

***ANALELE  
UNIVERSITĂȚII DE VEST  
DIN TIMIȘOARA***

**FILOSOFIE**

***ANNALES  
UNIVERSITATIS  
OCCIDENTALIS  
TIMISIENSIS***

**PHILOSOPHIA**

**VOL. XV  
2003**

**ANALELE UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA**  
*SERIA FILOSOFIE*

**ANNALES UNIVERSITATIS OCCIDENTALIS**  
**TIMISIENSIS**  
*SERIES PHILOSOPHIA*

**Collège de rédaction**

**Rédacteur en chef**  
**IOAN BIRIȘ**

**Membres**  
**CONSTANTIN GRECU (Logique)**  
**ALEXANDRU PETRESCU (Métaphysique)**  
**ILONA BÎRZESCU (Histoire de la philosophie)**  
**IOAN BIRIȘ (Philosophie de la science)**

**Secrétaires de rédaction**  
**GHEORGHE CLITAN**  
**CLAUDIU MESAROȘ**

ISSN 1224 – 9688  
© Universitatea de Vest din Timișoara

**Les manuscrits, les livres et les publications proposés en échange du titre ci-dessus, ainsi que toute correspondance, seront adressés à la rédaction:**  
**UNIVERSITATEA DE VEST DIN TIMIȘOARA**  
**FACULTATEA DE LITERE, FILOSOFIE ȘI ISTORIE**  
**BD. V. PÂRVAN NR. 4, 1900 TIMIȘOARA**

## SOMMAIRE :

### **I. ÉTUDES :**

Ioan BIRIȘ : <i>Prééminence de la nature ou prééminence de l'histoire?</i> .....	5
Georgina Oana GABOR: <i>(Methodo)Logical presuppositions in the work of G. W. Leibniz</i> .....	15
Alexandru PETRESCU: <i>The ontologically revealing function of imagination in Hegel's 'Psychology'</i> .....	45
Anca MAGIARU: <i>La trajectoire du concept de «droit naturel» et son rôle dans l'engendrement de la notion de «droit de l'homme»</i> . ....	45
Iasmina PETROVICI: <i>The genesis and the finality of the metaphor</i> .....	59
Florentina-Olimpia MUȚIU: <i>La dimension interactive de la communication. La pragmatique de l'École de Palo Alto</i> .....	69
Laura GHEORGHIU: <i>Mass-communication as a social division</i> .....	83
Paul KUN : <i>Sur la symétrie et l'asymétrie morale. Terorisme et morale</i> .....	99

### **II. LA VIE SCIENTIFIQUE**

Thèses doctorales.....	117
------------------------	-----

PRÉÉMINENCE DE LA NATURE OU PRÉÉMINENCE DE  
L'HISTOIRE? (GALILÉE ET VICO)

*Ioan BIRIȘ*

L'Université de l'Ouest de Timișoara

Aujourd'hui, en général, les philosophes sont d'accord que, en ce qui concerne la problématique de l'explication il y a deux traditions dans l'histoire des idées: 1) une tradition galiléenne (causale-mécaniste) et 2) une tradition herméneutique, téléologique. Conformément à ces traditions, le but des sciences naturelles est celui d'«expliquer» et le but de l'histoire est celui de «comprendre» les phénomènes de son domaine.

Si en ce qui concerne la première tradition, elle est clairement liée au nom de Galilée, la seconde tradition est invoquée par certains auteurs pour mettre en évidence soit la contribution d'Aristote, soit, beaucoup plus tard, celle de Droysen, ensuite celle de Dilthey. Nous allons essayer de prouver dans cette étude que pour le début de la période moderne, les différences entre les deux traditions peuvent être comprises en comparant les modèles méthodologiques proposés par Galilée d'un côté, et par Vico, de l'autre côté.

### **1. Le contexte historique – idéatique**

Dans son célèbre ouvrage *Culture de la Renaissance en Italie*, Jacob Burckhardt<sup>1</sup> souligne que la spécificité culturelle-idéatique de la Renaissance en Europe occidentale peut être résumé par quelques idées principales: a) la redécouverte de l'antiquité; b) la redécouverte de l'homme; c) la redécouverte de la nature.

Historiquement parlant, une telle mutation culturelle par rapport à la spiritualité médiévale a été facilitée par deux moments significatifs. Le premier, c'est le **Concile** de 1438, lorsqu'on essaye la réconciliation des deux églises chrétiennes, catholique et orthodoxe, occasion où les occidentaux ont la possibilité de mieux connaître la culture byzantine et, implicitement, la culture grecque. Le deuxième, c'est la chute de Constantinople (en 1453), qui a provoqué un refuge massif des sages byzantins vers l'Europe occidentale<sup>2</sup>.

L'orientation vers le naturel – comme un trait fondamental de l'esprit de la renaissance – conduira à la situation où, dans la culture moderne, on puisse parler d'une «religion naturelle», d'un «droit naturel», d'une «liberté naturelle» ou d'une «égalité naturelle» etc. On considère souvent que, après l'antiquité grecque qui a connu la première révolution scientifique (par l'affirmation de l'esprit théorique, généralisateur) dans la période moderne (préparée par la Renaissance) a lieu une seconde révolution scientifique, basée sur les mathématiques et sur l'expérimentation, contexte dans lequel Galilée a un rôle vital.

## **2. Galilée et la prééminence de la nature**

L'idée que la méthodologie a souvent un rôle fondamental dans le connaissance scientifique est connue. Quand on parle de «la prééminence de la nature» ou de «la prééminence de l'histoire» on se situe dans le plan méthodologique, cela veut dire justement dans le domaine qui nous importe spécialement dans cette étude-ci.

### **2.1. Cremonini et Galilée (ou l'aristotélisme tardif et la nouvelle science)**

Les conflits qui peuvent apparaître entre les idées et les faits se constituent souvent autour du drame qui se joue dans l'histoire de la culture humaine. Les conflits apparaissent quand certaines idées (qui n'ont pas la source dans l'expérience) arrivent à se heurter contre la réalité des faits. Dans certains contextes, il peut arriver qu'un fait qui semble mineur renverse les plus orgueilleuses théories.

Les choses se compliquent quand un système idéatique arrive en contradiction avec les faits, parce que la collision entre eux engage tout le front de la vie de l'âme<sup>3</sup>. Un tel conflit apparaît dans la Renaissance entre l'ancienne conception philosophique-théologique sur l'univers et les nouveaux faits découverts par la physique, la mécanique et l'astronomie.

Un acte extrêmement significatif de ce drame se déroule à Padova, dont les protagonistes sont Cremonini (le dernier représentant de l'aristotélisme libéral) et Galilée (le grand innovateur de la science moderne). Cesare Cremonini (né en 1550 ou 1552) avait étudié la philosophie et la médecine et avait été sollicité par l'Université de Padova d'occuper la chaire de philosophie. Dans très peu de temps, il a été connu au-delà des frontières de l'Italie. Les reproductions de ses manuscrits et de ses conférences coûtaient cher (on dit que même le cardinal Richelieu avait acheté de tels manuscrits), et son portrait se trouvait à la place d'honneur dans beaucoup de palais de l'époque. À ses conférences, même après quarante ans de travail et en dépit de toutes les attaques de Galilée, qui avaient beaucoup diminué de son prestige, Cremonini était encore écouté de quelque quatre cents personnes. Fiers d'avoir parmi eux une telle célébrité européenne, les membres du Sénat de Venise lui avaient accordé une situation matérielle exceptionnelle. Sa rétribution comme professeur était de 2000 «fiorini d'oro» par année, pendant que Galilée avait 1000 «fiorini d'oro» et les autres professeurs entre 300 et 500.

À un moment donné, le rôle de Cremonini était devenu plutôt ingrat: d'un côté il était perçu comme un défenseur de l'aristotélisme libéral, contre les jésuites, et de l'autre côté il était perçu comme défenseur du même aristotélisme contre le nouveau mouvement scientifique représenté par Galilée. Cependant, il s'est produit une mutation du centre d'intérêt de point de vue intellectuel. Si au temps de Pomponatius le problème central dans les discussions philosophiques était l'immortalité de l'âme, pendant Cremonini, sur la première place se situait le problème de la structure de l'Univers, et de la philosophie d'Aristote, la partie la plus étudiée était celle de la cosmologie.

Dans le raisonnement aristotélicien, l'Univers n'est pas homogène. Aristote avait assimilé des religions et des philosophies antiques l'idée que l'Univers contient un «monde d'en haut» et un «monde d'en bas», respectivement «le ciel» et «la terre». Sur la trace des commentaires des Arabes sur Aristote, Cremonini admettait lui aussi, que, au delà des quatre éléments d'Empédocle, il y avait un cinquième, l'éthère, comme une sorte de substrat commun et subtil, d'où le titre d'une de ses œuvres *De quinta coeli substantia*. Dans l'esprit de la tradition aristotélicienne, Cremonini soutenait lui aussi le fait que tous les corps légers ont la tendance de se diriger vers les sphères supérieures de l'Univers, et les corps lourds se dirigent vers le centre de l'Univers, donc vers la Terre. Le ciel est donc construit d'une matière spéciale, du cinquième élément, qui est une quintessence.

Cette idée sera combattue de toutes ses forces par Galilée (1564-1642), qui soutiendra, à la suite de ses observations, que tous les corps sont lourds et que tous tombent à une même vitesse, indifféremment de leur forme et de leur dimension, à condition que la résistance de l'air n'y intervienne. L'idée n'était pas nouvelle (Epicure et Lucretius l'avaient eux-aussi soutenue), mais Galilée la soutenait pour la première fois *expérimentalement*. Même si les expériences liées à la chute des corps du sommet de la tour de Pise avaient été une simple légende (comme certains auteurs l'affirment), l'expérience du balancier reste, pour nous montrer que deux balanciers ayant la même longueur oscillent avec la même vitesse, quoique leurs poids soient différents (l'oscillation du balancier pouvant être considérée comme une forme de chute des corps), tout comme l'expérience de la lunette astronomique, qui montrait à Galilée que la Lune avait une surface aussi irrégulière que celle de la Terre. Ainsi, par une démonstration «rad oculos», Galilée pouvait prouver, en s'opposant à la conception aristotélicienne, que la Lune et les autres corps célestes n'étaient pas formés de «quintessences» ou d'«éthère».

Cremonini a systématiquement ignoré les découvertes de Galilée et son refus de regarder le ciel par la lunette de son grand adversaire est resté proverbial. C'est un constat bien curieux lorsqu'on sait que les relations personnelles des deux sages ont pourtant été toujours amicales. Une seule fois, Galilée semble s'être plaint à un ami commun (l'historien Andrea Morosini) de l'indifférence du philosophe Cremonini à l'égard de ses découvertes.

## **2.2. Le modèle naturiste de Galilée**

Ainsi, l'élément essentiel par lequel Galilée a imposé le nouveau esprit scientifique est justement *l'expérimentation* (mais ce n'est pas le seul). Par l'expérience, parce que l'expérience du sens commun est utilisée aussi par l'aristotélisme, mais l'expérimentation, cela veut dire l'interrogation méthodique, systématique de la Nature. L'expérimentation implique un autre langage que le langage commun, c'est *le langage mathématique*. Si on interroge la nature, elle nous répondra – souligne Galilée – par des cercles, par des triangles etc., parce que

«Le Livre de la Nature est écrit en caractères géométriques».

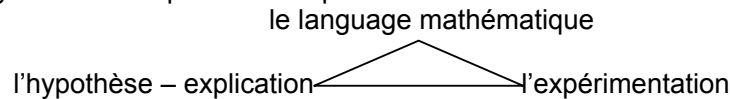
Ainsi Galilée imposait l'explication mathématique de la Nature, en opposition avec celle non mathématique du sentir commun et de la physique d'Aristote.

Selon l'avis de Al. Koyré, dans le centre d'attention du travail de Galilée *Dialogue sur les deux systèmes principaux du monde* ne se trouve pas tellement l'opposition des deux systèmes astronomiques mais surtout le droit à l'existence de l'explication mathématique de la nature<sup>4</sup>. *Le Dialogue* de Galilée interroge le langage utilisé par la Nature, montre la manière de demander, développe la théorie de l'expérimentation scientifique où la formule des postulats et de la déduction des implications précède et guide l'observation. Donc, en plus de l'expérimentation et des mathématiques, nous avons un troisième élément important du modèle naturaliste galiléen, celui du rôle de l'hypothèse dans la connaissance scientifique.

Avant Galilée, avaient pris contour quelques significations de la notion d'hypothèse : 1) l'hypothèse – principe (que nous trouvons dès Platon et qui fonctionnait d'après le schéma : principe → dérivation des lois); 2) l'hypothèse – convention (Osiander, Bellarmino; le choix d'une observation → hypothèse → calcul); 3) l'hypothèse – image (Kepler : une image de la nature des choses → calcul → comparaison des états observables).

Galilée allait proposer une nouvelle signification de l'hypothèse, celle d'hypothèse – explication, dans laquelle fonctionne le schéma suivant : l'hypothèse comme expression d'une loi de la nature → les conséquences → la vérification expérimentale.

Voilà pourquoi nous pouvons dire que la modèle de Galilée peut être représenté comme un triangle de l'hypothèse – explication, du langage mathématique et de l'expérimentation.



### 2.3. Est- ce que Galilée a été injuste avec Aristote?

Le modèle de Galilée est le modèle de la science moderne, cela veut dire un modèle inspiré de la recherche expérimentale. La prétention de Galilée de reconnaître la valabilité du nouveau modèle et de rejeter l'ancien, aristotélique, réclamait sa justesse de la force des expérimentations. En d'autres mots, les raisonnements d'Aristote, quoique situés en concordance avec les observations du bon sens, représentent plutôt des formes aprioriques et elles doivent être écartées parce qu'elles ne résistent pas à la confrontation expérimentale.

Il est curieux que Galilée, au lieu de faire appel aux expérimentationss quand il voulait écarter la conception aristotélique, il procédait de la même manière aristotélique qu'il combattait, c'est-à-dire



par la force persuasive du raisonnement, en essayant de relever l'inconsistance du raisonnement aristotélique. De cette manière, Galilée<sup>5</sup> attire l'attention que dans la doctrine d'Aristote, deux corps, disons  $m$  et  $M$  ( $m$  ayant un poids inférieur et  $M$  ayant un poids supérieur), doivent tomber avec des vitesses différentes, donc si  $m < M$ , cela veut dire que  $v < V$ . Mais si on lie les deux corps  $m$  et  $M$  de telle manière qu'ils forment ensemble un corps  $(m+M)$ , alors  $m$  diminuera la vitesse de  $M$  et  $M$  augmentera la vitesse de  $m$ . Donc, la vitesse du nouveau corps  $(m+M)$ , qu'un pourrait noter avec  $v'$ , est plus grande que  $v$  (à cause de l'influence de  $M$ ) et plus petite que  $V$  (à cause de l'influence de  $m$ ), respectivement  $v < v' < V$ . Mais parce que le corps  $(m+M)$  est plus lourd que  $M$ , il résulte que sa vitesse doit être plus grande que celle de  $M$ , cela veut dire  $v' > V$ . L'inconsistance est claire :  $v' < V$ , mais en même temps  $v' > V$ .

Cette situation peut être dépassée, considère Galilée, si nous postulons que  $v=v'=V$ , respectivement si tous les corps tombent avec la même vitesse. Mais Galilée savait que pas tous les corps tombent à la même vitesse et son raisonnement a beaucoup plus un caractère polémique en vue de subminer la position d'Aristote. Mais un adepte de l'aristotélisme pourrait répliquer en attirant l'attention que, par exemple, la nature du corps  $(m+M)$  est différente des natures des corps  $m$  et  $M$ , ou que si nous considérons le poids – qui est la mesure de la vitesse dans la conception d'Aristote –, alors son poids  $(m+M)$  est le même que celui de  $m$  et  $M$  pris séparément, de sorte que tous les corps tombent à la même vitesse et l'inconsistance disparaîtrait<sup>6</sup>.

Puis, si nous tenons compte des calculs de la mécanique moderne, ni la fameuse expérience de la tour de Pise ne semble pas être autre chose qu'une légende. En prenant les mêmes exemples que Galilée, une bille de 45,4 kg (l'équivalent de celle de 100 livres) arriverait à la surface de la terre avec une avance de 0,91 m face à la bille de 0,454 kg (1 livre) si elles étaient laissées tomber en même temps du sommet de la tour (61 mètres). De ces expériences on ne pourrait pas obtenir le résultat qu'un corps lourd et un autre moins lourd ont la même vitesse, respectivement le même temps de chute du sommet d'une tour.

Il y a, toutefois, des analyses qui montrent que si le terme de «force» utilisé dans la mécanique moderne est compris comme synonyme de celui de «pouvoir», «travail» (de la physique d'Aristote), alors la vision aristotélique ne contredit pas celle de Newton. Si on note le pouvoir avec  $P$ , la masse avec  $m$ , l'espace parcouru avec  $s$  et le temps avec  $t$ , pour Aristote est valable la suivante relation :  $p/m=s/t$  d'où se voit que  $p=ms/t$ . Et si  $s/t$  représente l'accélération, nous aurons  $p=m*a$  (et la seconde loi de la mécanique de Newton est  $F=m*a$ ).

Donc, Galilée fait plutôt une injustice<sup>7</sup> à Aristote dans son désir d'imposer sa nouvelle vision sur la physique. Mais le nouveau modèle proposé par Galilée s'est avéré viable pour le développement de la science moderne. Et en plus, le nouveau modèle avait la tendance d'être universalisé. Mais est-il valable pour la sphère de l'humain aussi?

### 3. *Vico et la prééminence de l'histoire*

Sur Vico (1668-1744), Benedetto Croce affirmait qu'il était «le héros de la vie philosophique», l'auteur d'une oeuvre «qui vous étonne et qui presque vous fait peur», à cause de «la somme d'énergie intellectuelle» qui s'y trouve. Généralement il est considéré le fondateur de la philosophie moderne de l'histoire, en jouant pour les sciences humaines un rôle similaire à celui de Galilée pour les sciences de la nature.

Quoiqu'il soit formé au début dans l'esprit des philosophies scientifiques, basées sur les sciences de la nature, Vico allait opter pour l'histoire, pour les disciplines humanistes. Il constata qu'à son époque, les sciences humanistes étaient négligées: on étudiait seulement la nature des choses et on négligeait la nature des gens. Cette situation des sciences humaines était due en grande partie à la prédominance intellectuelle du modèle naturaliste, mais aussi au fait que les sciences humaines ne possédaient pas encore une méthode adéquate de recherche dans ce domaine.

Graduellement Vico arrive à la conclusion suivante: la nature de l'existence n'est pas moniste, mais duale. Il en résulte que ni la méthodologie ne peut être moniste, et qu'il doit exister un dualisme méthodologique et une classification duale des sciences. C'est pourquoi Vico s'approprie le principe conformément auquel l'homme ne peut connaître que ce qui est le résultat de sa propre création : *verum et factum convertuntur* (la vérité et ce qui est fait se convertissent réciproquement).

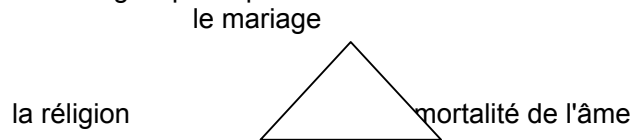
En conséquence, les propositions mathématiques, géométriques peuvent être démontrées et peuvent être connues parce qu'elles sont la création de la pensée humaine. Mais la physique, en qualité de science des faits de la nature, des faits qui ne sont pas de notre création, ne peut pas être connue par la démonstration mathématique. En dernière analyse, la nature ne peut être connue, conclut Vico. Voilà pourquoi la mécanique et la physique ne peuvent pas représenter pour nous l'objet de la vraie connaissance. Dans son oeuvre *Scienza nuova*<sup>8</sup>, Vico nous attire l'attention que l'homme fait un «abus de méditation» quand il applique les mathématiques à la nature, parce que par le procès de

rélation mathématique, l'homme crée une structure qu'il impose aux faits objectifs, cela veut dire qu'il attribue à la nature un ordre que celle-ci n'a pas. Dans ce cas, par «l'abus de la pensée» commis, à l'ignorance de l'homme peut s'ajouter l'erreur. La connaissance de la nature est donc plutôt une «illusion de la connaissance».

Il en résulte que seulement l'histoire et la culture, respectivement ce que fait l'homme, peut constituer l'objet de la connaissance. Pour Vico, «la nouvelle science» serait une méthodé d'étude sur les faits historiques, les seuls qu'on pouvait connaître. Vico impose ainsi le principe de l'antropocentrisme historique et son oeuvre souligne le début de l'historisme comme méthode de recherche dans les sciences de l'esprit. En même temps, «scienza nouva» de Vico se constitue dans une oeuvre qui avertit contre les illusions du scientisme.

Dans sa formation intellectuelle, Vico apprécie particulièrement Platon, Tacite et Bacon. Platon parce que celui-ci commence avec la forme de la sagesse humaine, Tacit parce qu'il juge l'homme comme il est en réalité, et Bacon parce que sa méthode éloigne les idôles. En partant des conceptions de ceux-ci, Vico construit sa propre vision, à la base de laquelle il met comme axiomes les plus importants: 1) l'homme est la règle de l'Univers; 2) les traditions populaires ont une base reconnue de vérité; 3) l'ordre des choses humaines se déroule suit : les forêts → les huttes → les villages → les villes → les académies, comme institutions de culture (par exemple, le mot «l'ext» à exprimé au début récolte de glands, d'où le mot «ilex» = le chêne, ensuite «lex» voulait dire récolte de légumes, plus tard c'était une assemblée des citoyens, d'où il résulte que la présence du peuple était «la loi» ; 4) les doctrines doivent avoir leur début en même temps que les faits apparaissent.

Ces axiomes doivent être accompagnés par trois principes, en fonction de ce qui participait à «la nouvelle science»: 1) la religion; 2) le mariage; 3) l'immortalité de l'âme. Les trois principes représentent trois coutumes fondamentales des sociétés humaines, qu'elles soient barbares ou civilisées. Méthodologiquement, nous aurons dans le cas de Vico un triangle spécifique de sa nouvelle science:



Pour trouver les débuts de la nouvelle science, l'investgateur doit aller jusqu'au débuts de l'histoire sainte. Afin de réaliser cela, il doit utiliser les étymologies et les mythologies qui peuvent expliquer les premières organisations humaines, ensuite, on peut étudier les

systèmes de la moralité, de la politique, juridique etc. Celui qui désire passer au-delà de l'histoire doit tenir compte du fait qu'il ne doit pas passer au delà de l'humanité-même.

La lutte entre le modèle naturaliste et celui historique à continué jusqu'à nos jours. Le modèle naturaliste essaie d'englober le modèle historique quand il se propose la réduction de l'intentionnalité à une explication causale. Réciproquement, le modèle historique essaye d'englober le modèle naturaliste quand il essaye de subordonner la nature (et sa connaissance) aux structures épistémologiques du sujet connaiseur.

**Notes bibliographiques:**

<sup>1</sup> Burckhard, Jacob, 1969, *Cultura Renaşterii în Italia*, Editura pentru literatură, Bucureşti.

<sup>2</sup> Biriş, Ioan, 1996, *Istorie şi cultură*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.

<sup>3</sup> Negulescu, P. P., *Filosofia Renaşterii*, vol. II, Cugetarea – Georgescu Delafras – s. a., Bucureşti.

<sup>4</sup> Koyré, Alexandre, 1981, „Galilei şi Platon”, în Ilie Pârvu, *Istoria ştiinţei şi reconstrucţia ei conceptuală* (antologie), Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti.

<sup>5</sup> Galilei, Galileo, 1962, *Dialog despre cele două sisteme principale ale lumii*, Editura ştiinţifică, Bucureşti.

<sup>6</sup> Cushing, James T., 2000, *Concepte filosofice în fizică*, Editura tehnică, Bucureşti.

<sup>7</sup> Casper, B. M., 1977, “Galileo and the Fall of Aristotle: A case of Historical Injustice?”, în *American Journal of Physics*, 45.

<sup>8</sup> Vico, Giambattista, 1972, *Ştiinţa nouă*, Editura Univers, Bucureşti.

(METHODO)LOGICAL PRESUPPOSITIONS IN THE WORK OF G.  
W. LEIBNIZ

*Georgina Oana GABOR*  
West University of Timișoara

Gottfried Wilhelm Leibniz's *Monadology*, a work that comprises the essence of the German philosopher's worldview, has been regarded as

“a sort of a fairy tale for children, perhaps coherent, but entirely arbitrary” (Russell, VIII).

An argument could be made that such an evaluation would be apt enough to characterize, rather than any other scholar, the author who reasoned in terms of “possible worlds” for the very first time in history. Indeed, if *the possible* means the non-contradictory, the “coherent” (in Russell's words), and if *the possible* (and the possible world) cannot be deemed to be unique, to choose among “possible worlds” appears to be, at a first glimpse, an arbitrary action. However, logical coherence, although necessary, does not suffice for an exhaustive explanatory technique in understanding the German philosopher's system. Several “annexes”, such as the concepts of divinity and finality aid in absolving the philosopher's choice-making process of arbitrariness.

This essay endeavours to propose a partial, yet pertinent reconstitution of the journey that Leibniz undertakes in proceeding from a relatively limited set of (implicit) presuppositions towards the system of the pre-established harmony that ultimately comprises his point of arrival. Eco (1996) appreciates that a presupposition

“seems to comprise a ‘blurred’ category or an umbrella term that encompasses a multiplicity of distinctive semiotic phenomena” (Eco, pp. 313-314).

The author distinguishes between a broad meaning of the concept *presupposition*, which

“formulates a ‘textual frame’ that determines the point of view in which the discourse originates” (Eco, 319),

and a *technical* meaning of the term, which takes extremely diverse forms in the specialized literature.

Deleuze (1995), on the other hand, attempts to define the very presuppositions of philosophical thought, which extend beyond the presuppositions of a particular philosophical system:

“Conceptual philosophy holds as its implicit presupposition an Image of thought, pre-philosophical and natural, borrowed from common sense. According to this image, thought is in accordance with the truth, it doubtlessly owns the truth, and it wills the objectified truth. It is in virtue of this image that everyone knows, everyone is entitled to know what *to think* means” (Deleuze, pp. 205-206).

This study’s objective is to elaborate an interpretation of Leibniz’s philosophy based on the methodological suggestions that several theories of logical presuppositions have to offer. Like any hermeneutic, this essays starts out by acknowledging its own *pre-made judgment* (in Gadamer’s terms). The main assumption I make as regards Leibniz’s philosophy states that in the German philosopher’s system logic, ontology, and epistemology do not comprise separate domains; they interfere with each other, they determine each other, sometimes they even coincide. Therefore, a “compartmentalized” approach to Leibniz’s system – that remains possible, in principle – must constantly take into account the above observation. This guiding idea has a consequence of primary importance. The system of the pre-established harmony derives, like any logical, non-contradictory construct, from a set of fundamental logical premises that comprise its axiomatic system. The present study assumes that Russell (1937) successfully identified this set of premises. However, the logical premises are not the only elements that are responsible for Leibniz’s elaboration of his system in the current form, rather than another. There exist other presuppositions accountable for the system of the pre-established harmony, such as the ideas of divinity, finality, etc. Their logical part in the system goes without saying: the vast correspondence that Leibniz exchanged with personalities of his époque stands proof for his sustained efforts to offer a logical explanation for the presence of the divinity in his system. Yet, these “other” presuppositions target in fact the domains of ontology and epistemology. Therefore, the

present study aims to identify the broader domain of the (logical) presuppositions responsible for the system of the pre-established harmony.

Before any application of the theories of presuppositions to Leibniz's system takes place, the project itself must be justified. According to the Fregean approach, any statement, if it claims to detain a value of truth in the bivalent logic, holds the presupposition that the object that it (i. e., the statement) refers to exists. Leibniz's philosophy comprises *such* statements. For the German philosopher, the discourse on reality poses itself as true:

“It is necessary that both my nature and the nature of the things that I think about are so that, when I proceed legitimately in making a statement, that statement will be found to be either true, or false” (Leibniz(i), p. 12).

Thus it seems that the work of Leibniz, being made of statements with values of truth, can be submitted to at least the Fregean perspective on the logical presuppositions. The fact that *the possible world* plays a fundamental role in Leibniz's ways of defining the values of truth sustains the conclusion priory made. It is a well-known fact that the German philosopher defines the analytical statements as the statements that remain true in every possible world, while the synthetic statements are the statements that possess a value of truth in any given world. Frege understands by the logical presupposition of a certain statement *P* the statement *Q* that, if for any possible context (possible world) *C*, *P* is true in *C* or *P* is false in *C*, it follows that *Q* is true in *C*. Consequently, *Q* ceases to be a logical presupposition for *P* as soon as a certain context (possible world) *C* is being identified, in which *P* would lack a value of truth. Yet, there are *no such situations* in the work of G. W. Leibniz.

The analysis of each statement included in the works of Leibniz is most certainly a hazardous project, which, fortunately, is not necessary because (as it will be shown at a later time) the logical presuppositions are generally conserved by the material implication. Therefore, the study of the fundamental theses extant in Leibniz's philosophy will suffice the making of this essay's case. However, the statements that Russell (1937) appreciated as not only futile in the system, but also subversive of its logical coherence should not be forgotten. The very fact that Leibniz did introduce these statements in his philosophical system proves that looking up these statements' logical presuppositions is a valid enterprise. Oftentimes, the particularity of a philosophical system resides in such ideas that exist in the system not because of logical exigencies (in fact,



logical coherency constitutes a universal and mandatory methodological condition), but because of different reasons (the influence of the author's époque, the purposes that he/ she pursues, etc.)

Most certainly, the intent of this essay is far more generous than its realization. I do not claim to have made a comprehensive identification of the logical presuppositions extant in Leibniz's philosophy. One of the most important objectives of this study is to observe the methodological role of the logical presuppositions that it manages to identify. That is, I endeavour to find their meaning, their role within the system, to understand why they constitute a methodological necessity for Leibniz, and to observe how they impose on the philosopher's choices mostly due to finalist reasons. Just as the divinity he conceptualised, Leibniz is being guided, throughout the process of elaboration of his system, by certain purposes. If the divinity created

“the best world (among the) possible”,

Leibniz has every intention to justify this fact in the most convincing manner, but immanent, intrinsic logicity, that “coherence” that Russell pointed towards, does not seem to be a powerful enough tool to realize those intentions. Oftentimes, as mentioned before, the philosopher chooses and introduces his presuppositions due to finalist, rather than logical reasons. The methodological role of his system's presuppositions emerges from the very consideration of those former reasons. For all the motives stated above, the “arbitrariness” that Russell denounced in Leibniz's choices seems to be an appreciation that has nothing to do either with the intentions, or the objectified work of the great German philosopher.

### **Theories on logical presuppositions**

The following section skims the most notorious types of theories on logical presuppositions extant in the literature.

#### **a) *Semantic theories.* G. Frege**

Frege defines the logical presupposition as follows:

*Definition.* A statement (proposition)  $P$  has as its logical presupposition the statement (proposition)  $Q$  if and only if, for all the possible circumstances (contexts)  $w$ , if  $P$  is true or false in  $w$  ( $P$  has a value of truth in  $w$ ), then  $Q$  is true in  $w$ .

Consequently, an equivalent formulation of the above definition reads:

*Definition.* A statement (proposition)  $P$  has as its logical presupposition the statement (proposition)  $Q$  if and only if, for all the possible circumstances (contexts)  $w$ , if  $Q$  is false in  $w$ , then  $P$  is neither true, nor false ( $P$  has no value of truth) in  $w$ .

Thus it becomes obvious, given the considerations above, that  $Q$  ceases to constitute a logical presupposition for  $P$  as soon as a circumstance (context)  $w$  can be identified, in which  $P$  has no value of truth and  $Q$  is false.

Sandu (1997) considers that the philosophical justification for this type of presuppositions resides in Frege's theory on meaning and signification.

In the example:

- (i) The queen of England is (not) very popular
- (ii) There is a (unique) queen of England,

the statement (i) logically presupposes the statement (ii) precisely because, if the proposition that (i) expresses has a value of truth, then its corresponding function has a value, so it follows it also has an argument. The existence of the argument indicates that the subject-term "the queen of England" has both meaning and signification. Consequently, it is necessary that the object that the concept denotes exist. Therefore, (ii) is true.

Still, there are cases in which the subject-term has meaning, but it lacks signification, as in the following example:

- (iii) The king of France is a bold man.

The proposition has no value of truth, because the function that corresponds to the predicate "is a bold man" lacks argument for the object that "the king of France" denotes (there is no such object). Thus,

- (iv) There is a (unique) king of France

does not constitute a logical presupposition for (iii), because there is at least one context (the current one) in which (iv) is false and for which (iii) has no truth-value.

Sandu specifies that it has been established (Soames; 1989) that there are situations that do not sustain Frege's theory:

(v) If there is a king of France, then he is one of the few remaining European monarchs

(iv) is not (v)'s logical presupposition. Moreover, (v) has a certain value of truth even though (iv) has no truth-value.

The main purpose of the Fregean approach is to highlight the presuppositions of existence that are correlated, according to Eco (1996) with

“the nature of reference and of referential expressions” (Eco, p. 313).

The already classical theories proposed by B. Russell and P. Strawson pursue the same objective. This study, however, does not elaborate on these theories.

b) *Pragmatic theories*. R. Stalnaker

This type of theories on presuppositions refers primarily to conversational contexts. Vermeulen and Hoekstra (1997) observe that

“presuppositions’ role does not limit to the problem of the conditions of truth” (p. 307).

To operate with a statement (to transmit it, to receive it, etc.) entails the determination of its presuppositions (preconditions).

Stalnaker (1973) considers that the presuppositions specify certain theses, ideas, etc. that the participants to a dialogue accept as being incontestable. These theses and ideas

“go without saying”.

They do not belong to the explicit content of a conversation, but comprise the interlocutors’ background of common beliefs. They make successful communication possible. According to Stalnaker, presuppositions’ essential objective is the progressive augmentation of the “informative baggage” shared by the participants to a dialogue. Concretely, by enunciating proposition *S*, the emitting subject assumes that proposition *P* goes without saying. The receiver may accept *S* (case in which *P* is also being accepted as a presupposition of *S*), they can reject it (case in which *P* is also rejected as a presupposition of *S*), or they can “accommodate” to *S* (and thus to *P*) so that the dialogue can proceed. Stalnaker points out that:

“Because the main thrust in enunciating a proposition is to divide the relevant set of possible situations – the set of presuppositions – in two categories or to distinguish those in which the proposition is true from those in which the proposition is false, using for this purpose a proposition that does not manage to realize it would obviously constitute an entirely mistaken approach” (Stalnaker, p. 452).

