

# MICHEL FOUCAULT

*Cuvintele  
și lucrurile*



Les mots et les choses a apărut în aprilie 1966 și a devenit imediat un bestseller: primul tiraj, de 3 000 de exemplare, se epuizează — aproape fără publicitate — într-o săptămână, 800 de exemplare din cel de-al doilea tiraj (tras la sfârșitul lui iulie) se epuizează tot într-o săptămână, iar un al treilea tiraj, de 5 000 de exemplare, se va vinde în numai opt săptămâni. Alături de volumul de Écrits al lui Jacques Lacan, Cuvintele și lucrurile este cartea verii anului 1966. Primul surprins de acest succes mediatic este Foucault însuși, care va mărturisi ulterior că nu se așteptase să trezească interesul unui număr mai mare de — cel mult — 2 000 de persoane interesate de istoria ideilor. Dacă prin Istoria nebuniei, el reușise să-și cucerească notorietatea în rândul specialiștilor, prin Cuvintele și lucrurile, carte care, tot după propria-i mărturisire, i-a pus cele mai mari probleme, el ajunge la marele public și devine imediat un fenomen de modă intelectuală.

*biblioteca rao*



# MICHEL FOUCAULT

*Cuvintele  
și lucrurile*

Traducere din limba franceză de  
BOGDAN GHIU și MIRCEA VASILESCU

Studiu introductiv de MIRCEA MARTIN

Dosar de BOGDAN GHIU



Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

FOUCAULT, MICHEL

Cuvintele și lucrurile / Michel Foucault; trad.: Bogdan Ghiu  
și Mircea Vasilescu. - București: RAO International  
Publishing Company, 2008

ISBN 978-973-103-586-4

I. Ghiu, Bogdan (trad.)

II. Vasilescu, Mircea (trad.)

008(100)“15/...”

1302

81:1

RAO International Publishing Company  
Grupul editorial RAO  
Str. Turda 117-119, București, ROMÂNIA  
[www.raobooks.com](http://www.raobooks.com)  
[www.rao.ro](http://www.rao.ro)

Michel Foucault  
*Les mots et les choses*  
©Éditions Gallimard, 1966

Ilustrația copertei  
Florica Zahiu

© RAO International Publishing Company, 2006  
pentru versiunea în limba română

2008

ISBN 978-973-103-586-4

## Un decolonizator de spirite

E surprinzător și trist să constăți cât de puțin cunoscut la noi este Michel Foucault, gânditor a cărui operă este citită, răscită și intens comentată pe toate continentele. Învățământul umanist autohton este încă departe de a-l fi introdus în bibliografia obligatorie, specialiștii diverselor câmpuri de cercetare îl citează mai degrabă decât îl citesc, editorii nu s-au grăbit să-l publice în românește\*.

În deceniile totalitarismului comunist a existat o rezervă oficială față de opera unui asemenea autor care, deși de stânga și chiar membru al Partidului Comunist Francez (în prima sa tinerețe și doar pentru doi ani), a știut să rămână în afara îngustimilor ideologice partizane. Inteligența puternică și liberă a lui Foucault a venit mereu în contradicție cu dogmatismul comunist, fie că n-a acceptat trunchierile impuse unui studiu al său despre Descartes – cenzura funcționa, după cum se vede, și în cadrul partidelor comuniste din Occident –, fie că s-a văzut sancționată în Polonia (unde Michel Foucault a fost lector de franceză între anii 1958–1959 și de unde a fost expulzat din cauza interesului arătat față de problema internării).

Raporturile cu Althusser și, mai ales, cu Sartre ar putea fi, la rândul lor, comentate din această perspectivă. Rămân însă

---

\* Cu o notabilă excepție, Editura de Vest, care a publicat în 1995 (într-un singur volum masiv) *Istoria sexualității*.



definitorii pentru atitudinea politică (și morală) a lui Foucault faște precum apariția, uneori chiar alături de Sartre, în cadrul unor manifestații pariziene în prelungirea marilor mișcări din mai 1968, dar și solidarizarea cu disidenții sovietici ori protestul răsunător împotriva „legii marțiale“ din Polonia (mai precis, împotriva pasivității guvernului francez față de o asemenea măsură represivă), și a arestării lui Derrida la Praga în 1982.

Dincolo de reacțiile publice ale autorului, opera lui Foucault, ea însăși, privită în ansamblul ei, era incompatibilă cu materialismul dialectic și istoric în genere și în mod deosebit cu versiunea lui etatizată și simplificată în țările socialismului real. Contestația foucauldiană a istorismului și a umanismului nu putea fi pe placul ideologilor oficiali, ca să nu mai vorbim de impactul subversiv pe care lucrările sale despre formele Puterii și ale presiunii l-ar fi avut în atmosfera totalitarismului victorios.

Dacă la aceste obstacole adăugăm dificultatea extremă a cel puțin unora dintre lucrările lui Foucault, precum și moartea precoce a autorului, întâmplată în 1984, în plină glorie, am putea avea o explicație (parțială) a întâzierii introducerii operei sale în cultura noastră. Dar dispariția autorului n-a însemnat cătuși de puțin încheierea carierei operelor sale, a iradierii lor. Noi traduceri și reeditări ale lucrărilor lui au continuat să apară, comentariile critice pe marginea lor s-au înmulțit, evoluția unor discipline științifice resimte vizibil influența gândirii sale.

Receptarea lui Foucault în diferite spații de cultură s-a produs, firește, în funcție de tradițiile și așteptările locale, astfel încât se poate spune astăzi că există un Foucault „american“, sensibil diferit de acela „francez“, după cum există o versiune a lui japoneză sau alta sud-americană. Sunt convins că, dacă am fi în măsură să urmărim ecourile operei foucauldiene în cultura Estului european, am întâlni o altă imagine răspunzând altor necesități și întrebări.

În ce ne privește pe noi, românii, cred că trebuie să integrăm cât mai rapid această operă, împreună cu destule altele rămase neasimilate în ultimele decenii și compunând o etapă a



gândirii europene pe care nu cred că ne-am putea îngădui s-o „ardem“, cum am procedat (prea) adesea de-a lungul efortului nostru recuperator.

„Ce este un autor?“, se întreba Michel Foucault într-o conferință rostită la Societatea Franceză de Filosofie în 1969, al cărei text publicat se va bucura de o lungă și bogată posteritate. El constata că atât noțiunea de *autor*, cât și aceea de „operă“ sau de „scriitură“ devin problematice în zilele noastre, dacă nu vor fi fost dintotdeauna astfel. „Scriitura se desfășoară ca un joc, ce își depășește negreșit propriile reguli“, supunându-se mai puțin conținutului amplificat, cât „naturii înseși a semnificantului“. „Funcția expresivă a discursului“ tinde să dispară și, odată cu ea, *autorul* însuși, așa cum l-a conceput „tradiția istorico-transcendentală a secolului al XIX-lea“.

Tema recurentă – mai ales în comentariile literare foucauldiene – a înrudirii scrisului cu moartea servește drept argument în favoarea aserțiunii referitoare la „efasarea caracterelor individuale ale subiectului vorbitor“. Ceea ce se repune, de fapt, aici în discuție sunt „privilegiile subiectului“, cu deosebire prezența lui originară, fondatoare: „Punerea între paranteze a referințelor biografice sau psihologice atunci când se analizează o operă (text literar, sistem filosofic, operă științifică) înseamnă deja punerea în discuție a caracterului absolut și a rolului fondator al subiectului“.

Subiectul nu e altceva decât „o funcție (variabilă și complexă) a discursului“. Iar autorul – cum notează Foucault într-o versiune lărgită a textului său – nu va fi altceva decât o limită, „un principiu de economie“ în proliferarea periculoasă a sensurilor și a ficțiunilor. Autorul este, prin urmare, departe de a reprezenta o instanță creatoare „transcendentă tuturor limbajelor“, autorul, de fapt, „nu precede operele“. Sursa semnificațiilor infinite ale unui text ori discurs nu se află în autorul lor, a cărui funcție va dispărea într-o altă lume decât aceea burgheză, bazată pe individualism și pe proprietatea privată. Se poate

imagina, adaugă Foucault, o cultură în care discursurile ar circula fără ca funcția autor să apară vreodată. „Toate discursurile [...] s-ar desfășura în anonimatul murmurului.“

Acesta fiind (în linii foarte mari) conceptul abstract de *autor* al lui Foucault, să vedem cum se definește el însuși pe sine ca autor în raport cu propriile texte și, mai ales, cum crede că ele îl definesc. Atitudinea lui este, în această privință, ambivalentă, pentru a nu spune contradictorie. Pe de-o parte, și în continuitate logică (nu temporală) cu teoria din *Ce este un autor?* el pare să înțeleagă scrisul ca pe un exercițiu de *de-personalizare*: „Fără îndoială, nu sunt singurul care scrie pentru a-și pierde chipul“. Frazele următoare, la fel de memorabile și de frecvent citate, conțin un refuz al fixării și al recunoașterii de sine: „Nu mă întreba cine sunt și nu-mi cere să rămân același: e o morală de stare civilă; ea guvernează documentele noastre. Dar să ne lase liberi când e vorba de scris“. Putem vedea aici și un refuz al identificării cu propria operă? Oricum, ambele declarații lasă impresia că așază sub pavăza *măștii* atât biografia autorului, cât și opera sa.