Consequently, to increase the informational baggage by one statement means, according to Stalnaker, to limit the number of “possible worlds” to those in which this statement is true. It does not make sense – considers Sandu (1997) as well – for one to enounce a proposition *S* that logically presupposes *P* unless *P* is true. In the contrary case, the dialogue gets interrupted and the intention for communication fails.

An immediate observation is that Stalnaker’s pragmatic approach does not exclude the Fregean logical approach; on the contrary, it assumes it to be true. Presuppositions’ criterion of identification (the “negation test”, in U. Eco’s words) stops being necessary in a pragmatic context. Its place is being taken by a pragmatic criterion of adequate accord between the “new” information and the “old” one.

### **The problem of projection**

One of the problems at the core of the theories on logical presuppositions, a problem whose solution has been sought by various scholars such as G. Gazdar, L. Karttunen, R. Van der Sandt, etc., is the so-called “problem of projection”. The problem poses the question:

What is the relationship between the set of logical presuppositions of a complex proposition and the set of logical presuppositions of the elementary propositions that, linked together by various logical connectors, comprise the complex proposition?

This is not a simple question. The cumulative conjecture proposed by Langoeden and Savin (1971) offers a solution according to which the set of logical presuppositions of a complex proposition coincides with the set of logical presuppositions of each elementary proposition that comprises the complex proposition. The conjecture assumes that, if logical negation “conserves” presuppositions, so do all the other logical operators. There are, and have been highlighted, situations in which the cumulative conjecture does not work.

This study will not insist on the numerous attempts to solve the problem of projection. It limits to keeping note of the following results (Sandu, p. 133):

- (i) If  $\varphi$  takes the form  $\psi_1 \wedge \psi_2$ , and  $\theta$  constitutes a logical presupposition for  $\psi_1$  (or for  $\psi_2$ ), then  $\theta$  constitutes a logical presupposition for  $\varphi$  as well;
- (ii) If  $\varphi$  takes the form  $\psi_1 \rightarrow \psi_2$  ( $\psi_1$  implies  $\psi_2$ ),  $\theta$  constitutes a logical presupposition for  $\psi_2$ , and moreover,  $\theta$  is not a logical consequence of  $\psi_1$  ( $\psi_1 \not\rightarrow \theta$ ), then  $\theta$  constitutes a logical presupposition for  $\varphi$ .

In other words, we own a simple criterion of identification for the logical presuppositions of complex propositions.

### **Methodological suggestions that the theories on logical presuppositions offer to hermeneutics**

What theoretic relevance do the theories on logical presupposition have? What methodological suggestions do they offer to a hermeneutic process that focuses on the writings of a particular philosopher (such as G. W. Leibniz), in the search for a valid interpretation of his philosophy? Eco (1996) stresses upon the structural role of the presuppositions within a text:

“A general characteristic of discourse is the hierarchic organization of information within its structure. The information units cannot have the same statute and importance. They are distributed according to a relevance scale and they are organized on different levels... Presuppositions comprise only one of the numerous linguistic procedures that allow for such hierarchical distribution of the signified” (Eco, pp. 317-318).

The presuppositions of a given text structure the text *from within*.

Eco (1996) points out the fact that neither the consequences of logical inferences, nor concepts' semantic properties constitute presuppositional phenomena. In other words, the material implication differs from the relation of presuppositionality, while the content of a concept (the concept's notes) has nothing to do with the concept of *presupposition*. Otherwise it would mean that

“everything in language is presuppositional phenomena” (Eco, p. 322),

which is absurd. This does not mean, however, that the internal logical structure of a text, in which the inferences among various theses are well emphasized, would not be the best terrain for an investigation of the text’s presuppositions. When seen as a macro-proposition (a “large” complex proposition), the structured text has the shape of a “tree”, the elementary propositions being connected primarily through the logical operators of conjunction and implication. Based on the argument in the previous section (see the problem of projection), one could assert that, once the fundamental theses and the logical relationships among them are being specified in the case of Leibniz’s works, one could also identify the logical presuppositions in the hindsight of the philosopher’s worldview.

The advantages brought about by the Fregean theory are of primary importance in interpreting Leibniz’s monadic system. When applying the Fregean analysis to the fundamental theses of Leibniz’s system, which are the logical and/ or methodological generators of his entire philosophy, one will first come up with existentialist statements such as:

“The divinity exists”,  
“There is an infinity of monads”, etc.

These statements target the ontological level, whereas the universe they configure proposes itself as the sole universe available. Therefore, Leibniz’s philosophy’s ontological frame appears to be (relatively) easy to pinpoint. Still, this is an important point to make, because it makes explicit the entire domain of the Being. Moreover, it becomes easier to decipher the way in which the philosopher demonstrates the “coherence” of the world as he conceived it and also the way in which he logically integrates the proposed existing things. For that purpose, Leibniz uses the terms *possible* and *compossible* in the following manner:

“My thesis is that every thing that can exist and is compatible with the others does exist” (Dumitriu, p. 619).

The very modality of integration for the extant things is determined, in Leibniz’s philosophy, by other fundamental theses that are, in their turn, accompanied by certain presuppositions, whose survey deserves one’s full attention.

The pragmatic approach to presuppositions can be a powerful tool in the research on the vast correspondence that Leibniz carried on with personalities of his époque (such as Arnold, Volder, Clarke in the name of

Newton, etc.) These texts can be viewed as “dialogues”. They make visible, more so than other circumstances, the presuppositions that the participants to these dialogues (Leibniz in particular) subscribe to. The distinction that Eco (1996) makes between the *positional* and the *presuppositional power* of a statement is very relevant in this respect:

“The act of emitting a statement by a speaker is the one that holds positional power. The statement *per se* only has presuppositional power. Yet, from the moment when the statement is being introduced within a certain context, its positional power is being actualised, whereas the presuppositions become part of the context. That means they come to be a part of the mutual accord of the participants to the discursive interaction” (Eco, p. 323).

By making use of their statements’ positional power, Leibniz and his partner of dialogue emphasize the statements’ presuppositional power, even “negatively” when, paradoxically, they agree on a certain thesis. Sometimes they overcome the viewing of the presuppositions as preconditions of possibility for the dialogue to continue, and so they become aware of another presuppositional attribute:

“To view presuppositions as mere preconditions that need to be satisfied means to ignore the fact that they have the power to create a new context” (Eco, p. 324).

In the end of this preliminary discussion on presuppositions and the methodological insights they provide the hermeneutical process with, I quote the words of Ricoeur (1995):

“The choice in favour of the meaning is the most general presupposition of any hermeneutics” (p. 51).

### **Logical presuppositions in the work of G. W. Leibniz**

1. *The presupposition of rationality of the world – a methodological principle that helps to identify the essential theses in the philosophy of Leibniz*

The presupposition of meaning that Ricoeur (1995) – whose words have been cited at the end of the previous section – acknowledges as capital in any hermeneutic enterprise takes, in Leibniz’s philosophy, the form of a premise of rationality of the world. One could not insist enough

on the centrality of the presumption of rationality of the real to the philosophy of Leibniz. This essay takes it into account at the beginning of this section as *an ontological presupposition*. The presupposition of rationality functions as an instrument for identification, interpretation, and organization of the fundamental Leibnizean theses. Moreover, when used “correctly”, this presupposition can function as a veritable Ariadna’s thread in guiding the critic’s thought through the labyrinth of Leibniz’s philosophy. This thread can help the researcher to get to the “full centre” of this labyrinth (the fundamental Leibnizean theses) and back.

Renault (1998), in his attempt to shed some light on the logic of the history of philosophy

-- “What got my attention, in this logic of modern philosophy, was not as much a work or another, but their succession” (Renault, p. 27), --

specifies, while invoking Heidegger in his utterance, that Leibniz inaugurated an “era of the systems”, “of monadologies”, and more importantly, that he gave a first account of the

“Hegelian reduction of the real to the rational” (Renault, p. 29).

The author stresses on the fact that the thesis itself does not originate in Descartes’ work, which

“by proposing that the divinity could have created a world that dissented people’s principles of rationality, rendered the identification of the real with the rational profoundly relative” (p. 29).

On the contrary, the thesis of the rational nature of the real originates in the Leibnizean reduction of the real to the possible.

Thus, by invoking Leibniz’s *Monadology* (paragraphs 40-41), Renault (1998) makes the following remark:

“Because, in virtue of the principle of continuity, there could not be an absolute distinction between the possible and the real, the possible denotes something that could exist, not only in the sense that its existence is not impossible (as it is the case with the contradictory statements), but also in the sense that it [the possible] manifests a power or a tendency towards existence; in virtue of this tendency, all the possible things would reach to existence if this common movement towards existence would not be opposed by the requirement that they are compossible with the other possible things that want to exist” (Renault, p. 319).



The requirement of “compossibility of the possible” is the idea that still opposes, in this logic of philosophy, the absolute identification between the real and the rational. Hegel will make this identification absolute. The thesis of the identification between the real and the rational, once made explicit, becomes essential to Hegel’s methodology. Renault considers that a consequence of this thesis inaugurates a new era:

“If the need for the system enters philosophy beginning with Leibniz, and not with Descartes, this means, in the first place, that the real, basically reduced from then on to the rational, will tend to appear as entirely governed by the principles of order, which make a totality, therefore a system of the assemble of existence itself... Thus the concept of pre-established harmony anticipates the thesis of the system” (Renault, p. 30).

The objection I make to the French author’s opinions (which draw upon Heidegger’s thought) refers to the terms that he uses: “to be outlined”, “to be foreseen”, etc. These terms suggest reducing Leibniz’s status to that of a forerunner of certain directions that modernity will undertake. Obviously, if one keeps in mind the distinction between explicit and implicit argumentation, one needs to separate the German philosopher’s thought from that of Hegel (in what regards the identity between the real and the rational) and also from that of Kant and the German idealism (in what regards the thesis of the system). Leibniz does not make such statements explicit. They do not take the form of methodological exigencies, yet they implicitly structure Leibniz’s philosophy in so coherent a manner that they could easily be inferred from the multiplicity of applications. Leibniz can be labelled Hegel’s and Kant’s “forerunner” only if “to foresee” means to make use, implicitly, of a certain methodology that will become explicit at a subsequent moment. The issue whether Leibniz is or not the first rationalist runs the risk of becoming the subject of sterile polemics. The idea stands, though, as Shand (1988) remarks:

“Leibniz is a rationalist in the sense that he believes that reason can grasp the true nature of the reality behind all appearances” (Shand, p. 132).

*2. Logic, ontology, and epistemology in the system of the pre-established harmony*

The rationality of the world gets conveyed in the form of the world's fundamental and inherent logicality, which, at the same time, constitutes the basis for the epistemic subject's comprehension. Thus, Shand (1988) appreciates that:

“There is no intimate connection, in Leibniz's philosophy, between metaphysics and the fundamental nature of logic... The fundamental structures of the world are retrieved from the conclusions derived from the fundamental structures of logic... The intellect comprehends it [metaphysical reality] in virtue of an inexorable logic that refers to the way in which the world is and (necessarily) has to be at its fundamental level, so that the most thorough-going statements that reason holds true remain sustainable” (Shand, pp. 120-122).

Shand (1988) also remarks a foremost important fact: that for Leibniz, the premise of the rational (logical) nature of the real functions in the same manner as the Gadamerian pre-judgment does in a hermeneutic enterprise. Let us recall that Leibniz starts out (as Kant does) by researching the nature of the truth. Dumitriu (1988) asserts that:

“To reach out to the logical principles, as Leibniz conceived them, we must first examine his idea of truth” (Dumitriu, p. 618).

The next step is for the German philosopher to propose the distinction between necessary and contingent truths, a distinction based on logical principles. As it will be seen, this distinction becomes the key tool in deciphering the monadologic structure of the real and, in particular, the necessary character of God's existence (the divine monad). Leibniz's divinity, regardless of whether it “authors” the nature of the truth or not, admits and makes use of the distinction necessary-contingent in the process of creating the world. The world consists, in Leibniz's view, of the orchestration of two distinctive series: the series of necessary truths (that cannot be absent from any possible world) and the series of contingent truths, which the principle of sufficient reason renders actual. Thus, the divinity knows and makes use of the logical principles in the process of creating the particular monad, i.e., the knowing subject that, in its turn, admits and makes use of the same logical principles. Anticipating a subsequent section, I ask the question: Does a monad's capacity to make use of logical principles derive from the fact that its representational character (constitutive to the monad) extends to include the divine monad (see *Monadology*, paragraph 83)? Or, rather, the reason in the hindsight of this capacity is the “transcendence” of the logical principles in relation

to the divinity itself? The answer, I think, nulls the “either, ... or” of the question and replaces it with a “both... and”. Leibniz points out that:

“Even if we could see everything within God, it would still be necessary for us to have our own ideas... modifications of our minds that correspond to what we perceive within God (Leibniz(i), p. 32).

Shand (1988) understands, however, that the connection between logic and metaphysics (ontology) constitutes the foundation, the presupposition (in the sense of a pre-condition) for human reason to be capable of figuring out, based on logical principles, the structure of reality. This observation entails a methodological outcome: neither the logical, nor the ontological level needs temporal priority in understanding Leibniz’s philosophy. As Belaval (1969) points out,

“For Leibniz, a reason not only constitutes a principle of intelligibility, but also and always a reality – a *raison d’etre* of things” (Belaval, p. 52).

Badarau (1966) also agrees with the above considerations. Even though he considers, based on the correspondence between Leibniz and Arnauld, that the German philosopher’s metaphysics (ontology) comes prior to and determines his logic

“In any case, in Leibniz’s philosophy we encounter a move from ontology to logic, rather than vice versa; this move takes place through a transposition of substance within the subject and also of the substantial corpus of ontological nature within a predicative locus of logical order” (Badarau, pp. 64-65)),

the author accepts that the opposite appreciation is nearly as justified, on the basis of the same text. The author remarks:

“Perhaps our opinions and the opinions of the authors in discussion [esp. B. Russell – m.n.] are not quite distinctive, in that in our interpretation, metaphysics calls for logic... while in the interpretation that we oppose, logic provokes ontology and explicates it; from a certain point of view, the two interpretations are related to one another; they merely differ in that for us, ontology is temporally anterior to the creation of logic” (Badarau, p. 66).

Dumitriu (1975) points out that the controversial problem of logic's status within Leibniz's philosophy has been also given extremist solutions, among which the author mentions L. Couturat's (according to which

"Leibniz's philosophy appears... to be a panlogism and... it can be entirely derived from the principle of identity" (Dumitriu, p. 612))

and B Russell's (who considers that Leibniz's entire philosophy derives from five fundamental premises, among which three are purely logical). Yet, Dumitriu (1975) appreciates that such extremist solutions are not sustainable, since there exist, in Leibniz's philosophy, explicitly stated opinions that contradict the panlogism:

"I think that the syllogism is one of the nicest and most remarkable inventions of human spirituality. It is a sort of universal mathematics whose importance is not sufficiently known; one could say that it contains an art of the infallible... Yet, I must point out that by arguments owed to form I do not merely understand this scholastic mode of argumentation,.. but also any reasoning that concludes in virtue of its form... We must know, in addition to that, that there are good a-logical consequences, which no syllogism could ever demonstrate" (Dumitriu, pp. 559-560).

Dumitriu (1975) draws the conclusion, unlike Couturat and Russell, that Leibniz's logic

"is not different from his metaphysics" and also that "it does not derive from Leibniz's philosophical views; other disciplines do not derive from it; Leibniz's logic constitutes his very philosophy" (Dumitriu, p. 615).

We must add the observation that, in Leibniz's view, the epistemological level is included in the metaphysical/ ontological level, although they do not coincide. For Leibniz, an *idea* represents a state of the spiritual monad at a given time. It constitutes a momentary configuration of distinctive perceptions over the entire universe, from the point of view of a specific monad. Therefore, an idea is an *ontological* reality:

"And, indeed, our souls always have the capacity to represent for themselves any nature and any form, when given the occasion to think about those. And I think that this capacity of our souls... is the very idea of the things, which is always within us, whether we

think about it or not. Because our souls convey God and the Universe, all essences as well as all existence" (Leibniz(i), p. 103).

Yet, the epistemological level does not extend to the entire universe of created monads, because Leibniz distinguishes (Leibniz(i), p. 131) between self-conscious monads, conscious monads, and unconscious (simple) monads.

### 3. *Fundamental theses in Leibniz's philosophy*

In order to identify the fundamental theses of Leibniz's philosophy, I will draw upon Shand's (1988) exposition of the monadologic system. Unlike other scholars, Shand proposes an interpretation of Leibniz's philosophy that originates in five fundamental principles of logical or ontological nature. These principles, together with some philosophical premises referring to the nature of reality, as Leibniz sees it (premises that the author points out along the way in his interpretation), and also with the presupposition of the world's rational character take an explanatory and regulative role in the progressive reconstitution of the Leibnizean system. This reconstruction must take into account that:

"Leibniz's philosophy does not resemble a mansion built on unbreakable foundations. It rather looks like a platform that is held in balance through permanent adjustments of the burdens placed on different fundamental logical principles. These fundamental principles are logically interconnected, and therefore the philosophy of Leibniz does not have a certain all times departure point" (Shand, 120).

According to Shand, the five fundamental principles extant within Leibniz's philosophy are the following:

- (i) The principle of the predicate – within – the subject. This principle consists of the requirement that the truth of a proposition coincides with its analyticity.
- (ii) The principle of non-contradiction.
- (iii) The identity of the indistinguishable. Asserts that two entities that have all their properties in common are indistinguishable (are one and the same entity).
- (iv) The principle of sufficient reason (*Principium reddendae rationis*), "in virtue of which we consider that no fact can be real and no proposition can be true unless there is a grounding, a sufficient reason why things are as they are and not otherwise,

even though these grounds remain unknown to us on most occasions” (Leibniz(i), p. 515).

(v) The principle of perfection. Or, in Leibniz’s words, “the principle of the optimum” (*Monadology*, paragraph 48). It postulates as true those propositions that describe “the best world (among the) possible”, the simplest in conjectural charge and the richest in phenomena.

The presupposition of rationality of the world imposes that, once the fundamental principles have been accepted, the premise that they apply to

“the fundamental structure of reality, ... a metaphysical reality, which stands in the back of the world as it appears” (Shand, p. 122)

must also be accepted. The thesis according to which there is a metaphysical reality in the back of the “phenomenal reality”, independent from it, yet constituting its explanatory principle comprises in and of itself an ontological presupposition with tradition, already, in the history of rationalist philosophy. It highlights the concept of *substance* (substantial form). The substance is that which,

“although it makes no change in phenomena” (Leibniz(i), p. 80),

“does not change along the natural modifications, but rather comprises the constituent of such modifications” (Shand, p. 124).

Like Descartes and Spinoza have done before, Leibniz imposes on the substance the exigency of its ontological independence (autonomy), as well as the exigency of its being its own explanatory principle, in what regards its nature. Therefore, Shand appreciates that explaining the functioning of the world entails an infinite regressive slope:

“What is entirely real is completely independent and explains itself; what is entirely real is an unchanged, logical, and final constituent of modifications and plurality” (Shand, p. 124).

The element of definite distinction between Leibniz’s conception on substance and Descartes’ and Spinoza’s is the condition that the former imposes on substance to be able to explain in a rational manner – in a way, to save from extinction – individuality and identity:

“In the case of the physical objects, identifying the real units... is rather unimportant; it is possible to say that all physical objects are parts of the same extensive substance. In the case of a person, seen as spiritual reality, individuality becomes a first priority issue; identity, in such cases, is of vital importance” (Shand, p. 123).

This methodological condition has a finalist, regulative role. It imposes on Leibniz’s thought a certain concept of substance, which will emerge in part on the basis of this condition.

Last, but not least, a final ontological presupposition whose function is to impose certain (methodo)logical requirements on the process of elaboration of the concept of substance is the presupposition that refers to

“the famous labyrinth of the continuum’s composition”,

as Leibniz call it in *Metaphysical dissertation*, X.

This labyrinth

“emerges when discussing continuum and indivisibles, the latter constituting elements of the former, a discussion that must consider the infinitum... In the absence of a clear view on the nature of substance and matter, false standpoints have emerged that generate insolvable situations” (Leibniz(ii), p. 28).

This ontological presupposition, according to which the world is a continuous whole raises, in Renault’s (1998) terms, the issue of

“a reconciliation between individualism and holism”,

a problem that, according to the same author (Renault, pp. 91-96), Leibniz is the first to solve in an “ingenuous” manner in the form of his monadism. The problem, as Shand (1988) formulates it is the following:

“If the world is a continuous whole, then its parts would appear to be arbitrary, unreal divisions; if, on the other hand, the parts are real, then the world is not a continuum, but rather a collection of discontinuous parts that have no connection whatsoever with one another. The goal is to reconcile the real wholes that are continuous with the real parts that are indivisible” (Shand, pp. 124-125).

The solution that Leibniz proposes to accord the real continuity of the world with the real indivisibility of its parts is to eliminate extensiveness as an essential, definitional attribute of substance.

Conforming to all these exigencies, Leibniz's substance becomes multiple (there will be a plurality of substantial individuals). Consequently, the substances become substantial units, monads (*monas* in Greek means "solitary unit"). The monads are independent, simple entities,

"of a unique type, which either exist in a perfect manner, or cease existing altogether" (Shand, p. 124).

Unlike Spinoza, Leibniz does not consider that the substance should contain its *raison d'être*, but merely

"the reason for its entire nature, that is, all its states" (Shand, p. 124).

It is essential for the individual substance (the monad or the "perfect being", as Leibniz calls it) to

"have such a perfect concept as to be able to comprise in itself and to derive from it all the predicates of the subject that this concept stands for" (Leibniz(i), p. 76).

Therefore,

"everything that happens inside a monad... [is] a product of its own inner nature. There is an infinity of monads, each of them a unique individual type in virtue of the fact that each is being identified with a unique and infinite list of predicates that comprise its properties" (Shand, p. 125).

Shand concludes by observing that Leibniz's solution to the problem of reconciliation between individualism and holism resides in conceiving the world as a monadic system.

At this point, it becomes possible for Leibniz to make the existence of the divine monad a provable matter, on the bases of the contingency of the world and of the principle of sufficient reason. Leibniz conceives the divinity as a monad that, unlike all other monads, detains in its concept the predicate of existence. Moreover, if God is possible, then he is also necessary:



“Since nothing can prevent the possibility of that which comprises in itself no limit, no negation, and therefore, no contradiction, this is enough to know, a priori, that God exists” (Leibniz(i), p. 517).

Every monad is dependent on the divine monad in what regards its existence, but once created, a monad’s states derive from one another in a logical, predetermined manner and independently from any other monad’s states. The creation takes place

“in a continuous manner, through a sort of emanation, as we produce our thoughts” (Leibniz(i), p. 84).

“While God computes and thinks, the world gets created” (Dumitriu, p. 618).

The creation of the world is a process governed by the Leibnizean distinction between the necessary truths and the contingent truths. Dumitriu (1975) considers that this distinction logically derives from the principle of “the predicate—within—the subject”. According to Leibniz, the necessary truths (“the truths of the reason”) are the ones that, through a finite analysis,

– “a definitional substitution process” (Shand, p. 122) –

lead to the conclusion that their negation is a contradiction:

“Therefore, Leibniz defines the impossible as a breaking of the principle of identity” (Popa, p. 98).

The analytical truths belong necessarily to every possible world, so they belong to the world that the divine monad makes actual. In the same process of actualisation of the “best world (among the) possible”, the contingent truths (“the truths of experience”), whose negation is not impossible, play a decisive role. They are also reducible to the principle of identity, but

“this analysis is finite, since demonstrating analyticity means showing how a truth becomes a part of the most perfect world” (Shand, p. 128).

Thus, God creates the world by use of this distinction and also by use of the principle of perfection. Since

“all the possible truths strive for becoming actual truths as long as their being true does not contradict the actualisation of other possible truths” (Shand, p. 127),

and since the necessary truths are constitutive to any possible world, to determine which of the infinite number of possible worlds is being actualised necessitates the aid of a supplementary sufficient reason, i. e., “the principle of the optimum”. According to these criteria, the divine monad, which is capable of pursuing the infinite analysis of the contingent truths to its end, maximizes both variety and order, by bringing into existence those series of (possible and at the same time compossible) “complete beings” that materialize the maximum Good. The Goodness appears to be a value transcendent to divinity. Goodness is anterior to God’s will, rather than a consequence of “the formal grounding” that God willed it.

The essential prerogative of the divine monad is the instauration of “the pre-established harmony”, which renders the seemingly causal connection between monads (between soul and body, in particular) a divine (contingent!) decree, according to which the monads’ states perfectly coordinate *ab initio* in conformity with certain laws. Their subsequent coordination logically follows from the principle of the predicate – within – the subject. In addition,

“the monads’ harmonious coordination implies the fact that each monad mirrors the states of all the other monads, which means that a change in any monad would result in the existence of a completely different universe, because it would imply the necessity of an adjustment in the systematic arrangement of all the other monads” (Shand, p. 132).

This conclusion suggests that, even though they “lack windows”, the simple substances convey – through their representative nature – the entire universe. This is another piece of evidence that Leibniz’s attempt to reconcile individualism and holism has been a successful enterprise.

Time and space, far from constituting mere appearances, comprise phenomena that are “well grounded” on the monads’ subsistent reality. They constitute

“something derived from truths that are being predicated about monads” (Shand, p. 129).

Leibniz’s view on time and space is thus indebted to the principle of the identity of the indistinguishable, which applies universally. Leibniz

envisions a hierarchy of monads, whereby the spiritual monads constitute, besides

“alive mirrors or images of the universe of creatures”, also  
 “images of the divinity itself” (Leibniz(i), p. 525).

It should be noted that:

“Not in their object, but in the manner of knowing the objects are  
 the monads limited” (Leibniz(i), p. 520)

and also that:

“Because God’s vision is always filled with truth, our perceptions  
 are also true; only the judgments are our own, and those are the  
 ones that deceive us” (Leibniz(i), p. 85).

Hence, the circle closes. We, people, are monads and we accept via reason a certain set of fundamental logical principles. With their aid we are capable to decipher the structure of reality, to prove the existence of God who created us in conformity with the same principles, and then to understand how God created the world. And each of us, people, in particular. People who are monads... and so forth.

#### 4. *The fundamental theses’ logical presuppositions*

The fundamental theses of Leibniz’s philosophy, those that generate, logically and/ or methodologically, the German philosopher’s system, are the following:

- (i) The five fundamental principles specified by Shand (1998);
- (ii) The presupposition of the world’s rationality;
- (iii) The postulated distinction between the phenomenal appearance and the substance’s (subsistent) metaphysical reality;
- (iv) The idea that the world makes a continuous whole;
- (v) The exigency of rescuing individual identity;
- (vi) The ontological pre-existence of the Good.

It follows, from the argument made in the previous section, that (ii) – (iv) are not only fundamental Leibnizean theses, but also ontological presuppositions implicitly embedded in the German philosopher’s system. As such, they regulate the entire process of generating the system under consideration. They are, therefore, much more general in nature than the

object of our analysis (that is, logical presuppositions). Among the principles that Shand (1998) enumerates, the first two are purely logical. The debate on their margins is futile: they comprise their own logical presuppositions. There are yet to be discussed the last three: the identity of the indistinguishable, the principle of sufficient reason, and the principle of perfection.

Leibniz (1972) deduces, in a logical manner, the identity of the undistinguishable from the principle of sufficient reason. This relation between the two suggests, based on a result *priory* pointed out [see c) (ii)], that the identity of the indistinguishable should be questioned in terms of its potential for logical presuppositions (according to Frege's semantic approach). One of the numerous instances in which Leibniz defines the identity of the indistinguishable reads:

“It is not true that two substances could entirely resemble each other, the only difference between the two being *solo numero*” (Leibniz(i), p. 77).

In other words:

“Any two monads are different”.

According to Frege's theory and by applying the negation test, this statement's logical presupposition is:

“There are at least two monads”.

Therefore, the enunciation of the principle under consideration, according to Stalnaker, limits the possible worlds to those in which the statement

“There are at least two monads”

is true. An immediate consequence is that the enunciation of the identity of the indistinguishable excludes every monist-type substantialism.

“There are at least two monads”

decomposes in elementary statements and becomes equivalent with:

“There are precisely two monads”,

or

“There is a finite number of monads”,

or

“There is an infinite number of monads”.

Which of the elements of this disjunction is the real logical presupposition of our statement?

Suppose

“There are precisely two monads”

is the presupposition we are looking for, it follows that it would have been futile for Leibniz to introduce *a principle* that asserts the ontological difference between *merely two substances*. Leibniz could have easily described the particular natures of the two substances and their difference would have emerged from that description. In the second case, suppose

“There is a finite number of substances”

is the authentic presupposition, this statement would be incompatible with both the principle of sufficient reason and the principle of perfection. Indeed, Leibniz writes in a letter for Clarke that:

“There is no possible reason that could limit the quantity of Matter. Thus this limitation could not occur” (Leibniz(i), p. 568),

and:

“To admit void’s existence in Nature means to attribute to God a very imperfect creation” (Leibniz(i), pp. 571-572).

Thus,

“There is a finite number of substances”

cannot be a logical presupposition for the identity of the indistinguishable because, according to Stalnaker, it would limit the possible worlds to those in which the statement is true. But in such worlds, the principle of sufficient reason and the principle of perfection would be false, which is absurd.

It follows from the analysis above that the identity of the indistinguishable logically presupposes that

“There is an infinite number of substances”;

I call this statement’s signification *monadism*. So, the principle of identity between the indistinguishable (logically) presupposes the monadism. Russell (1937) also considered that any substantialist philosophy could only be, necessarily, either a monism, or a monadism. Consequently, based on c) (ii) and taking into account that clearly, the monadism cannot be a logical outcome of the principle of sufficient reason, it follows that the monadism is a logical presupposition for the complex proposition:

“The identity of the indistinguishable derives logically from the principle of sufficient reason”.

In what regards the principle of perfection, the only observation we can make is that its (perhaps) only logical presupposition appears to be:

“God and the Goodness exist (independently)”.

With these thoughts, I consider the analysis of the fundamental theses of Leibniz’s philosophy, from the perspective of their logical presuppositions, a finished business. Not before specifying that one should keep in mind the meaning of the word *monad*. The logical presupposition, formally identified, is being conveyed through a statement with meaning, which points to a certain reality: that when Leibniz introduced the identity of the indistinguishable in his system, he already believed in monadism. And we already know what a monad is.

The meaning and the methodological role of the logical presuppositions in the work of Leibniz

What is the meaning of the logical presupposition of the monadism and according to what methodological (implicit or not) exigencies it has been introduced in the system of the pre-established harmony are questions whose answers can only be found by considering the meaning of the terms *monad* and *monadism*, therefore the meaning of the statement

“There is an infinity of monads”.

Let us recall that to assert the principle of the identity of the indistinguishable means to reduce the possible worlds to those in which the monadism is valid (see Stalnaker (1973), p. 452). In other words, it means accepting that the universe is a monadology and that I, the one who interprets Leibniz’s philosophy, am a monad and I try to reconstitute,

in conformity with reason's fundamental logical principles, the structure of the world I am a part of. If I am a monad, this world can only be a monadology. I deduce, in particular, the existence of the divine monad that created me on the basis of the same logical principles priory mentioned. And then I understand how God created the world, and me in it, a monad, etc. Let us not forget that the principle of identity of the indistinguishable is one of the fundamental principles of Leibniz's philosophy, a principle that has been introduced in order to justify the monadism that, paradoxically, it logically presupposes.

Yet, the two circles – the one of Leibniz's worldview and the one of his critics' interpretations – are not vicious circles. They stand proof for that fact that, indeed, to look for the logical presuppositions in the Leibnizean philosophical system is practically an enterprise "condemned" to success. I do not know whether Leibniz has been aware of his system's remarkable power of self-justification or not. Yet, this philosophy constitutes a remarkably coherent and complete system, a system grounded on the logical presupposition of the monadism, a closed world that, once entered into, there is no way back. The methodological role of the logical presuppositions that this study managed to identify is given, as stated in the introductory section, by *the finality* that Leibniz pursues in accepting them. This finality appears to have a profusely soteriological character. Leibniz seems to have believed in monadism so much as to be able to discover and put into value all its self-justifiable valences.

Perhaps never in the history of philosophy has it been so risky to accept a set of fundamental principles as grounds for a systemic view of the universe. To subscribe to the monadism not only means accepting statements that refer to the world to which one belongs as an active subject, but also – and this observation can hardly be overstated – to become self-conscious of the fact that, while interpreting Leibniz's philosophy, you are simply a monad, that God has created you, that the necessary truths and the value of Goodness transcend you, and that your states follow from one another in a determinist manner, your only liberty consisting of the fact that

"there is a single logical possibility according to which what you do could not have been done, because you could have not existed at all" (Shand, p. 131).

All these outcomes demand our acceptance once we admit the principle of identity, the principle of non-contradiction, etc. In a world that lacks facts, in a world that only consists of interpretations (Nietzsche), the

statute of the monad seems to detain the objectivity and the vigour of the fact.

The freedom, the “escaping gate” from the Leibnizean system consists of the possibility to contest the fundamental principles on which the entire construction is being built, along with their logical presuppositions. The only freedom consists of retrieving a different world, a world in which identity and non-contradiction no longer state the “law”, a world in which identical entities can well exist although for no particular reason, a world in which the principle of sufficient reason is futile and where the concepts of perfection and divinity are senseless concepts. That is, the world in which we live ... The logical presuppositions of Leibniz’s system have the methodological role of justifying the ontological commitment of its creator and also the role of proposing, even at the risk of losing a senseless liberty, Order in the universe.

### **Conclusion**

The objective of the present study was to propose an interpretation of Leibniz’s philosophy that draws upon the methodological suggestions offered in that respect by the theories of logical presuppositions. Obviously, this interpretation does not claim either exhaustiveness, or uniqueness. What this study has managed to accomplish was the identification – in a formal manner and strictly applying the theories of logical presuppositions developed by Frege and Stalnaker to the fundamental theses of Leibniz’s philosophy – of a logical presupposition with major relevance for this interpretation: the presupposition of the monadism. It is remarkably meaningful that this presupposition draws one’s attention, perhaps in the most convincing manner possible, upon the self-justifying power of the system of the pre-established harmony. From this perspective, Leibniz makes a valuable asset for a first line of modern thinkers in history.

Surely, Leibniz is one of the most important philosophers of all times. Therefore, interpreting his philosophy can take multiple forms and directions: they can originate in logic, in metaphysics, in physics, or even in mathematics. Perhaps it would be difficult for these interpretations to reach a point of consensus. This is not a shortcoming, but one of the strengths of Leibniz’s philosophy. Not being able to reach a consensus means being able to avoid *the unique (macro)interpretation*, that is, to be able to develop a “product” that is specific for our age, in which there are no facts, only interpretations.