Ar mai trebui, în aceeași ordine de idei, adăugat faptul că Foucault a fost extrem de restrictiv în privința datelor cu care propria biografie ar fi putut contribui la elucidarea textelor sale. Înainte de a muri, el și-a distrus arhiva personală aproape în întregime și a interzis publicarea postumă de manuscrise, printre acestea și schița unui capitol important (despre perversiune) din *Istoria sexualității*.

În același timp, opera sa însăși, dincolo de temele ei mai mult sau mai puțin inedite și în ciuda câtorva mărci stilistice inconfundabile, poartă o aură de impersonalitate și mister înfățișându-ni-se adesea ca „un ansamblu de cunoștințe fără subiect“, ca o gândire venită dintr-un exterior lipsit de identitate.

Pe de altă parte, și mai cu seamă în ultimii ani de viață, Michel Foucault a lăsat să se înțeleagă și chiar a afirmat caracterul *autobiografic* al lucrărilor sale: „De câte ori am încercat să fac operă teoretică, a fost pe baza unor elemente din experiența

proprie“. Într-un interviu din 1978, întâlnim o recunoaștere încă mai amplă: „... Nu există nici o carte de-a mea care să nu fi crescut, cel puțin în parte, dintr-o experiență directă, personală [...] a nebuniei, a spitalelor psihiatrice, a bolii [...] și chiar a morții“.

De altfel, însăși alegerea temelor lucrărilor sale poate fi considerată simptomatică. În plus, din biografia lui n-au lipsit gesturile *exhibiționiste* – legate (numai aparent) paradoxal de zonele de penumbră ale existenței sale. Dar el n-a încurajat nici o clipă confuzia între *eul personal* și acela *auctorial* și poate că tocmai această voință demarcatoare l-a determinat să-și asume public homosexualitatea atât de târziu și pe căi atât de marginale. Cu toate că a făcut din *ciudățenie* un stil comportamental la care opera a fost mai mult decât permeabilă, Foucault a ținut până spre sfârșitul vieții să-i asigure acesteia din urmă o receptare așa-zisă normală, într-un plan de relativă neutralitate intelectuală, să o fe-rească de lecturi dinainte orientate, pasionale și reductive.

Din această perspectivă, un text precum *Ce este un autor?* poate fi interpretat ca o versiune radical abstractizată (și fără adresă polemică evidentă) a pamfletului proustian *Contra lui Sainte-Beuve*. Autorul ca „funcție a discursului“ este o replică dată din altă vârstă a criticii (literare și filosofice) observației esențiale a lui Proust conform căreia „o carte este produsul altui eu decât acela pe care îl manifestăm în obișnuințele [...] și în viciile noastre“. Ambii autori ajung la concluzii cu valabilitate generală, extrapolând o experiență proprie și încercând să-și apere biografia de intruziunile voyeuriste ale criticii sau ale altor instituții, să delimiteze un spațiu de intimitate la care „celălalt“ să nu aibă acces decât – cel mult – pe calea sublimatoare și/sau abstractizantă a discursului, a creației.

Legăturile între viața lui Foucault și opera sa rămân – pe acest plan al sugestiei de idei – foarte strânse, în ciuda rezervei sale față de actul *confesiv*, rezervă, la rândul ei, simptomatică. Biograful său, Didier Eribon, ne atrage atenția că „însăși ideea de mărturisire îl îngrozea pe Foucault“. Și adaugă, invocând în sprijin textele acestuia: „Groază ale cărei urme le găsim în întreaga sfortare

a ultimelor sale cărți de a respinge, refuza, dezarma injoncțiunea de a spune, de a vorbi, de a face pe cineva să vorbească“. Mai înainte, prietenul de o viață al filosofului, Daniel Defert, observa că „în opera lui, Michel Foucault a inserat practica mărturisirii în cadrul unei problematice a puterii. El n-a prețuit niciodată confesiunea ca atare, dezvăluind întotdeauna în desfășurarea ei un proces de ordin polițienesc“. Fără să creadă, așadar, în șansele confesiunii voluntare, spontane și directe, Foucault a preferat să lase opera să mărturisească pentru el în felul ei specific, deviant, oblic și impersonal, mulțumindu-se doar să indice uneori o cale de acces către o identitate profund problematică.

Meditația pe marginea experienței biografice și artistice a lui Raymond Roussel îl conduce pe autorul nostru la o altă formulare, mai directă, de această dată, și mai cuprinzătoare; ea are, în plus, meritul de a armoniza cele două soluții contradictorii pe care Foucault le-a dat raportului între operă și biografie în genere și aceluia dintre propria operă și propria biografie în special. Opera majoră a unui scriitor adevărat, crede criticul, este „până la urmă, el însuși în procesul de scriere a cărților sale“. Și, mai departe: „Viața privată a unui individ, preferința lui sexuală și opera lui sunt legate între ele nu pentru că opera îi traduce viața sexuală, ci pentru că această operă include întreaga viață, ca și toate textele“.

Ideea omologării biografiei cu opera amintește de Friedrich Gundolf, care a tratat în această manieră simultană, sintetică, viața și scrierile lui Goethe, cu precizarea importantă că, pentru el, operele marilor artiști constituie însăși viața lor, sunt „corpurile pe care ea le conține“. Dacă pentru Gundolf, ca un demn discipol diltheyan, opera este viață fiindcă viața creatorului o include, pentru Foucault, conceptul operei este cel inclusiv: opera include viața autorului ei, biografia lui face parte din operă, este operă. Ni se propune, așadar, pe de-o parte, o operă înțeleasă ca o formă de viață, ca o viață cuprinzătoare, exemplară, pe de altă parte, o biografie concepută ca o operă totală.

Să ne oprim aici o clipă asupra conotațiilor profund reflexive ale gestului foucauldian de așezare a „întregii vieți“ sub semnul operei sau, mai exact (de fapt, mai insidios) la adăpostul operei. Înțelegem acum mai bine că autorul nostru nu acceptă confuzia eului operei cu acela al biografiei tocmai pentru că voia ca unificarea lor să se facă în cadrul operei și în numele ei.

Ideea considerării celor două euri într-o perspectivă unitară o va fi întâlnit Foucault încă la începutul carierei sale, când comenta, de pildă, *Universul imaginar al lui Mallarmé* de Jean-Pierre Richard și când remarca identificarea de către critic a unui eu care nu aparținea în exclusivitate nici biografiei, nici operei, ci manifestărilor lor reunite: „Mallarmé-ul la care se referă analizele lui nu e nici subiectul gramatical pur, nici subiectul psihologic profund, ci, mai degrabă, cel care spune «Eu» în opere, în scrisori, în ciorne și în diferite confidențe“.

Încercarea de a supune biografia operei rămâne caracteristică pentru Foucault și o altă versiune a ei o constituie efortul conștient de a ieși – prin operă – din biografie. Scrisul e departe de a reprezenta pentru acest gânditor doar o formă de confesiune imediată, complexă, el îndeplinește o funcție transformatoare, *transgresivă*. Cu ajutorul lui și prin intermediul operei se construiește o nouă personalitate. „Scriem pentru a deveni alții decât cei care suntem“, declară Foucault, inspirat tot de experiența lui Roussel, dar trimitând, o dată mai mult, la acel „adevăr invizibil“ și „secret vizibil“ care participă la drama existențială proprie și, în același timp, probabil, la *stranietatea radicală* a scrisului său.

Prin urmare, scrisul nu e numai (și nu e atât) un mod al descoperirii sau al regăsirii de sine, cât și (mai ales) unul al „desprinderii de sine“. Vechiul dicton „Cunoaște-te pe tine însuși“ pare să fie înlocuit de autorul nostru printr-un altul: „Eliberează-te de tine însuși!“ Suntem aici la polul opus îndemnului nietzschean: „Să devii ceea ce ești“. Devenirea nu mai vizează acum identitatea, ci alteritatea. Demonismul foucauldian pare că se consumă nu în direcția aprofundării, ci în aceea a înstrăinării de sine. Dar această înstrăinare nu înseamnă pentru autorul nostru decât o

apropiere progresivă, o reasumare continuă. „Demonul nu este Celălalt“, proclamă el, ci Același, „ceva ciudat care te derutează și te lasă perplex – Asemănarea perfectă“.

În ultimul său interviu, Foucault însuși recunoaște că, de-a lungul carierei sale, a apelat la „anumite metode retorice de a evita unul dintre domeniile fundamentale ale existenței“ – domeniul subiectului, al sinelui, al conduitei individuale, dar că, în fapt, lucrările lui pot fi interpretate ca niște „fragmente dintr-o autobiografie“. Desigur că această formulă nu trebuie citită în litera, ci în spiritul ei deductiv, același care îl făcea pe Valéry să o conceapă cu mult înainte: „Nu există teorie care să nu fie un fragment cu grijă pregătit al unei autobiografii“. Să nu uităm, de altfel, că același Valéry susținea – ca și (încă o dată) Foucault – impersonalitatea creației, disocierea operei de ascendențe și aderențe biografice.

Biografia are însă *rezistențele* ei caracteristice la orice tip de sublimare și, mai ales, moduri neașteptate, secrete, labirintice, de a induce problematica, ritmicitatea și chiar stilul operei la a cărei origine se află (de la bun început sau până la urmă). Dorinței lui Foucault de a „deveni altul“, de a „se desprinde de sine“ prin scris îi răspunde butada congenerului și colegului său (la Școala Normală Superioară) Jean d’Ormesson: „Devii ceea ce poți, ești ceea ce te naști“ (citată din memorie).

În ultimii ani de viață, aceia în care elabora și reelabora volumul II și volumul III din *Istoria sexualității*, ani pe care i-a trăit, se pare, cu certitudinea bolii și a morții apropiate, Foucault intră în altfel de relații cu opera sa. Am putea chiar spune că un transfer substanțial se produce de la operă la viață, a cărei preocupare fundamentală devine una *pentru sine*, ca și tema ultimului său volum (*Le souci de soi*, 1976). Titlurile ultimelor cursuri ținute la Collège de France erau, de altfel, consonante: *Hermeneutica subiectului* în 1981–1982, *Guvernarea de sine și guvernarea altora* (1982–1983) și *Curajul adevărului*, în 1983–1984. Rolul *determinant* al operei, caracterul ei *efectiv, eficient* asupra vieții autorului, se confirmă o dată în plus.

Paul Veyne, reputatul clasicist și istoric, bun prieten al lui Foucault, subliniază într-o evocare emoționată că „redactarea acestor două cărți a jucat pentru el rolul pe care scrierea filosofiei și jurnalul intim îl jucau în filosofia antică: de lucrare a sinelui asupra sinelui, de autostilizare“.

Confruntarea cu morala creștină și, mai ales, cu aceea păgână la care îl conduc pe Foucault cercetările de istorie a sexualității nu rămâne fără consecințe asupra modului de a-și reprezenta viața proprie. Idealul stoic al modelării de sine prin scris îl preocupă intens, iar influența lui Seneca e incontestabilă într-un eseu precum *Scrierea de sine* din 1983. Dar Foucault interpretează în felul său stoicismul, ca pe o etică a elitei, ca pe o etică „al cărei scop principal a fost unul estetic“. Nu ne vom mira, deci, înregistrând întrebarea retorică pe care o pune acum: „Viața oricărui individ n-ar putea fi o operă de artă?“ Cel care, în 1964, concepea autorul ca pe o „funcție a discursului“, se arată uimit de faptul că „în societatea noastră arta nu mai are raporturi decât cu obiectele, și nu cu indivizii sau cu viața...“

În ultimele sale studii, autorul își propune, de pildă, să arate cum au fost problematizate în Antichitate activitatea și plăcerile sexuale prin „practicile sinelui“ făcând să funcționeze criteriile unei „estetici a existenței“. Dar acest proiect se suprapune cu unul existențial, autobiografic. „Omul dorinței“ a cărui istorie o reface este, într-un fel, el însuși. Titlurile care compun tripticul dedicat sexualității sunt profund reflexive. *Voința de a cunoaște*, *Practicarea plăcerilor* și *Preocuparea de sine* nu reprezintă, oare, un mod emblematic al autorului de a se scrie pe sine? Exercițiul plăcerilor n-a fost un fel de a face să funcționeze criteriile unei „estetici a existenței“ proprii?

Dar acest exercițiu a fost unul experimental și experiențial totodată, deloc incompatibil cu un alt exercițiu – „cel al sinelui în actul gândirii“ – pe care Foucault îl echivala cu *asceza*. Ideea sacrificiului nu lipsește nici ea, în primul rând ca renunțare la sine. De altfel, scriitura a fost de la început legată în viziunea foucauldiană de sacrificiu.



În contextul ultimilor ani de viață și al ultimelor scrieri, cele mai tranzitive fraze foucauldienne își descoperă, dintr-odată, o potențialitate aproape lirică. Mai mult decât atât, efectul acesta poate fi chiar retroactiv. Citind, de pildă, comentariul din 1971, dedicat lui Nietzsche și referitor la „sacrificarea subiectului cunoașterii” drept urmare a însuși procesului cunoașterii și a „experiențelor operate asupra noastră înșine”, nu putem face abstracție de unele răsfrângeri ce ne apar astăzi ca anticipări.

Numai definiția din 1964 a *scriiturii* ca „deschidere a unui spațiu unde subiectul care scrie nu încetează să dispară”, continuă să rămână – în imobilitatea ei semantică atât de vie, în mișcarea închipuită ce nu se finalizează și nici nu se oprește – mereu egală cu sine și liberă de orice aderență biografică posibilă. Moartea autorului Foucault nu-i influențează în nici un fel semnificația pentru că „marca” autorului continuă să fie prezentă în text – așa cum a fost de la început – ca „singularitate a absenței sale”.

Tendința dominantă a lui Foucault este aceea de a-și autoriza biografia prin operă, atunci când nu-și propune să și-o schimbe astfel. Dar, cu toate că el înclină să atribuie scrisului (și nu trăitului) rolul *determinant*, decisiv, datele esențiale ale vieții și formației sale continuă să fie revelatoare pentru studiul lucrărilor sale. Nu-mi propun să mă opresc asupra lor decât în trecere și apelând la informația furnizată de două biografii recente, una semnată de Didier Eribon (*Michel Foucault*, Flammarion, 1991) și cealaltă de James Miller (*The Passion of Michel Foucault*, Anchor Books, Doubleday, New York, 1993), amândouă excelente, excepționale chiar, reprezentând, alături de comentariile lui Gilles Deleuze (*Foucault*, Les Editions de Minuit, 1986) tot ce s-a scris mai convingător dintr-o vastă bibliografie consacrată acestui autor de o dificultate extremă.

Dacă volumul lui James Miller este o evocare biografică, în toată puterea cuvântului, scrisă cu talent literar și capacitate de analiză și de proiecție existențială, textul lui Didier Eribon nu-și

propune să fie altceva decât o reconstituire exactă și austeră; autorul pare că își cenzurează apetitul interpretativ, dar nu fără a pune în relație evenimentele biografice astfel încât să se deschidă singure unei ipoteze pe care exegetul mai mult o sugerează decât o formulează ca atare; nu pentru că n-ar fi capabil s-o facă, ci pentru că i se pare că depășește obiectivul său. Sunt implicate aici o rigoare, o decentă și o eleganță admirabile.

Născut la 15 octombrie 1926 la Poitiers, într-o solidă familie burgheză (tatăl și ambii bunici au fost medici chirurghi), Michel Foucault își face studiile liceale în orașul natal, plecând apoi, în 1945, la Paris pentru a urma stagiul pregătitor (khâgne) în vederea înscrierii la faimoasa École Normale Supérieure. La nu mai puțin cunoscutul liceu Henri IV are loc întâlnirea cu Jean Hyppolite, comentatorul inspirat al lui Hegel și traducătorul în franceză al *Fenomenologiei Spiritului*, cel care îi va fi profesor și la Școala Normală și al cărui loc îl va lua, în 1968, la Collège de France. Foucault îi va purta o recunoștință profundă lui Jean Hyppolite, de vreme ce aproape că îi atribuie acestuia propriile teme: „raporturile între violență și discurs, între logică și existență, între conținutul cunoașterii și necesitatea formală“. De altfel, lucrarea sa de diplomă se intitulează *Constituirea unui transcendențial istoric în „Fenomenologia Spiritului“* de Hegel.