**Bibliography:**

- Banu, I. (1984), "Leibniz", in *Istoria filosofiei moderne si contemporane*, vol. 1, Bucuresti, Editura Academiei.
- Badarau, D. (1966), *G. W. Leibniz. Viara si personalitatea filosofica*. Bucuresti, Editura Stiintifica.
- Badarau, D. (1964-65). «La composante logique de la theorie leibnizienne de l'identite des indiscernables», in *Arta Logica*, 7-8.
- Belaval, Y. (1969), *Leibniz. Introduction a sa philosophie*, Paris.
- Boutroux, E. (1929), *La philosophie allemande au XVII-e siecle*, Paris.
- Deleuze, G. (1995), *Diferenta si repetitie*, Bucuresti, Editura Babel.
- Dumitriu, A. (1975), *Istoria logicii*, Bucuresti, Editura didactica si pedagogica.
- Eco, U. (1996), *Limitele interpretarii*, Constanta, Editura Pontica.
- Feier, I. (1937), *Aspecte din filosofia lui Leibniz*, Bucuresti, Editura Societatii Romane de Filosofie.
- Floru, C. (1937), "Leibniz", in *Istoria filosofiei moderne*, vol. 1, Bucuresti, Institutul de Arte Grafice Tiparul Universitar.
- Halbwachs, M., *Leibniz. Nouvelle edition revue et considerablement augmentee*, Paris, Librairie Mellottee.
- Ionescu, S., *Personalitatea filosofului Leibniz si opera sa filosofico-religioasa*, Bucuresti, Editura Dacia traiana.
- Koyre, A. (1997), *De la lumea închisa la universul infinit*, Bucuresti, Editura Humanitas.
- Langoeden, D., & Savin, H. (1971), "The Projection Problem for Presuppositions", in C. Fillmore & D. Langoeden (Eds.), *Studies in Linguistics Semantics*, New York.
- \*\*\* *Limbaaj, logica, filosofie*, Bucuresti, Editura Stiintifica, 1968.
- \*\*\* *Logica si filosofie*, Bucuresti, Editura Politica, 1966.
- \*\*\* *Logica stiintei*, Bucuresti, Editura Politica, 1970.
- Leibniz, G. W. (i) (1972), *Opere filosofice*, vol. 1, Bucuresti, Editura Stiintifica.
- Leibniz, G. W.(ii) (1997), *Eseuri de teodicee*, Iasi, Editura Polirom.
- Leibniz, G. W. (iii) (1854), *Lettres et opuscules inedits*, Paris, Librairie philosophique de Ladrangue.
- Leibniz, G.W. (iv) (1896), *New essays concerning human understanding*, The Macmillan Company.
- Mangeron, D. I. (1946), "Leibniz", Iasi, Rev. *Adamachi*.
- Meulen, A., & van Benthem, J. (1997). *Handbook of logic and language*, Elsevier: B.V.

- Moisil, G. C. (1968), "Omagiindu-l de doua ori pe Leibniz". in *Revista de Filosofie*, 2, Bucuresti.
- Noica, C. (1995). "Concepte deschise in istoria filosofiei la Descartes", in *Leibniz si Kant*, Bucuresti, Editura Humanitas.
- Popa, C. (1968). "Analiza limbajului la Leibniz, Boole si Frege", in *Limbaj, logica, filosofie*, Bucuresti, Editura Stiintifica.
- Renaut, A. (1998), *Era individului. Contributie la o istorie a subiectivitatii*, Iasi, Institutul European.
- Rescher, M. (1991). *G. W. Leibniz's Monadology: An edition for students*, London, Routledge.
- Ricoeur, P. (1995), *Eseuri de hermeneutica*, Bucuresti, Editura Humanitas.
- Russell, B. (1937), *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, London, George Allen & Unwin Ltd.
- Sandu, G. (1997), "Logical analysis of presuppositions", in *Analele Universitatii de Vest, Timisoara*, Seria Filosofie, vol. IX.
- Shand, J. (1998), *Introducere in filosofia occidentala. Filosofie si filosofii*, Bucuresti, Editura Univers Enciclopedic.
- Stalnaker, R. (1973), "Presuppositions", in *Journal of Philosophical Logic*, 2.
- Vermeulen, K., & Hoekstra, H. (1997), *Presuppositions among friends; extended abstract*, UIL OTS: Utrecht University.

THE ONTOLOGICALLY REVEALING FUNCTION OF  
IMAGINATION IN HEGEL'S *PSYCHOLOGY*

*Alexandru PETRESCU*  
West University of Timișoara

“The point, therefore, is that the object is not what it is. Its content is not free of its being; its being is Self. Its content is its simple essence as such, [but] this is something other than its being. As a totality, it counts as different, has a different essence; the Self has a different meaning, or counts as a sign” (Jena 1805/6).

The context in which Hegel inserted the passage quoted above, his *1805/6 Jena Lectures on the Philosophy of Spirit* is scarcely revealing for its full meaning and implications. The purpose of my present essay will be to make explicit what they mean in the light of Hegel's theory of imagination – as developed in the third volume of his *Philosophy of the Subjective Spirit* (1830). For my present concern I will mainly focus on his discussion of imagination as sign-making phantasy.

There are, however, some basic presuppositions and assumptions of my present essay which need to be at least stated (as their full clarification will be achieved only at the end) and preliminarily explained. Hegel's treatment of imagination under the general heading of *Psychology* might be misleading in that it might easily induce to his readers the erroneous belief that he were really interested here in giving us a psychological account on imagination as one among the other faculties of the human mind. This is not, however, the case. Such an inadmissible misconceiving of Hegel's present intentions would certainly make incomprehensible the passage quoted above. On the contrary, the project that Hegel develops in his *Philosophy of the Subjective Spirit* and, in particular, in his *Psychology* is an ontological project. Hence, his analysis of imagination is intended to reveal something essential about Being (*Sein*).

Ontology is the science of Being. The subject matter of ontology is Being in / and its particular modes of manifestation. For Hegel, ontology is Absolute Knowing, Spirit's own Absolute Self-Knowing:

“Ontology terminates in self-knowledge and self-knowledge is ontologically significant”.

Hegel's attempt in the section on *Psychology* is nothing other than to reveal the moments or modes of manifestation of the Absolute Spirit in its own self-knowing process. The final moment will thus be Spirit's own Absolute Self-Knowledge. Imagination is presented as one of the necessary stages towards this completion or self-realization of Spirit, namely as Theoretical Spirit (Intelligence).

Learning its basic determinations (modes) of its own epistemological activity (in and through their very actualization), Absolute Spirit thereby reveals the basic, ontological determinations of whatever there is (for whatever there is, taken by its own, is just a moment of the Spirit's own actualization). This fundamental thesis of Hegel's philosophy still requires some justification: a proper deduction. My present reading of Hegel's analyses of the Theoretical Spirit, and, in particular, of the imagination, takes it to be nothing but an onto-psychological deduction (in the Kantian sense of an elucidation of its conditions of possibility) of the thesis of the identity of Subject and Object, of Thought and Being.

The final achievement of the Absolute Knowledge on the part of the Spirit, Hegel says, means its achievement of absolute freedom. Absolute Spirit achieves its own true infinite freedom when it realizes that whatever there is, is nothing but its own actualization; that it is not bounded from outside, i.e., that it is self-bounded. Its psychological (truly ontological) absolute knowledge of itself is therefore not only an instrument by means of which, once possessed, it could probably thereafter investigate and learn something about a supposed external world. On the contrary, its own psychological self-investigation is already the proper ontological investigation, which, as absolute knowledge (*Erkennen*, not merely, *Wissen*) reveals the Being (“substantial nature”) of everything whatsoever.

Up to the point when imagination is introduced, the stages already developed – feeling, attention, intuition proper (within the more general moment of Intuition) and recollection (as the first mode of *Vorstellung*) – reveal already a gradual (yet incomplete) achievement of freedom from the part of Spirit. A brief summary of them is required in order to show where from the necessity of imagination arises.

As feeling, Spirit presents itself in its primordial immediacy. Its object is immediately externally given in sensation. As feeling, Spirit leaves its object unaltered; it merely passively receives it surrendering itself to it (the object). This moment reveals therefore the contingency of what there is, of whatever affects intelligence from outside. But in this way, the nature of the object remains hidden. But in the proximate moment, as attention, Spirit denies this externality of the object and thus returns into itself, separating itself from it. What is thereby negated is the immediate and undeveloped, implicit unity of itself and object as given in sensation. Directing its attention towards the sensed content, Spirit distinguishes in it a manifold of determinations externally connected in spatio-temporal relations. As intuition proper, Spirit synthesizes the unity and the disunity characterizing its previous moments. Their synthesis is possible because each of them implicitly contained its other moment. In proper intuition the sensed being achieves a preliminary objectivation, through its being transformed into an object present outside (in the external space). At this initial level, Spirit has not yet developed a content of its own, which it could oppose to the content of its other (the external being). The only "transformation" (not real alteration) realized is this change of the internality into externality, whereby the spatial and temporal determinations of objects are still merely external, formal.

The following triad of moments is that of the *Vorstellung* (Presentation), having as its specific modes recollection, imagination and memory. The externality in which the content of the object and Spirit itself were left at the end of the previous triad is now to be overcome. Their unity is to be shown not as an abstract and external one, but as internal and concrete, resolving itself in mediate identity.

In recollection (*Erinnerung*, literally: re-internalization), Spirit inwardizes the intuited content; this content is now immersed in the subjective (Spirit's own) time and space, and thereby altered. Spirit becomes now aware that it determines a real, substantial change into the content. As *Vor-stellung*, the content of the object loses its externality, its seeming independence from Spirit's own activity. The fact only implicitly rendered by attention – the content's belonging to the I, to Spirit – becomes only now explicit. Spirit becomes now explicitly reflexive, reflecting upon its own activity as distinct from the externally given content. But in this its reflectedness, Spirit reflects itself in the outwardly received content, and thereby alters, transposes or transmutes the latter. This alteration is not, however, an external, indifferent one, but rather one essentially called upon by the very content that it alters. The inwardized content is being thus stored, retained by the Spirit in itself, preserved unconsciously in the "night-like abyss" of

Intelligence. This is no longer a merely passive retention, but one which spontaneously (not fully arbitrary, yet still not completely free) impregnates to the given content inner determinations pertaining to the Spirit itself. Intelligence begins thereby to be active, for it can now “call forth” (though, not yet willfully) a content which is already its own. This recollected content, posited as *Seinige* (Spirit’s own) is called image (*Bild*). Hegel feels the need to introduce this new term to designate the new content. What is essentially, radically new about it is on the one hand, in connection with the new inner spatio-temporal determinations and, on the other hand, with the loss of “freshness”, “clarity” and “firmly determined singularity” which characterizes the recollected content.

Hegel uses the metaphor of “Night” to designate the subconscious reserve of Spirit, the moment of *Aufhebung* (meaning both preserving or maintaining and putting something to an end and thereby overcoming it) in relation to the immediately intuited. But there is still however a new determination that the recollected object acquires; the object is no longer merely what it is; rather it is as being mine (Spirit’s own “property”). It is thereby no longer merely something external, merely alien to the Self; it is rather what is familiar to it. It is that in which Spirit recollects itself; that which Spirit reminds itself of; but equally, by reminding itself of the object, Spirit reminds itself of itself. The being for self of the object is thus in a preliminary fashion disclosed. The object is not merely what it is – it equally is a preliminary (not yet determinate) indication of something which it itself is not. In or through it, Spirit is directed upon something else than the external content – upon itself.

This moment is of uttermost importance for whatever will be further said about the imagination as sign-making phantasy, for in itself, this moment of *Erinnerung* is implicitly whatever its following moments present us explicitly with. What must be necessarily understood at this point is that that which Spirit reminds itself of in recollection is not an other to itself – but rather it is itself. The internalized content announces that into which it has been immersed, its Being: the Night (incapable yet to shine forth). At this level, Hegel says, Spirit does not yet voluntarily, fully consciously select its images:

“Initially, therefore, I still have an imperfect control of the images slumbering within the abyss of my inwardness, for I am unable to recall them at will”.

The previous initial relation of indifference has been sublated in the familiarity, which now unites the two. The two, content and I (being and Being) are no longer indifferent to each other. The being counts /

matters for the Being which it announces (its ontological spatio-temporal determinations are its own, not arbitrarily imposed by intuition; the being has become properly mine). And nonetheless Being itself counts for the being in which it is announced, for the Night, the Self that is now added to the object is that in which the object has been immersed; but yet the being does not fully recognize it for itself; it does not know itself as announcing its Being. The Spirit still lacks the moment of its externalization, of its objectivation (the object has become subjective, but yet the subject has not objectivated itself).

In its next stage, Intelligence manifests itself as imagination. It must be now remembered that, like recollection, imagination also is a mode of presentation (*Vorstellung*). The new moment of Intelligence is, generally and synthetically expressed, nothing but the externalization of what has previously been internalized. The movement which will therefore become now explicit is that proceeding from Spirit's own determining its images merely as *Seinige* (its own) towards its determining them as *Seiende* (as being, as determinately, ontically real). The inwardized image is now

“projected into an ontic reality where it has more than purely mental existence”.

The real transition that is now about to take place is, Hegel tells us, the transition from Intelligence's own recognizing its images as its own property (preserved in the abyss of its Night) towards Intelligence's own recognizing that it is in the possession of its images (of its property). Indeed, a property is not explicitly acknowledged as such, until it is being taken possession of, until the owner becomes fully aware of his being the master upon its property, and, therefore, of his own ability to use or to administrate it at his will (appropriating it).

These general remarks about imagination need to be specified according to the three forms or modes of its manifestation: as reproductive, associative imagination and, respectively, as phantasy.

Two aspects distinguish the reproductive imagination from recollection. First, in reproductive imagination the presentation of images takes place voluntarily (it does not “just happen”, unconsciously, as it was the case with recollection). Second, the reproductive imagination is self-activating in so far as it does not require the presence of an immediate intuition; it can therefore take place even in the absence of a direct intuiting, for it already has at its disposal the nocturnal pit filled up with the recollected images (while, on the other hand, recollection was

not in this sense self-activating, always requiring an external intuition in order to allow a plurality of images involuntarily emerge).

A new *Aufhebung* introduces the next mode of imagination: as associative self-activating Intelligence. As such it manifests itself as universalizing function: it relates (though still externally, according to merely ontical, but not yet ontological criteria) images to one another, thereby making one image out of many. But now, as John Sallis remarks,

“the one is not itself simply another [singular] image, but rather is a representation elevated to the level of universality”.

Although still external, this association or inter-relation of a plurality of images is not, however, done purely arbitrarily, indifferently with regard to the contents related; on the contrary, in its actualization it takes into account the specific contents of the diverse images that it unifies. The single images are thus related according either to the common element present in them, or to the concrete universal, genus. This deliberate move of imagination liberates to a certain extent its objects from their empirical contingency,

“it introduces a conscious and deliberate reference to the relating universal – to the common content upon which the transition is based”.

The question now is explicitly asked: how does imagination - as phantasy – provide a further liberation for the objects?

A preliminary, etymological clarification is indeed helpful. At the present level, Hegel does not use any longer the German *Einbildungskraft* to designate the power of imagination; instead, he introduces a new term, “Phantasie”, coming from the Greek *phantasia*, built on the stem *pha*, like *phos*, the “light”, that which is bright, and in its brightness makes things manifest; but in its very making things manifest, the light itself has been brought to light, has become visible, visible in itself. This must be kept in mind in order to see how the products of phantasy reveal or bring something to the light of the day.

Hegel ascribes a central ontologically revealing role to the imagination conceived as phantasy; as phantasy, it is indeed ontologically disclosing in that it shines its light through its products – symbols, allegorical and poetical representations and signs - upon the Being of beings. The ontically creative activity that phantasy in the production of symbols and signs is ontologically revealing; for in it Spirit comes to know itself as unity of the Subject and Object in the identity of



Thought and Being. This is what Hegel means by saying that, with the disclosure of phantasy,

“the phrase must not seem surprising that intelligence makes itself be as a thing”.

But in the passage quoted at the very beginning of this paper, the thing itself was said to be the I (Spirit), while now the I is said to make itself be as a thing or

“to make matter of itself”.

The meaning of both phrases will be simultaneously revealed once we have fully understood the Spirit’s moment as sign-making phantasy.

As symbolizing phantasy, Hegel says, intelligence voluntarily selects

“only that sensuous material which has an independent significance corresponding to the specific content of the universal to be imagined” (e.g., the eagle symbolizing the strength of Jupiter).

In its allegorical presentations, imagination unifies diverse images in virtue of an inner “coherence of details”, while as poetic, imagination unifies again a voluntarily selected sensuous manifold in order to reveal a general idea. What is common to all these forms of phantasy is that, in all of them, the representations (images) thus formed do not have an independent existence in and for themselves. They are only in so far as they are revealing, in so far as they serve the purpose of announcing something else than themselves. A particular, concrete image mediates through its particular content a universal meaning. This universal meaning, which Spirit puts into its own products, is thereby liberated from the intuitable content. Yet it still is not fully liberated as such. In symbolizing, Hegel says, the activity of intelligence is only relatively free; it is still conditioned in a certain way, for in it the intuitable content is subjected to the universal meaning which it symbolizes. Derrida calls the kind of relation instituted between the two one of “mimetical” or “analogical participation”. In the immediate intuition the symbolized finds its verification and proof; it is still in need of such proof. It is precisely as sign-making that phantasy will recognize for itself a higher degree of freedom.

Due to the more concreteness of the symbol, there was the threatening danger that the mind could focus on the specific features exhibited by the particular image and thus forget that a universal is

thereby represented. On the contrary, the arbitrariness of the relation between the sign-image and the signified content increases the freedom that both acquire. In signs, there is no “natural” bound (yet there is a real, ontological bound, as we shall see) between the signifier and the signified. The particular image of the sign (what is immediately intuitable in it) is rather unimportant, for the sign knows its immediate being as “sacrificed” to its own meaning. The sign is therefore the unity of an immediate intuition (the intuited content) and a general, universal independent presentation (the meaning content). As phantasy, Spirit becomes existent; it

“makes itself be as a thing”.

It is important to remark that Hegel does not thereby say that Spirit is a thing, one among other things. On the contrary, that Spirit makes itself be as a thing means: Spirit can be said to be only in so far as it is actual, namely only in so far as it manifests itself, objectivates itself (in signs, its own traces in the world of things). How can the sign be said to be the proper externalization of Spirit? To answer this question I will first try to determine what is the proper nature of a sign in general; only on the grounds of such a preliminary clarification the ontological sense that Hegel ascribes to sign in the present context will become manifest.

As generally understood, the sign is a concrete representation of something. The sign has therefore the character of showing or indicating. The indicating peculiar to the sign is a specific kind of referring, thus a specific relating of something to something else. Every indicating, every reference is a relation; but not every relation is an indicating. Two things might for instance stand in a certain merely spatial relation, but this does not immediately mean that they thereby indicate each other. My watch therefore is not by itself a sign for my ring (at least until I take it to be so, but this would mean that their merely spatial relatedness has already been sublated). What then is the specific kind of reference or indicating-structure disclosed by signs in general? The reference characteristic to a sign is a disclosing or revealing reference. The sign reveals something about that which it signifies. That which it signifies is not itself, but another, that which it is not. The sign itself presents us with an absence. But now this absence is always a determinate one, for each time each sign refers to something specific, to its other, therefore, a mediated absence. The absence announced in a sign is not an absolute, but merely a relative absence. A sign, as thing, has always this twofold characteristic: being itself and being for another; it knows itself to be a sign, to be in service for another.

But the above characterization of the nature of a sign in general (as commonly understood) is not indeed, as one might have thought or hoped, fully revealing for our present concern: the ontologically revealing role of the sign as product of phantasy in Hegel. For it remains a merely ontical (not ontological) presentation of the nature of the sign; its revealing function remains therefore only ontically specified (its specific other that it indicates remains, at this level, only another particular thing). But this does still not mean that it has been merely arbitrarily undertaken. In my following analyzes I will retain the general ideas regarding the alterity -indicating, -revealing and -disclosing functions that a sign performs; I will however further specify them in terms of Hegel's ontological project. Indeed, it is more likely to say that, for him the sign performs a function similar to the one performed by the Kantian transcendental schemata. As the Kantian schemata were

“transcendental determination of time”,

the signs produced by phantasy in Absolute Knowing are correspondingly disclosed as

“transcendental/ ontological Night-determinations”.

Hegel says that the sign is the image, which has received into itself

“the soul of another”(the meaning of the universal which it signifies).

The foreign “soul” received is preserved in the sign which reveals, indicates it. The sign is therefore this unity of an immediate intuition and a foreign soul (an independent, universal presentation). When Hegel speaks about the arbitrariness of the connection between the sensuous material and the signified, universal meaning revealed, he means this lack of resemblance between the two. But he must mean by that more than a simple ontic differentiation as it occurs in general between two distinct things, two distinct entities. He talks about an absolute alterity of the two, one reflecting that they pertain to different ontological orders, to different ontological levels. In signs there is therefore reflected the ontological difference: the distinction of Being and determinate being. But now we must ask: how “foreign” is, after all, the soul preserved from the sign in which it appears? Our previous analyzes of the general essence of being-a-sign-for has showed that each particular sign has its own, particular serviceability, as sign designating something specific, a

particular absence. Each sign must then carry with it its own peculiar "soul of another". This means: each sign must be a sign of Being. Being is this foreign (indeed pertaining to another ontological level) soul which actualizes itself in every sign. It is a soul, indeed, a living soul always at work to re-assess, to re-affirm itself again.

The sign is free from that which it signifies, for in its signifying act it realizes that it signifies itself (it is self-bounded), that the "foreign" soul signified is not an indifferent other, but rather its own other, namely its own Being, in virtue of which only it can be said to be a sign. On the other hand, the signified is itself set free, in the very moment when it realizes that the sign in which it is received is only apparently foreign to it; and indeed it realizes that, for it knows itself to be the producer of the sign (the sign is nothing but the externalized Night of Spirit). Hence the fact that the sign and the signified are foreign to each other does not mean that they are indifferent to one another; their mutual alterity is the one given them by the ontological difference.

Reflecting upon itself as phantasy, the Absolute Spirit realizes something essential about the ontological status of things in general: that in a certain sense, they are not what they seem in the first instance to be, the immediacy of a simple presence, but rather that whatever there is, is as such as already mediated, and as mediated by Spirit itself. Each existent thing is therefore nothing but a sign, a sign in which the Being (the foreign soul) is announced, is manifest. To any object whatever pertains this structure of being-a-sign-for, for everything that truly is, is just a moment, an objectivation of Spirit (and Spirit first objectivates itself in signs). But the particular way(s) in which Being or Spirit as such becomes manifest in things (expressed only in the categories of Being or of Thought) is not thereby made fully explicit; and indeed it cannot be so until Spirit gains the Absolute Knowledge about the world, i.e., about itself, namely until it has recognized itself as Thought. For only when it gets this complete knowledge does it fully recognize the identity of Being and Thought, namely it recognizes that

"what is thought is, and that what is only is in that it is thought".

"Thought is Being"

means therefore not that thought is an existent something, merely a thing, present in its immediacy; nor does it mean that Being is only one determinate being among others. On the contrary it means that whatever there is, any finite, determinate thing or being is nothing but the actualization of Being or of Thought. Being or Thought is not something

given, not something present as such, lying ready before us; rather it is its own actualization as Absolute Self Knowledge, in all its necessary moments, imagination being one of them.

But how should we then understand Hegel's saying that

“phantasy is reason”?

Is not, however, reason or thought another stage of Intelligence? It is, indeed; but we must here assure that we truly understand what Hegel means by calling these different stages “moments”. Thereby he means that none of them is as such self-subsistent; whenever one is actualized the others are thereby present, too; for Hegel they are not some distinct faculties of an individual mind successively emerging. Indeed, imagination could not produce signs until it were itself implicitly reason (nor could have recollection take place until imagination itself were already at work). Some further reflections on the nature of the sign-making activity could be revealing in this sense. It is, however, easy to notice that, in so far as the production of signs is concerned, phantasy (imagination) is taken by Hegel to be identical with memory (which he actually designates as being the immediately next stage of Spirit); but this is not, however a gross inconsequence or inconsistency that Hegel could possibly be taken to make; nor is it arbitrary. They both are this externalizing movement of Mind. The word as such is taken by Hegel as paradigm for the sign in general. But now, a word is not a word until it is the word of a specific language; language is therefore the true paradigm for the sign. For words acquire their specific meaning only when they are contextually integrated, only when they are associated with one another on the basis of their meanings. Therefore their specific meanings must always be retained by the mind, and as such recognized as the same when reoccur in all the diverse combinations allowed by a specific language; but here memory is as such already at work, namely in all its forms, as verbal, reproductive and mechanical. And yet, the proper authentic recognition of the meanings ascribed to words is implicitly already the recognition of the self-identity of Spirit in thought, namely as integrating and relating agent, as free, self-bounding, self-determining Being.

The preceding analyzes of imagination as sign-making phantasy was intended to elucidate the meaning of the passage quoted at the very beginning. The reading that I have given to Hegel's discussion of imagination aimed at making its ontologically revealing function manifest. It has been therefore determined as a necessary moment on the path towards a complete disclosure of the Being of what there is.

“Being-a-sign-for”

must therefore be understood as a real, ontologically constitutive determination of things, of whatever there is. The object (any object whatsoever in so far as it is an object) is hence

“not what it is”,

namely it is not what it immediately is, its simple, single arbitrary intuition. It is as such always already mediated. Its immediate, intuitable being is only as it is sublated. Therefore, its immediate, simple content is

“not free of its being”.

The twofold character of the sign – its immediate presence (intuitable content) and mediated absence (meaning) – reveals this undeniable serviceability of the object (any determinate being) to its Being

“Its being is Self”.

The being (meaning, reason) of the object is the Self, is Spirit proper in so far as the object as object has always already been mediated by the Self, has been immersed in the Night of the Self and thus received its objectivity as sign of this Self (Being). This meaning is therefore the otherness of the immediate content; but not, however, a mere indifferent other whatsoever; rather it is its own, its proper other. Distinguished as they are, the immediate content and its Being, make up a “totality” As a totality it is made up by parts, each of them being the other for its other. But the two are not self-subsistent. Each is only through its other and counts as an other to its opposite. But equally, in so far as both are “an other” they are identical: the inner and the outer of this totality constituting the objectivity of any object whatever.

**Bibliography:**

Hegel, "C. Psychology. Spirit", in vol. III from *Philosophy of Subjective Spirit*, D. Reidel Publishing Company, 1979

Hegel, G.W.F., Enciclopedia stiintelor filosofice. Filosofia spiritului, Editura Humanitas, 1996, p.42-218.

Hegel, "Part I: Spirit According to Its Concept" from *Hegel and the Human Spirit: A Translation of the "Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6)" with Commentary by Leo Rauch*, State University Press, 1983

Hegel, *Encyclopedia of Philosophy*, Philosophical Library, New York, 1959

John Burbidge, *On Hegel's Logic*, Humanities Press, 1981

Louis Dupré, "Religion as Representation" from *The Legacy of Hegel. Proceedings of the Marquette Hegel Symposium 1970*, Martinus Nijhoff / The Hague, 1973

John Sallis, "Imagination and Presentation in Hegel's 'Philosophy of Spirit'" from *Hegel's Philosophy of Spirit*, State University of New York Press, 1987

Jacques Derrida, "Speech and Writing According to Hegel", from *G.W.F. Hegel. Critical Assessments*, vol. II, edited by Robert Stern, London

LA TRAJECTOIRE DU CONCEPT DE *DROIT NATUREL* ET  
SON ROLE DANS L'ENGENDREMENT DE LA NOTION DE  
*DROITS DE L'HOMME*

*Anca MAGIARU*

L'Université de l'Ouest de Timișoara

Le concept de droit naturel prend ses origines dès l'Antiquité Grecque, mais a commencé son épanouissement à l'époque où les théories contractualistes de l'école du droit naturel s'affirmèrent. Ainsi, il est devenu l'un des plus prestigieux et des mieux connus concepts de la philosophie politique.

De nos jours, par «droit naturel» on entend:

«une manière particulière de justifier un principe moral fondamental qui donne de l'importance à des valeurs individuelles fondamentales comme l'égalitarisme, l'autonomie, la qualité d'agent moral»<sup>1</sup>.

Mais le concept existe déjà depuis l'Antiquité Grecque, lorsqu'on a élaboré pour la première fois la théorie de la loi naturelle et du droit naturel. Au fil des années on a construit une galerie des théories du droit naturel qui ont abouti avec les théories contractualistes dont la principale contribution à l'engendrement des déclarations de droits de l'homme, au bout du XVIII<sup>e</sup> siècle a été accablante.<sup>2</sup> (dans la

---

<sup>1</sup> Freedon, M., *Drepturile*, Ed. Du Style, Bucuresti, 1998, p. 34.

<sup>2</sup> Draganu, Tudor, *Declaratiile de drepturi ale omului si repercursiunile lor in dreptul international public*, Ed. Lumina Lex, Bucuresti, 1998, p. 70



Declaration de 1789 on parle d'une maniere explicite du bout de reconnaître les droits naturels de l'homme).

Cet essay se propose d'annaliser d'une manière critique cette notion de droit naturel tout en distinguant l'influence positive que cette notion a eue sur le progrès du domaine juridique, sur les déclarations des droits de l'homme aussi que sur l'engendrement de la notion de droits de l'homme.

On entend par «droit» la somme des normes juridiques qui règlementent les relations sociaux à l'interieur d'un état. On l'appelle aussi «droit objectif». Les droits legaux sont des dispositifs institutionalises a l'intermediaire des quells on garantit une protection juridique, aux obtions on garantit un effet juridique, et aux individus on garantit des biens et des opportunités sur des fondements garantis.<sup>3</sup> *Les droits fondamentels* sont des droits essentiels pour l'existence, le proces de batir et d'affirmer la personnalite d'un etre humain. Le meilleur exemple de droit fundamental est le droit à la vie. *Les droits subjectifs* sont des prerogatives ou des pouvoirs reconnus par le droit objectif, dont quelqu'un peut demader à autrui ou à plusieurs un certain comportement, qui puisse être soit une action soit une inaction (c'est a dire manqué d'action), tout en utilisnt l'appareil de contrainte de l'état.<sup>4</sup> Un exemple de droit subjectif est le droit de se reunir, le droit de propriete, de travail, de se faire payer etc.

Après la mort d'Aristote, dans l'Antiquité Grecque la contunuite de la pensée polittique se rompt. Pour Aristote, l'Etat était comme un organisme naturel, dont l'homme était une partie constituante. Avec Alexandre, l'homme deviant un individu qui doit être juge par lui même, mais aussi par raport aux autres.<sup>5</sup> L'école des stoiques construit la théorie de la loi naturelle, le premier mouvement serieux, par raport a la pensée d'Aristote. Pour les stoiques, la communité des humains, l'Etat commence à diminuer de son importance, car il y a une loi naturelle, au desous d'eux mêmes, une loi suivie par les sages. En se soumettant a cette loi naturelle on casse les frontières des communautés sociales concretes, en promouvant un sorte de cosmopolitanisme. I. Biris observe que

---

<sup>3</sup> Miller, D., (coord.), *Enciclopedia Blackwell a gandirii politice*, Ed. Humanitas, Bucuresti, 2000 , p. 188.

<sup>4</sup> *Mic dictionary enciclopedic*, Ed. Stiintifica si enciclopedica, Bucuresti, 1986, p. 563.

<sup>5</sup> Sabine, G., *A history of Political Theory*, Fourth Edition, Forth Worth-Tokyo, 1973, p. 485.

«a l'époque, idée stoïque d'un droit naturel ne représente plus une idée progressiste, mais plutôt une passivité, car on visait un <<l'état original>> de l'homme.<sup>6</sup>

Un pas encore plus décidé pour renoncer au principe communautaire et pour le passage au principe individualiste s'est produit aussi dans l'Antiquité Grecque par l'école d'Epicure. Pour celui-ci, l'homme n'est pas un être sociable par sa nature et c'est pourquoi il est nécessaire un pacte utilitaire pour que les hommes puissent vivre ensemble. Le droit est un exemple de pacte, et l'Etat lui-même est son effet. Dans la pensée d'Epicure on rencontre la première théorie du contrat social.<sup>7</sup>

Les juristes romains ont pris des stoïques l'idée d'un droit naturel, tout en soutenant que le droit n'est pas considéré un produit de la volonté mais un donné naturel. La loi naturelle et l'équité deviennent ainsi des moyens de progrès dans le domaine du droit.<sup>8</sup> Après la chute de l'Empire Romain une longue éclipse a suivi dans la philosophie jusnaturaliste. Après, les nouveaux problèmes de la société et des Etats favorisent la réaffirmation des concepts de droit naturel, mais ayant tout un autre contenu.<sup>9</sup>

La philosophie scolastique du droit a intégré le droit naturel dans le droit divin, en érigeant l'église au statut de véritable interprète de ses règles.

Pour les penseurs du Moyen Age la loi éternelle, expression de la raison divine, représente le critère ultime du droit,

«mais est reconnue aussi la loi naturelle, à laquelle la raison humaine a accès, par excellence».<sup>10</sup>

Le problème qui en résulte est que l'analyse de certaines catégories de lois dans la philosophie médiévale, est bâtie sur un fondement moral

---

<sup>6</sup> Biris, Ioan, *Filosofia dreptului*, Tipografia Universitatii de Vest, Timisoara, 1997, p. 62.

<sup>7</sup> *Idem*, p. 62.

<sup>8</sup> *Idem*, p. 63.

<sup>9</sup> Draganu, Tudor, *Declaratiile de drepturi ale omului si repercursiunile lor in dreptul international public*, Ed. Lumina Lex, Bucuresti, 1998, p. 68.

<sup>10</sup> Biris, Ioan, *Filosofia dreptului*, Tipografia Universitatii de Vest, Timisoara, 1997, p. 63.

et théologique, de sorte que les résultats ne sont pas valables pour l'organisation réelle de la société. Quel que ce soit le contenu normatif qu'on attribue au droit naturel, en l'assimilant à celui divin, les concepts du Moyen Âge étaient assez loin de l'existence des droits subjectifs congénitaux, opposables à l'État. Les droits subjectifs sont des prérogatives ou des pouvoirs reconnus par le droit objectif, dont quelqu'un peut demander à autrui ou à plusieurs un certain comportement, qui puisse être soit une action soit une inaction (c'est à dire manqué d'action), tout en utilisant l'appareil de contrainte de l'État, par droit objectif tout en entendant la somme des normes juridiques qui réglementent les relations sociales à l'intérieur d'un État.