Deși Hegel este în centrul preocupărilor sale inițiale și al dezbaterii filosofice din epocă – poziție întărită de existențialism și marxism – tânărul Foucault îi citește cu atenție și pe alți gânditori importanți: Nietzsche, Marx, Husserl, Heidegger. Despre acesta din urmă va declara la un moment dat: „Întreaga mea devenire filosofică a fost determinată de lectura lui Heidegger“.

Aceste cuvinte sunt înzestrate cu adevăr personal și istoric totodată: Foucault poate fi considerat un gânditor în linia lui Heidegger, spre deosebire de Sartre, de pildă, revelatorul și difuzorul universal al acestei filosofii – pe care n-a înțeles-o în esența ei: neînțelegere evidentă, de pildă, în tot ceea ce separă *Scrisoarea despre umanism* de *Existențialismul e un umanism*. În penultimul capitol din *Cuvintele și lucrurile*, Foucault evocă (fără s-o

numească) versiunea heideggeriană a unei fenomenologii care nu evită problema ontologică: „O formă de reflecție se instaurează, cât se poate de îndepărtată de cartezianism și de analiza kantiană, unde e vorba de ființa omului în acea dimensiune conform căreia gândirea se adresează negânditului și se articulează pe el“.

Nietzsche însuși este citit prin Heidegger sau, mai exact, recitat, căci Foucault îl descoperă treptat, „revelatoare“ fiind mai ales *Considerațiile inactuale*. Mai mult decât oricare alt gânditor, Nietzsche îi insuflă curajul de a fi el însuși, de a-și încerca virtualitățile, de a se lăsa provocat și de a fi, la rândul-i, provocator. „Nu există fapte, există doar interpretări“; dincolo de replici punctuale, cercetarea arheologică foucauldiană, în ansamblul ei, pare să pornească de la faimosul aforism nietzschean.

Revelația lui Nietzsche, produsă în 1953, nu subminează imediat convingerile marxiste ale tânărului normalian, devenit în 1950, sub influența lui Althusser, membru al Partidului Comunist Francez. „Ambele filosofii încurajau în ochii lui acea schimbare radicală a gândirii și a lumii, resimțită ca necesară, inevitabilă, urgentă.“ După controverse neplăcute datorate îngustimilor ideologice ale Partidului Comunist Francez și în urma ultimului proces stalinist – „complotul medicilor“ –, Foucault decide să se retragă, însuși marxismul său încetând să mai fie unul explicit asumat. Faptul că anii formației sale au aparținut unui moment de cultură în care tendința intelectuală dominantă a fost una marxistă se repercutează însă asupra lucrărilor lui de început, de n-ar fi să notăm decât insistența asupra etiologiei sociale a maladiilor minții\*.

Abia atacurile antimarxiste din *Les mots et les choses* (1966) vor clarifica lucrurile și vor marca o nouă etapă în opera foucauldiană. Dar chiar și după repudierea explicită a marxismului, cum observă cu exactă intuiție exegetul său american James Miller,

---

\* Nimic mai ilustrativ în acest sens decât următoarea definiție dată maladiei mentale: „... Consecința contradicțiilor sociale în care omul s-a alienat istoricește“ (*Maladie mentale et personnalité*, PUF, 1954. p. 104).

„o aură amorfă de speranță revoluționară – o implicită convingere că anumite forme sociale limitate pot fi în întregime transformate – va tempera abordarea lui filosofică altfel agresivă, îmbibând-o cu un gust difuz de așteptare escatologică“.

Dacă se poate vorbi de o înrudire pe filiera nietzscheană și de o influență directă exercitată asupra lui Foucault, atunci numele ce trebuie neapărat pomenite sunt ale lui Bataille și Blanchot\*. Fascinația pentru acești autori este nu doar recunoscută, ci și manifestată prin preluarea unor idei și chiar a unor formulări memorabile. Scriitura ca experiență liminară, ca spațiu din care subiectul nu încetează să fie absent, refuzul indiscutabil al primatului conștiinței, iată numai câteva puncte de vedere susținute de doi importanți scriitori înaintea autorului nostru. Acesta știa ce spune în 1970, prefațând seria de *Opere complete* ale lui Georges Bataille publicată de Gallimard: „Îi datorăm lui Bataille o mare parte din momentul în care suntem. Dar și ceea ce rămâne de făcut, gândit și de rostit îi este, fără îndoială, îndatorat și încă pentru multă vreme...“

Modelul lui Foucault în critica literară a fost cu siguranță Maurice Blanchot, a cărui amprentă o regăsim atât în concepția sa estetică generală, în selecția unora dintre autorii comentați, cât și în turnura frazelor sale. Gustul pentru obscur și impetrabil, ca și raportul între apariția limbajului „în ființa lui“ și „dispariția subiectului“ vor fi constante ale textelor foucauldienne. Vorbind despre anii 1950 ai începuturilor lui, Foucault îi mărturisise, la un moment dat, lui Paul Veyne: „În perioada aceea visam să fiu Blanchot“.

Dar poate că autorul cel mai aproape de Nietzsche dintre cei care au avut un rol în orientarea lui Foucault rămâne Pierre Klossowski, „descoperitor“ al lui Sade și al conceptului antic de „simulacru“ opus „semnului“ caracteristic creștinismului. După cum înțelegem din chiar comentariul său, Foucault îl prețuiește

---

\* ..... L-am citit pe Nietzsche din cauza lui Bataille și l-am citit pe Bataille din cauza lui Blanchot“ recunoaște el într-un interviu din 1993. (*Dits et écrits*, vol. IV, p. 437)

pe Klossowski și pentru ponderea pe care o acordă *Aceluiași* spre deosebire de tradiția creștină, preocupată cu precădere de *Celălalt*. Nu numai problema nebuniei, dar și aceea a modificărilor epistemice sunt gândite de autorul nostru prin prisma raporturilor între termenii de mai sus.

Bataille, Blanchot și Klossowski au fost, se știe, și romancieri, dar Foucault nu îi cultivă în această calitate în primul rând. Va urmări însă în revistele epocii aventura „noului roman“, de la Robbe-Grillet la grupul „Tel Quel“. Asiduitățile sale de lectură se îndreaptă către marchizul de Sade, Gide, Genet, Artaud și, mai ales, René Char, citat cu versuri de efigie în câteva lucrări. Dintre autorii străini sunt preferați Faulkner și Kafka (citit direct în germană ca, de altfel, și Heidegger).

La șirul celor care, într-un fel sau într-altul, au contribuit la formarea lui Foucault trebuie să-i adăugăm pe câțiva dintre profesorii săi: Merleau-Ponty, fie și numai prin atenția acordată în cursurile lui problematicii limbajului și consecințelor în plan filosofic ale teoriilor lui Ferdinand de Saussure; Georges Canguilhem pentru aprofundarea teoretică a raportului între vizual și patologic sau între ideologie și raționalitate, cu deosebire, pentru „coborârea istoriei științei de pe înălțimi (matematică, astronomie, mecanică galileeană, fizică newtoniană, teoria relativității) înspre regiunile mediane“, cum remarcă însuși discipolul său, care își va plasa în *aceste* teritorii ancheta proprie; în sfârșit, Georges Dumézil, veritabil sfătuitor, protector și patron al carierei științifice și universitare a lui Foucault, în opera căruia acesta din urmă vede o corelare exemplară între analiza structurală și cea istorică.

În prefața la ediția engleză a lucrării lui Canguilhem, *Normalul și Patologicul* din 1973, Michel Foucault își reprezintă câmpul filosofic francez dinainte de război divizat între „o filosofie a experienței, a sensului și subiectului“ și una „a cunoașterii, a raționalității și a conceptului“. Prima direcție ar fi ilustrată de Sartre și Merleau-Ponty, cea de-a doua de Cavailles, Bachelard și Canguilhem. Firește, opțiunea autorului nostru se

îndreaptă spre ultima, printre altele – dar acesta nu e un argument printre altele – și pentru că „a rămas mai multă vreme legată de minunățiile imaginației“.

Gaston Bachelard nu i-a fost profesor lui Foucault; acesta din urmă recunoaște însă că i-a citit cu pasiune cărțile și nu-i exclus ca bifurcata operă bachelardiană de filozof al științelor, pe de-o parte, și al imaginației, pe de altă parte, să-l fi stimulat în încercarea de a face să coexiste cele două demersuri divergente în cuprinsul propriilor lucrări. Sigur este că, la apariția *Istoriei nebuniei*, în 1961, bătrânul filosof îi trimite o scrisoare entuziastă conținând și următoarea propoziție: „Sunteți un adevărat exploator“ – în care putem vedea o recunoaștere în ambele sensuri ale cuvântului.