Ce problème apparaît aussi dans la philosophie moderne lorsque on essaie une construction rationnelle, universalement valable du droit, qui doit remplacer la construction téléologique. Ainsi prend naissance l'École du « droit naturel », qui a exploité les idées de l'engendrement naturaliste du droit.<sup>11</sup> Au XVII<sup>e</sup> siècle commence un processus graduel de division de la pensée politique de celle religieuse. Le pas final dans cette division de la loi naturelle de celle religieuse l'a fait Grotius<sup>12</sup>. Grotius est le bâtisseur de la théorie du droit naturel fondée sur l'hypothèse du contrat social. Les plus importants représentants modernes de la théorie du droit naturel sont : Th. Hobbes (1588 - 1679), Samuel Puffendorf (1632 - 1694), John Locke (1632 - 1704), Christian Wolff (1679 - 1754), Gabriel Bonnet de Mably (1709 - 1785), J. J. Rousseau (1712 - 1778), Emerich de Vattel (1714 - 1767), etc.

Les penseurs de l'École du droit naturel ont utilisé dans leurs écrits trois concepts fondamentaux : l'état de nature, le contrat social, l'état de société. L'état de nature est un état pré-social, ou les hommes signent un contrat, en passant ainsi à l'état de société afin de pouvoir garantir certains droits naturels de l'homme qui ne puissent pas être respectés à l'état de nature. En ce qui concerne l'École du droit naturel, les droits naturels sont des droits fondamentaux, congénitaux, dont les représentants essayent de déterminer leur reconnaissance en état de droits subjectifs, garantis par le droit objectif. Les penseurs de l'École du droit naturel sont connus aussi sous le nom de penseurs contractualistes car ils ont théorisé « le contrat social » comme fondement du passage de l'état de nature à l'état de civilisation.

---

<sup>11</sup> Biris, Ioan, *Filosofia dreptului*, Tipografia Universitatii de Vest, Timisoara, 1997, p. 64.

<sup>12</sup> Sabine, G., *A history of Political Theory*, Fourth Edition, Forth Worth-Tokyo, 1973, p. 485.

Les conceptions de ces penseurs peuvent être rassemblées autour de deux grandes idées, qui se retrouvent comme un dénominateur commun à chacun d'entre eux. La première idée est la suivante : la condition fondamentale de l'existence humaine est l'état de nature, caractérisé par le fait que, dans ses limites, les individus, dépourvus d'une autorité supérieure, construite, pourvue du pouvoir d'imposer ses lois, vivaient dans un rapport total d'indépendance les uns envers les autres. La deuxième idée: les individus de l'état de nature lorsqu'ils parviennent à se convaincre de la nécessité de vivre dans une communauté organisée, renoncent, dans ce but à la liberté absolue dont ils jouissaient auparavant, dans l'état de nature et acceptent de bien se soumettre à une autorité supérieure<sup>13</sup>. Ce renoncement se fie sur le contrat social, qui représente un accord des individus, tout en étant le terme intermédiaire de l'état de nature de l'état de société.

Grotius démarre dans son argumentation de l'hypothèse d'Aristote, selon laquelle l'homme est un être sociable par sa nature. Grâce à ce trait naturel de l'homme pour la sociabilité, le fondement du droit est recherché juste dans cet état primaire, antérieur dans la frise du temps à la société. Pour Grotius, la loi naturelle fait naître la loi positive des États.

Pour Hobbes, tant la notion d'état de nature que celle de contrat social sont justement des hypothèses de travail, des concepts explicatifs. Il ne soutient pas leur historicité, mais tout au contraire, s'appuie sur leur statut de postulats explicatifs, à l'aide desquels il développe sa théorie sur le droit naturel et l'État.

Ainsi, pour Hobbes, l'homme à l'état de nature est un animal égoïste. Il se caractérise par une liberté totale et l'absence de la sociabilité. Les principales causes des conflits à l'état de nature sont la concurrence, la méfiance, et la gloire (vanité). Les hommes désespérés sont des pouvoirs mis en mouvement par le désir.<sup>14</sup> L'état de nature se caractérise par une terreur constante et l'absence d'harmonie par rapport à l'environnement. Il s'agit d'une guerre de tout le monde envers tout le monde :

« lorsque les hommes manquent d'un pouvoir commun qui le soumettent tous au respect, ils se trouvent dans cette condition

---

<sup>13</sup> Draganu, Tudor, *Declarațiile de drepturi ale omului și repercurșiunile lor în dreptul internațional public*, Ed. Lumina Lex, București, 1998, p. 71.

<sup>14</sup> Pisier, E., (coord.), *Istoria ideilor politice*, Ed. Presa Universitară Română, Timișoara, 2000, p. 48.

appelle état de guerre : un guerre de de chacun envers tous les autres »<sup>15</sup>.

Hobbes souligne que la nature de la guerre ne reside dans la lutte proprement dite, mais dans un état connu qui favorise la lutte tant qu'il n'y a pas de dispositions contraires. Les lois de la nature sont des règles générales à l'intermédiaire desquelles on interdit aux humains d'accomplir tout ce qui puisse nuire à autrui, qui porte préjudice à sa vie ou bien le déroute des moyens de se la conserver<sup>16</sup>. Ce sont des caractéristiques générales de l'être humain auxquelles celui-ci ne peut y renoncer même par un contrat sans renoncer ainsi à sa qualité d'être humain. Les lois humaines peuvent être résumées par :

« ne fais pas à autrui ce que tu n'aimerais pas qu'on te fasse à toi même ! »<sup>17</sup>.

Ils créent ainsi un appareil complet pour les droits et les devoirs des humains, observe Sabine<sup>18</sup>. Le droit naturel est « la liberté de chacun de utiliser son pouvoir selon sa propre volonté, afin de bien conserver sa nature »<sup>19</sup>. On peut y renoncer par abandon ou par transfert envers autrui. Une partie des droits naturels sont inaliénables, des autres ne le sont. Dans la première catégorie, celle des droits naturels inaliénables on retrouve ces droits dont personne ne peut être convaincu à y renoncer ou bien les faire transférer, qui sont liés au droit de autoconservation. Dans la deuxième catégorie fait partie le droit de me gouverner, à moi-même, droit qui peut être délégué avec les droits similaires aux autres individus<sup>20</sup>. Mais par contrat on ne renonce juste au droit de se faire gouverner par soi-même mais sont aliénés aussi d'autres droits. Par exemple, les individus renoncent à leur liberté pour un certain individu ou bien certain conseil.

Il s'agit, dans le cas de Hobbes, d'un contrat dépourvu de conditions, dans le sens que seulement les individus parviennent à avoir des

<sup>15</sup> Hobbes, Th., *Leviathan*, in Socaciu, E.M., (coord.), 2001, pp. 38-39.

<sup>16</sup> *Idem*, p. 42.

<sup>17</sup> *Idem*, p. 61.

<sup>18</sup> Sabine, G., *A history of Political Theory*, Fourth Edition, Forth Worth-Tokyo, 1973, p. 485.

<sup>19</sup> Hobbes, Th., *Leviathan*, in Socaciu, E.M., (coord.), 2001, p. 42.

<sup>20</sup> Freedman, M., *Drepturile*, Ed. Du Style, Bucuresti, 1998, pp. 42-43.

obligations suite a ses dispositions, tandis que le désir du souverain n'est limité par rien. Ainsi, Hobbes, met son oeuvre au service de l'absolutisme monarchique total, du despotisme sans limites. Bien que, indéniablement très important pour la pensée politique et juridique, le projet de Hobbes n'arrive jusqu'à l'idée des droits innés, subjectifs, opposables à l'idée d'Etat.

S. Puffendorf a continué les idées décrites dans l'oeuvre de Grotius et s'érige dans le statut de représentant typique pour l'Ecole Naturaliste. Dans son oeuvre, « *De jure naturae et gentium* » il a souligné l'idée de sociabilité naturelle de l'être humain. Il a considéré qu'il y a des droits innés mais aussi des droits acquis, dont les premières sont caractéristiques pour l'état de nature et les suivantes, caractéristiques pour l'homme qui vit dans la société. Dans l'état naturel, tous les hommes vivent dans des conditions de liberté et d'égalité, mais il leur manque les garanties à l'égard de leurs droits. C'est pourquoi ils sentent le besoin de s'associer, de conclure un contrat à l'intermédiaire duquel ils puissent obtenir la garantie de leurs droits.

J. Locke a été le premier adepte de l'Ecole du droit naturel qui a formulé l'idée de droits de l'homme, droits qui ont appartenu à celui-ci dans l'état de nature et qui ne puissent être aliénés que seulement lorsque l'individu joint la société civilisée et qui doivent être respectés par le souverain.<sup>21</sup>

J. Locke parle de l'état de nature comme d'un état « ou jadis, nos ancêtres ont vécu et dont ils se sont guéris par ce contrat social ».<sup>22</sup> Par rapport à Hobbes son point de départ est une vision optimiste de la nature humaine. L'état de nature est un état de liberté absolue en ce qui concerne ses actions et de bien disposer de toutes ses possessions et d'eux-mêmes selon leur désir, mais dans les limites des lois naturelles, sans demander l'avis d'autrui ni de dépendre de la volonté d'autrui.<sup>23</sup> Dans l'état de nature l'homme a deux pouvoirs, celui de tout faire pour sa conservation par rapport à la loi naturelle et de punir les crimes envers la loi naturelle. Ces droits naturels représentent les origines du pouvoir

---

<sup>21</sup> Draganu, Tudor, *Declaratiile de drepturi ale omului si repercursiunile lor in dreptul international public*, Ed. Lumina Lex, Bucuresti, 1998, p. 73.

<sup>22</sup> Flew, Antony (coord.), *Dictionar de filosofie si logica*, Ed. Humanitas, Bucuresti, 1996, p. 166.

<sup>23</sup> Locke, J., *Al doilea tratat despre carmuire*, Ed. Nemira, Bucuresti, 1999, p. 53.

exécutif et du pouvoir législatif de la société civile.<sup>24</sup> Une autre caractéristique de l'état de nature est la propriété. Chaque homme est le propriétaire de sa propre personne, de son travail et des fruits de son travail. Par ailleurs, pour J. Locke, les droits naturels sont le droit à la liberté personnelle, le droit à la vie et le droit à la propriété.

« L'état de nature est conduit selon une loi naturelle qui ordonne à tous »<sup>25</sup>,

et qui est la raison. Celle-ci enseigne à tous qui l'obéissent que personne ne pourrait faire du mal à autrui, à sa vie, à sa santé, à ses libertés personnelles ou à ses possessions. La loi naturelle garantit la paix et la préservation de toute l'humanité. Suivre la loi naturelle dans l'état de nature appartient à chaque individu, de sorte que chacun a le droit de punir sa usurpation.<sup>26</sup>

Locke énonce trois inconvénients de l'état de nature qui justifient le passage à la société politique : l'absence d'une loi stable, acceptée et reconnue par consentement commun comme le repère de la rectitude, l'absence d'un juge connu et juste, avec l'autorité de résoudre toutes les disputes selon la loi établie et l'absence du pouvoir de soutenir jusqu'à bout une décision, lorsqu'elle est justement prise. Faute à ces inconvénients, les gens sentent le besoin de s'associer par ce contrat social, à l'intérieur de l'Etat, tout en renonçant ainsi à une partie de ses libertés originelles. Le contenu de ce contrat n'est pas toujours le même car les individus sont libres à bien décider dans quelles conditions veulent bien renoncer à certains droits pour l'Etat. Selon Locke, le contrat social répondra mieux aux besoins généraux lorsqu'il arrivera à déléguer à l'Etat une partie plus petite des libertés naturelles de l'individu.<sup>27</sup>

Ainsi, chez Locke, par le contrat social, les individus consentent à une diminution des droits naturels, mais en même temps, le contrat

---

<sup>24</sup> Staruss, L., Cropsey J., *Histoire de la philosophie politique*, Quadrige/PUF, Paris, 1999, p. 546.

<sup>25</sup> Locke, J., *Al doilea tratat despre guvernare*, Ed. Nemira, Bucuresti, 1999, p. 54.

<sup>26</sup> *Idem*, p. 55.

<sup>27</sup> Draganu, Tudor, *Declarațiile de drepturi ale omului și repercursiunile lor în dreptul internațional public*, Ed. Lumina Lex, Bucuresti, 1998, p. 74.

représente la seule garantie pour respecter les droits naturels<sup>28</sup>. Donc, il n'est pas absolument nécessaire d'aliéner un droit naturel, mais il suffit de une limitation qui permette une harmonisation des intérêts et donc, leur garantie a l'intermédiaire d'un contrat. Locke considère que, si l'Etat abuse par rapport aux individus, ceux-ci ont le droit de rompre le contrat et de régagner leur souveraineté originelle. Autrement dit, Locke établit les limites pour la soumission politique mais aussi les limites pour l'autorité du souverain.

Locke est arrivé non seulement à l'idée des droits congénitaux, opposables à l'Etat, idée essentielle pour le domaine juridique, mais aussi a formulé l'idée *des droits de l'homme*, droits qui, appartenant à l'homme de l'état de nature, ne peuvent pas être aliénés dès le moment où il rejoint la société civile et qui doivent être respectés par le souverain. L'expression même de droits de l'homme est la création de Locke. Selon lui, respecter ces droits peut être la garantie d'une bonne organisation des pouvoirs publics, fait qui explique son souci pour la division des pouvoirs de l'Etat.

La théorie de Locke réside aux fondements du libéralisme américain, ceux-ci en lui empruntant et mettant en pratique les idées. Les Déclarations des droits de l'homme dans l'Amérique du Nord ont emprunté, par exemple, l'idée que les individus, n'importe quel que soit leur lieu de naissance et la communauté dont ils appartiennent, ont une série de droits opposables à l'Etat, inaliénables et non-prescriptibles<sup>29</sup>.

Ch. Wolff a dédié son oeuvre,

« Jus naturae methoda scientifica pertractorum »

au roi Frédéric de Prussie. Il considère que cette aliénation des libertés individuelles pour le souverain est subordonnée au remplissement de quelques conditions.<sup>30</sup>

Malby a été le seul philosophe du XVIIIe siècle qui eut saisi le prochain éclatement de la Révolution bourgeoise. Il montrait que,

---

<sup>28</sup> Biris, Ioan, *Filosofia dreptului*, Tipografia Universitatii de Vest, Timisoara, 1997, p. 70.

<sup>29</sup> Draganu, Tudor, *Declarațiile de drepturi ale omului și repercursiunile lor în dreptul internațional public*, Ed. Lumina Lex, București, 1998, p. 85.

<sup>30</sup> *Idem*, p. 73.



« le citoyen a mis, sans doute, des frontières très serrées au pouvoir sans limites qu'il détenait en être humain »

et que,

« il y a certainement des droits que personne ne peut les abandonner, comme, par exemple, celles qui sont liées à l'essence de l'homme et de la société, de manière qu'il est devenu impossible de l'en séparer d'une manière sérieuse; les législateurs, même les plus ignorants, ont reconnu qu'il y a des pareils droits»<sup>31</sup>.

J.J. Rousseau accepte que bien que l'homme naturel soit corrompu par la civilisation, la route de retour, de la civilisation à la nature, n'est plus possible. Pour que les droits naturels des individus ne soient pas blessés, le contrat social est ainsi conçu de sorte qu'il ne détruise la liberté individuelle. La liberté, partie de la nature intrinsèque des choses ne peut pas être aliénée. Par ce contrat les individus ne font que déléguer leurs droits naturels, ceux-ci étant retournés en droits civils. L'État, comme résultat du contrat est réel et fonctionnel lorsqu'il est conforme aux droits naturels.<sup>32</sup>

Dans son état original, la doctrine du droit naturel a été le sujet pour de vastes plédoyers qui affirment l'existence des droits. Celle-ci a argumenté le fait que les individus se sont nés avec ces droits et que ces droits ne peuvent pas être niés sans perdre ce qui essentiellement constitue l'Être humain. Les droits sont congénitaux, inaliénables, indestructibles, presociaux, absolus et universaux.<sup>33</sup>

Bien que inexacte du point de vue scientifique, L'École du droit naturel a été un pas important dans le développement des conceptions scientifiques et a eu une influence positive dans les luttes sociales et politiques qui ont abouti, vers la fin du XVIIIe siècle avec l'indépendance des colonies anglaises des Amériques du Nord et avec la Révolution Française. Tout en devenant une idée majeure, ces conceptions ont mobilisé les masses autour d'un idéal commun, leur ont avivée l'imagination et leur ont offert un sens bien conturé à la lutte pour détruire les contraintes féodales. Même le fait que, selon les théories jusnaturalistes, on pouvait prétendre que certaines demandes étaient

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>32</sup> Biris, Ioan, *Filosofia dreptului*, Tipografia Universitatii de Vest, Timisoara, 1997, p. 70.

<sup>33</sup> *Idem*, pp. 67-70.

les impératifs de la nature, constituait une importante arme idéologique<sup>34</sup>.

L'influence des théories jusnaturalistes a influencé aussi la déclaration des droits de l'homme de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Le vrai héritage de l'École des droits naturels est l'idée que, par leur qualité même de humains, les individus ont de certains droits opposables à l'État, inaliénables et imprescriptibles.

La bourgeoisie de l'Amérique du Nord a utilisé cette conception naturaliste sur le droit pour élaborer la Déclaration d'indépendance, qui inclut aussi une déclaration des droits de l'homme. La bourgeoisie a choisi d'utiliser des actes de déclaration et non des actes législatifs car elle ne pouvait pas oublier le fait que, selon cette théorie du droit naturel, les droits sont donnés par la naissance et par la nature elle-même, ce qui veut dire qu'ils ne sont pas construits par l'État, mais sont imposés à celui-ci d'une manière apriorique<sup>35</sup>. Un autre élément de la théorie du droit naturel, qui a inspiré la bourgeoisie de l'Amérique du Nord a été le caractère éternel, universel et inaliénable des droits naturels. Les constitutions de certains États du Nord des Amériques contiennent une *Déclaration des droits de l'homme* et ce qui est énoncé par celles-ci constitue la lettre de la loi, mise en pratique par des tribunaux. Dans le deuxième alinéa de la *Déclaration d'indépendance* on a énoncé certains droits congénitaux<sup>36</sup>. *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (France, 1789) dans sa vision sur l'essence inaliénable de certains droits naturels, sur le rapport individu versus l'État ou sur le principe de la division des pouvoirs à l'intérieur des États est certainement influencée par la pensée de Locke. L'influence de Rousseau est perçue dans certaines définitions : la loi comme expression de la volonté générale ou la souveraineté comme acte de la volonté générale<sup>37</sup>. Dans la Déclaration de 1793, influencée par Rousseau, la caractéristique de la souveraineté du peuple comme inaliénable et indivisible est encore plus forte. Cette déclaration est la plus radicale de toutes les déclarations françaises, et en même temps, la plus influencée par la pensée de Rousseau<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> *Ibidem.*, pp. 67-70.

<sup>35</sup> Freedon, M., *Drepturile*, Ed. Du Style, Bucuresti, 1998, p. 58.

<sup>36</sup> Draganu, Tudor, *Declarațiile de drepturi ale omului și repercursiunile lor în dreptul internațional public*, Ed. Lumina Lex, Bucuresti, 1998, p. 81.

<sup>37</sup> *Idem*, p. 82.

<sup>38</sup> *Ibidem.*, p. 95.

A l'intermédiaire de ces déclarations on a mis en pratique ce que l'École naturelle du droit a essayé de démontrer du point de vue théorique : la reconnaissance des droits innés, subjectifs, garantis par le droit objectif. Le concept de « droits de l'homme » est pris des écrits de Locke et signifie justement les droits naturels comme la liberté, la propriété et la résistance à l'oppression. En ce qui concerne la Déclaration française de 1789, C. Popa montre qu'elle suppose deux catégories d'articles d'une nature différente : les principes de l'organisation politique et la reconnaissance des droits naturels comme imprescriptibles.<sup>39</sup> Les caractéristiques des droits de l'homme sont celles des droits naturels innés, universels, imprescriptibles, inaliénables, etc. Le fait que J. Locke identifie d'une manière si généreuse les traits et les besoins humains demandent une approche plus élaborée des droits.

La doctrine du droit naturel a joué le rôle d'un paradigme pour une théorie du droit, d'une épreuve expérimentale, à l'aide de laquelle on recherche ses avantages ou bien les désavantages tout cela justement parce que la théorie comprend un plaidoyer comparatif pour les droits fondamentaux et une notion très forte pour définir ce qu'un droit naturel est.<sup>40</sup> (caractéristique essentielle de l'être humain).

À Locke on doit la vision moderne des droits, où on les perçoit comme des contraintes morales sur l'action du gouvernement, ce qui demande une construction institutionnelle.<sup>41</sup>

Les répercussions des concepts sur les droits naturels ont trouvé leur place après la deuxième Guerre mondiale sous la forme d'une plus ou moins vague religion des droits de l'homme. Cette nouvelle conception, sans faire appel à l'hypothèse du contrat social, affirme que dans la conscience de l'humanité l'idée de l'existence des droits fondamentaux qui ressortent de la dignité inhérente de la nature humaine a de très fortes racines<sup>42</sup>. Ainsi, J. Moltman considère que l'homme, tout en étant fidèle à Dieu se rejouit de sa liberté et a une dignité particulière, qui se manifeste par les droits mais aussi par le devoir. Trutz Rendorff considère que les droits de l'homme expriment la conviction que l'homme est un sorte de réalité, investi d'une dignité spécifique. Et, Berdiaev considère que les droits imprescriptibles de l'homme,

---

<sup>39</sup> Popa, C., (coord.), *Drepturile omului*, Ed. Presa Universitara Romana, Timsoara, 1994, p. 19.

<sup>40</sup> Freedon, M., *Drepturile*, Ed. Du Style, Bucuresti, 1998, p. 56.

<sup>41</sup> *Idem*, p. 46.

<sup>42</sup> Draganu, Tudor, *Declaratiile de drepturi ale omului si repercursiunile lor in dreptul international public*, Ed. Lumina Lex, Bucuresti, 1998, p. 82.

opposables à la société, ne sont pas de données naturels, mais sont des données de l'esprit, l'homme étant un être spirituel<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> *Idem*, p. 84.

**Bibliografie:**

- Biriş, Ioan, *Filosofia dreptului*, Tipografia Universităţii de Vest, Timişoara, 1997.
- Drăganu, Tudor, *Declaraţiile de drepturi ale omului şi repercursiunile lor în dreptul internaţional public*, Editura Lumina Lex, Bucureşti, 1998.
- Flew, Antony, (coord.) *Dicţionar de filosofie şi logică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.
- Freeden, Michael, *Drepturile*, Ed. Du Style, Bucureşti, 1998.
- Gulian, C.I. (coord.) *Bacon, Morus, Hobbes, Locke*, Editura De Stat pentru Literatura Ştiinţifică şi Didactică, Bucureşti, 1951.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, în Socaciu, E.M., (coord.), 2001.
- Locke, John, *Al doilea tratat despre cărmuire*, Editura Nemira, Bucureşti, 1999.
- Mic dicţionar enciclopedic*, Editura Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1986.
- Miller, David, (coord.), *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000.
- Pisier, Evelyne, (coord.), *Istoria ideilor politice*, Editura Amarcord, Timişoara, 2000.
- Popa, Corneliu, (coord.), *Drepturile omului*, Editura Presa Universitară Română, Timişoara, 1994.
- Sabine, George, *A history of Political Theory*, Fourth Edition, Forth Worth-Tokyo, 1973.
- Socaciu, E., M., (coord.), *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*, Editura Polirom, Iaşi, 2001.
- Strauss, Leo, Cropsey Joseph, *Histoire de la philosophie politique*, Quadrige/PUF, Paris, 1999.

THE GENESIS AND THE FINALITY OF THE METHAPHOR

*Iasmina PETROVICI*  
West University of Timișoara

“Man is a metaphor-creating animal”:

It is the phrase by which Lucian Blaga states and determines the specificity of human being as a direct reply to the well known Aristotle's statement:

“Man is a political animal”.

Nevertheless, the Romanian philosopher does not propose a mere new definition to the human being, produced by essentially the same mechanism which Aristotle used, as well as other similar formulations, that, depending on a certain context, place an essential human characteristic as unique and missing in other creatures. Blaga's stress on “metaphorization” is meant to “eliminate/to cut out” the animal as term of definition. The metaphoric way of existence in this world is not something that “may or not may be”, but signifies the very essence itself of the human being. This means that,

“in the genesis of the metaphor one must see an outbreak of the human feature in all its amplitude”<sup>1</sup>.

In other words,

“the genesis of metaphor concurs with the genesis of man” as simultaneous and interdependent processes.

The contribution which the Romanian philosopher brings resides in the fact that he does not try to explain the genesis of the metaphor as expression of the insufficiency of the natural language as in the linguistic

philosophy of empirical origin, but as correlated to the existential way of human being. Thus, the metaphor does not appear as parallel to man's evolution; it is already there before history, as

“sign/symptom of a permanence without relation to time”.

The metaphor is an essential element of culture, through which the culture differs from civilization. Cultural creations are figments of metaphorical nature and of revealing intention, holding within a constituent stylistic seal. The products of civilization, as creations of vital interests, do not have neither a metaphorical aspect nor revealing intentions; they may though have a style, but not necessarily, but rather as an addition or ornament which in strict cases could be left aside.

Blaga identifies two types of metaphors: “suggestive metaphors” and “revealing metaphors”. There is a fundamental differentiation, which offers an in-depth perspective for the understanding of the metaphor and human being essence relationship.

The suggestive metaphor results from the discord between the abstract human language and the real world; it stands for the “real” in the order of abstractions. Its intention is to communicate something that the abstract, generic or factual notion is not able to, or, in Blaga terms, to depict its “real carnation” which language as ensemble of more or less abstract notions cannot cover entirely. This type of metaphor actually corresponds to the almost general way of understanding the metaphor as stylistic image, engraved in the expression. The suggestive metaphor represents a “compensation technique” that has the function of enhancing the expressive value of communication, but without enriching its content.

Blaga offers many examples of suggestive metaphors, among which

“the eye chicory”.

When we talk about the “eye chicory” we point suggestively to the color of a person's eyes in a more appropriate manner than using the term “blue”, which is rather general and abstract. Here are some other examples of suggestive metaphors from Blaga's lyric creation:

“the sea-shells seem petals/that fall at the nearby shore/like in a play/brought by the water” (Sea-shells);

“through the green time of wood/forgotten poison gales” (September);

“sycamore maples grown in the night/from lava asphalt/ were spreading their seed/flying through the whole city” (Bucuresti 1919).

The suggestive metaphor has a solely expressive function, searching for the equivalents of a fact in an “analogical” way. The reality of a fact *a* (eyes, for example) is expressed through an image *b* (“chicory”).

“The image *b* that is used to depict the fact *a*, is meant to be an expressive equivalent of the *a*, although *a* and *b* are sort of heterogeneous images”<sup>2</sup>.

The process of metaphorization is reduced to suggestion, to an imaging specification of a concrete term, without reaching any enrichment of the meaning of the facts.

While the suggestive metaphors have solely the role of “supplementing” the direct expression of the fact to which it refers, the revealing metaphors are meant to bring to the surface something that is “hidden”. These metaphors do not only suggest some facts that are otherwise required to by the direct expression deficiency. This type of metaphors annul the usual, common meaning of the facts through substitution of a new vision that is enhancing its meaning. The revealing metaphors try to

“reveal a mystery through means that are offered by the concrete world, sensitive experience and imaginary world”<sup>3</sup>.

For example, when imagining its death as a wedding by naming it

“world’s bride”,

the shepherd in *Miorița* does not suggest the notion, but he reveals it, uncovering a new hidden nature of the fact death. Examples of revealing metaphors are also to be found in L. Blaga’s lyrics:

“In sleep, my blood like a wave/Draws from me/ Back to my parents”  
(Sleep);

“A beautiful girl is/Like a window to paradise” (Quatrains To a Beautiful Girl);

“The sun, God’s tear,/Falls in the seas of sleep” (Sunset at Sea).

In the revealing metaphor the “analogy” and “disanalogy” intersect. This time, a concrete fact *a* is not expressed any more simply by image *b*, but is a “visible sign” of an *x* element, that represents the

“hidden nature of a mystery”.



A mystery, through its hidden nature, requires a revealing, not only a mere expression. This  $x$  element has the tendency to complete and in the same time to modify the concrete fact  $a$  stressing this way disanalogy with  $b$  by associating two analogy / disanalogy facts, the revealing metaphors try to solve a mystery. The revealing is attempted by superposition of the image  $b$  on the fact  $a$ . This revealing process may be represented by an equation that takes place between the terms  $a+x$  and  $b$ , namely,  $a+x=b$ . The concrete-sensitive aspect of a fact must be taken as a "visible sign" of a certain  $x$ , which transforms the  $x$  in an open mystery. For example, in the metaphor

"The sun, God's tear",

the concrete fact  $a$  – the sun – is expressed any more by the image  $b$  – "God's tear", equivalent in the expression. Here, the fact  $a$  acquires, through direct amalgamation with  $b$  a new meaning, that is actually revealing the mystery. The mystery is open, but, in the same time, it is enhanced, and enriched (it falls in the seas of sleep).

It is to be mentioned that, in Blaga's poetry the metaphoric is not dissociated from the symbolic, the latter being

"a concrete fact that leads, in a way or another, to an abstract idea"<sup>4</sup>.

Referring to the suggestive and revealing metaphors, Blaga offers examples taken in particular from poetic creation. For the philosopher, poetic language is in its very intimate essence, through its

"material, rhythmic and sound nature"

something metaphorical. Through their position in the phrase, through sonorousness and rhythm, words in poetic language acquire totally different functions and virtues than the ones in daily language.

However, we come across metaphorical aspects not only in poetic creation but also in other artistic creations. In sculpture, the metaphoric role is held by "matter" and "volume", in painting – "paint", "lines", "shapes", in architecture – "tectonic weight" and "mode of space organization", in music – "harmony", "tones", "melody". For example, the architectonic matter of a gothic cathedral with

"abstract shapes, with sublimated harmony, with lines upwards to the sky, with vertical frenzy lost in infinity"<sup>5</sup>

is not seen any longer as a simple "stone", but as a metaphor of

“ecstasy through divine”.

Representation of divine or sacred characters on the stained-glass windows of a cathedral becomes a visual metaphor of immortality, of all that is accessible only to the spirit.

The two types of metaphor – the suggestive and revealing one – belong each to a different ontological mode. The suggestive metaphor does not have a genesis from the historic point of view, and it can not be explained historically. It came up long before history, in prehistoric stage and very early, and beyond ontological mode characteristic to human as an inherent necessity of the human spirit.

“The suggestive metaphor represents an eventual reaction to a constitution against its own structural shortcomings”<sup>6</sup>,

in attempt to reconcile the disagreement between concrete and abstract.

Blaga poses a critical attitude towards the theories that explain the genesis of the metaphor through a ‘tabooing’ process. In the framework of the tabooing mentality, a word or its meaning is part of the very object that it designates. Through tabooing, one refuses to name directly something that could bring out unwanted effects. Under this circumstance, the metaphor would mean indirect bounding of the taboo object as a sort of “defending weapon”, “a preventive reflex”. The Romanian philosopher considers that things have happened right the opposite way. The tabooing could happen precisely through man’s discovery of the metaphor mode, which allows the substitution of one notion by another one, through naming the same thing by other word than the first used. Consequently, it is not the metaphor that came into being through tabooing; it is the process of tabooing that results from a previous existence of the metaphoric mode.

The revealing metaphors have a totally different genesis from the suggestive ones. They result from the human way of being, from

“the existence in the framework of mystery and revelation”.

The revealing metaphor has the value of symptom of the ontological mode specific to human; the genesis coincides with the moment when man begins to exist within the framework of mystery and revelation.

Each of the two types of metaphor has in Blaga’s vision, a particular finality: that of compensating the deficiency of giving a direct expression to an object (the suggestive metaphor), respectively that of revealing the

hidden dimensions and meanings, real or imaginary, of an object. (the revealing metaphor).

Apart from the “magic tabooing”, the Romanian author considers also the “aesthetic tabooing” of object as an “anomaly” (an example of such a metaphor are the “riddles” like

“At the top of a straw/King of a monastery” (The Spider).

This type of metaphor does not fulfill any suggestive role, nor does it fulfill the revelatory one. It names an object, but instead of revealing it, it rather “unravels” it. Such a metaphor is a *catachresis*. The ancient Greeks considered *catachresis* an abusive metaphor, artificially constructed and connecting words that normally can not be connected. It supplements an object, but without adding anything to it, i.e. without suggesting anything or giving it a hidden meaning. The aesthetic tabooing alters the revealing or suggestive character of the metaphor. The metaphor turns in this case an object into an artificial mystery, into a “mystery surrogate”. Here is an example of catachresis from the lyric creation of Marino, a representative of the Baroque poetry:

“Donna is drying her wet hair from her lover’s sighs at the window; it is not the sun that dries her hair, but the rays of her own eyes”.

Similar examples of metaphors are to be found also in fine arts of the Decadent Baroque. Thus, the painting *St. Andrew’s Martyr* by the Spanish artist Jose Ribera represents a portrait whose features are stressed in an artificial manner against a rich setting in the background. The wish to canonize in art the physical suffering is overshadowed by the abundance of details that form the background of the painting, so that the metaphoric loses its suggestive and revealing properties.

As I mentioned before, the artistic creation is, in Blaga’s view, an attempt to reveal the mystery by means that can be traced back in human sensitivity and intuition reality. The metaphor is characteristic to any work of art, but its specific in art results from the material value of art.

“The metaphor, and its many meanings and abyssal categories must equal a victory of material value accessible to senses in order to give birth to a work of art”<sup>7</sup>.

From the structural and existential point of view, man finds himself in a “double hardened” situation in Blaga’s view. On the one hand, man lives in the framework of real, concrete world, that he can “define” with structurally

available means, and on the other hand, he lives in the framework of mystery that he can not “reveal”. The metaphor appears as a

“complementary ontological moment”

through which man tries to overcome the situation.

Many exegetes of Blaga’s philosophy have remarked the existence of possible similarity between the outlook on man as “metaphor-creating” and Ernst Cassirer’s “symbolic creature”. The fundamental concept of Cassirer’s philosophy is the “symbol” through which transcendental-philosophic analysis of culture leads to the concept of the “demiurge man” as integral part of both world and its creator.