De fapt, cei doi s-au întâlnit cu zece ani mai devreme, pe când Foucault lucra (împreună cu Jacqueline Verdeaux) la versiunea franceză a unui studiu – *Visul și existența* – aparținând reputatului psihiatru elvețian Ludwig Binswanger, discipol al lui Heidegger, prieten cu Freud și cu Jung, promotorul „analizei existențiale“. Bachelard era, la rândul lui, captivat de renovările pe care Binswanger le aducea psihanalizei și va intra mai târziu în corespondență cu el. Foucault, în ceea ce-l privește, scrie o lungă (o sută douăzeci de pagini) prefață la textul lui Binswanger, în care expune și o ipoteză cu privire la moarte ca „sens absolut al visului“. Contactul cu Binswanger și lucrările lui îl ajută să înțeleagă nebunia ca pe o experiență fundamentală și unică, să discearnă mai bine – cum singur recunoaște – „ceea ce era greoi și opresiv în știința psihiatrică academică“.

Foucault își recunoaște datoria intelectuală și față de Lacan, ale cărui seminarii le-a frecventat în 1953, când încă nu deveniseră faimoase. Mai puțin în prima sa carte, *Maladie mentală și personalitate*, apărută în 1954, destul de eclectică și întreținând iluzia de sorginte marxistă a sfârșitului alienării sociale, cât în *Istoria nebuniei* și în *Cuvintele și lucrurile*, influența lacaniană se simte în tendința de subversiune a „sensului“ (nu numai a „subiectului“), precum și ca un fel de adiere

stilistică. „Importanța lui Lacan declară el într-un interviu din 1966, vine din faptul că a arătat cum, prin discursul bolnavului și simptomele nevrozei sale, vorbesc structurile, sistemul însuși al limbajului – și nu subiectul.“

Mai târziu, în *Volonté de savoir*, Foucault se va despărți de Lacan, dar, deocamdată, varianta de psihanaliză structurală a acestuia i se pare acceptabilă, ca și antropologia de tip Lévi-Strauss. Amândouă vor sta la baza propriului demers arheologic. Demonstrația lui Lacan referitoare la inconștient o făcuse cu puțin timp înainte Lévi-Strauss cu privire la societăți, și anume că „sensul nu era, probabil, decât un efect de suprafață, o oglindire, o spumă și că ceea ce ne traversa în profunzime, ceea ce exista înaintea noastră și ne susținea în timp și spațiu era sistemul“.

Suntem în plină epocă structuralistă, pe care trebuie însă neapărat s-o întregim cu componenta ei lingvistică. Impunerea lingvisticii în centrul atenției nu e străină de contribuția aceluiași Lévi-Strauss, întors din Statele Unite cu revelația teoriilor lui Jakobson despre funcțiile limbajului, despre raporturile între gramatică, poetică și afazie etc., într-un moment în care, în Franța, prin Boris de Schloezer (mai târziu, prin Tzvetan Todorov), doctrina formaliştilor ruși s-a făcut cunoscută. Lacan însuși va profita de analizele jakobsoniene, iar dacă s-a putut vorbi de un „structuralism generalizat“, acesta s-a întemeiat pe arbitraritatea semnului lingvistic afirmată de Saussure și, în genere, pe *lingvisticizarea* studiilor umaniste.

Impactul structuralismului e recunoscutibil în efortul clasificator al arheologiei foucauldienne, în analiza sistematică a formațiilor discursive, în preeminența relațiilor sincronice asupra continuității istorice. Însăși ideea că „suntem dominați și îmbibați de limbaj“ și că presiunea acestuia asupra noastră se exercită ca *sistem*, nu ca o avalanșă de cuvinte separate este tot de factură structuralistă. Cum observă același James Miller, „prin instrucția sa și prin temperamentul său, Foucault era un formalist. Ideea unei «structuri» a gândirii care stă la baza fluxului aparent întâmplător de imagini în reverie, el a deprins-o de la istoricii



francezi ai științei precum Bachelard și Canguilhem“. La fel, accentul pus asupra discontinuităților revoluționare în dauna evoluției treptate își are o sursă probabilă în marxismul riguros „structuralist“ al fostului profesor și prietenului Louis Althusser.

După apariția *Cuvintelor și lucrurilor* în 1966, când autorul începe să fie considerat unul dintre Marii Preoți ai cultului structuralist, reacția lui este una de subită și sarcastică detașare. Formă de independență intelectuală sau/și de orgoliu, refuzul înscrierii devine tot mai violent. Reeditând *Nașterea clinicii* și publicând versiunea engleză a „arheologiei științelor umane“, el are grijă să evite cuvântul „analiză structurală“ și referirile la disocierea între „semnificat“ și „semnificant“. Astfel încât, în 1969, în timpul dezbaterii ce a urmat conferinței sale cu titlul *Ce este un autor?*, ținută la Societatea Franceză de Filosofie, Foucault va fi satisfăcut să-i poată răspunde mai mult decât tăios lui Lucien Goldmann care îl integra în rândurile „școlii franceze a structuralismului nongenetic“, alături de Lévi-Strauss, Roland Barthes, Althusser, Derrida: „... În ceea ce mă privește, n-am folosit niciodată termenul de *structură*. Căutați-l în *Cuvintele și lucrurile*, nu-l veți găsi. În acest caz, aș dori să fiu scutit de toate ușurătățile despre structuralism ori măcar să se încerce justificarea lor“. Nici Derrida nu scapă sarcasmelor foucauldiene pentru că a îndrăznit să conteste interpretarea dată în *Istoria nebuniei* unui fragment din Descartes și chiar să înscrie această contestație într-un cadru mai larg, într-un reproș de ordin sistemic. Replica lui Foucault vine cu întârziere (într-o conferință rostită în 1970 la Universitatea din Tokio, publicată în revista *Paideia* nr. 11/1972 și reluată apoi ca prefață la ediția a II-a a *Istoriei nebuniei*, Gallimard, 1972), dar este necruțătoare. Atacul final e dat tot împotriva sistemului, a unui sistem de „reducere a practicilor discursive la urmele textuale“, de „eliziune a evenimentelor ce se produc în cuprinsul lor spre a nu reține decât mărci pentru o lectură“; de „inventare de voci îndărătul textelor pentru a nu mai analiza modurile de implicare a subiectului în discurs...“ Observăm că însăși ideea dispariției subiectului e

atribuită acum lui Derrida, ca și celelalte repere ale analizei de tip structuralist, cu „mica ei pedagogie bine determinată din punct de vedere istoric“, pedagogie care pretinde că „sensul ființei“ e spus în text – nu în cuvinte, desigur, dar în „grila“ lor.

Mult mai târziu, în 1983, autorul nostru își ia distanța de la care structuralismul parizian din jurul lui 1960 nu înseamnă altceva decât o versiune a *formalismului* ce a „traversat cultura occidentală de-a lungul întregului secol al XX-lea“ și, în același timp, „un ecou al efortului făcut în anumite țări din Est, în special în Cehoslovacia, de eliberare de dogmatismul marxist“. Remarcând în trecere judecata istorică și politică – rară în exactitatea și loialitatea ei – din ultima parte a frazei, să reținem și faptul că Foucault ține să se disocieze în continuare de ceea ce el numește „pseudo-structuralo-marxism“ și care constituie curentul majoritar, dominant în epocă după renunțarea la abordarea fenomenologică. „N-am fost niciodată freudian, n-am fost niciodată marxist și n-am fost niciodată structuralist“, declara el, recunoscându-și numai apartenența la filiera reprezentată de istoria științelor.

Cum poate fi însă interpretată această înclinație asumată către cercetarea de factură neopozitivistă după decizerea de atâtea alte orientări susceptibile să-i circumscrie opera? Este un mod de a-și aparține (numai) sieși sau de a se dedica în exclusivitate, un fel de a fi el însuși ori de a se confunda cu o alteritate resimțită ca un spațiu securizant, ca un refugiu în fața angoaselor și a tulburărilor interioare? Alege el neutralitatea (relativă) a demersului științific spre a se regăsi pe sine ori spre a fugi de sine?