“Man does not live any more in a purely physical world, he lives in a symbolic universe. Language, myth, art and religion are parties of this universe. They are distinct threads that weave the symbolic net, the intricate net of human experience (...). Man does not confront reality in direct manner anymore... Physical reality seems to withdraw as man’s symbolic activity gets headway... He has surrounded himself with linguistic forms, artistic images, mythical symbols, and religious rites so much that he can not see or learn anything but through the interposition of this artificial environment”<sup>8</sup>.

Therefore, in Cassirer’s opinion, instead of perceiving man as “rational animal”, one should rather define it as “symbol animal”, as expression of its way to be. There is, though, a difference between the two views – Blaga’s and Cassirer’s. Cassirer conceives and describes the essence of human being from the perspective of a phenomenon, while the Romanian philosopher endorses the idea of an “ontological mutation” particular to man, and which helped him to become what he is. There is yet another difference which, as Eugen Coseriu noted, refers to the differentiated limit between man and animal endorsed by Blaga. To Cassirer, the outset of humanity and culture is language, while the Romanian philosopher

“sets this frontier after language, as the paradisiacal man is able to reach ideas, notions, and implicitly, words”<sup>9</sup>.

To speak about metaphor means to Blaga to speak about the essence of human being itself. At the same time, resorting to metaphor constitutes a defining characteristic of Blaga’s metaphysic discourse. Also Martin Heidegger stated that

“The metaphorical does not exist but within the metaphysics”<sup>10</sup>.

In other words, the metaphor spells out metaphorically, i.e.

“the discourse on metaphor itself is caught within the metaphoricity of the universal philosophic discourse<sup>11</sup>,

but not in the sense that the metaphor discourse is circular, but in the meaning that what has to be defined is the unique stir that takes things beyond...

*meta...*<sup>12</sup>.

From this point of view, one can say that the “revealing metaphor” reveals itself as a “true” metaphor, as a “live metaphor” that Paul Ricoeur talked about, i.e. a “vertical”, “ascendant”, “transcendent” metaphor.

**Notes:**

<sup>1</sup> Blaga, Lucian, *Trilogia culturii*, Editura pentru Literatura Universala, Bucuresti, 1969, p. 23.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 308.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 279.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>7</sup> Blaga, Lucian, *Trilogia valorilor*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 37.

<sup>8</sup> Cassirer, Ernst, *Ce este omul? O introducere în filosofia culturii umane*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 43-44.

<sup>9</sup> Coseriu Eugen, "Estetica lui Blaga în perspectivă europeană", în *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, Editura Cartea Albastra, București, 1997, p. 305.

<sup>10</sup> Cf. Ricoeur, Paul, *Metafora vie*, Editura Univers, București, 1984, p. 436.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 445.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

**Bibliography:**

Blaga, Lucian, *Trilogia culturii*, Editura pentru Literatura Universala, București, 1969.

Blaga, Lucian, *Trilogia valorilor*, Editura Humanitas, București, 1996.

Cassirer, Ernst, *Ce este omul? O introducere în filosofia culturii umane*, Editura Humanitas, București, 1994.

Coseriu Eugen, "Estetica lui Blaga în perspectivă europeană", în *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, Editura Cartea Albastra, București, 1997.

Ricoeur, Paul, *Metafora vie*, Editura Univers, București, 1984.

LA DIMENSION INTERACTIVE DE LA COMMUNICATION. LA  
PRAGMATIQUE DE L'ÉCOLE DE PALO ALTO

*Florentina-Olimpia MUȚIU*  
L'Université de l'Ouest de Timișoara

P. Watzlawick, D. Jackson et J. Beavin ont élaboré en 1967 *Pragmatics of Human Communication* (traduit en français avec le titre *Une logique de la communication*) — un ouvrage représentatif pour la consolidation de la théorie interactionniste de la communication spécifique à l'École de Palo Alto (qui fonctionne à Mental Research Institute, près de San Francisco).

Les membres du Collège Invisible, connu sous le nom de l'École de Palo Alto, ont contribué à la recherche de la manière (rigoureuse et méthodique) d'application de la démarche systémique au domaine des relations humaines et, surtout, à des aspects concernant les troubles psychiques. Les représentants de l'École de Palo Alto, abordant la communication comme un processus interactionnel, considèrent que, dans le plan de la psychothérapie, un rôle important dans l'apparition et la manifestation des troubles de comportement ont les interactions des éléments des systèmes dont fait partie le malade (Lohisse, J., 2002, p. 137).

Les psychosociologues interactionnistes mettent l'accent sur la dimension interactive de la communication, se concentrant sur l'action d'interprétation que déroulent les interlocuteurs dans leur échange inter-individuel de messages. Ils confronteront les recherches théoriques avec l'analyse de la communication concrète, réelle, surtout dans le domaine de la psychiatrie.

Les membres du Collège Invisible construisent leur propre modèle de la communication à partir des principes suivants:

- la communication est un phénomène social, un ensemble de conceptions et de règles qui font possible l'interaction et les relations entre les membres d'une culture, l'individu étant un «acteur social»;
- la participation à la communication se réalise par des modalités verbales et non-verbales (Pârvu, I., 2000, pp. 59-63; Miège, B., 1998, pp. 58-59).
- l'intentionnalité ne détermine pas la communication. L'interaction dans la communication interpersonnelle est seulement un moment dans une culture, qui est un flux d'informations. D'autre part, nous ne réussissons pas toujours à communiquer ce que nous intentionnons, ou nous communiquons involontairement ce que nous ne voudrions pas communiquer;
- la communication sociale est comparable à une orchestre (Craia, S., 2000, pp. 25-26).

#### G. Bateson soutenait que

«communiquer signifie entrer dans l'orchestre».

L'analogie de l'orchestration (développée par plusieurs membres du Collège Invisible) a comme but d'expliquer comment peut-on dire que chaque individu participe à la communication plus que s'il se trouvait à l'origine de la communication ou que s'il était son cible. L'image d'une partition invisible rappelle particulièrement le postulat fondamental d'une grammaire du comportement que chacun utilise dans les échanges les plus divers avec l'autre. En ce sens nous pouvons parler d'un modèle orchestral de la communication, en opposition avec le «modèle télégraphique». Le modèle orchestral signifie voir dans la communication le phénomène social que le premier sens du mot rend très précisément, tant en français qu'en anglais: la mise en commun, la participation, la communion (Winkin, I., 1981, p. 22-26).

La position théorique de l'École de Palo Alto se caractérise par la considération de la communication comme phénomène social intégré, essayant par «la grammaire» ou «la logique de la communication» de construire un pont de liaison entre les aspects rationnels et ceux organisationnels, entre les mécanismes qui règlent les rapports interindividuels et ceux qui règlent les rapports sociaux.

La métaphore de l'orchestre révèle un aspect essentiel de la communication humaine: conçue comme «action en commun», donc plus qu'un simple échange de messages ou qu'une transmission d'un message, la communication humaine est différente de celle des animaux par *rationalité* (intentionnalité), *contrôle* et *créativité*.



Les chercheurs scientifiques appartenant au courant de l'École de Palo Alto, qui ont dépassé la compréhension de la communication comme processus de codage — transmission — décodage d'un message, ont situé celle-ci dans le cadre du comportement social, affirmant qu'elle doit être conçue comme un système ayant plusieurs canaux, auquel l'acteur social participe en tout moment, volontairement ou involontairement, et que, appartenant inévitablement à une culture, il participe au phénomène de la communication de la même manière dont un instrumentiste fait partie d'un orchestre.

La théorie de la communication élaborée par l'École de Palo Alto s'appuie sur trois hypothèses principales:

- l'essence de la communication consiste en des processus relationnels et interactionnels. Les éléments en compte moins, ce sont les relations d'entre eux qui sont importantes. Donc l'abondance est systémique;
- tout comportement humain a une valeur communicative. En observant la succession des messages remis dans leur contexte horizontal (la série de messages qui précèdent, qui suivent) et dans leur contexte vertical (la relation interactants/système, où s'insère cette relation), il est possible de détacher une logique de la communication (un ensemble cohérent de règles et de concepts);
- les troubles psychiques de personnalité peuvent devenir des perturbations de la communication entre l'individu porteur de symptômes et son entourage. Il y a donc une pathologie de la communication, dont les mécanismes permettent la compréhension de la plupart des soi-disantes maladies mentales.

L'École de Palo Alto abordera la communication comme un processus interactionnel. En postulant que tout comportement en situation d'interaction a valeur de message, l'École de Palo Alto essaiera de définir une «logique» (des règles, des concepts) propre à ce type de communication. Pour cela, il faut repérer dans le flux continu des changements, des discussions, des attitudes quotidiennes qui lient les individus, les redondances (les répétitions) dans les comportements verbaux, gestuels etc. L'analyse de ces situations de répétition conduira à établir les lois de comportement et permettra la compréhension du système de communication de manière concrète. Tout se passe comme dans le cas d'un observateur qui regarde des joueurs aux échecs, sans connaître le jeu.

Le modèle communicationnel élaboré dans le cadre de l'École de Palo Alto met l'accent sur l'intersubjectivité. Dans la vision des

représentants de cette école, la communication n'est pas une simple manière d'exprimer et d'expliquer la réalité. La communication ne se réduit pas — comme soutenaient les auteurs des modèles classiques — à la transmission de l'information et des messages par la codification et la décodification. La communication doit être comprise comme une «compréhension réciproque», comme une «intercompréhension», elle permet l'accès à la subjectivité de l'autre, à ses intentions et motifs.

Les représentants de l'École de Palo Alto mettent de côté même les notions d'émetteur et de récepteur. Selon eux, la communication est non seulement circulaire, mais aussi continue, supposant une interaction continue entre les êtres humains, déroulée simultanément par des canaux multiples et des moyens variés. La notion classique de message est elle aussi dépassée, car les interactions entre ceux qui participent à la communication sont plus importantes que les contenus de celle-ci. La communication est comme un orchestre sans chef d'orchestre, où chacun interagit avec tous et tous interagissent entre eux, et dans ce processus d'interactions continues a lieu la création de la réalité sociale, qui est une réalité socio-communicationnelle.

Renonçant à l'idée caractéristique aux modèles initiaux de limiter la communication à l'émission et la réception des messages univoques, la transmission par un seul canal à un récepteur passif, le nouveau modèle, ayant l'accent mis sur la circularité de la communication, sur l'importance du contexte social et culturel, ouvre la voie vers des abordations de plus en plus complexes du processus communicatif.

Les aspects liés au contrôle du canal de communication et au recours au métalangage ont augmenté leur signification avec l'approfondissement de l'étude de la non-verbalité faite par les exponents de l'École de Palo Alto.

En partant de la prémisse que pour une bonne connaissance des mécanismes des processus de communication il faut étudier les situations dans lesquelles ceux-ci subissent des dérégulations ou des blocages, les représentants de l'École de Palo Alto ont formulé quelques principes de la communication humaine, réunis sous le générique d'*axiomes de la communication*.

Les axiomes sont élaborés à partir de la compréhension de la communication comme un processus social permanent, intégrant de multiples manières de comportement: le mot, le geste, le regard, la mimique, l'espace individuel etc. Sans faire une distinction nette entre la communication verbale et celle non-verbale, ils analysent la communication dans son intégralité (Watzlawick, P., Beavin, J.H., Jackson, D.D., 1967, pp. 48-71; Ouellet, G., 1990, pp. 71-74, 81-82).

Est-il possible d'exister une «grammaire» des comportements que les hommes, plus ou moins conscients, utiliseraient dans les échanges interpersonnels? Ces règles de comportement ont-elles une liaison avec la communication humaine? À ces deux questions, les membres du Collège Invisible, connu mieux sous le nom de l'École de Palo Alto, répondent affirmativement, proposant un axiome bien connu aujourd'hui.

*L'axiome 1:* — «Il n'est pas possible de ne pas communiquer» —

c'est l'un des axiomes fondamentaux de la communication examiné dans l'ouvrage.

«La communication est inévitable»

ou

«La non-communication est impossible».

Conformément à ce principe, tout comportement a une valeur communicative, même s'il n'y a pas d'indices, de signes, ou de signaux. Ce ne sont pas seulement les paroles qui communiquent, mais aussi le silence. Lorsque quelqu'un ne fait pas le geste de répondre au salut, le manque des gestes signifie quelque chose. La conclusion serait que, dans l'interaction, les hommes ne peuvent pas éviter de communiquer. Pour cela, ils devraient éviter les situations d'interaction entre les partenaires.

*L'axiome 2:* — «Toute communication présente deux aspects: le contenu et la relation, celle-ci englobant le premier et devenant ainsi une métacommunication».

Cela signifie, par exemple, que si le même mot est articulé avec des intonations différentes, il communique des choses différentes. Quand les hommes communiquent, les mots (le langage symbolique) se mêlent à de diverses autres types de signaux: les ondes sonores (la tonalité et le volume de la voix, l'accent), les autres tactiles (les contacts, les coups, les caresses) ou visuelles (le regard, le sourire, les gestes, la posture). En fait on communique simultanément, par un ensemble complexe de stimulus, langages et canaux.

Paul Watzlawick, dans son prestigieux ouvrage écrit en collaboration avec Beavin et Jackson, *Pragmatics of Human Communication*, fait la distinction entre deux catégories de langage: le langage analogique (porte l'information analogique) et le langage digital

(porte l'information digitale). On pourrait dire qu'une communication analogique est non-verbale ou elle

«est insérée dans le contexte qui représente le théâtre d'une interaction».

Pour Watzlawick, l'homme est le seul organisme capable d'utiliser les deux manières de communication: digital et analogique. L'animal ne comprend pas le sens des mots que nous lui adressons, mais il saisit très vite la sollicitude ou l'agacement qui les accompagne. À la distinction contenu (ce qui se dit) - relation (la manière de dire) correspond la distinction digital - analogique. Nous pouvons constater le fait que dans n'importe quel message coexistent les deux manières de communication et aussi le fait qu'elles se complètent réciproquement. Conformément à toute probabilité, le contenu sera transmis digitalement, pendant que la relation sera essentiellement de nature analogique (Lohisse, J., 2002, pp. 140-141).

Le langage analogique est direct, plastique et suggestif. Il se base sur l'analogie, la ressemblance, l'association et communique les messages sans une décodification obligatoire de ceux-ci. La communication analogique est accessible aussi aux hommes qu'aux animaux.

Le langage digital est symbolique et abstrait, caractéristique seulement aux hommes. Le langage verbal, basé sur les mots d'une langue, est le meilleur exemple de langage digital. Il peut être compris seulement s'il est décodifié et processé au niveau de la pensée. Watzlawick est convaincu que le système nerveux central processe l'information digitale et que les neurones reçoivent une cuante d'information par l'intermédiaire des synapses. Une fois arrivée dans les synapses, celle-ci induit des potentiels post-synaptiques excitateurs ou inhibiteurs qui sont totalisés par les neurones et provoquent des inhibitions ou des excitations. Ainsi, on peut admettre qu'on transmet une information digitale binaire.

La communication analogique fonctionne au niveau du système nerveux végétatif et elle se base sur la circulation de certaines quantités de substances spécifiques (hormones). La communication analogique a des rapports plus directs et plus concrets avec ce qu'elle représente, mais l'information transmise n'est pas obligatoirement conscientisée. Le langage du corps et la tonalité de la voix qui articule les mots sont des formes typiques de communication analogique.

Au niveau de l'organisme humain, la communication neuronale et celle analogique se complètent et s'interconditionnent réciproquement.

L'homme est le seul capable à utiliser tant l'information analogique que celle digitale. Cette caractéristique a des implications décisives sur les aspects pratiques de la communication humaine.

Comme une première conséquence, la communication humaine a une nature duelle, car elle se développe simultanément sur deux plans distincts: le plan du contenu et le plan de la relation (Bougnoux, D., 2000, pp. 27-29). L'information digitale transmise au niveau neuronal configure le plan du contenu, et l'information analogique configure le plan de la relation.

La relevance pragmatique de cette théorie consiste dans la délimitation du spécifique de la communication humaine, qui opère avec un ensemble complexe de stimulus configuré, en grandes lignes, par trois catégories de langage: le langage verbal (les sens transmis à l'aide des mots d'une langue); le langage paraverbal (les sens d'au-delà des mots, les stimulus et les signaux transmis par la tonalité, le volume et le rythme de la voix); le langage du corps (tout le complexe de stimulus et de signaux transmis par la posture, la physionomie et la mimique, les gestes, le regard).

Lorsque nous communiquons avec quelqu'un, les mots expriment des idées, des notions et des concepts (le contenu informationnel); le langage paraverbal et le langage du corps apportent quelque chose de plus, souvent plus important que le sens des mots: des attitudes, des émotions et des sentiments, contribuant ainsi à établir une relation entre le locuteur et l'interlocuteur (d'acceptation, d'approbation, de soumission, d'indifférence, de simple constatation, de refus, de repoussement, de désapprobation, de domination etc.). C'est la nature de la relation qui aura influence sur les mots et qui leur confèrera leur vrai sens. Quand nous disons

"la tonalité fait la musique",

nous pensons, au fond, au fait qu'elle offre aussi la clé de la décodification du sens des mots. Les mots reflètent seulement l'aspect logique et relativement neutre du contenu des messages.

Ayant en vue ces prémisses soutenues et argumentées par les représentants de l'École de Palo Alto, nous remarquons l'importance de la conclusion de ceux-ci, conformément à laquelle la communication humaine se déroule sur deux plans: le plan du contenu (le langage verbal) et le plan de la relation (le langage non-verbal). Les mots que nous employons lorsque nous communiquons quelque chose représentent seulement une facette du discours, même s'ils portent son contenu informationnel. La manière dont nous employons les mots,

c'est-à-dire la tonalité, le rythme et la modulation de la voix et les manifestations du corps constituent une autre composante du discours. Le plus souvent, la composante décisive de la communication humaine est celle qui définit l'attitude et les sentiments envers le partenaire, la nature de leur relation, c'est-à-dire le langage non-verbal. Nous observons que dans le plan du contenu de la communication humaine les mots véhiculent des informations, et dans le plan de la relation établie par la communication, la tonalité et les gestes offrent des informations sur les informations.

À cause de cela, quand une relation interhumaine a une charge émotionnelle intense (positive ou négative), le plan de la relation affecte le plan du contenu: l'information transmise comme telle par le sens des mots se perd ou elle est distorsionnée, les sens des mots ne se décodifient plus et nous ne communiquons plus dans le plan du contenu. Généralement, lorsque le plan de la relation est puissamment tensionné ou altéré, les mots n'expriment plus rien, ce sont la tonalité de la voix, la physionomie, le regard, la distance, la posture, la mimique et les gestes du corps qui comptent.

*L'axiome 3:* — «La communication est un processus continu qui ne peut pas être abordé dans les termes de cause-effet ou stimulus-réponse».

Cela signifie qu'il est inutile de chercher une cause unique pour un acte de communication «ponctuel», parce que l'homme communique dans chaque moment avec tout son passé et avec toutes les expériences accumulées.

*L'axiome 4:* — «La communication s'appuie tant sur l'information dans sa forme digitale (processée par le système nerveux central), que sur l'information analogique (processée par le système neuro-végétatif)».

L'information digitale contenue par des symboles (des mots, par exemple) est transposée dans un code binaire, au niveau des neurones et des synapses. L'information analogique contenue par des stimulus non-verbaux est transposée dans le langage biochimique, au niveau hormonal.

*L'axiome 5:* — «La communication est irréversible».

Cela signifie que dans le moment de la réalisation d'un acte de communication il y a un déclenchement de transformations et de

mécanismes qui suivent leur cours, dans un sens unique. Le message, bon ou mauvais, une fois émis et réceptionné, ne peut plus être rétracté. Si on a communiqué quelque chose, il n'est plus possible de revenir à l'état antérieur au lancement du message.

Nous considérons que le principe de l'irréversibilité de la communication a quelques implications importantes dans la connaissance scientifique: toute affirmation ou théorie exposée doit être fondamentée. Si nous ne disposons pas d'arguments nécessaires pour soutenir l'affirmation ou la théorie, il est recommandable de suspendre ou d'éviter la communication; les messages qui nous engagent profondément doivent être examinés avec attention et lucidité, avant d'être transmis aux autres.

En conclusion, il est important de mentionner que les représentants de l'École de Palo Alto ont élaboré une pragmatique de la communication, à partir des principes suivants:

- toute communication est un processus interactionnel;
- tout comportement humain a une valeur communicative;
- toute communication est déterminée par le contexte où elle s'inscrit;
- tout message comporte deux niveaux de signification: l'un informatif et l'un qui exprime la relation qui lie les interlocuteurs, les membres de l'École de Palo Alto accordant attention à l'activité d'interprétation déroulée par les interlocuteurs dans leur échange interindividuel de messages.

À la notion de communication isolée comme acte verbal conscient et volontaire on oppose l'idée de communication comme processus social permanent, intégrant des manières multiples de comportement: les mots, le geste, le regard, l'espace interindividuel. Ces chercheurs scientifiques s'intéressent sur la gestualité (*kynésique*) et sur l'espace interpersonnel (*proxémique*). Ils montrent que les déficiences du comportement humain se rapportent au milieu social (les troubles psychiques renvoient à des perturbations de la communication entre l'individu porteur du symptôme et son entourage); analysant la communication comme un processus interactionnel, pour percevoir l'apparition de la signification, l'homme de science doit décrire le fonctionnement de diverses manières de comportement différentes dans un contexte donné. Il faut avoir lieu la crise des modèles macrosociologiques, contemporaine avec le retour aux espaces de proximité, pour qu'à la fin, pendant les années '80, la contribution décisive de l'École de Palo Alto à une théorie sur les processus de

communication comme interactions soit reconnue (Mattelart, A., Mattelart, M., 2001, pp. 50-54).

Nous remarquons le fait que, pour les représentants de l'École de Palo Alto, les recherches théoriques constituent le cadre pour l'analyse des communications concrètes, surtout dans le domaine de la psychiatrie (plus précisément, de la thérapie psychiatrique). Abordant la communication comme un processus interactionnel, ils considèrent que les formes de pathologie mentale, les troubles de comportement proviennent des perturbations et des disfonctions de communication. L'éthiologie de cette pathologie doit être cherchée non pas au niveau de l'individu isolé, mais au niveau de l'interaction du système (des systèmes) dont le malade fait partie.

Apportant en premier plan la dimension interactive de la communication, P. Watzlawick apprécie que l'échange de plusieurs messages entre les hommes devient interaction; les modèles d'interaction se constituent, à leur tour, dans des unités de communication humaine ayant un grand degré de complexité.

Seulement la communication entre les hommes devient, obligatoirement, contenu et relation. On peut dire que, si la communication est comprise sous l'aspect du contenu et de la relation, alors la relation englobe le contenu, de manière que tout devient une métacommunication, une communication sur la communication effectuée. Cela est valable, bien sûr, seulement comme pragmatique de la communication, n'étant pas valable sous l'aspect logique, où les classes se définissent par des éléments. La capacité de faire appel non seulement à la communication, mais aussi à la métacommunication représente une condition *sine qua non* pour une communication efficace, ayant aussi des implications sur la définition des rapports profonds de la conscience de soi et de l'autre, implications générées par la responsabilité de la communication (Șoitu, L., 1997, pp. 44-45).

Une précision terminologique s'impose, surtout en ce qui concerne l'emploi du terme «pragmatique»: celui-ci doit être rapporté dans le plan étymologique au terme grec *praxis* et à ce qu'il vise avec priorité: la relation de sujet à sujet. Les représentants de l'École de Palo Alto prennent en considération, en premier lieu, les interactions sociales et surtout les relations intersubjectives qui sont, selon eux, à l'origine du sens; elles éclairent et «structurent» le fonctionnement de la vie dans la société. Cette définition de la pragmatique doit, pourtant, être différenciée de l'emploi du même terme par les linguistes, surtout par ceux qui, tout comme Austin, s'intéresse spécialement aux actes de langage.



Nous remarquons le fait que la théorie de l'École de Palo Alto, qui considère la communication comme un phénomène interactionnel, socialement intégré, a eu du succès surtout en Europe, s'inscrivant comme une réaction contre les modèles en fonction, c'est-à-dire contre le

«schéma canonique de la communication»

et contre le primat attribué par presque toutes les théories linguistiques au langage et au mot dans l'abordation de la communication; de plus, elle tend à établir un pont entre le relationnel et le sociétal, entre les mécanismes qui règlent les rapports interindividuels et ceux qui règlent les rapports sociaux. Malgré cela, B. Miège considère que le modèle interprétatif des relations interindividuelles, configuré par la pragmatique de l'École de Palo Alto, ne pourrait prétendre être une théorie explicative de toute la communication humaine, d'autant plus qu'on lui a apporté des critiques importantes. Dans ce sens, B. Miège distingue trois types de critiques: une critique logique, une critique interne et une critique théorique (Miège, B., 1998, pp. 63-64).

La critique logique relève que le niveau communicationnel qui permet de donner un sens au niveau de la communication, en tout cas, la possibilité d'observer son fonctionnement pour lui déceler les distorsions introduites dans la communication «pure», est fondé sur l'idée que l'observateur a été doué d'une capacité d'observation et de perception qui n'introduit pas de distorsion. Or, ce postulat épistémologique est aujourd'hui le plus souvent repoussé. Il reprend, c'est vrai, la conception popperienne conformément à laquelle une perception d'un phénomène est possible à partir d'un niveau supérieur, dont on suppose qu'il permettrait l'observation du fonctionnement d'une manière rationnelle: à part le fait qu'il serait justifié de demander d'où provient ce niveau supérieur et comment pourrait-il être considéré comme étant pur, nous devrions mettre en discussion l'idée que la perception de l'observateur n'introduit pas de déviations dans la compréhension du phénomène observé.

La critique interne, réalisée par D. Bounoux, met en évidence que la pragmatique s'«enfonce» dans la communication symbolique (au moins que nous ne supposons que celle-ci pourrait être assimilée «au contenu» de relation). Bounoux établit une position radicale entre la communication indicelle et la communication symbolique (en effet, certains aspects de celle-ci renvoient trop à des codes culturels et, plus précisément, à ceux de la culture «savante»). Cette critique souligne les limites fondamentales de toute une problématique appuyée sur la relation.

La critique théorique, soutenue, parmi les autres, par P. Attallah, accentue l'idée que

«l'École de Palo Alto est le pendant psychologique du fonctionnalisme classique».

Attallah remarque le fait que, malgré les apparences, la manière d'aborder la communication proposée par l'École de Palo Alto (la modalité d'éviter le paradoxe et la souffrance qui résulte des comportements «disfonctionnaux», par la conformation aux normes sociales, la psychothérapie paloaltiste essayant d'obtenir la coïncidence du comportement individuel avec les normes sociales) se rencontre avec la vision fonctionnaliste dans laquelle «le besoin de communication» de l'individu autonome et raisonnable est assuré par la participation au système médiatique. Attallah relève les ressemblances et la complémentarité des deux abordations réalisées par le fonctionnalisme classique et par l'École de Palo Alto.

**Bibliographie:**

- Bougnoux, D., *Introducere în științele comunicării*, Editura Polirom, Iași, 2000.
- Craia, S., *Teoria comunicării*, Editura Fundației "România de mâine", București, 2000.
- Dionne, P., et Ouellet, G., *La communication interpersonnelle et organisationnelle: l'effet Palo Alto*, Gaetan Morin Editeur, Quebec, 1990.
- Lohisse, J., *Comunicarea. De la transmiterea mecanică la interacțiune*, Editura Polirom, Iași, 2002.
- Mattelart, A., Mattelart, M., *Istoria teoriilor comunicării*, Editura Polirom, Iași, 2001.
- Miège, B., *Gândirea comunicațională*, Editura Cartea Românească, București, 1998.
- Pârvu, I., *Filosofia comunicării*, SNSPA, București, 2000.
- Șoitu, L., *Comunicare și acțiune*, Institutul European, Iași, 1997.
- Watzlawick, P., Beavin, J.H., and Jackson, D.D., *Pragmatics of Human Communication*, W. W. Norton & Company, New York, 1967.
- Winkin, I., *La nouvelle communication*, Le Seuil, Paris, 1981.

MASS-COMMUNICATION AS A SOCIAL DIVISION

*Laura GHEORGHIU*  
West University of Timisoara

Expressions like *mass media* or *mass-communication* have become common places in present day world so, as they seem to need no interrogation on their substance. Like in almost all the similar cases, we lose the very essence of the phenomenon that is hidden in the intimacy of its name. As a consequence, the dictionaries that aim to “mass information” offer almost tautological definitions:

“*the media* – means of mass communication” or “*mass communications, mass media* – means, such as newspapers, TV and radio, of communicating with very large numbers of people”<sup>1</sup>

We still do not think firmly enough about the essence of the action... this essence means carrying out of something.

“Carrying out means: to unfold something in the plenitude of its essence, to lead up to it, *the process of producing*.”<sup>2</sup>

Or, the essence of the given formula sends us rather to a reality that is complementary to the one that is “well-known”. We are in the situation in which two “readings” of the same term send us to radical different references. There is an explicit, obvious meaning and another one ignored despite its consistency, despite the reality it is standing for and so, despite its connection to the profound being of things. In the first case, the *means of mass communication* represent a more or less sophisticated set of techniques through which information get to a greater number of people. This is the usual meaning that grounds the studies in the sociology or psychology of media as well as in rhetoric. Towards this acceptance, our invitation to think about the real sense of the terms looks rather like an impiety. But, as soon as communication may be,

basically, a non-communication, as well as mass may be rather a privileged social group, our exercise comes to be more than a necessary one.

### 1. The Sense of a Real Communication

Communicating means transmitting of information, that is of a useful novelty that is waited or, sometimes, surprising. As a consequence, the one who sends must take into consideration a receiver looking for that message, supposed to take it over in its whole and place it in the context that might offer or use its meaning. It is well known that no communication can be a simple mechanical operation. The hermeneutic sufficiency of almost the majority of people stops them at this very first stage of

“solving some public obligations”.

But

“the language is the Being’ shelter”<sup>3</sup>.

It is, therefore, more than entitled any search of Being “inside” the words, that is searching for their profound, primary meanings, expected to offer us the real image of things and, on this ground, the roads of our proper place in the world.

The concept of *communication* supposes a co- mmunication, that is some kind of living together of the transmitter and of the receiver in the space of the same meaning, well/known for both of them. Any might be the type of the implied language, the idea is wrapped in a material<sup>4</sup> shape (a sound, a color, a gesture, a smell). Both participants to the communication act must follow in the same way the road idea – sign, so as at the end of the process they may be in the real possession of the same significance. In Constantin Noica’s terms, any communication must be a *restless transmission* of a certain group of ideas. It’s a common place that this is more an ideal than a present day gnoseological possibility, as soon any participant at the communicational process comes with his own bag of interest and impressions that determine the decodification of the messages. The Leibnizian theory of monads, the analytical philosophy or the psychology of language can prove all the above things. As it follows, what is passing from a partner to another is, in the best case, a supposed main idea, while the hues, the articulations, the contingent meanings to be attributed by each one according to his own imperatives. It seems almost obvious that, as soon

as these last aspects turn to be less important for the given situation or, on the contrary, to be common for the two speakers, communication comes close to its ideal pattern, that is the identity of the contents in the partners' mind.

Usually, something that seems important to one of them might be redundant for the other. Or, the transmitter may hide the message, moving the accent to an aspect that pleases the other. It comes that, what is frequently "transmitted" is not what it has to be and the quality of being a "main idea" depends on the subjectivity's oscillations. It is mostly a challenge, an attempt, and a call for meeting. Only communication can protect the real meeting, in all the other cases, the essence of an idea remains out of "communication", just because communication was perverted in a rhetorical game. The question is how many times do two persons manage to get a common language, that is common meanings and, much more, common consequences? As soon as they have agreed to dialogue, they must be expected to place in the same reference, in the name of the desire they have already expressed. They decided to meet in a certain point of significance described by the question that is by the first message.

"The unity appears as a *middle term* that is excluded by and distinguished from the separate reality of the sides; it has a real objectivity, different from that of its sides and is objective *for them*, that means that unity is something-factual-existing. *The spiritual substance* enters the existence only when it can take as proper sides such self-consciences who know that this pure Self is a reality immediate *valid* and also know immediately that they are such realities only due to the *medium* that alienate."<sup>5</sup>

In this obtained medium –that is, in this co- mmunication – each one offers not only an exterior objectivity (the verbal shape of a word), but also some part of themselves as a bearer of significance and of hues.

"Hues are essential for man"

– said Constantin Noica. We can speak about communication only after a great number of hues come to be common to both interlocutors, getting on this ground the common discourse of their selves. They will get the formula of an essence – the common Self – in whom they'll find reflected themselves and due to which they manage to vitaminize each other. At the end, what it really matters is not so much the public significance of the dialogue, but the subsequent message of the other one's existence as a possible essential meeting. It can be so because it

addresses to the profound Being and also comes from the hard decriptable codes sphere. It is here the meeting of your pure Being, now separated from its public condition, with the crucial messages of its existence. These are the ones that keep it alive, that meaning on its own road towards its identity and its plenary manifestation.

“The fundamental word I – You can’t be pronounced but with your entire being<sup>6</sup>.”

This happens because there, in the *agora* of your meeting an unknown energy transfer is going on, influencing your new options, values, calls for dialogue. The meeting takes place following the principle of communication vessels, trough defining, rebirthing, signifying again the existence of each one. Communication as a transmission / offer of a new, extremely important significance is the unseen process of Self – devoting in order to find again one’s own Self and to understand it more profound. Our profound Being is requested here as well as our disposability to open it. In other terms, it is needed the real existence of a Self that is conscious of this condition, the existence of a Being that recognizes its Self in its private space, in the intimate place of Dasein, that meaning on the level that is this side of the world. At least, there is no communication but in the space that is this side of the world getting a new significance, thus, a real existence. Only this kind of existence will be able to mark, to redefine, and to relate two different pre-existent entities.

“The fundamental word I – You grounds the world of relation<sup>7</sup>.”

We can conclude that communication represents the very relation that opens two monads due to the middle term and that offers them to themselves, to their profound Being, on this ground. There is no significance out of Being while there is no relation out of significance. This is how communication touches, modifies, sculptures the world of the Being’s proper meanings and attracts the two speakers. Grace to these new meanings, the two of them will find themselves again, in a new significance. The original question turns to be a labyrinth’ challenge to try a new submergence in its own Self. When just one answer is absent, there will be an introspecting instance facing an opaque partner, and thus,

“the Being waits for the man to discover that Being itself is worthy to be thought about<sup>8</sup>.”

Being will only be found by a single partner who will have no chance to get ratified the stage he has already attended. In spite of his efforts and of the Being's pulsation inside of him, the absence of a message will leave him a lot of opened questions. Being is always answering in some other language than the one he can understand. Perhaps only some long time initiated persons may realize an unmediated dialogue with Being and may find their Self directly in its center. For all the rest of peoples, the essential meeting with a You is the sign of an authentic communication.

## 2. The need of a Code

If there is so hard for two persons to get this kind of meeting, its profound meaning, how is to take place a *mass-communication*? Of course, we suppose here an unlimited number of people having access to a given (set of) means of media. The *mass* represents a non-homogenous group with respect to education, interest or perception capacities. We can expect for any one to add to the so-called general idea to be transmitted, the value and the senses he considers being opportune. Much more, the real important messages determine some new behaviors. Depending of these "details" brought by each mass "component", the behaviorist answer would be more or less close to expectations. It is quite possible for a single message to generate some complete opposite reactions, so that we'll conclude that the message was not the same. The decisive elements for a certain answer depend on the background that is very different from a person to another one. While the profound meaning of co-communication is that of a meaning coincidence – at least in their fundamental data. There is no communication when the message enters different interpretative contexts. That is because the more different the meanings are, the less accomplished the communication is, namely the less was transmitted. *Mass* seems to be exactly the opposite of an optimum speaker for a real communication.

"The vaster the auditorium is, the less dense is the transmitted message, so that the larger communication can't take place but at the inferior level"<sup>9</sup>.

When the number of persons taking part to the communication grows, the possibility for the received messages to have the same content decreases. Contemporary communities represent all of them some "imagined entities" – as Benedict Anderson would call them. The



possibility of a real meeting is suspended by the impossibility of a real, face to face, that is immediate gathering of the whole group.

This situation determines the communication's descent to a minimum level of hermeneutic competence, which is at the empiric level of verbalizing lacking attributes or the context for other possible meanings. We are now on the favorite realm of the masses, a realm on which the pseudo opinion leaders, the pseudo-values represent the labels of the new subject of the public space. This is the mass that enters this space with claims, demands and quantitative arguments. Loosing the sacrality, rationalizing beyond axiology, the process of modernization has opened the room for the herd to ask for a

“reevaluation of all the values”<sup>10</sup>,

by inverting reality with imaginary. Very few people are still willing to face reality and quantify its data. The world that erupts from centuries of frustrations and from latest proved defaults is a world of persistence around some concepts, “idols”, believes. All the broken loose forces of unconscious, of the human being's underground spread out with the decision of a volcanically lava and cover, destroy reinvent the whole epistemological relief of the world. In this landscape, communication is a non-verbal one. It takes place trough touches, meetings, monologues.

“All is black from people – thousands, tens thousands, hundreds of thousands, or in some exceptional cases, millions of people – this rhetorical figure belongs to the epoch of mass meeting or, as one can also say, of the mass as a mob or of mass as presence. Its main feature is a big number of people, which feel themselves like a size suspected to meet. While affluencing together to a place that includes everyone, they form a huge convent which gains a colossal self – experience as a willing, claiming collective, and starts speaking and emanating power”<sup>11</sup>.

This power annuls the inclination to doubt to compromise to self-search or search for the others. Power frenzy suggests the certainty that power supposes everything: knowledge, the right to involve in others life, duty to modify (that is to maim) everything according to one's own face. The pressure that a number (the quantity) exercises over thoughts / consciousness is too big to allow doubt take the place of force. The understanding of one's limits generates searching for a panacea, for a way to complete, to enhance his possibilities. Here is the ascension effort implied but also the faculty to empathize the others' labyrinth, their falls or successes. And also the wish to relate as a manner of climbing

together a road that anyway belongs to each one. The very meeting of the other on the same staircase conferees certainty and legitimize the route. It's worth the effort because it assures staying in the group, although each one is very lonely on the way to its own being.

On the other side, the mass – man starts by forming a group and notices that the effort is useless. He can't perceive the fragility, the vulnerability he is living in because he can't fancy the communicational effort that grounds a real group. As a consequence, communication itself is compromised, and the group is emitting only signals without any message. This one is already induced through agglutination, drawing near, proximity. These mean the maximum possible touch, that being the extreme limit of the gap around. The loneliness is substituted by the physical proof of a presence that does not need the qualitative validation. The big number tyranny annuls any other exigency. This is how the individual avoids the questioning and communication labor, without understanding he avoids the aim itself.

“The mass-man considers himself to be perfect. In order to do it, a superior man must be extremely conceited. The trust in his perfection is not part of his intimate structure, is not naïve, but comes out of vanity, being something fictive, imaginary and problematic even for himself. This is why he needs the others and searches in them the conformity of the idea he wants to have about himself”<sup>12</sup>.

When the individual becomes the unique subject of his preoccupations, when he sits himself both in the center of his world and, especially, in the center of any possible world, his real being is sent to a museum. He is no longer looking for it, being afraid of discovering himself in a less flattering position than he expected or is prepared to accept. So much the more he can't accept the others' searching for themselves, using all his means to determine them to give up or draw back. Any other possibility might signal his scarcity, namely might fissure his sandcastle. But

“common man proclaims and imposes the right of mediocrity or mediocrity itself as a right”<sup>13</sup>.

In that mediocrity's world, the sandcastle lasts among other thousands / millions of others having a common aim: to survive. The

“black from people”<sup>14</sup>

turns to be a park of fragile castles that live through multiplication and reciprocal support. As Sloterdijk has noticed, in our times, the castles have closed themselves one to the others, becoming imaginary castles. Instead of the physical crowd there are the media means, suspected to enter each one's castle without telling the others about the despair, the anguishes and the complexes of the inhabitants. Anyone can hide his fragility inside his shelter where he admits a single guest: the silent witness of his exhaustion.

“The mass character is no longer expressed through a physical meeting, but through taking part to the media means' programs ... From crowd mass it became a mass installing itself in programs - and so it emancipates from the traditional meeting in a common place. Here, the mass is an individual. The man is a mass today without seeing the other. It follows that the present day society or, if you want, the postmodern one is no longer primarily guided by body experience, but is self-observing through the symbols of media means, through discourses, trends, programs and prominent people”<sup>15</sup>.

But this individual does not communicate and is nothing communicated to him. He has a fear, a lack of being to protect and thus, he hides himself in the back of media discourses. These do neither know nor intend to help him. On the contrary, remaining on parallel orbits, they emphasize his loneliness and alienation. There has to be a great number of common things, aims and memories for the interlocutors in order to get convergent answers. This will be due to the fact that any road – especially a spiritual one – generates similar or even identical interpretation skills and behaviors, if crossed together. The individual labor of each one, passes through similar stages, passing beyond any details that might generate misunderstandings. An essence debate level can be thus obtained and also a correct facts articulation. Tarde notices that

“most cultivated societies are to be obtained in order to a minimum reduce of professional or current policy conversations and to a pass to general ideas debate”. In spite of content differences, these countless “chatting” contribute to social harmony.”<sup>16</sup>

This is the case in which message is transmitted together with its extension, with no supplementary explanation. The details have articulated – as time passed by – a similar placement in ideas' space, an already implied one<sup>17</sup>.

Nor in this case we can speak about *mass – communication*, as soon as the mass

“is the ensemble of persons that are not by all means qualified ... mass is <the medium man>”<sup>18</sup>.

On the contrary, that what interests us here is some kind of “qualification” that makes a group able to communicate. In order to notice the real meanings of a text (speaking of text in the larger possible way), any group must have an own code, already constituted through which to translate the information bearing sign.<sup>19</sup> The amplest this code is the better will the message implications be read.

We have to make here a remark! Without contesting Tarde’s idea, it’s right to notice that not only the so/called “cultivated societies” manage to formulate a code. It is clear enough that once with the rise of cultural level we assist too, at a growing of codes and messages complexity. But at each social level we can identify some kind of texts that speak about the communicational level in that group and so, the kind of information that may get the maximum level of utility. In other words, each group that gets to a proper code is, somehow, a “cultivated society”. As for a sociological discourse, in order to get a better understanding of human communities’ essence, it’s worth to enlarge the sphere of the *elite*<sup>20</sup> concept. We shall use this term with the significance of a group that allows, due to its cultural structure, a certain kind of communication, namely a complete communication concerning a given domain of the social life.

### 3. “The Mass” as an Elite

We can say that the phenomenon of mass communication<sup>21</sup> has appeared long before contemporary media means. The traditional social groups have developed lots of means supposed to facilitate the flow of information, especially of the extreme important ones. Basically, communication is cogence to the first human societies, any might have been the way of message articulation.

“*The call over the village* (is a) nocturne ceremony held by the group of young boys before the great feasts of renewing the annual or seasonal time. It consists of a public judge of those who have neglected the common rules during the ending year. The youngsters are dialoging. ... This discussion is well informed and held with irony. It was waited and listened by the whole village community.... The judge and the statistics of that year’s failures had an educative character”<sup>22</sup>.

On a first instance, one may consider we have here a form of *mass communication* and so it was also considered there, in the community. But, as soon as we have defined communication as a transmission of a message together with its implications, there is here the risk of non-identifying the common meaning of the word *mass* with “the whole village community”. This happens due to the fact that “the whole village community” acts like a “cultivated society”, that is it has all the data of a correct interpretation both in the letter and in the spirit of the text. The village community knows all the personages and even their facts, and so, it can punish any omission. Despite its spectator statute, that is its statute as a simple receiver, the community is an active factor through the exigencies towards the explicit actants. Much more, the “judge” is following some moral norms, usually unwritten but consecrated inside the group. These are norms that define the essence of this group and so, they will be defended and respected more than anything else. Defining the group, they also realize a social division as they separate the group members from the “foreigners” who do not know or do not define themselves using the same rules. Much more, the “accused people” are also part of the group, because only on this ground they can be set under the above mentioned “law”. None else has the obligation to follow the village’s laws but only after they have been accepted as members of the community.

On another side, the law might be one so much connected to the group’s existence that it can be even an implicit one not to be pronounced during the judgement. Someone who is not part of the group might even misunderstand the gravity of the facts. As a consequence, any “foreigner” is unable to understand the message. In the authentic traditional societies, his access in the “event” space is even interdicted, in order for the secret of intern laws to be provided and on this ground, the group’s integrity. Beyond this “boundary”, the simple facts narration determines an automatically unanimous attitude towards the guilty persons and legitimates both their judge and the future behaviouristic consequences of the group members towards them. We can thus notice that inside the group, communication respects the profound meaning we spoke about, while the mass has nothing in common with an amorphous and ignorant group. On the contrary, its life is subordinated to these very well articulated laws that it doesn’t understand to avoid.

“Noblesse is defined through exigency, through obligations not through rights.”<sup>23</sup>

The village community becomes with reference to the “others” some kind of elite. Those who are outside of the traditional ethos, of this ethos that functions as an ensemble of norms, namely as a communicational code, become the real mass, to which nothing is communicated.

The same situation happens in the case of the *bell of the village church*. Each bell has its own sound, depending of which one may know what bell is transmitting the message. In addition, there are several ways in which the village bell tolls. There is a certain rhythm announcing the usual service, another is signaling some good news and in a complete different way is announced a misfortune. Apparently, there is here, another kind of mass communication, so much the more that none can stop the foreigners to hear. But excepting the villagers, it is a small probability for someone else to get the profound substance of the sound<sup>24</sup>. Hemingway’s well-known question title *For Whom the Bell Tolls?* Becomes synonymous to mass media’s definition as formulated by Harold Lasswell:

“Who says what, on what channel, to whom and with what effect?”

Another example deserving our attention is the language of *architecture and of urban or rural decorations*. In early communities, houses’ building was following typical line for a region or for a group of families. Each element from the ground structure or from the decorative one was bearing a message that was the symbol of the inhabitants of that house. It “spoke” about the dominant mentality in that community, about its myths and beliefs, about the elements that were considered apotropaic ones. Specificity was a pride pretext that represented a well-defined personality as well as a means to identify the possible new neighbors.

In the same way, the architecture schools tried to suggest some kind of specificity, while one architect’s originality can be proved using the typical elements he brings in. But this time the messages decipher is harder. The architect has a proper language that does not speak to a “cultivated lecturer”. On the other side, population’s migrations and mixtures have deleted much from the memory of building styles. Contemporary individual aesthetics is no longer constrained to belong to a pre-established language. As a consequence, things that can be seen by everyone are too personal that is too enciphered to be considered *mass communication*. In this respect, the few people who do not need messages translation can’t be considered a *mass*, but an *elite*.

An infinity of other means of communication might be added here. The fact that includes them in the same socio-cultural situation reminds

for the ancient separation in citizens and persons out of the city. No matter how much human groups have been changed meanwhile, we can always identify a certain group to which something is communicated and a “rest” consisting of all the others who are out of communicating process. The first group uses a sign-message correspondence that distinguishes it and transforms it in an elite of communication process.

#### 4. The Chorus

It was necessary for the revolutions in the 18<sup>th</sup> century to come, especially for the French Revolution in order to annul the distinction between a citizen and a non-citizen. As the traditional hierarchies and social groups were out, each one could – at least theoretically – become a member of any group, grace to his own merits. But merits did not modify cultural dowry. These new collectives had nothing in common but the codes they were just trying to formulate and impose. As a consequence, the vast society majority was nivelated, generating individual’s split of personality. They were to start living under two sets of laws: the traditional ones assumed through home education as well as those of the group they tried to join. Everything started to take place on two levels: one level of communication, reserved in domestic sphere, in a realm of intimate codes, specific to his first belonging group that was the family, and on a second level, of social life, where everything got different coordinates.

“Suddenly, the crowd become visible, setting itself in the most important society’s parts ... the protagonists have disappeared, now there is only the chorus.”<sup>25</sup>

That what is transmitted to this chorus is no longer one man’s message, but the one of a social function. It comes that the message does no longer aim to the profound strata of the receivers, but only their social, public hypostasis.

“Starting from the pre-scholar level, the organizations, the radio and the television are fixing the pattern of conformism or revolt; the exceptions are severe punished not so much in the family, but outside it and against the family. Mass media experts transmit the requested values; they offer the perfect instruction as concerning the efficiency, the inflexibility, the personality, the dream and the fantasy”<sup>26</sup>.

It follows that, despite the fact that people became mass – meaning chorus – the communication to which the chorus took place is no longer

communication. This kind of chorus does no longer sustain one-hero' feelings, but has killed him, remaining alone in the scene, with no message and no reason. It lives a double drama, both of the dialogue's absence and especially of the impossibility to define its own identity. It is a useless chorus who notices its lack of consistency who does not know what to do and is unable to do something. It needs a master supposed to possess the depth's keys and the knowledge to descend in himself. For the moment, everything remains to be a social package, expected to create codes instead of using a deep rooted language in human mind. By ignoring any cultural *a priori*, he comes to the grounds of *mass culture* that transfers appearances to the unidimensional man. This is the stage in which Marshall McLuhan noticed that

"means is the message".

In other words, the real content is set between parenthesis because the society can't get but the cover. As soon as any cover is a series product, it can't consist of the phenomenon's essence. This is why what is transmitted, the means, the cover will speak only to the cover of our being, moving communication in the sphere of in-successes. Communications transfers the geometrical place of co-munion in the space of two monadic covers collision. They have nothing to say as soon as they do not live but epidermal. They know nothing about their selves, so they are two flat corps meeting by chance on the same trajectory for a short while. This is why people have anguses and a growing stronger loneliness sensation and treats them with similar means of communication getting some other non-communication beliefs. Basically, people follow an inverted road that the natural one. Instead of searching for his own definition, the individual runs away from it, in an attempt to mask lye that has already been masked. Communication as a "social narcotic" – Herbert Marcuse<sup>27</sup> - induces a new need of a worse dose instead of helping contemporary man to recover. This is the very possibility condition of any narcotic: to perpetuate the need of it as a guarantee of its own utility.

### Conclusion

"The entire historical development worked hard to rise the man to the consciousness of his human essence, to make him an autonomous person, *homo singularis*. If man associated with others – the sociologists tell us – was not in order to serve them or to serve any collective idea, but to serve himself"<sup>28</sup>.



That is why communication must serve him, but nowadays it seldom serves anyone.

“In a show, that is the image of dominant economy, the aim is nothing, development means everything. A show does not try but getting to himself”<sup>29</sup>.

Mass couldn't survive but in show society, that is in appearances, in virtual worlds. The truth is destroying it. But communication is nothing else than a continuous search of the truth. Therefore, there is nothing to be communicated to the mass man while the expression *mass communication* is a contradiction in terms.

### Bibliographical Notes:

<sup>1</sup> *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, 4<sup>th</sup> edition, 1989;

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Letter about Humanism*, in *Repere pe drumul gindirii*, Editura Politica, Bucharest, 1988, page 297;

<sup>3</sup> *Ibidem*;

<sup>4</sup> We understand *materiality* in a large sense, that is the entity opposed to ideality;

<sup>5</sup> G.W.F.Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, (391), Iri, Iasi, 1995, page 294;

<sup>6</sup> Martin Buber, *I and You*, Humanitas, Bucharest, 1992, page 30;

<sup>7</sup> *Idem*, page 32;

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *Op.cit.*, page 305;

<sup>9</sup> Francis Balle, *Communication*, in *Treaty of Sociology*, coord. Raymond Boudon, Humanitas, Bucharest, 1997, page 603;

<sup>10</sup> Cf. Peter Sloterdijk, *Despising the Masses. An Essay on Cultural Fights in Modern Society*, Idea design and Print, Cluj Napoca, 2002, page 71;

<sup>11</sup> *Idem*, page 16;

<sup>12</sup> Jose Ortega y Gasset, *The Masses Revolt*, Humanitas, Bucharest, page 94;

<sup>13</sup> *Idem*, page 96;

<sup>14</sup> This expression belongs to Elias Canetti and was used by Peter Sloterdijk in a study about Canetti's theory. The above quotation is part of that study.

<sup>15</sup> Peter Sloterdijk, *Op.cit.*, page 16-17;

<sup>16</sup> Francis Balle, *Op.cit.*, page 602;

<sup>17</sup> Here are some confessions about the inter-war period in Bucharest that can sustain very well the above ideas. One can easily notice that in such a society, where everyone understands the details in the same way, what it is really communicated are the states of spirit, the attitudes, the feelings, rounding a common reaction to all kinds of events. <These people were extraordinary because they were cultivated, because they had an intellectual suit and continued a tradition... They were direct people... They had complete trust in each other> (Cornelia Pillat, page 41-42); <With qualitative people I feel the atmosphere is growing dynamic... The most common things become living ones, new things as they have the sign of an authentic life> (Alice Voinescu, page 55) – all these quotations are from Stelian Tanase's book *The Anatomy of Mystification 1944 – 1989*, Humanitas, Bucharest, 1997;

<sup>18</sup> Jose Ortega y Gasset, *Op.cit.*, page 43;

<sup>19</sup> More precisely, it is a meta-code including as a subordinated strata, the code that turns the idea in a sign;

<sup>20</sup> In a cultural discourse would be a blasphemy to "forget" the differences of nature between mass and elite. This was why we have

specified that this operation is used strictly for sociological purpose. Under this so-called forgetting, we get a better definition of these two terms. "Forgetting" is only the first step.

<sup>21</sup> We already use the expression *mass communication* in the above-mentioned way, namely emphasizing the idea of communication. What we still have to do is to suggest a brief outlook over the traditional societies and, too, over the pass from *community* to *mass*, with present day meaning.

<sup>22</sup> Ion Ghinoiu, *Popular Habits during a Year. A Dictionary*, Romanian Cultural Foundation Editors, 1977;

<sup>23</sup> Jose Ortega y Gasset, *Op.cit.*, page 89;

<sup>24</sup> Despite the fact that, due to present day villages depopulation, this case is seldom met, it's worth to be studied just for a possible unwritten, unclassical "history" of communication means.

<sup>25</sup> Jose Ortega y Gasset, *Op.cit.*, page 43;

<sup>26</sup> Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*, Trei, Bucharest, 1996, page 99;

<sup>27</sup> Cf. Francis Balle, *Op.cit.*, page 620;

<sup>28</sup> Constantin Noica, *De caelo. An Attempt around Knowledge and Individual*, Humanitas, Bucharest, 1993, page 93;

<sup>29</sup> Guy Debord, *The Show Society. Comments to the Show Society*, House of Science Book, Cluj Napoca, 1998, page 41;

SUR LA SYMÉTRIE ET L'ASYMÉTRIE MORALE. TERRORISME  
ET MORALE<sup>1</sup>

*Paul KUN*

L'Université de l'Ouest de Timișoara

MOTTO : « *La date du 11 septembre nous le rappellerait plutôt qu'elle ne nous l'annonçait à New York ou à Washington : jamais les responsabilités à cet égard n'ont été plus singulières, plus aiguës, plus nécessaires. (...). Elle engage une critique déconstructrice dégrisée, éveillée, vigilante, attentive à tout ce qui, à travers la stratégie la plus accréditée, la mieux légitimée des rhétoriques politiciennes, des pouvoirs médiatiques et télétechnologiques, des mouvements d'opinion spontanés ou organisés, soude le politique au métaphysique, aux spéculations capitalistiques, aux perversions de l'affect religieux ou nationaliste, au phantasme souverainiste. (...). Sur tous les bords. Je dois le dire trop vite mais j'ose le maintenir fermement : sur tous les bords. Ma compassion absolue pour les victimes du 11 septembre ne m'empêchera pas de le dire : je ne crois à l'innocence politique de personne dans ce crime. Et si ma compassion pour toutes les victimes innocentes est sans limite, c'est qu'elle ne s'arrête pas non plus à celles qui ont trouvé la mort le 11 septembre aux Etats-Unis. C'est là mon interprétation de ce que devrait être ce qu'on appelle depuis hier, selon le mot d'ordre de la Maison Blanche, une « justice sans limite » (infinite justice, grenzenlose Gerechtigkeit) : ne pas se disculper de ses propres torts et des éléments de sa propre politique, fût-ce au moment d'en payer, hors de toute proportion possible, le plus terrible prix. »<sup>2</sup>*

L'attaque terroriste de 11 septembre 2001 semble inaugurer une époque assez trouble pour le XXI<sup>e</sup> siècle. En même temps, cet événement a déclenché des polémiques assez acharnées sur la signification morale du terrorisme. D'habitude, il y a, notamment parmi les intellectuels européens, un certain mépris envers les justifications

morales. La raison de ce mépris est l'idée que, comme telles, ces justifications ne sont pas les raisons des actions ou des événements en cause. Toujours, il faut chercher la vraie raison au delà de la justification morale. Autrement dit, les débats éthiques ne font qu'occulter les vraies causes qui, d'habitude, sont économiques, politiques, etc. La lecture marxiste a été le paradigme de ce type d'analyse qui cherche à dénoncer, sous les raisons morales apparentes, les vraies raisons économiques. Cette dénonciation théorique, qui a plus d'un siècle derrière elle, devait provoquer la disparition des raisons morales et leur remplacement par les raisons authentiques, économiques et politiques. Mais, chose étrange, cette disparition ne se produit pas. Cela signifie que les raisons morales ont leur propre justification qui ne peut pas être remplacée par une justification de nature économique ou politique. On peut répliquer en disant, en tonalité marxisante, que la seule justification des raisons morales est justement de cacher les vraies, mais inavouables, raisons économiques ou politiques<sup>3</sup>. Même dans une telle situation, l'homme politique doit renoncer aux raisons morales, parce que c'est plus profitable de présenter lui-même des raisons économiques ou politiques<sup>4</sup> pour ses actions que de laisser au public, ou pire à l'adversaire politique, l'occasion d'innocenter ces raisons inavouables. Assez étrange, il semble que, d'après ce paradigme, les gens utilisent les raisons morales comme justification de leur action seulement et seulement quand, leurs vraies raisons sont, non seulement nonmorales (c'est-à-dire, politiques ou économiques), mais aussi imorales. La moralité du discours est réduite, donc, à un sort d'envers de l'imoralité.

Au plus, les raisons économiques ou politiques<sup>5</sup> ont l'avantage de montrer d'une manière plus nette les avantages ou les désavantages de l'action en cause. Les raisons morales sont « imponderables », sont assez difficiles à mesurer et la majorité des gens considerent, pour cela, les raisons économiques ou politiques comme étant plus convaincantes que celle morales.

Comment expliquer, alors, cette persistance des raisons morales ? Cet étude ne propose pas à répondre à cette question, mais seulement à indiquer certaines tendances dans la rhétorique des discussions morales contemporaines. Je veux montrer, aussi, que la discussion morale des événements n'est pas futile, elle peut relever les limites mêmes de notre moralité contemporaine, qui explique et justifie nos décisions politiques.

Pour cela, je suis parti de l'événement de 11 septembre 2001 et les débats qui l'ont suivi et qui ont pris une tournure moralisante assez prononcée. L'aspect le plus éclatant de ce débat, à laquel ont participé

et participent encore, beaucoup des penseurs qui partagent le paradigme decrite auparavant, est la querelle sur l'aspect symétrique ou asymétrique du rapport moral entre les terroristes et leurs adversaires<sup>6</sup>.

Il y a trois perspectives dont on envisage l'attaque terroriste : la première considère qu'il s'agit de quelque chose similaire à l'attaque japonais de Pearl Harbour, donc d'un acte d'agression non provoqué. Les officiels américains ont construit, en partant d'ici, une image dominée par manichéisme : d'une part, le Bien, incarné par les É.U., les victimes de 11 septembre, d'autre part, le Mal, incarné par Bin Laden et ses adeptes, les bourreaux. Cette structure de raisonnement a justifié, je crois, en grande partie, l'adhésion extraordinaire des politiques et du publique – américains, mais non seulement américains – aux mesures prises par le gouvernement.

La deuxième, promovée par les adeptes des terroristes, considère l'attaque comme une reponse aux agressions des É.U. et ses alliés (Israël, notamment) contre les pays arabes ou contre l'Islam. L'attaque a été, pour cela, à l'opposée de l'attaque japonais de Pearl Harbour, qui a été justifié par le désir de japonais d'annihiler la flote militaire américaine, à New York, les terroristes ont cherché a détruire plutôt l'image toute-puissante de l'Amérique que l'économie ou l'armée réelles. Le paradigme moral est celui du Bible, de la confrontation entre Davide et Goliath et l'attaque est la pierre du plus faible qui vise à détruire, symboliquement, la puissance du plus fort.

Enfin, il y a une troisième position, embrassée notamment par les critiques du dedans de la position américaine officielle : celle qui dit que tous les deux adversaires ont le même comportement inadmissible du point de vue moral. Cette position insiste sur les ressemblances, les similitudes entre les deux.

Donc, nous avons trois positions, deux position qui insistent sur l'asymétrie morale (Bien-Mal) et la troisième qui insiste sur la symétrie morale<sup>7</sup>.

Nous devons examiner plus en détail cette polémique, pour déterminer certaines choses qui peuvent, autrement, echaper à l'analyse et, aussi, pour déterminer la mise de chaque position.

#### La fausse asymétrie

Je veux partir d'un paradoxe apparent : deux intellectuels réputés, Noam Chomsky, aux Etats Unies, et Jean Baudrillard, en France, ont été attaqué dans la presse pour leurs idées jugées comme sympathiques avec la « cause » des terroristes. En réalité, chacun d'entre eux à sa façon, ils ont analysé, d'une manière critique, l'événement sans se souciant du verbiage de conjuncture et avec parti

pris. Leur analyse a mis en évidence quelques points importants qui ont échappé et qui, maintenant, ont été devenus beaucoup plus évidents.

Noam Chomsky pense que le nouvel millenium a produit deux crimes nouvelles: la première celle commise à 11 septembre, l'autre la réponse, c'est-à-dire par les bombardements contre les civiles afghanes. Il constate une parallélisme d'images entre les Etats Unies et les terroristes : celui-ci consiste dans le fait que, pour les deux parties en conflit, les crimes sont appréciées comme correctes et justifiées, avec presque les mêmes mots.

« Bin Laden proclame que la violence est justifiée comme moyen de defence contre les infidèles qui ont invadé et ont occupé les pays musulmanes et contre les gouvernements brutales et corrompus qui ont été imposés – mots qui ont eu une résonance considérable dans les pays arabes, même parmi ceux qui ne sont pas d'accord avec lui ou ont peur de lui. Bush et Blair, ajoute Chomsky, proclament, dans des mots presque identiques, que la violence est justifiée pour faire partir le mal de leurs pays »<sup>8</sup>.

Une autre ressemblance consiste dans le refus des deux parties d'accepter les lois internationaux sur le sujet : dans le cas de Bin Laden, le refus est évident. Dans le cas des É.U., il s'agit de plusieurs choses : le refus d'accepter le cadre de légitimité fourni par la Charte des Nations Unies, le refus d'accepter l'autorisation du Conseil de Sûreté et la proclamation du droit d'action unilatérale qui est en désaccord avec le droit international. Donc, les deux parties se sont mises hors la loi.

Donc, d'après Chomsky, l'asymétrie du Bien et du Mal est fausse : les deux parties ont les mêmes justifications et les mêmes moyens d'action, seulement les victimes sont différentes. La chose est importante à souligner parce qu'elle explique, je crois, les reproches d'anti-américanisme et, même d'anti-sémitisme proférées contre Chomsky. La position de victime a été très convenable pour le gouvernement américain, pour justifier toutes les actions ultérieures contre les supposés terroristes et leurs alliés, les talibans. Chomsky a mis en évidence le fait que l'attaque de 11 septembre est la réponse pour les interventions en force des troupes américaines dans le monde arabe, pour toutes les victimes innocentes, aussi innocentes que celles de 11 septembre, des bombardements en Iraq, en Serbie, etc. Du point de vue moral, on peut observer que les deux parties en conflit utilise deux mesures pour juger les choses : s'il s'agit des crimes commis par l'adversaire, alors c'est le Mal, s'il s'agit des crimes commis par eux, alors il s'agit d'une mesure de défense, d'une réplique à l'agression : mes crimes sont justifiées, leurs crimes sont irrationnelles, injustifiées.

### **Mondialisation et violence**

« Dans ce qu'on appelle de façon de plus en plus douteuse la mondialisation, nous nous trouvons en effet au bord de guerres qui sont moins que jamais, depuis le 11 septembre, sûres de leur langue, de leur sens et de leur nom. »<sup>9</sup>

Les mots de Derrida nous montrent avec suffisante clarté, la complexité de l'enjeu de la situation actuelle. On ne peut pas être sûrs sur le fait que les raisons invoquées par les parties en conflit sont les vraies raisons de leurs actions. Donc, nous devons interroger ces raisons et les confronter avec le contexte dans lequel elles sont formulées pour pouvoir déterminer si elles sont véritables.

D'après Ignacio Ramonet<sup>10</sup>, la signification fondamentale de 11 septembre est la fin de l'époque qui

“avait commencé le 9 novembre 1989 avec la chute du mur de Berlin et avec la disparition de l'Union soviétique, le 25 décembre 1991. Célébrées sans relâche, les principales caractéristiques de cette étape – qui a connu, par ailleurs, l'essor de la mondialisation libérale – auront été : l'exaltation du régime démocratique, la célébration de l'état de droit et la glorification des droits humains. En politique intérieure et étrangère, cette Trinité était considérée comme une sorte d'impératif catégorique constamment invoqué. Non dépourvue d'ambiguïtés (peut-on concilier mondialisation libérale et démocratie planétaire ?), cette Trinité comptait sur l'adhésion des citoyens, qui y voyaient une avancée du droit contre la barbarie”.

Au nom de la « juste guerre » contre le terrorisme, toutes ces belles idées sont soudain oubliées. D'emblée, pour entreprendre la guerre en Afghanistan, Washington n'a pas hésité à nouer des alliances avec des dirigeants hier encore infréquentables : le général putschiste Pervez Moucharraf du Pakistan, ou le dictateur d'Ouzbékistan Islam Karimov. Les cris du président pakistanais légitime, M. Nawaz Sharif, et ceux des défenseurs ouzbeks des libertés ne sont pas parvenus à franchir les murs de leurs geôles... En catimini, des valeurs hier encore qualifiées de « fondamentales » quittent la scène politique tandis que des Etats démocratiques sombrent, du point de vue du droit, dans une régression.

Je crois que, pour l'actuel gouvernement américain, le 11 septembre a été l'occasion de commencer un probablement long processus de consolidation du pouvoir exécutif au détriment des autres



pouvoirs et, notamment, au détriment des droits et des libertés des citoyens américains. Même si cet renforcement du pouvoir de l'administration est justifié par la nécessité de lutter contre le terrorisme, il vise plutôt les rapports entre l'État et le citoyen. Ainsi, le 11 septembre peut être vu comme le commencement d'une longue période de confrontations entre le gouvernement et la société civile américaine.

### **La guerre contre le terrorisme**

L'un des problèmes les plus controversés concerne celui de la déclaration de guerre contre le terrorisme. D'habitude les guerres sont classifiées en deux, guerres entre des États nations et guerres civiles. La guerre contre le terrorisme n'appartient pas à aucune des deux catégories : il n'y a aucune nation qui soit explicitement visée par la déclaration de guerre<sup>11</sup>, il y a seulement des États qui soutiennent le terrorisme<sup>12</sup> et, même si maintenant la cible est un groupe terroriste arabe, on parle de terrorisme tout court, sans aucune référence particulière.<sup>13</sup>

La déclaration a été faite par le gouvernement des États Unies, unilatéralement, mais il a fait une invitation assez ferme aux autres États à adopter une attitude envers cette déclaration. Le président Bush a été assez ouvert dans ses mots :

« Liberté et peur, justice et cruauté, ils ont été toujours en guerre et nous savons que Dieu n'est pas neutre envers eux. »<sup>14</sup>

Ainsi, le président américain a suggéré que tous les États qui n'adopteront pas la déclaration seront considérés comme favorables au terrorisme. C'est-à-dire qu'on adopte le dicton « Qui n'est pas avec nous, il est contre nous ».

Cette attitude met les pays arabes dans une situation morale très difficile : d'une part, on ne peut pas être d'accord avec le terrorisme, parce qu'il ignore toute la législation, interne et internationale, sur la justification de la violence en politique, mais d'autre part, une attitude de condamnation ferme du terrorisme signifie plutôt une déclaration de soutien non conditionné du gouvernement américain, un sorte d'assujettissement envers les É.-U., chose qui n'est pas du tout populaire dans ces pays. Le groupe de Bin Laden représente un ennemi pour le régime d'Arabie Saoudite, par exemple, mais la déclaration des américains fait justice aux dires de celui-là sur la soumission du gouvernement saoudite envers les É.-U. D'autre part, les États qui

soutiennent assez activement le terrorisme international, comme la Lybie, par exemple, ont critiqué assez vivement l'attaque du 11 septembre, sans convaincre personne sur leur sincérité.