Biografia lui poate fi privită ca o succesiune de discontinuități provocate. Îndată ce-și termină studiile universitare, încearcă să părăsească Franța și chiar să rupă cu formația profesională abia câștigată. Plecarea, în 1953, la Uppsala, unde va fi timp de trei ani lector de franceză și director al Casei Franței, inaugurează un mod caracteristic de viață și de creație intelectuală. „Lunga noapte suedeză“ ia pentru el „ampliare de exil“,

dar un exil benefic, stimulator. O bună parte din opera foucauldiană va fi gândită și scrisă în străinătate.

În 1958, Foucault va redeschide Centrul de Civilizație Franceză din Varșovia, în 1959 va fi directorul Institutului francez din Hamburg, în 1960 va reveni în Franța, ca profesor de psihologie la Universitatea din Clermont-Ferrand. În 1966, în plină glorie, după răsunătorul succes obținut cu *Les mots et les choses*, se instalează ca profesor (de această dată) de filosofie la Universitatea din Tunis și locuiește pe țărmul Mediteranei, dând astfel „o nouă stilizare existenței lui“. La sfârșitul lui 1968, e numit profesor la Centrul universitar experimental de la Vincennes, Paris.

Călătorește în Portugalia, Spania (la muzeul Prado are revelația *Meninelor* lui Velásquez), Brazilia, dar și la Budapesta și chiar la București, în martie 1966 (fără să lase însă vreo urmă). Contactul, fie și pasager, cu regimurile mai mult sau mai puțin autoritare – spre a nu spune chiar dictatoriale – din Estul Europei, Tunisia și Brazilia îi va servi, nu încapă îndoială, drept fundal efectiv și bază documentară pentru reflecțiile ulterioare asupra mecanismelor Puterii. Alte călătorii concepute ca turnee de conferințe: în Japonia, în Statele Unite, la New York și apoi în ținutul faulknerian de pe valea fluviului Mississippi. Din 1975 încep stagiile regulate de „visiting Professor“ la Universitatea Berkeley din California.

Dacă deplasările din primii ani ai carierei pot fi considerați o căutare a liniștii fecunde și a libertății anonimului, vizitele ulterioare nu pot să nu fie puse în legătură cu extinderea reputației sale în afara spațiului francez, efect pe care, intenționat sau nu, l-au avut în mod obiectiv. În plus, după 1968, iubitorul de pozitivități intră și în arena politică, se lansează în campaniile stângii intelectuale și independente, în afara oricărei strategii de partid sau, cu atât mai mult, a vreunei aserviri oficiale. E vorba despre ceea ce s-a numit „a doua stângă“, descentralizatoare, regionalistă, și refuzând alianța cu comuniștii.

Înființează în 1971 Grupul de Informare asupra închisorilor (GIP), menit să mențină trează vigilența publică în legătură cu sistemul penitenciarelor. Se deplasează în 1975 la Madrid, alături de Claude Mauriac, Costa Gavras, Régis Debray și Yves Montand, pentru a protesta împotriva deciziei regimului franchist de a executa unsprezece opozanți politici. În 1978, efectuează două călătorii în Iran și își publică „reportajele de idei“ referitoare la regimul șahului și la „revoluția“ islamistă în *Corriere della Sera*. Împreună cu Sartre, Raymond Aron, R. Barthes, E. Ionesco, semnează un apel pentru susținerea așa-numiților „boat people“, vietnamezii disperați care voiau să părăsească țara. În 1981 inițiază, împreună cu Pierre Bourdieu, protestul împotriva acceptării de către guvernul (socialist) francez a legii marțiale din Polonia sub pretextul neamestecului în „afacerile interne“ ale altei țări. Însoțește în 1992 un convoi umanitar al organizației „Médecins du monde“ destinat „Solidarității“ poloneze.

În toți acești ani, Foucault obișnuiește să semneze ca „militant și profesor la Collège de France“. E modul său specific de angajare politică. Spre deosebire de Sartre, el vrea să fie un „intelectual specific“, nu un „intelectual universal“.

Programul său politic poate fi recompus din suma actelor sale de solidarizare și din texte precum cel redactat și citit în 1991, la Geneva. Foucault definește aici o „cetățenie internațională“ care „are drepturile și datoriile ei și care se angajează să se ridice împotriva tuturor abuzurilor de putere, oricare ar fi autorul și oricare ar fi victimele“. Generos și lucid, el are grijă să evite orice prezumție de superioritate: „La urma urmelor, suntem cu toții niște guvernați și, prin chiar această calitate, solidari“. Exigențele acestei „cetățenii internaționale“ sunt încă actuale; mai mult, ele se constituie într-un reper al viitorului: „E o datorie a acestei cetățenii internaționale să pună în valoare în fața guvernelor nenorocirile de care nu e adevărat că ele nu sunt responsabile. Nenorocirea oamenilor nu trebuie să fie un rest mut al politicii. Ea reprezintă un temei absolut de a te ridica și de a te adresa

deținătorilor puterii...“ Punctul de maximă acuitate și urgență al programului foucauldian este următorul: „Voința indivizilor trebuie să se înscrie într-o realitate al cărei monopol guvernele au vrut întotdeauna să și-l rezerve, monopol care trebuie smuls puțin câte puțin și în fiecare zi...”

După cum se vede, militantismul foucauldian este unul politic, dar criteriile lui rămân de ordin moral. Compromisurile făcute în interesul cauzei (nobile, nu-i așa?) nu îl caracterizează. El nu face jocurile Puterii, nu intră în jocurile pentru putere, rezervându-și pentru sine doar dreptul de a aduce obiecții de conștiință. Luciditatea intelectuală autentică nu-i permite să se lase utilizat nici măcar de propria reputație auctorială, oricum în creștere. Deși angajamentul său politic este sincer și nu o dată riscant, patima oarbă, încrâncenarea sunt ținute la distanță. Între analiza politică și opțiunea politică nu există la el incompatibilitate, ci continuitate. Voința de cunoaștere predomină asupra voinței de putere.

Biografia lui ni se înfățișează – cel puțin până la un punct – ca exemplară, în sensul că a știut și a fost capabil să profite de toate împrejurările vieții, de întâlnirile pe care le-a provocat el însuși sau pe care destinul i le-a rezervat. A convertit în achiziție cognitivă până și propriile slăbiciuni. Să ni-l închipuim (cu ajutorul biografilor săi) în primii ani parizieni, când produce colegilor o impresie defavorabilă, dacă nu chiar penibilă: tânărul provincial nu se găsește pe sine, este fie retras, solitar, fie excentric, exhibiționist, afișând o megalomanie agresivă. Bizareria comportamentului său a fost unanim remarcată. I se pun în seamă mai multe încercări de sinucidere. Sigur este faptul că o anume instabilitate psihică îl aduce în fața consultului psihiatric.

Foucault a cunoscut, așadar, nebunia nu numai ca psiholog stagiar la spitalul Sainte Anne din Paris. Subiect al unor tulburări psihice pe care nu-i exclus să și le fi potențat singur, se confruntă de timpuriu cu instituția psihiatrică. Dar tot el este în măsură să pună aici o distanță și o limită. Se menține în proximitatea nebuniei fără a-i cădea victimă. O studiază dinlăuntru; o trăiește și

o experimentează, în același timp. „Am fost îndeajuns de nebun să studiez rațiunea. Am fost îndeajuns de rezonabil ca să studiez nebunia“, va declara el mai târziu. Jocul acesta cu nebunia este unul interesat, superior interesat. Un joc care îi revelează una dintre temele majore ale operei, ale gândirii sale: dificultatea enormă de a stabili o graniță netă, nefluctuantă între sănătatea mentală și boala mentală, între nebunie și rațiune.

O altă temă cu aderențe biografice (tot mai) evidente este aceea a *plăcerii*. Curiozitatea însăși însemna pentru Foucault o plăcere, o „insidioasă“ plăcere și chiar un mod de a se dezbăra de sine însuși. Studiul antichității pe care îl proiectează în pregătirea *Istoriei sexualității* „poate începe cu un interes erudit pentru exercițiile spirituale, dar culminează într-o formă nouă de dandysm“. Nu e întâmplător faptul că Foucault scrie despre Baudelaire în termeni ce pot fi considerați autoreferențiali. Abandonul erotic – valorizat ca abandon estetic – nu e decât o încercare de „trece dincolo de orice limită“.

În concluziile meditației sale pe marginea unui text kantian consacrat problematicii Iluminismului, Foucault își definește propriul „ethos“ propunând o viață filosofică în care critica a ceea ce suntem este în același timp analiza istorică a limitelor ce ne sunt date și încercare a depășirii lor posibile“. Interesul pentru gândirea transgresivă nu e lipsit de implicații autobiografice. Excesul poate fi înțeles ca un efort de a învinge un rău interior.