Cette déclaration de guerre est assez controversée justement à cause de cette inadéquation avec la législation internationale sur la guerre et sur le terrorisme. Il semble que le gouvernement américain l'ait adoptée justement pour justifier certaines « innovations » sur le sujet. Il s'agit, par exemple, de la situation des soi-disant « prisonniers de guerre ». La législation internationale, et aussi la législation américaine, est très précise sur ce sujet, en garantissant certains droits pour les prisonniers. Tous ces droits sont, maintenant, contestés par les autorités américaines, au nom du caractère particulier, différent, de la guerre envisagée. Il ne s'agit pas des simples prisonniers de guerre, il s'agit, on nous dit, des membres d'une organisation très dangereuse, qui supposent des méthodes d'enquête plus « directes » pour obtenir les informations nécessaires pour combattre cet ennemi.

Autre chose qui distingue la guerre contre le terrorisme d'autres formes de guerre est son caractère absolu : il n'a aucune possibilité de dialogue entre les parties en conflit, aucune possibilité de négociation ni même d'un armistice. Les déclarations des responsables américains sont très nets à ce sujet : le terrorisme doit être combattu jusqu'à son extinction. La tâche est assez difficile parce qu'on ne sait pas très bien qui sont les terroristes. Mais, ce qui compte c'est le fait que le gouvernement américain n'a aucune obligation, ni même morale envers ceux qui sont jugés (quand ? comment, d'après quelles critères ?) comme étant des terroristes.

### **Terrorisme et pouvoir**

À quoi bon cette déclaration de guerre ? On sait que pour le gouvernement américain la politique interne est prioritaire par rapport à la politique extérieure, que ce qui compte c'est la légitimité envers les citoyens américains et pas la préoccupation pour les engagements internationaux. Je crois que la décision de la déclaration de guerre a été dictée, elle aussi, par des raisons de politique interne. À l'appui de mon opinion vient le fait que, après l'attaque terroriste on peut constater l'adoption aux États-Unis d'une entière série de mesures qui ont élargi d'une manière notable le pouvoir et la liberté d'action de l'exécutif. D'autres mesures sont en vue pour l'avenir. Elles vont dans la même direction. Ainsi, on envisage la création d'une Agence de renseignement (C.I.A.) interne<sup>15</sup>, qui va avoir des pouvoirs extraordinaires de surveillance. Les

États-Unies semble se diriger vers une sorte d'État autoritaire. Toutes ces mesures ont été justifiées par la nécessité de lutter contre le terrorisme. Ainsi, on voit la justification de la déclaration de guerre : elle est plutôt interne que dictée par des raisons de politique extérieure.<sup>16</sup> Le gouvernement veut justifier les mesures qui affectent assez gravement les droits et les libertés des citoyens américains par la situation particulière supposée par une déclaration de guerre. En d'autres mots, parce que l'Amérique est en guerre, les citoyens doivent accepter un régime plus restrictif, doivent sacrifier leurs droits et leurs libertés. C'est le prix qui doit être payé pour pouvoir espérer à un possible victoire contre le terrorisme.

Mais, dans le discours officiel, on fait des efforts pour occulter cette intention. Ainsi, le gouvernement américain doit se confronter avec cette difficulté insurmontable : s'il est en guerre contre les terroristes, alors il doit reconnaître les lois internationales sur la guerre et, en particulier, sur le traitement des prisonniers de guerre, même s'il ne s'agit pas d'une guerre dans le sens habituel du mot. Quelqu'un peut demander pourquoi il a choisi la voie de la déclaration. Dans d'autres conflits, par exemple en Yougoslavie, les É.-U. n'ont pas utilisé la déclaration de guerre : officiellement, il n'y avait pas d'ennemi, donc il n'y avait pas des prisonniers etc. Autrement dit, le gouvernement américain pourrait lutter contre le terrorisme dans le cadre national, sans une déclaration de guerre qui, automatiquement, suppose l'application de la législation internationale. Le motif principal a été le fait que la législation américaine est plus précise et plus restrictive, même aujourd'hui, sur les compétences de l'État, par exemple sur les droits des personnes arrêtés, que la législation internationale. Le motif, donc, de la déclaration de guerre semble être d'assurer un cadre assez « flexible » pour permettre au gouvernement d'être moins possible contrôlé dans son activité anti-terroriste<sup>17</sup>. Ainsi, la préoccupation principale du gouvernement américain semble être plutôt d'avoir plus de puissance que de combattre le terrorisme. L'argument qui a été utilisé à la faveur de cette attitude, a été le suivant : pour combattre le terrorisme, le gouvernement a besoin de plus de pouvoir et de plus de « liberté d'action ».

Il semble, donc, que, pour l'administration américaine, l'attaque terroriste de 11 septembre a été la conséquence d'une manque de pouvoir et de liberté de l'État que la déclaration de guerre et toutes les autres mesures visent à corriger. Mais, nous devons nous demander, cette faiblesse a été réelle ? L'État américain était-il trop faible pour pouvoir réagir contre les terroristes ? La réponse semble être négative : le F.B.I. et la C.I.A. ont eu des informations suffisantes sur la préparation

d'un attaque terroriste. Ce qui a manqué, d'après les déclarations mêmes des responsables de ces institutions, n'a pas été le pouvoir, mais l'intelligence, c'est-à-dire la capacité d'interpréter les informations. Ici on peut noter un autre aspect : le gouvernement américain a fait tous les efforts possibles pour absolver de toute responsabilité les institutions abilitées avec la sûreté nationale. Au plus, les propositions faites pour l'amélioration de l'activité de ces institutions ne visent aucunement leur débureaucratization, des réductions de personnel, mais au contraire, des pouvoirs accrus. Donc, les coupables moraux, aux É.-U., coupables parce qu'ils sont payés pour protéger les citoyens américains contre toute agression, terrorisme inclus, ne sont pas jugés, même s'ils sont connus, au contraire, leurs institutions sont investies avec plus de pouvoir, plus des postes, plus d'argent. C'est évidente, la préoccupation des autorités américaines de transformer tout désavantage en avantage, même si c'est le citoyen américain qui est affecté.

Quelles sont les mesures envisagées par le gouvernement américain pour combattre cette « faiblesse » dont a profité le terrorisme à 11 septembre ? Presque toutes visent les droits et les libertés des citoyens.

Ainsi, le ministre de la justice, M. John Ashcroft, faisait adopter une loi antiterroriste, dite « loi patriotique », qui permet aux autorités d'arrêter des suspects pour un temps quasi indéfini, de les déporter, de les faire incarcérer dans des cellules d'isolement, de faire surveiller leur courrier, leurs conversations téléphoniques, leurs communications via Internet, et de faire fouiller leur domicile sans autorisation judiciaire. Plus de 1200 étrangers ont ainsi été secrètement arrêtés, dont plus de 600 demeurent incarcérés sans jugement, sans même avoir été, pour nombre d'entre eux, présentés aux juges, et sans avoir eu la possibilité d'être assistés par un avocat.

Puis, le président George W. Bush a décidé, le 13 novembre dernier, de créer des tribunaux militaires, à procédures spéciales, pour juger les étrangers accusés de terrorisme. Les procès secrets pourront se tenir dans des navires de guerre ou des bases militaires ; la sentence sera prononcée par une commission constituée d'officiers militaires ; l'unanimité ne sera pas nécessaire pour condamner l'accusé à mort ; le verdict sera sans appel ; les conversations de l'accusé avec son avocat pourront être écoutées clandestinement ; la procédure judiciaire sera maintenue secrète et les détails du procès ne seront rendus publics qu'après des décennies.

Un autre point important vise le recours à la torture, qui a été ouvertement réclamé dans les colonnes de grands magazines. Sur la

chaîne CNN, le commentateur républicain Tucker Carlson a été très explicite :

« La torture, ce n'est pas bien. Mais le terrorisme c'est pire. Aussi, dans certaines circonstances, la torture est un moindre mal ».

Steve Chapman, dans le Chicago Tribune, a rappelé qu'un Etat démocratique comme Israël n'hésite pas à appliquer la torture à 85 % des détenus palestiniens.

Abrogeant une décision de 1974 qui interdisait à la Central Intelligence Agency (CIA) d'assassiner des dirigeants étrangers, M. Bush a donné à celle-ci carte blanche pour mener toutes les opérations secrètes nécessaires à l'élimination physique des chefs d'Al-Qaida. Oubliant les conventions de Genève, la guerre en Afghanistan a été conduite dans ce même esprit : liquider les membres d'Al-Qaida même quand ils se rendent. Repoussant toute idée de solution négociée et de reddition, le secrétaire américain à la défense, M. Donald Rumsfeld, s'est montré inflexible et a clairement appelé à tuer les prisonniers arabes combattant avec les talibans. Plus de quatre cents d'entre eux ont été massacrés lors du soulèvement du fort de Qala-e-Jhangi et un nombre sans doute plus élevé lors de la prise de Tora Bora.

Afin qu'aucune poursuite ne puisse être intentée contre des militaires américains du fait d'opérations conduites à l'étranger, Washington se montre hostile au projet de Cour pénale internationale (CPI). C'est pourquoi le Sénat vient d'approuver, en première lecture, la loi ASPA (American Servicemembers Protection Act) qui permet aux Etats-Unis de prendre des mesures extrêmes pour récupérer tout citoyen américain menacé d'être traduit devant la future CPI.

Le célèbre pasteur conservateur Pat Buchanan a demandé un moratoire d'urgence pour toute l'immigration, une réduction radicale des visas d'entrée pour ceux qui proviennent des États qui tolèrent les terroristes, la deportation de 8 jusqu'à 11 millions d'étrangers immigrés sans papiers. Le gouvernement a renoncé aux négociations avec le Mexique qui devraient régler le problème des immigrants mexicains illégaux.<sup>18</sup> M. Bush a promis des mesures pour contrôler la circulation des immigrés aux É. U., même si les coupables de l'acte du 11 septembre avaient des visas touristiques.

On ne voit pas comment toutes ces mesures réussiront à neutraliser la menace terroriste parce qu'elles visent plutôt les gens, les citoyens américains et non américains que les organisations en cause.

Toutes ces mesures sont prises dans une situation juridique qui n'est pas du tout claire surtout au sujet du terrorisme lui-même. Contre

qui combat le gouvernement ? Comment on peut distinguer entre ceux qui sont très critiques (et même hostiles) envers la politique américaine et les vrais terroristes ? Une réseau terroriste est composé par des gens qui jouent de rôles assez différents et qui sont plus ou moins impliqués dans les actes terroristes. Qui et d'après quels critères va juger la responsabilité de chacun ? Le terme « terrorisme » lui-même est assez vague, imprécis. Depuis deux siècles, il a été utilisé pour désigner indistinctement tous ceux qui recourent, à tort ou à raison, à la violence pour tenter de changer l'ordre politique. L'expérience montre que, dans certains cas, cette violence était nécessaire.<sup>19</sup> De nombreux anciens « terroristes » sont devenus des hommes d'Etat respectés. Par exemple, et pour ne pas citer ceux issus de la Résistance française : Menahem Begin, ancien chef de l'Irgoun, devenu premier ministre d'Israël ; M. Abdelaziz Bouteflika, ancien fellagha, devenu président de l'Algérie ; ou M. Nelson Mandela, ancien chef de l'ANC, devenu président de l'Afrique du Sud et Prix Nobel de la paix.<sup>20</sup> Ces exemples nous montrent que l'attitude peut changer, qu'il est possible une négociation et même la paix. Mais, pour cela, il est nécessaire un cadre juridique, qui, actuellement est explicitement exclu par les autorités américaines.

On peut, donc, conclure que l'attitude plus conforme à la Constitution des É.U. pour le gouvernement américain était d'essayer à éviter tout ces ambiguïtés qui peuvent causer beaucoup d'ennuis à l'intérieur que dans les relations internationales. Mais, il semble que pour les actuels dirigeants des É.U., l'événement du 11 septembre était une occasion trop favorable pour changer d'une manière décisive le rapport entre l'État et la société civile pour n'en profiter.

### **Les arguments moraux pour la justification de l'utilisation de la violence**

Il y a trois types d'argument invoqués à l'appui de la déclaration de guerre. Leur particularité est la suivante : elles peuvent être aussi bien utilisées pour justifier les actions terroristes. Le premier est l'argument de la responsabilité : ceux qui sont responsables de la mort des autres sont des cibles légitimes. Les exemples classiques sont les tueurs en série ou les dictateurs responsables des milliers de morts. D'après cet argument, le responsable doit payer. Mais, dans notre cas, il est assez difficile à distinguer entre les responsables (les terroristes) et ceux qui les appuient. Comment distinguer entre les terroristes de Al-Qaida et les civils afghans innocents ? Comment distinguer entre le gouvernement américain, considéré responsable, par Bin Laden, pour la situation

économique et politique de l'Arabie saoudite, et les victimes du 11 septembre ? S'il n'y pas de possibilité de distinguer, alors l'argument ne fonctionne pas et il ne peut pas être invoqué par aucune des deux parties.<sup>21</sup>

L'argument de l'auto-défense. Un autre argument utilisé est celui qui est mis en évidence par la maxime classique « à la guerre comme à la guerre » ou par la boutade « en amour et à la guerre tous les moyens sont bons ». Il part de l'idée que la guerre est la seule situation qui justifie le meurtre et qu'il faut choisir entre être tué et tuer. Donc, l'idée c'est que les moyens et les règles ne comptent trop, l'important c'est le résultat, la victoire. Mais, cet argument est en contradiction évidente avec le cours de l'histoire, avec la tendance, qui c'est accentuée notamment après les deux guerres mondiales, de régler la guerre, d'imposer aux parties en conflits des règles à respecter, pour contrôler les moyens et pour limiter le plus possible les pertes en vies humaines et dégâts matériels. Le but de l'entière législation internationale concernant la guerre est de limiter au maximum la violence (durée, intensité, ampleur) et à favoriser au maximum les moyens non violentes, c'est-à-dire les pourparles, les négociations et les traitatives. L'utilisation de la violence, même en temps de guerre<sup>22</sup>, est, de plus en plus difficile à justifier. Même pendant la guerre, la violence doit être évitée le plus possible.

Enfin, l'argument de l'utilité, d'après lequel l'utilisation de la violence est nécessaire pour réduire le nombre des victimes. C'est l'argument utilisé par le président Truman, à la fin de la deuxième guerre pour justifier l'attaque atomique contre le Japon. La mort des civils japonais a épargné la vie de milliers de soldats américains et japonais. Pour les terroristes que pour le gouvernement américain, la mort des civils américains et la mort des civils afghans épargnent d'autres vies. Mais, tout de même, il y a une différence entre les terroristes et le gouvernement américain : pendant que pour les premiers la violence est l'expression de leur désespoir et acharnement contre le gouvernement américain, pour le dernier la violence est le résultat d'un calcul mathématique, scientifique très rationnel, qui vise un but de politique plutôt interne que internationale : une guerre sans victimes parmi les militaires américains.

### **Comment on peut combattre efficacement le terrorisme**

Presque tous les critiques de la politique américaine d'après le 11 septembre ont remarqué l'absence des mesures visant à combattre pas le terrorisme, mais les causes qui le produisent. Le terrorisme est le

résultat d'une politique internationale qui a ignoré certains effets de la globalisation, est une réaction contre la globalisation, mais avec les moyens de la globalisation. Bin Laden a organisé son attentat en Amérique, même s'il est mécontent de la situation de l'Arabie Saoudite, justement parce qu'il considère les É. U. responsables de la situation de son pays. Même s'il se revolté contre la globalisation, il juge ses actions en accord avec une pensée globalisante.

Pour contrecarrer le terrorisme la violence peut s'avérer non seulement inutile mais dangereuse, parce qu'elle était le but suivi par les terroristes mêmes. La réponse violente est la seule voie par laquelle l'action terroriste peut acquérir le support des gens qui, autrement, sont contre la violence. Ainsi, si maintenant les terroristes sont isolés et leurs idées sont rejetés par la majorité des musulmans, demain, à cause des victimes innocents de la guerre contre le terrorisme, ils peuvent devenir les leaders des peuples désespérés.

Pour cela, les É.U. et ses alliés européens doivent adopter certains principes moraux dont les plus importants sont :

- 1) la reconnaissance de la valeur de la vie de l'individu.
- 2) la moralité de moyens : le terrorisme ne peut pas être combattu avec ses armes, mais avec les armes de la démocratie occidentale.
- 3) la transparence et la mobilisation démocratique. Il existe déjà des exemples : l'Espagne et la Grande Bretagne ont refusé de transformer la lutte contre le terrorisme dans une lutte contre les basques ou contre les catholiques. La lutte contre le terrorisme a supposé l'appui de l'opinion publique et la condamnation publique des méthodes de terreur.
- 4) la reconstruction des institutions qui doivent protéger le citoyen américain du danger terroriste, notamment le F.B.I. et la C.I.A., qui sont nées pour des buts différentes. Assurer le contrôle de la société civile (du Congrès américain) sur l'activité des deux institutions. L'ennemi n'est pas le citoyen américain. Il est plutôt la victime, tant du terrorisme que de l'oppression du gouvernement.
- 5) le contrôle financier peut bloquer l'argent qui entretient le terrorisme.
- 6) remplacer la loi des armes avec les armes de la loi. Tous les terroristes doivent être jugés par des tribunaux internationaux, d'après la législation internationale sur les crimes contre l'humanité, tout en respectant leurs droits civils. C'est la seule manière dont on peut assurer leur condamnation sans les transformer en martyrs.
- 7) le relancement du processus de paix dans le Proche Orient.



Malheureusement, la politique de l'administration américaine est dirigée dans la direction opposée. Ainsi, le vice président Dick Cheney a contesté tout droit des terrorists à un procès correct.<sup>23</sup>

**Bibliographie :**

- Jean Baudrillard, «L'esprit du terrorisme», *Le Monde*, 13 oct 2001.
- Tal Ben-Shahar, "The Days After", *The Writers's Showcase*, 2002.
- Noam Chomsky, "The World After September 11", discours à la *Conférence d'AFSC After September 11 – Paths to Peace, Justice, and Security* à l'Université de Tufts en Medford, MA, 8 Dec. 2001.
- Jacques Derrida, «La langue de l'étranger», *Le monde diplomatique*, jan. 2002.
- Gérard Huber, «Refuser l'éloge du terrorisme», *Le Monde*, 10 nov. 2001.
- Lawrance George Lux, "Terrorism, Ethics, and Modern Society", *Writers Club Press*, 2001.
- Alain Minc, «Le terrorisme de l'esprit», *Le Monde*, 03.nov.2001.
- Edgar Morin, «Société-monde contre terreur-monde», *Le Monde*, 6 dec. 2001.
- P.R. Pilar, "Terrorism and U.S. Foreign Policy", *Brookings Institutions Press*, Washington, 2001.
- Ignacio Ramonet, «Adieu libertés», *Le Monde diplomatique*, jan. 2002.
- Adam Roberts, en "Counter-terrorism, Armed Force and the Laws of War", en *Survival*, vol. 44, no. 1, Spring 2002.
- Francis Szpiner, «Légitime défense», *Le Monde*, 09.nov. 2001.
- John A. Wills, "Albatross", *Writers Club Press*, 2001.

### Notes bibliographiques:

<sup>1</sup> Une version de cet étude a été présentée sous le titre « Les problèmes moraux issus de l'attaque terroriste de 11 septembre 2001 ».

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *Op.cit.*

<sup>3</sup> Il y a une certaine confusion entre le caractère nonmoral des raisons économiques ou politiques et leur caractère inavouable : les raisons économiques doivent se cacher sous celles morales justement parce qu'elles sont imorales ! Mais, il y a des raisons économiques acceptables et, pour cela, avouables, du point de vue moral. Au plus, cette « censure » morale de l'avouable et inavouable repose le problème : pourquoi les raisons économiques ou politiques doivent se cacher sous celles morales ?

<sup>4</sup> . Vraies ou fausses, n'importe pas, l'important c'est de ne permettre plus l'attribution des raisons économiques ou politiques inavouables.

<sup>5</sup> « les raisons d'État » notamment.

<sup>6</sup> J'évite à utiliser le mot « victime », qui peut me basculer à côté des adversaires du terrorisme.

<sup>7</sup> Soit du type Bien-Bien, soit Mal-Mal, soit sur la fausseté du débat moral.

<sup>8</sup> "The World After September 11" Noam Chomsky discourse à la Conférence d'AFSC "After September 11 – Paths to Peace, Justice, and Security" à l'Université de Tufts en Medford, MA, en 8 Dec. 2001.

<sup>9</sup> Jacques Derrida, La langue de l'étranger, Le monde diplomatique JANVIER 2002, p. 24, 25, 26 et 27.

<sup>10</sup> «Adieu libertés», *Le Monde diplomatique*, janvier 2002.

<sup>11</sup> L'intervention en Afghanistan a été justifiée par le refus des talibans de dénoncer leurs rapports avec le groupe de Bin Laden.

<sup>12</sup> La guerre contre le terrorisme ne vise pas le soi-disant terrorisme d'État.

<sup>13</sup> Cela explique, je crois, le fait que d'autres gouvernements qui se confrontent avec le phénomène du terrorisme local (L'Espagne, La Grande-Bretagne, L'Israël, etc) ont adoptés avec rapidité le langage de la guerre contre le terrorisme introduit par les américaines.

<sup>14</sup> Cité par Adam Roberts, en "Counter-terrorism, Armed Force and the Laws of War", en *Survival*, vol. 44, no. 1, Spring 2002, p. 7-32.

<sup>15</sup> .« Domestique », en termes américaines.

<sup>16</sup> De toute façon, le gouvernement américain refuse de respecter le droit international sur la guerre.

<sup>17</sup> Tous les mesures envisagées par le gouvernement américain ont été dirigés dans cette direction.

<sup>18</sup> Il a été besoin de l'intervention du sénateur Edward M. Kennedy, qui a insisté sur le fait que « le problème, n'est pas l'immigration, mais le terrorisme » pour changer un peu le cours des choses. M. Bush a été forcé à reconnaître que « nous acceptons les immigrés légaux, mais nous n'acceptons pas les gens qui vont faire mal aux américains ».

<sup>19</sup> « Tous les moyens sont légitimes pour lutter contre les tyrans », disait, en 1792, Gracchus Babeuf.

<sup>20</sup> Bryan Greetham, dans « Terrorism and the collapse of moral authority », dit que George Washington lui-même a été considéré, à l'époque, comme terroriste.

<sup>21</sup> Bryan Greetham, *Op. cit.*, dit que les deux parties l'utilise seulement comme moyen de manipulation de l'opinion publique.

<sup>22</sup> Par exemple, le tribunal européen qui juge les crimes de guerre commis en Yougoslavie par toutes les parties en conflit.

<sup>23</sup> Dans une déclaration publiée par International Herald Tribune, le 16 Novembre 2001, p. 5.

THÈSES DOCTORALES

Florea Lucaci, *LA CREATION COMME DEVENIR DANS L'ONTOLOGIE HUMAINE*, L'Université «Babeș-Bolyai» de Cluj-Napoca, Le Département d'Historire et Philosophie, Cluj-Napoca, 2001, Coord. scientifique: Prof. Constantin Grecu

RESUMÉ

Si on accepte la création comme fondement ontologique et que le concept de création implique l'existence du monde humain, donc le concept et la relation d'implication, qui expriment la succession, la transformation, sont des thèses dans l'ontologie de l'humain, alors l'existence humaine aussi, comme expression de la créativité, est un concept qui définit les conditions d'existence généralement. La règle de ce raisonnement est de type *modus ponens*, à savoir: *si x et x & y sont des thèses, alors y est une thèse aussi*. Ou bien «si l'ontologie de l'humain est celle travers laquelle on institue toute vision ontologique générale postcriticiste», il paraît que «nous sommes entrés dans l'ère de la légitimation de quelques ontologies capables de s'assumer la vocation anthropocentrique» (L. Grunberg).

Cependant ...

- a. Pourquoi accepter un concept – *la création* – sans histoire dans la philosophie?
- b. Comment pouvoir recycler la formule *creatio ex nihil* dans une formule valide logiquement qui exprime l'existence humaine?
- c. Comment éliminer l'irrationnel qui entoure comme un halo la notion de création?

Ces questions pourraient continuer.

*Création, créateur, créativité* – et les autres mots de cette «famille» ont des sens multiples et contradictoires, s'ils sont définis, alors les définitions données sont, en fait, des opérations de réduction à une

sphère particulière (science, art, esthétique etc.). En considérant qu'«une langue porte avec elle tout le logos, – comme le montre Constantin Noica – même si elle n'est pas une langue universelle», donc «le tout s'exprime à travers la partie, il est la partie», alors on doit surprendre les sens et la signification de ces mots au niveau linguistique, d'une perspective logique, et le troisième, la définition de la création comme fondement ontologique. Retenons que:

1. **Le relativisme linguistique.** *La création*, comme entité linguistique, se présente comme une famille hétérogène formée: a) *du nom création*, qui définit des choses qui, même si elles semblent être des synonymes, elles sont antithétiques. Ainsi, on a: l'oeuvre (artistique, littéraire, scientifique, philosophique etc.), caractérisée par l'originalité, la valeur, l'unicité. L'oeuvre se perfectionne par *le chef-d'oeuvre*, qui attire les superlatifs comme: génial, démiurgique, divin.

L'oeuvre et le chef-d'oeuvre légitiment les choses comme valeurs. Mais, en même temps, nous avons le produit aussi (les outils, les technologies etc.), ce mot définit un bon matériau, caractérisé par l'écriture et l'utilité. Le produit naît, lui aussi, une exception: le sous-produit, obtenu de manière parasitaire au secondaire, du matériau du produit; b) *Le nom création*, exprime l'ancienne forme de la création, il se réfère au résultat de l'acte divin, c'est-à-dire le monde et les êtres. Le reflet humain de la création est le créationisme, comme forme faux-scientifique d'explication du monde. Mais la création aussi a un dérivé mineur: la créature, être qui n'est pas perfectionné, qui est le promoteur des non-valeurs; c) *Le nom créateur*, signifiant en un sens la personne de Dieu, en un autre, limité, une personnalité humaine qui organise une activité; d) *L'adjectif créateur*, qui qualifie des êtres et des activités divers, de *l'esprit créateur* à *l'homme créateur* ou de *l'activité créatrice du poète rêveur* à la politique créatrice du politicien versatile; e) *Le verbe créer* avec ses sens multiples qu'on n'inventeriera pas. Nous nous référons à deux sens qui suggèrent des significations contraires. Ainsi, nous avons: e<sup>i</sup>) *Concevoir*, verbe qui dévoile une construction surtout par des concepts, c'est-à-dire un ensemble logique, cohérent et originaire d'idées. L'acte de concevoir se perfectionne dans la *conception*, une théorie scientifique ou philosophique. Mais l'homonymie peut introduire des confusions, parce que la conception exprime aussi l'acte de la procréation; e<sup>ii</sup>) *Inventer*, verbe qui se réfère à quelque chose qu'on n'a pas entendu ou vu, quelque chose qui n'est pas pensé, donc imaginé et pas vrai, le monde comme illusion, comme magie.

Resultent: la diversité des sens et leur orientation antithétique.

2. **La perspective logique.** Une systématisation possible, logique, des déterminations qui créent la notion de création peut s'entrevoir si on tient compte de deux aspects:

2.1. *La triade créateur – oeuvre – probant et interprète* a, comme structure, quelques particularités:

*Le créateur* ne déduit pas son oeuvre d'une idée, il la construit en exprimant l'idée, donc cette idée-origine subsiste dans l'oeuvre comme idée *a priori*. Le contenu de l'oeuvre se trouvant dans une relation de correspondance biunivoque dans l'acte de la création;

*Les probants* ne valident pas la valeur de l'oeuvre à la base d'une logique binaire (1; 0), mais par des interprétations et des re-interprétations. Ces interprétations peuvent être personnelles (je crois que...) et impersonnelles (on croit que...). Les probants se trouvent dans une correspondance univoque face à l'oeuvre, et entre eux, dans une correspondance indéfinie. Puisque l'impersonnel *on croit que...* tire son existence du point de vue statistique, d'une association cohérente d'opinions face à une oeuvre ou à une autre, alors on peut dire que la relation probant-oeuvre tend vers une correspondance biunivoque.

*L'oeuvre*, comme expression de la créativité humaine, est centrée sur une dénotation et s'ouvre par des connotations, donc, en temps, les oeuvres génèrent le phénomène de la polysémie, surtout quand la relation avec le probant devient biunivoque.

2.2. *La création comme notion est un noyau* autour duquel gravite un système double de notions unilatérales. Ce noyau a une structure triadique par les trois raisons qui subsistent: *ratio essendi* – le fondement de l'existence, qui donne l'unité au tout; *ratio cognoscendi* – la rationalité qui rend possible le second système, autoréflexif; *ratio seminales* – la force générative qui s'accomplit par les déterminations des notions unilatérales.

Ainsi, dans *le premier système*, nous avons:

- a) des créations ayant un caractère pragmatique-rationalisateur
- b) des créations ayant un caractère prédominant intuitif-illustratif
- c) des créations de mixage

Dans *le second système* existent:

- a') la création spirituelle;
- b') la modélisation logique;
- c') les paradigmes axiomatique-constructifs

Les deux systèmes pourraient être représentés de cette façon-ci:



**3. La création comme fondement ontologique.** Si la création est devenir et existence, alors elle se manifeste comme totalité existentielle, comme monde actuel. Hegel est celui qui définit la totalité comme fondement, c'est-à-dire une synthèse de l'identité et de la différence.

Dans la structure de la totalité de Hegel on peut identifier deux noyaux de création: 1. *La conscience duale*, apparue par l'éloignement de l'esprit dans «le monde de la réalité» et, en même temps, par la construction conceptuelle. 2. *La conscience – d'être – toute – réalité* est la certitude de l'esprit de donner par l'unité de conscience la cohérence logique à la diversité des existences réelles et possibles.

L'ontologie de l'humain a en vue le monde de l'homme comme monde qui puisse être pensé, créé et interprété. Une phrase essentielle peut être celle-ci: *Le Monde est l'homme*. Cette phrase exprime deux aspects: a) l'identité de l'être originaire est augmentée; b) la manière d'être humaine a un caractère holomérique; l'holomère a fermé en soi l'être originaire, qui se retrouvera constitutivement et comme principe régulateur, il s'est ouvert dans le devenir en être (C. Noica). Ainsi, le temps d'est échappé de l'éternité d'est et il se module comme durée, succession, intervalle, passé, présent et futur, mais dans les formes de la temporalité aussi: ce que nous vivons, la conscience de la limite de l'existence humaine et la conscience de l'infini de l'être etc. Il en résulte que la proposition admet *l'inversion équivalente*, à savoir: *L'Homme est le monde*. Dans un langage symbolique on pourrait écrire:

$$\forall \equiv xy (x \equiv y = y \equiv x)$$

Pour tout  $x$  et  $y$  ayant la même valeur de vérité (homme et monde), l'équivalence est universel-vraie, la symétrie de l'équivalence affirme que l'ordre des termes est indifférent.

Un monde créé et interprété est une *oeuvre ouverte*.



Cette réciprocity dialectique peut être exprimée partiellement par l'*implication inférentielle*

$$A \vdash B \text{ (de } A \text{ s'infère } B),$$

mais les cas aussi: a) l'implication comme relation réflexive et b) l'implication comme relation antisymétrique:

a)  $A \vdash A$  (de  $A$  s'infère  $A$ );

b)  $(A \vdash B) \rightarrow (B \vdash A)$  (parfois, si de  $A$  s'infère  $B$ , alors de  $B$  s'infère  $A$ , ou  $A$  = l'homme;  $B$  = le monde, oeuvre.

Les aspects présentés sont une conséquence de la structure triadique du noyau ontologique. Les trois raisons peuvent être identifiées par *l'être*, *le devenir* et *l'être privilégié*. *Ratio essendi* comme un loi: la *différence* ou la *négation diversificatrice*. *Ratio cognoscendi* exprime la relation entre les autres «raisons» sous la forme de la *totalité*, c'est-à-dire l'unité logique et ontologique de l'Être et du devenir. *Ratio cognoscendi*, par rapport aux autres entités constitutives du noyau, se manifeste à peu près de manière autonome. Cette manifestation a comme limites identifiables dans les sciences positives la méthodologie hypothético-déductive et la méthodologie axiomatique-constructive.

Le fonctionnement du concept de création, défini comme fondement ontologique de l'existence et du développement de l'humain doit être testé. Dans ce sens, il s'impose, premièrement que l'on renonce à la question «Qu'est-ce que ce création est?» qui implique une sémantique des choses de source aristotélique. À cette question il si y a pas une réponse, mais des réponses à caractère ostensible et donc fragmentaire comme: la création est se poème, cette théorie scientifique, cette invention technique etc. Dans l'esprit kantien, nous devons reformuler la question, donc «Comment la création est-elle possible en tant que fondement ontologique?», respectivement chercher les conditions possibles et nécessaires qui forment la réalité d'un germe ontologique (*semen ontis*). Il en résulte one l'on comprend la création comme une catégorie dialectique pour la présente recherche. À savoir: a) l'object n'est sans sujet; b) *la diversité* empirique n'est par sans l'unité de conscience du sujet; c) les données reçues du sujet, de la conscience en general deviennent monde; d) les sciences de l'homme ont leur fondement dans la conscience de sa limite (C.Noica).

La distinction *jugements synthétiques–jugements analytiques*, fonctionnelle dans la logique transcendentale de Kant, a donné

naissance à de nombreuses controverses. Par exemple, Gotlob Frege non seulement qu'il n'accepte pas le caractère synthétique des propositions de l'arithmétique, mais il démontre que les vérités des mathématiques sont analytiques. Brièvement, il est à retenir que Frege et Kant sont dans des plans différents.

Le premier insiste que dans le plan de la logique les concepts sont définis comme des objets formels et le contenu objectif des propositions comme une structure conceptuelle qui exclue la présence de tout sujet et Kant se situe dans le plan de la métaphysique, dans laquelle les concepts englobent non seulement des aspects purement logiques, mais aussi épistémologique, c'est à dire ils impliquent l'existence d'un sujet connaiseur. Etant donné que la logique transcendentale a des applications «à la fondation des principes de l'intellect, à l'analyse des raisonnements psychologiques et cosmologiques, à l'ordonnance des catégories de la liberté ainsi qu'à la hiérarchisation des jugements esthétiques» (Kant), il s'ensuit que le jugement synthétique (par conséquent la création aussi) doit être analysé comme une construction de formes sensibles (le temps et l'espace) et de formes intelligibles (les catégories). Cette construction synthétique est le monde-même de l'expérience transcendentale, donc le monde de l'homme.

«Le renversement copernicien» et «le méthode critique» visaient la légitimation logique de l'homme et de son monde jusqu'au seuil du suprasensible.