Dacă în activitatea politică și, mai înainte, în raporturile cu boala mentală, el a reușit să mențină controlul, să rămână în afara cercului periculos, acum curiozitatea savantă își descoperă parțialitatea și insuficiența, iar itinerarul inițiat sfârșește în plin vârtej al pasiunilor. Într-un comentariu nietzschean mai vechi, Foucault stabilea următorul paralelism: „Religiile altădată cereau sacrificiul trupului omenesc; cunoașterea ne cere astăzi să facem experiențe pe noi înșine, cu sacrificiul subiectului cunoașterii“. În cazul lui, experimentarea și transfigurarea sinelui au dus într-adevăr la sacrificarea acestuia. Dar nu spunea autorul însuși într-una dintre replicile lui date în trecere, dar atât de percutante:

„Trebuie să lucrezi la sinucidere de-a lungul întregii tale vieți“? Foucault nu și-a curmat singur viața, dar n-ar fi exagerat să afirmăm că, de la primele încercări eșuate din studenție și până în ultimii ani ai stagiilor californiene, memorabile tocmai prin experimentarea liberă a plăcerilor, el nu a încetat să sfideze moartea, să „lucreze la sinucidere“, să se sinucidă.

Deși Foucault a crezut (în legătură cu sine și cu alții) că scrisul reprezintă o șansă de schimbare esențială, un fel de a accede la o nouă personalitate, succesiunea textelor sale denotă mai degrabă un proces de evoluție firească, de creștere treptată și relativ ritmică, fără revelații spectaculoase care să apară la un moment dat și să modifice radical orientarea de ansamblu a operei. Scriind această operă, el nu făcea, în ciuda propriei ipoteze, decât să devină ceea ce era – și nu în sensul descoperirii, cât al exprimării treptate de sine.

Dacă vom considera că lucrările sale majore sunt: *Istoria nebuniei în perioada clasică*, 1961, *Cuvintele și lucrurile*, 1966, *Arheologia cunoașterii*, 1969, *Supraveghere și pedeapsă*, 1973 și *Istoria sexualității* (1976–1984), putem afirma că o bună parte din ideologia și chiar problematica lor este anunțată și prefigurată în studiile și eseurile publicate începând cu anul 1954, pe care autorul n-a consimțit să le adune într-un volum. Acest volum a apărut abia la peste zece ani de la moartea sa, în 1995, sub îngrijirea lui Daniel Defert și François Ewald, la Editura Gallimard, însoțit de alte trei, la fel de masive, care colectează, pe lângă diverse articole, textele intervențiilor publice ale lui Foucault (conferințe, seminarii, interviuri) de-a lungul timpului, în Franța, dar și în afara granițelor ei, în Italia, SUA, Brazilia, Japonia.

Cele mai multe dintre textele de început sunt comentarii pe marginea unor opere literare sau metaliterare. De la primele sale încercări și până la sintezele maturității, Michel Foucault a păstrat în centrul reflecției sale *experiența literară și artistică*. Raymond Roussel, „noii romancieri“ francezi, Hölderlin, Rousseau, Flaubert, Jules Verne și René Magritte se bucură de



comentariile lui speciale, separate. Velásquez, Goya, Cervantes, Racine, Sade, Diderot, Mallarmé sunt analizați în eșantioane reprezentative în cadrul uneia sau alteia dintre marile sale lucrări.

Meditația asupra operelor literare sau artistice are pentru Foucault o neîndoielnică valoare euristică și sugestivă. Concluziile sale de ordin global, epistemologic sunt, dacă nu influențate, în orice caz nuanțate de observațiile făcute pe marginea operelor de ficțiune. Cunoașterea artistică e un reper necesar pentru cunoaștere, în genere, tocmai pentru că mai degrabă provoacă tipul de discurs dominant decât i se supune; și, nu o dată, anticipează schimbarea de perspectivă.

Comentariul pe care Foucault îl închină faimosului tablou al lui Velásquez, *Las Meninas*, a fost inițial un text independent pe care, numai după lungi ezitări, autorul l-a plasat în deschiderea cărții despre *Cuvinte și lucruri*. Dar, odată integrat astfel, acest text devine un *prolog* firesc al dezbaterii anagajate acolo, o exemplară punere în temă și, chiar mai mult decât atât, o punere în abis: pentru că, analizând aici termenii reprezentării clasice, Foucault merge mai departe și descoperă în spațiul ei însăși esența *reprezentării*, care constă în invizibilitatea, „vacanța“, absența simultană a subiectului și a obiectului. Tot aici e subliniată incompatibilitatea, de fapt ireductibilitatea între *văzut* și *spus*, între *vizibil* și *dicibil* – atât de caracteristică *Weltanschauung*-ului foucauldian.

Dacă în acest prim capitol tabloul lui Velásquez servește drept pretext pentru o dramatizare a raporturilor limbajului cu vizibilul, în capitolul al III-lea, figura lui Don Quijote e invocată spre a ilustra dubla relație de profunzime a limbajului cu *nebunia*, pe de o parte, cu *poezia*, pe de altă parte. Personajul cervantesc interpretează lumea în termenii *similitudinii*, nu ai *reprezentării*, iar faptul că e considerat nebun constituie pentru Foucault o probă a instaurării în epocă a modului *clasic* de cunoaștere care nu mai adoptă limbajul asemănării, ci pe acela al identității și diferenței. *Don Quijote* e considerată „prima dintre operele moderne“ pentru că, în cuprinsul ei, „ficțiunea decepționantă a epopeilor a

devenit putere reprezentativă a limbajului“ și, mai ales, pentru că „limbajul rupe aici vechea lui înrudire cu lucrurile pentru a intra în acea suveranitate solitară din care nu va mai reapărea, în ființa lui abruptă, decât ca literatură“.

Impunerea cunoașterii prin reprezentare a produs, deci, o dislocare în urma căreia *asemănarea* a rămas apanajul a două limbaje periferice: cel al nebunului și cel al poetului, ultimul pus în valoare abia în modernitatea propriu-zisă. Ambele tipuri de limbaj sunt fascinate de similitudini, dar, în vreme ce nebunul le vede pretutindeni și, ca atare, se alienează prin intermediul lor, poetul, fără să ignore diferențele și semnele, se complace în a descoperi, dincoace de ele, asemănările profunde, alegoria lucrurilor înseși.

Ajungem astfel la raporturile între *literatură* și *nebunie*, atât de frecvent abordate în lucrările lui Foucault și, în primul rând, în *Istoria nebuniei* la care, deși ar fi meritat o tratare amplă și separată, nu ne vom referi decât în trecere. Autorul încearcă aici să atingă „punctul zero al istoriei nebuniei“, momentul în care gestul separator abuziv nu s-a produs încă, să „refacă arheologia tăcerii“ pe care s-a întemeiat psihiatria ca „monolog al rațiunii asupra nebuniei“, într-un cuvânt să smulgă nebuniei „adevărul ei de nebunie“. Pentru a-și realiza obiectivul, el nu renunță numai la cunoștințele psihopatologiei contemporane, ci și la însuși principiul cauzalității. În felul acesta, evoluția nebuniei, schimbările ei istorice de statut pot fi sesizate și abordate cu mai multă adecvare și exactitate: din Evul Mediu, cu faimoasa „corabie a nebunilor“ (*stultifera navis*) la Marea Internare (*Le Grand Renfermement*) din secolul al XVII-lea (și confundarea dezechilibrărilor psihic cu criminalii și libertinii), până în epoca modernă a azilului psihiatric, când maladia mentală își pierde orice prestigiu, semnificație sau efect: nu mai e nici profeție, nici transă, nici posedare demonică, nu mai e nici măcar bufonerie.

„În orice caz, raportul cugetare-necugetare constituie pentru cultura occidentală o dimensiune a originalității sale: el o însoțește deja cu mult înainte de Hieronymus Bosch și o va urma

mult după Nietzsche și Artaud“ – scrie Michel Foucault în prefața (la ediția prescurtată) a cărții sale în cuprinsul căreia operele de artă și autorii lor vor ocupa o poziție centrală.

Nietzsche, Van Gogh îi sugerează prezența unor „mari structuri... care somnolează în cultura occidentală, un pic dedesubtul timpului istoricilor“. *Andromaca* lui Racine, *Curtea Nebunilor* a lui Goya sau *Nepotul lui Rameau* de Diderot îi prilejuiesc tot atâtea comentarii generalizate, puternic evocatoare și, în același timp, instauratoare. Efectul fascinant al nebuniei îi apare ca edificator pentru înrudirea acesteia cu rațiunea, nu pentru incompatibilitatea lor.