«La méthode critique» est une hypostase de la création. Kant affirme sans équivoque que «nous connaissons des choses à priori seulement ce que nous-même, nous y mettons». C'est d'ici que découle cette vérité que Hegel signalait, à savoir que «la pensée est arrivée avec ses réflexions à s'en apercevoir soi-même comme absolue et concrète, comme libre, comme quelque chose d'ultime», donc elle s'antodétermine. La méthode critique, définie en essence, comme analyse logique exprime la force constructive et appréciative de la capacité, humaine, le rôle actif et créateur du sujet transcendantal.

Au fil des raisonnements, Kant arrive à une symétrie et notamment à l'une nécessaire «entre les principes de l'expérience possible et les lois de la possibilité de la nature». La base de la symétrie consiste dans:

- a) soit les lois sont tirées de la nature par l'expérience;
- b) soit, contrairement, la nature est dérivée des lois de la possibilité de l'expérience en général et elle est pleinement identique à la simple *loi* universelle de l'expérience.

La première explication est contradictoire, par conséquent la légitimité du phénomène nommé nature se base sur «les lois originaires de

l'intellect». Une troisième voie, donnée par un créateur transcendant au monde humain, priverait les catégories de leur nécessité.

Le rôle actif du sujet est confirmé par la théorie de Jacques Monod, par le constructivisme de Jean Piaget, par les paradigmes axiomatiques–constructifs des sciences positives. Heisenberg affirmait clairement que l'objet de la recherche, ce n'est pas la nature en soi qui le représente, mais la nature soumise aux interrogations de l'homme.

La leçon de Kant nous enseigne à parler mieux et de manière plus légitime de l'homme et de son monde.

*L'analytique du Dasein* ne vise pas un projet idéal, mais elle a en vue l'impératif phénoménologique, c'est à dire de révéler l'homme dans sa manière habituelle d'être. Il se manifeste en tant que sujet dans un monde qui est le monde et il se manifeste en tant que monde seulement par le sujet.

Pour Heidegger l'analytique du *Dasein* implique une déconstruction de l'histoire de l'ontologie. L'interrogation ontologique, la description et l'explication de l'existence implique une relation spéciale entre l'homme et son monde, qui se montre uniquement à la connexion entre la phénoménologie et l'herméneutique. Dans la nouvelle conception, le sujet et l'objet ne peuvent pas être identifiés de manière traditionnelle par *Dasein* et le monde, parce que, au point de vue phénoménologique le monde n'est pas extérieur au *Dasein*.

Dans la structure du *Dasein* l'on identifie *l'existence, la compréhension et le langage*.

Par le langage, le *Dasein* exprime la signification du fait d'être au monde. On peut définir le *Dasein* comme une relation privilégiée de l'homme avec l'être et ce privilège se relève dans l'impératif de l'homme d'être humain, de se créer soi-même et son monde.

La création est la modalité spécifique de l'homme d'exposer un monde. Dans *L'Origine de l'oeuvre d'art* Heidegger montre que l'artiste, ainsi que son oeuvre, ont leur fondement dans l'origine. L'origine, en tant que fondement, n'est pas l'équivalent de la cause comprise dans des termes aristotéliques, mais dans un sens phénoménologique. Il en résulte que l'oeuvre ne s'épuise pas dans l'acte de la création, mais elle se constitue de manière phénoménologique dans l'acte de la réception aussi. La création comme oeuvre et donc comme exposition intentionnelle d'un monde relève indirectement que l'existence humaine est en même temps *quelque chose de donné et quelque chose qui se constitue comme devenir*. La création en tant que totalité implique la solidarité avec l'origine, avec le fondement parce que ce n'est qu'ainsi que le monde de l'homme est ce qu'il est et tel qu'il est.

*Le décentrement postmoderniste* est l'équivalent de la syntagme «la fin de la modernité» et désigne la subjectivité européenne constituée un «métissage culturel» (H. Desir). On a institué une certaine «insécurité ontologique» (A. Mucchielli) parce que la relation sujet–objet, inclusivement la synthèse phénoménologique, a été remplacée par la relation sujet–image du sujet. Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard et d'autres «nietzschéens» ont mis sous le signe de l'arbitraire l'existence humaine. Le monde est pareil à un *supermarket culturel*, dans lequel il n'y a pas de critères axiologiques, mais uniquement deux limites: l'apologie et le nihilisme.

Au niveau de la description ontologique, au lieu de la raison on promeut l'affectivité et sur les sables mouvants du sensible évidemment, il ne peut apparaître que le simulacre de l'idée d'homme. L'insécurité ontologique trouve son expression dans des formes perverses de création. Ainsi, au niveau empirique, l'on identifie «la ville collage», formée de «de petites Italies, des Havanes, des Corées, ainsi que des Chinatown, des barrios latins, des quartiers arabes etc.». L'existence est perceptible comme fiction, fragmentation, collage et éclectisme, dominés par un sentiment de l'éphémère. L'être est tombé dans l'oubli-comme dirait Heidegger – étant donné que le tout est livré au niveau de l'existence perceptible. L'aliénation dans le simulacre n'est pas une forme d'existence mais de néantisation.

Dans ce contexte le *holomer* de Noica s'entrevoit comme une solution de restauration de l'ontologie. Nous prenons en considération surtout «la deuxième instance de l'être» que le philosophe roumain définit comme «une forme de sur-vivance». À ce niveau la raison est récupérée, mais dans une forme qui n'est plus neutre au point de vue axiologique parce qu'elle est devenue «une conscience du devenir *dans* l'être». Noica réactualise ainsi la formule de Kant concernant la modalité dans laquelle la raison administre les richesses de l'intellect.

La reconstruction de l'ontologie que Noica propose vient de l'Occident comme un cas anachronique surgi en marge de l'Europe, comme Alexandra Laignel-Lavastine suggère dans *Philosophie et nationalisme. Le Paradoxe Noica*. Et parce que l'auteur français n'apporte pas de preuves logiques, mais seulement une argumentation sophistiquée de type *argumentum ad hominem* basé sur les soi-disant «dérapages» politiques, nous devons admettre Noica seulement dans son évidence de philosophe. Noica pourrait être un «paradoxe» si, mais seulement s'il était un corrélat particulier à un moment particulier – le postmodernisme européen. Cet énoncé est cependant un contrefactuel, une spéculation. Comme philosophe éternel au-dessus de temps, Noica

est l'expression d'une conscience, holomérique. Il survit en tant qu'europpéen.

Dans le *Chapitre II*, les catégories d'espace et de temps sont analysées comme références ontologiques. Le monde a aussi l'aspect des structures spatio-temporelles qui sont des formes sui-generis de création ou des expressions de l'esprit créatif humain. Evidemment, nous ne considérons pas l'espace et le temps dans des perceptions et des représentations psychiques, mais comme «traces» de l'existence humaine, respectivement des constructions imaginatives et des idées du monde. Donc, du jugement de Kant, respectivement *si l'on supprime le sujet l'espace et le temps disparaissent*, nous pouvons dériver par séquences des propositions comme: «si l'on supprime l'*homo religiosus* l'espace mythique-ritualiste disparaît si l'on supprime l'*homo-poeticus* l'espace poétique-artistique disparaît», on «si l'on supprime l'homme baroque, l'espace baroque disparaît» etc. La condition subjective de l'espace et du temps trouve son expression dans le langage naturel et dans les langages spéciales de l'art et de la géométrie.

Dans l'ontologie de l'humain il n'y a pas d'espace unique, mais des espaces et celles-ci sont définies comme des références figuratives-conceptuelles de la création. La typologie des espaces n'a pas d'affinités avec les classifications des études de morphologie de la culture (Frobenius, Spengler, Blaga) parce que nous prenons en considération la création en tant qu'expérience existentielle qui engendre des espaces réels perceptibles et non pas uniquement symboliques et intelligibles. Dans ce sens ce sont possibles: *l'espace mythique-rituel*, *l'espace poétique-artistique*, *l'espace des expériences métaphysiques* et *l'espace des expériences pragmatiques*.

Dans le cas du temps, l'on a en vue la relation temps-temporalité et les expressions par séquences de celle-ci comme des moments du devenir et de la conscience du devenir, plus exactement de la création dans laquelle se consomme le drame d'un être *limité* (l'homme).

Dans le contexte de l'ontologie de l'humain, *l'temps phénoménologique* est une relation privilégiée du présent et de la présence de l'homme dans le monde. Cette relation englobe deux aspects: 1) la nouveauté du moment temporel qui apparaît dans le devenir; 2) la conservation du moment originnaire, c'est à dire le temps est aussi une condition de la possibilité de l'existence des phénomènes de création, non seulement la condition du sensible kantien concernant la connaissance. Le temps phénoménologique est un temps créé et de la création parce qu'il est le temps de *l'égo* de la vie de relation. Si le sens de l'être dévoile en rapport avec une conscience, alors aucune

conscience ne devient conscience-de-soi que par l'intermédiaire de ce rapport, rapport qui se constitue comme metadiscours ou création. Parmi les conséquences qui découlent de l'ouverture de ce raisonnement, on note:

- a) la phénoménologie ne risque plus l'accrochage idéaliste;
- b) dans l'interprétation du sens de l'être la théorie logique de la signification devient opérationnelle;
- c) la dialectique afférente un couple catégoriel sens–signification se dévoile par des moyens rationnels, respectivement la logique intentionnelle;
- d) l'existence humaine entre sous l'incidence d'un régime axiologique;
- e) la création comme modalité d'être essentiellement humaine est constitution essentielle, mais aussi interprétation du double rapport créateur–œuvre et œuvre–interprète.

L'attestation de la création, respectivement la connexion entre l'irrationalité de l'événement (le processus de la création) et la rationalité du sens (la justification et la prise en charge selon des critères axiologiques d'une œuvre) a lieu dans un *temps logique*.

Dans une philosophie dans laquelle la création est le principe ontologique de l'existence et du devenir, ce qui intéresse c'est surtout le temps perspectif «qui admet des combinaisons relatives à l'imagination du créateur et l'imaginaire collectif afférent à une certaine mentalité culturelle». Ces combinaisons sont descriptibles dans la logique temporelle à l'aide des opérateurs spéciaux, comme le professeur C. Grecu le démontre.

Des opérateurs temporels:

- *G*, le futur permanent («Toujours ce sera le cas que...»)
- *M*, le passé permanent («Toujours c'était le cas que...»)
- *F*, le futur simple («Ce sera le cas que...»)
- *P*, le passé simple («C'était le cas que...»)
- *p*, proposition écrite ou énoncée au présent.

Des variantes de combinaisons entre le passé le présent et le futur:

- $p \rightarrow MFp$  («Si c'est le cas que *p*, alors c'est toujours qu'a été le cas que ce serait le cas que *p*»).
- $FMp \rightarrow p$  («Si ce sera le cas que c'est toujours qu'a été le cas que *p*, alors, c'est le cas que *p*») etc.
- $MMp \rightarrow Hp$  («Si c'est toujours qu'a été le cas que c'est toujours qu' avait été le cas que *p*, alors c'est toujours qu'a été le cas que *p*») etc.
- $FPp$  («Ce sera le cas qu'a été le cas *p*») etc.

Dans l'abord analytique des cultures historiques l'esprit créatif de celles-ci en tant que critère unique, peut être mis en évidence par l'intermédiaire de la logique du temps (I. Biris).

Le thème de la création suppose *la délimitation mais aussi l'interférence du concept création avec le concept de connaissance (Chapitre III)*.

*Les mondes possibles et les mondes d'auteur* est une partie centrée sur l'analyse de la faction méthodologique du concept de *mondes possibles*, c'est à dire, créatives dans la connaissance et aussi sur l'analyse des éléments logique qui mettent en relation le réel et le fictif.

S'il existe un ensemble de mondes possibles  $W = \{w_1, w_2, \dots, w_n\}$  cela signifie que notre monde, tout en étant réel, c'est un monde possible qui appartient à l'ensemble  $W$ . Entre les mondes possibles de l'ensemble  $W$  il y a des relations d'accessibilité. On admet que le monde  $W_i$  est accessible au monde ( $W_i R W_j$ ) dans les conditions dans lesquelles une proposition vraie dans  $W_j$  est possible en  $W_i$ .

Notre monde est donné en propositions, plus exactement en images construites logiquement dont la valeur peut être la vérité, ou le faux mais aussi en images fictionnelles. Dans les propositions il subsiste une certaine pression de l'ontique qui apparaît dans les formes d'expression du possible. Le possible est découvert par des énoncés conditionnels directs et par des énoncés contrefactuels. Dans le cas des opinions, de l'expérience pratique, il existe une «liberté même sophistiquée dans la construction des énoncés et dans le cas des expériences scientifiques», il existe des «restrictions». Par exemple:

- (1) *Si on demandait à Euclide à dessiner le postulat des parallèles, il tracerait par un point extérieur à une ligne droite une seule ligne, sans trop y réfléchir.*
- (2) *Si on demandait à Euclide à dessiner le postulat des parallèles, il le refuserait, tout en invoquant le fondement de la colère de Platon envers les géomètres Archytas et Eudoxus.*

L'antécédent des deux propositions est lié à un état de choses que l'on peut nommer:

- a) *L'état d'Euclide d'être géomètre:*

Le conséquent des deux propositions est lié à un état de choses qu'on peut nommer:

- b) *L'état concernant la mentalité de géométré.*

Si l'on prend en considération qu'un postulat est un concept pur, et n'importe quel dessin est une image matérielle et particulière qui ne satisfait pas la définition de la ligne et du point, il en résulte qu'il est impossible à définir le cas de la proposition (1) serait un jeu avec la négation entre l'existence et la non existence, et si nous éludons cette

chose là, cela signifie que le réel et l'imaginaire sont équivalentes, tout en ayant une référence identique. Or, l'absurde logique n'est pas l'absurde imaginaire.

Dans le cas des mondes fictionnels la métaphore engendre *une sphère d'évocation*, et dans les propositions cognitives relatives à un monde possible *l'extension* et *l'intension* sont clairement délimitées. Dans les mondes fictionnels la vérité s'entoure dans l'imaginaire et les dénnotations sont occultées partiellement par les constatations. Par exemple:

(3) *Diogène est un philosophe cynique qui se guide selon la maxime: «Que l'on vive conformément à la nature».*

(4) *Diogène «est un chien vanté de tous» mais «personne n'ose l'emmener à la chasse».*

On remarque que (3) est impersonnelle, descriptive et exacte, tout en pouvant figurer dans n'importe quel traité de l'histoire de la philosophie. La proposition (4), bien qu'elle reprenne entre guillemets les mots de Diogène, elle si a pas de précision, mais elle évoque un état d'esprit qui caractérise les relations du philosophe imprévisible avec les Athéniens.

*La création comme totalité existentielle* définit le monde de l'homme comme une médiation entre le un et le multiple. Parce que l'esprit créatif donne de l'identité à l'homme, l'identité comme relation homme-et-nature s'exprime par: a) l'homme arcadien – *une intégration* dans laquelle l'homme est récessif par rapport à la nature; b) *l'homme prométhéen* – une intégration dans laquelle la nature est récessive; c) *l'homme dogmatique* – une intégration dans laquelle la nature est hypostasiée dans un état divin; d' *l'homme orphique* – une intégration comme harmonique (F.Lucaci).

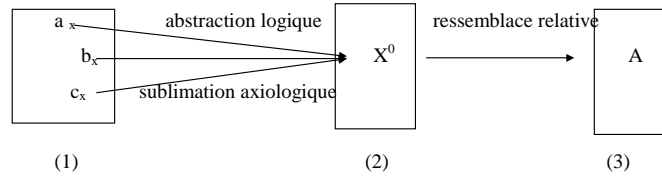
En rapport avec soi-même, avec ce *semen entis* comme fondement de l'être de son humanité, l'on a: *l'homme protagorique, l'homme socratique, l'homme platonicien* et *l'homme total*.

La création comme totalité existentielle est analysable à l'aide de la théorie des formes préjudications (Al. Surdu). Les relations préjugements éliminent la division et l'isolement existentiels dans les trois domaines: *in re, in mente* et *in voce*.

Dans le *Chapitre IV* on pose la problématique de la structure et du sens dans le devenir de l'humain, plus exactement de la nature de la structure dans la création et le sens comme une relation rationnelle avec le monde qu'une œuvre instituée. Le concept de *sens de l'œuvre* décrit la connexion entre l'intentionnalité propre à l'œuvre et le projet propre d'existence de l'interprète. Le monde de l'œuvre est dans une autonomie relative par rapport à un *pattern* culturel.



Schématiquement, le contexte dans lequel une oeuvre se constitue est compris et il a du sens et peut être figuré en faisant appel à l'ensemble potentiel.



(1) L'on a:

$X$  = la réalité empirique et/on idéale  
 $X \equiv \{a_x, b_x, c_x\}$

(2) L'on a:

$X^\circ$  = le modèle sémantique, c'est à dire l'un des élément de l'ensemble potentiel de modèles desquels on a convenu que c'est un *pattern* ou un *paradigme culturel*.  
 $X^\circ \equiv \{a, b, c\}$ , le modèle convenu  
 $P(x) \equiv \{\emptyset, \{a\}, \{b\}, \{c\}, \{a,b\}, \{a,c\}, \{b,c\}, \{a,b,c\}\}$

(3) L'on a:

$A$  = l'oeuvre, quit est dans une relation de ressemblance relative avec le modèle sémantique  $X^\circ$  et, par lui, elle évoque une certaine structure entre les entites  $a$  et  $b$  de l'ensemble  $X$ .

Il en résulte que:

$X X^\circ A$

L'oeuvre comme entité créée peut être interprétée comme un discours dans un langage conventionnellement accepté. Un programme herméneutique va mettre en évidence les particularités sémantiques des relations établies par l'oeuvre avec l'auteur et les récepteurs. Ces relations sont conditionnées par la référence de l'oeuvre qui est le «monde du texte» et par la référence en *pattern* culturel.

Dans la description de la création comme devenir nous avons fait valoir les structures noiciennes du devenir, respectivement les combinaisons, entre *I* (Individuel), *D* (les déterminants) et *G* (général). On obtient: *I-D*; *D-G*; *G-I*; *I-G*; *G-D* et *D-I*, donc des expressions ontologique des structures de création.

Dans le *Chapitre V* on entreprend une analyse suggère dans le dernier paragraphe du chapitre précédent «une esquisse à l'intégration onto-axiologique». Plus précisément l'on pose le problème de l'élimination de la délimitation scientifique entre le *sujet épistémique* et le *sujet pratique*. Or, cette négation d'une restriction théorique de la pensée dichotomique, affirme de manière implicite la nécessité d'une référence axiologique.

Le monde humain constitue un milieu axiologique conditionnel. Mais comment l'existence peut-elle conditionner la valeur, une structure paradoxale, parce que, «à l'intérieur de la surface rationnelle de chaque valeur se cache son noyan irrationnel» (T.Vianu)? Faisons une expérience, en partant de la prémisse que l'attribution des propriétés à des choses est une opération logique accomplie par la conjonction avec l'ontologique. L'opération logique occulte l'opération subjective complémentaire, celle d'évaluation selection des propriétés attribuées aux choses et les significations de celles/ci pour un certain sujet.

Soient les propriétés:

- (1) *Socrate est le sage de la cité;*
- (2) *Socrate est le corrupteur de la jeunesse*

Les propositions (1) et (2) se nient réciproquement. Mais surprenons le contexte axiologique de la description de l'objet de la pensée.

L'attribution au prédicat «le sage de la cité» implique l'analytique du sens et de la valeur des jugements et des faits qui tombent sous le concept de sage; elle implique aussi l'histoire des sages et la comparaison de l'homme Socrate à cet idéal de vie.

La propriété d'être sage a une structure dans laquelle on retrouve la vérité, le bien, la dignité, la modération, le courage, etc qui, pas hasard, ont pour référence les discussions philosophiques de Socrate, sa qualité temporaire de président de «Pritanie», son comportement dans les campagnes militaires menées par Athènes ou comme détenu, condamné à mort etc. Si par le concept de «sage» l'on se représente une constellation invariante de valeurs, il reste à analyser la mise en relation d'un sujet variable avec les valeurs invariantes. La l'entremise entre l'homme concret Socrate et les propriétés «sage» ou «corrupteur» ne peut pas être un hasard. L'attribution est une fonction, une mise en correspondance univoque par laquelle les jugements ou les propositions (1) et (2) gagnent une valeur de «vérité» qui peut être la vérité ou le

faux. Par analogie, l'homme estimateur, qui attribue (*homo aestimans*) est une instance impersonnelle – «la prémisses réelle de la culture avec des valeurs intrinsèques» (H. Rickert). Il en résulte que l'attribution n'est pas conditionnée d'intérêts de préjugés, de sentiments, mais elle en est seulement corrompue. L'acte de l'attribution est une valeur, indépendante de la variabilité du contexte.

Tout acceptant une définition fonctionnelle et non pas substantielle de l'homme, alors l'ontologie de l'humain exige aussi un fondement axiologique. L'homme crée et se crée par des valeurs culturellement – civilisatrices.

Si la création est un principe de l'existence et du devenir et qu'il le devenir signifie l'intégration onto-axiologique, alors, l'ontologie de l'humain ne peut être conçue qu'axiocentrique.

## TABLE DE MATIÈRES

### INTRODUCTION

1. Une perspective antithétique
  - 1.1. La Thèse
  - 1.2. L'Antithèse
  - 1.3. Des Dilemmes
2. La récupération de l'homme et la reconstruction de l'ontologie
3. Des Clarifications conceptuelles
  - 3.1. Le relativisme linguistique
  - 3.2. La perspective logique
  - 3.3. La Création comme fondement ontologique
4. L'interrogation comme impératif de la création
5. Des Idées thèmes et une possible reprise

### Chapitre I. *L'Ontologie de l'humain ou le centrage sur le sujet*

1. La problématique du sujet dans la philosophie de Kant
  - 1.1. Le Dualisme sujet-objet
  - 1.2. Le Sujet transcendantal
    - 1.2.1. Le Jugement synthétique a priori – prémisses du sujet transcendantal
    - 1.2.2. Le sujet transcendantal comme hypostase humaine
    - 1.2.3. La Méthode critique, une hypostase de la création
  - 1.3. Au fil de l'interrogation kantienne

- 1.4. L' Héritage de Kant
  - 1.4.1. L'Existence comme prédicat
  - 1.4.2. L'Homme comme animal symbolicum
  - 1.4.3. L'Art comme synthèse esthétique à priori
2. Le Dasein de Heidegger comme à priori de la mundanéité du monde
  - 2.1. La Question fondamentale de l'ontologie
  - 2.2. L'Analytique du Dasein
  - 2.3. La Création comme modalité spécifique de l'homme d'exposer un monde
3. La descentralisation postmoderniste et le „holomer” de Noica.  
Non pas ontologie mais l'histoire de la folie et l'idée-marchandise
  - 3.2. Le Postmodernisme: image et idéologie
  - 3.3. Le péché du „holomer”

## Chapitre II: La Création. Références spatio-temporelles

1. L'Espace
  - 1.1. La condition subjective de l'espace
  - 1.2. Langage, langage visuel et espace
    - 1.2.1. Une resignification du parallogisme de l'idéalité dans “La Critique” de Kant
    - 1.2.2. Mot, image, formule
  - 1.3. L'espace comme expérience existentielle
    - 1.3.1. L'espace mythique-rituel
- 2.1. Eternité et devenir
- 2.2. “Le Présent” de Augustin et le thème de la création
- 2.3. Le Temps phénoménologique comme temps de la création
- 2.4. Le Temps logique comme devenir culturel

## Chapitre III. *La Création: Intéférences et délimitations conceptuelles*

1. Des aspects de la création idéale
  - 1.1. Dieu et la création par le mot
  - 1.2. Le génie et la faculté de jugement
2. Des perspectives particulières
  - 2.1. La créativité – une perspective psychologique
  - 2.2. Un abord sociologique
  - 2.3. La technique et la perspective philosophique
3. Connaissance et création
  - 3.1. Le Testament philosophique de Parménides

- 3.2. L'heuristique et la création
- 3.3. Les mondes possibles et les mondes de l'auteur
  - 3.3.1. Des aspects préliminaires
  - 3.3.2. Les mondes possibles et les contrefactuels
  - 3.3.3. Les mondes fictionnels et la métaphore
- 4. La Création comme totalité existentielle
  - 4.1. Une typologie avec accents métaphoriques
  - 4.2. Sujet, langage et objet

#### Chapitre IV *Structure et sens dans le devenir de l'humain*

- 1. Une mise en thème
- 2. Sur la polysémie des notions dans la sphère de l'humain
- 3. Des aspects techniques de la création comme devenir
  - 3.1. Objets et rapports. Des structures opératoires
  - 3.2. Le sens de quelques structures culturelles: la proposition et l'oeuvre
  - 3.3. Création et opérations logiques «naturelles»
- 4. La structure et le sens de la création – des aspects philosophiques
  - 4.1. Une application à l'idée de changement de sens
  - 4.2. Les structures «noiciennes» du devenir dans l'être
  - 4.3. Une esquisse à l'intégration onto-axiologique

#### Chapitre V. *Les Valeurs fondamentales et la création axiocentrique*

- 1. L'être de la valeur
  - 1.1. L'être humain et la valeur
  - 1.2. La référence des valeurs
  - 1.3. Les fonctions des valeurs
- 2. La classification des valeurs
- 3. La perspective axiocentrique
  - 3.1. Détermination et valeur
  - 3.2. Création et valeur

CONCLUSIONS  
BIBLIOGRAPHIE

### BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE

1. **Aristotel:** *Metafizica*, Editura Academiei, București 1965.
2. **Aristotel:** *Despre suflet*, Editura Științifică, 1969.
3. **Rudolf Arnheim:** *Arta și percepția vizuală*, Editura Meridiane, București 1979.
4. **Augustin:** *Mărturisiri (Confessiones)*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1985.
5. **Gaston Bachelard:** *La Poétique de l'espace*, P.U.F, Paris, 1970.
6. **Walter Biemel:** *Heidegger*, Editura Humanitas, București 1996.
7. **Ioan Biriș:** *Totalitate, sistem, holon*, Editura Mirton, Timișoara 1992.
8. **Ioan Biriș:** *Istorie și cultură*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996.
9. **Lucian Blaga:** „Trilogia cunoașterii”, în *Opere*, vol.8, Editura Minerva, București, 1983.
10. **Lucian Blaga:** „Trilogia culturii”, în *Opere*, vol.9, Editura Minerva, București, 1985.
11. **Alexandru Boboc:** *Kant și neokantianismul*, Editura Științifică, București, 1968.
12. **David Bohm:** *Plenitudinea lumii și ordinea ei*, Editura Humanitas, București, 1995.
13. **P.Bourdieu; J-C Passeron:** *La reproduction*, Editions de Minuit, 1970.
14. **Petre Botezatu:** *Schiță a unei logici naturale. Logică operatorie*, Editura Științifică, București 1969.
15. **Rudolf Carnap:** *Semnificație și necesitate*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972.
16. **Ernst Cassirer:** *Eseu despre om*, Editura Humanitas, București 1994.
17. **Matei Călinescu:** *Cinci fețe ale modernității*, Editura Univers, București, 1995.
18. **Viorel Colțescu:** *Immanuel Kant. O introducere în filosofia critică*, Editura de Vest, Timișoara, 1999.
19. **Mihaela Constantinescu:** *Forme în mișcare. Postmodernismul*, Editura Univers Enciclopedic, București 1999.
20. **Benedetto Croce:** *Estetica*, Editura Univers, București 1971.
21. **Gilles Deleuze:** *Diferență și repetiție*, Editura Babel, București, 1995.
22. **Gilles Deleuze:** «Les conditions de la question: qu'es-ce que la philosophie?», INTERNET, <http://www.philogora.net/deleuze.htm>.
23. **Harlem Desir:** «L'identite française» in *Espace 89*, Editions Tierce, 1985.

24. **Teodor Dima:** *Explicație și înțelegere*, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1980.
25. **Mikel Dufrenne:** *Pentru om*, Editura Politică, București, 1971.
26. **Gilbert Durand:** *Structurile antropologice ale imaginarii*, Editura Univers, București 1977.
27. **Umberto Eco:** *Tratat de semiotică generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1982.
28. **x x x :** *Filosofia greacă până la Platon*, Vol.I, partea a 2-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1979.
29. **x x x:** *Filosofia greacă până la Platon*, Vol.II, partea 1, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1984.
30. **Alain Finkielkraut:** *Înfrângerea gândirii*, Editura Humanitas, București, 1992.
31. **Michel Foucault:** *Cuvintele și lucrurile*, Editura Univers, București, 1996.
32. **Pierre Francastel:** *Realitatea figurativă*, Editura Meridiane, București, 1972.
33. **Gotlob Frege:** *Scrieri logico-filosofice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977.
34. **Gotlob Frege:** „Sens și semnificație”, în *Logică și filosofie. Orientări în logica modernă și fundamentele matematicii*, Editura Politică, București, 1966.
35. **Matila Ghyka:** *Estetică și teoria artei*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
36. **Constantin Grecu:** „Raționalizarea logică a timpului”, în *Probleme de logică*, Vol.X, Editura Academiei, București, 1993.
37. **Constantin Grecu:** „Timpul logic și logica timpului”, în *Timp și melancolie*, Editura Hestia, Timișoara 1996.
38. **Constantin Grecu:** „Problema științifică”, în *Teoria cunoașterii științifice*, Editura Academiei, București, 1982.
39. **Constantin Grecu:** *Logica interogativă și aplicațiile ei*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982.
40. **Ludwig Grünberg:** *Axiologia și condiția umană*, Editura Politică, București, 1972.
41. **Ludwig Grünberg:** „Ontologia umanului ca ontologie axiocratică” în *Ontologia umanului*, Editura Academiei, București, 1989.
42. **Jürgen Habermas:** *Cunoaștere și comunicare*, Editura Politică București, 1983.
43. **Jürgen Habermas:** *Connaisance et intérêt*, Gallimard, Paris, 1976.
44. **Cornel Hărănguș:** *Discursul ontologic în filosofie*, Editura Hestia, Timișoara, 1995.

45. **G.W.F. Hegel:** *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei, București, 1965.
46. **G.W.F. Hegel:** *Știința logicii*, Editura Academiei, București, 1966.
47. **Martin Heidegger:** *Ființă și timp*, Editura Jurnalul Literar, 1994.
48. **Martin Heidegger:** *Timp și Ființă*, Editura Jurnalul Literar, 1995.
49. **Martin Heidegger:** *Originea operei de artă*, Editura Univers, București, 1982.
50. **Edmund Husserl:** *Scrieri filosofice alese*, Editura Academiei, București, 1993.
51. **Edmund Husserl:** *Meditații carteziene*, Editura Humanitas, București, 1994.
52. **Karl Jaspers:** „Originea și sensul istoriei”, în *Texte filosofice*, Editura Politică, București 1986.
53. **Immanuel Kant:** *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969.
54. **Immanuel Kant:** *Critica facultății de judecare*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
55. **Immanuel Kant:** *Prolegomene*, Editura Științifică și Enciclopedică București, 1987.
56. **Alexandre Koyré:** *Études newtoniennes*, Editions Gallimard, Paris, 1978.
57. **Jean Lacroix:** *Kant et le kantisme*, P.U.F. Paris, 1989.
58. **Alexandra Laignel-Lavastine:** *Filosofie și raționalism. Paradoxul Noica*, Editura Humanitas, București, 1998.
59. **Erika Landau:** *Psihologia creativității*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1979.
60. **G.Leibniz:** *Eseuri de teodicee*, Editura Polirom, Iași 1997.
61. **Emmanuel Lévinas:** *Totalitate și infinit. Eseu despre exterioritate*, Editura Polirom, Iași, 1999.
62. **Claude Lévi-Strauss:** *Antropologia structurală*, Editura Politică, București, 1978.
63. **Florea Lucaci:** *Creație și umanism. Încercare asupra ideii de creație*, Editura Facla, Timișoara, 1989.
64. **Jean-Fransois Lyotard:** *Le Travaie et l'ECrit chez Daniel Buren. Une introduction à la philosophie des arts contemporains* INTERNET, <http://www.nouveau-muse.eorg/documentation/publications/amejfl.html>.
65. **Andrei Marga:** *Raționalitate, comunicare și argumentare*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1991.



66. **Ion Moraru:** *Știința și filosofia creației*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1995.
67. **Alex Mucchielli:** *L'identité*, P.U.F., Paris, 1986
68. **T. Nicola; I. Ceapraz:** *Conceptul de realitate obiectivă*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1976.
69. **Constantin Noica:** *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
70. **Constantin Noica:** *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea Românească, București, 1986.
71. **Charles S. Pierce:** *Semnificație și acțiune*, Editura Humanitas, București, 1990.
72. **Ion Petrovici:** *Douăsprezece prelegeri universitare despre Immanuel Kant*, Editura Agora, Iași, 1994.
73. **Jean Piaget:** *Epistemologie genetică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca 1973.
74. **Jean Piaget:** *Le structuralisme*, P.U.F., Paris, 1974.
75. **Jean Piaget:** *Tratat de logică operatorie*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1991.
76. **Ilie Pârvu:** *Arhitectura existenței*, Editura Humanitas, București, 1990.
77. **Alvin Plantinga:** *Natura necesității*, Editura Trei, București, 1998.
78. **Platon:** „Republica”, în *Opere*, Vol.V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
79. **Karl R. Popper:** *Logica cercetării*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
80. **Roger Puivet:** *Esthetique et logique*, Pierre Mardoga editeur, Hâyen, 1996.
81. **Heinrich Rickert:** *Grund Probleme der Philosophie*, Tübingen, 1936.
82. **Paul Ricoeur:** *Eseuri de hermeneutică*, Editura Humanitas, București, 1995.
83. **Paul Ricoeur:** *Le Conflit des interpretations*, Editions du Seuil, Paris, 1969.
84. **Al. Roșca:** *Creativitatea generală și specifică*, Editura Academiei, București, 1981.
85. **Traian Stănculescu :** „Filosofia creației”, în *Tratat de creatologie*, Editura Performantica Iași, 1998.
86. **Alexandru Surdu:** *Actualitatea relației gândire- limbaj*, Editura Academiei, București, 1989.

87. **Vasile Tonoiu:** *Ontologii arhaice în actualitate*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

88. **Gianni Vattimo:** *Sfârșitul modernității*, Editura Pontică Constanța, 1993.

89. **Tudor Vianu:** *Introducere în teoria valorilor*, Editura Albatros, București, 1997.

90. **Sorin Vieru:** „Semantica **lunilor posibile** și logica modală”, în *Direcții în logica contemporană*, Editura Științifică, București, 1974.

91. **Alfred North Whitehead:** *Process and Reality*, The Free Press, New York, 1969.

92. **Ludwig Wittgenstein:** *Tractatus logico-philosophicus*, Editura Humanitas, București 1991.