Dar și în cadrul relațiilor dintre artă și nebunie se petrece, cu timpul, o schimbare. „Nebunia lui Tasso, melancolia lui Swift, delirul lui Rousseau aparțineau operelor lor tot așa cum aceste opere le aparțineau.“ În cazul lui Nietzsche, al lui Van Gogh sau al lui Artaud – mărturisind despre frecvența crescută în lumea modernă a operelor „care explodează în nebunie“, – înfruntarea între operă și nebunie este „mult mai periculoasă ca altădată, jocul lor este unul pe viață și pe moarte“. Acum „nebunia este absolută ruptură față de operă [...], acolo unde există operă, nu există nebunie“.

Ar fi însă greșit să credem că meditația lui Foucault se încheie în acest punct mai mult sau mai puțin previzibil. O operă care se pierde în nebunie are și alte semnificații decât acelea ce pot fi recompuse în planul patologiei. Ea reprezintă o sfidare adresată lumii, o culpabilizare a ei, o somație de a-și asuma responsabilitatea: „... Prin nebunia care o întrerupe, o operă deschide un vid, un timp de tăcere, o întrebare fără răspuns, ea provoacă o sfâșiere fără reconciliere în care lumea e constrânsă să-și pună întrebări“. Comentariul critic își acoperă astfel o motivație intens înobilatoare: „Nebunia în care se scufundă opera este spațiul muncii noastre, drumul nesfârșit de a o duce la bun sfârșit, e vocația noastră de apostoli și exegeți“.

În finalul *Cuvintelor și lucrurilor* întâlnim un fel de epură a *Istoriei nebuniei*, o valorizare a nebuniei în plan abstract, în

ordinea cunoașterii. Analizând psihanaliza și raporturile ei cu celelalte științe umane, autorul nu-și reprezintă nebunia în termeni de rătăcire, deviere, diferență radicală, ci de familiaritate și identificare. El vede în nebunie o expresie a finitudinii „în temeiul căreia suntem, gândim și cunoaștem“.

Pentru Foucault relațiile artei, literaturii cu nebunia reprezintă întotdeauna o problemă de limbaj, nu una de „înrudire psihologică“. Ele sunt inevitabil repuse în discuție în eseu consacrat lui Raymond Roussel (Gallimard, 1963). Punctul de pornire e dat aici de textul cu destinație postumă intitulat *Cum am scris anumite cărți ale mele*, în care comentatorul vede „un prag și o cheie“ pentru că ne prescrie „o conștiință neliniștită“ și, fără să ne promită ceva, fără să ne inițieze, ne suspendă orice „odihnă în adevăr“. Și în această carte Foucault vorbește despre „mutuala excludere“ între operă și nebunie. Aceasta poate fi observată în „golul solar“, în „lacuna iluminantă“ a limbajului care are „cruzimea“ de a „crăpa“ lucrurile pentru a instaura în ele întunericul.

Cu un an mai înainte, în 1962, apărea însă un alt text important în bibliografia foucauldiană: *Rousseau, judecător al lui Jean-Jacques. Dialoguri*, o introducere la opera postumă a marelui gânditor. Ne întâmpină aici o distincție operată chiar în interiorul limbajului artistic: „limbajul operei este, dincolo de ea însăși, ceva spre care ea se îndreaptă, ceva ce ea spune; dar mai este și, dincoace de ea însăși, ceva de la care pornind, ea vorbește. Acestui limbaj nu-i putem aplica denumirea de normal sau patologic, categoria nebuniei sau a delirului, căci el este depășire primară, transgresiune pură“. La întrebarea dacă *Dialogurile* lui Rousseau sunt opera unui nebun, Foucault răspunde, tot în cadrul unui dialog: „... Opera, prin definiție, nu e nebunie“. Ea se plasează uneori într-o „stranie vecinătate“ față de nebunie, dar nu se confundă cu ea.

Această idee e prezentă și în eseu intitulat *Nebunie, absență a operei*, din 1964, pe care autorul îl va atașa ediției din 1972 a *Istoriei nebuniei*. Aici nebunia este considerată și ea un „limbaj dublu: ...limbă care nu există în această spunere (*parole*),

spunere care nu-și rostește decât propria limbă [...], cută a vorbitului care este absență a operei“. Pe de altă parte, literatura însăși, „de la Mallarmé încoace“, tinde să devină, la rândul ei, „un limbaj a cărui spunere (parole) enunță... limba care o face descifrabilă ca spunere“. Literatura modernă presupune, „sub fiecare dintre frazele și cuvintele ei, puterea de a modifica în chip suveran valorile și semnificațiile limbii căreia, totuși, îi aparține (de fapt)“. Ea suspendă autoritatea limbii, „într-un gest actual de scriitură“. „Strania vecinătate“, ca și „excluderea mutuală“ a literaturii și a nebuniei sunt surprinse cu maximă claritate de Foucault: „Descoperită ca un limbaj ce tace în suprapunerea lui cu sine, nebunia nu manifestă și nu relatează nașterea vreunei opere (sau a ceva care, cu puțin noroc sau geniu, ar putea deveni o operă); ea desemnează forma goală din care provine această operă, adică locul din care ea nu încetează să fie absentă...“

Indiferent de pretextele lor punctuale, aproape toate articolele de început ale lui Foucault au în centrul lor *limbajul*, fie raportat direct la lucruri, fie, mai des, la scriitură, un limbaj înțeles ca un *simulacru*, ca „transparentă reciprocă a originii și a morții“, ca un spațiu infinit deschis către tăcerea pură originală sau către moarte. În *Distanță, aspect, origine* (1963), de pildă, comentariul pe marginea unor romane de Robbe-Grillet, Ph. Sollers, J.L. Baudry și J. Thibaudeau închipuie, în final, limbajul ca pe un „vid esențial“, ca pe „acest exterior în interiorul căruia nu încetează să vorbească“.

Un alt text, *Gândirea din afară* (1966), conține o reacție împotriva reflexivității și interiorizării cu care e creditată, de obicei, literatura modernă. Deși admite că această literatură ajunge uneori să fie o „enunțare de sine“, Foucault perseverează în a o raporta la o „gândire din afară“. În acest scop, el nū ezită să redefinească literatura însăși: „Literatura nu înseamnă limbajul apropiindu-se de sine până în punctul manifestării lui arzătoare, ea e limbajul care se așază cât mai departe de sine; și, dacă în această «ieșire din sine» el își descoperă esența proprie, subita claritate revelează mai

degrabă o deviere decât o repliere, o dispersare mai mult decât o reîntoarcere a semnelor asupra lor înseși“. Promotori ai „gândirii din afară“ sunt, în opinia lui Foucault, Sade, Nietzsche, Mallarmé, Artaud.

Un alt tip de gândire care îl fascinează la autori precum Blanchot, Klossovsky și, mai cu seamă, Bataille, este gândirea „transgresivă“. În *Prefață la transgresiune* (1963), el situează în cadrul aceleiași experiențe „denaturalizarea“ și exacerbarea sexualității, pe de o parte, și „moartea lui Dumnezeu“, pe de altă parte. Ca și Bataille, el e conștient de „posibilitățile de gândire pe care această moarte le deschidea, precum și de imposibilitatea în care se angaja gândirea“. Întrebarea pe care o pune acum nu va rămâne fără ecou în opera viitoare: „Ce înseamnă să-l omori pe Dumnezeu dacă nu există, să omori *Dumnezeul care nu există?*“

În prima sa perioadă creatoare, aceea a studiilor predominant *literare*, Foucault își verifică și își întărește convingerea că limbajul în genere, dar mai cu seamă limbajul literaturii, este unul, în același timp, reversibil și transgresiv. Din această cauză, o abordare a lui istorică n-ar fi adecvată, în nici un caz o istorie concepută ca o desfășurare continuă, lineară. Una dintre premisele importante ale sintezei sale despre raportul dintre cuvinte și lucruri este deja formulată.

Prin însăși transgresivitatea ei potențială, literatura constituie o cale mai norocoasă de acces la Ființă. Literatura (ficțiune și critică luate împreună) lui Bataille, Blanchot, Roussel, Artaud și chiar (parțial) Robbe-Grillet formează *avangarda* pe care pariază Foucault și de care se lasă inspirat. Pentru acești autori – și pentru Foucault însuși – limbajul încetează să mai fie o simplă formă purtătoare de semnificație sau, mai exact, un simplu purtător de semnificație. El capătă consistență aproape materială, împrumutând ceva din „obstinația ontologică“ a lucrurilor.

În cartea pe care o dedică lui Roussel și care premerge *Cuvintele și lucrurile* prin chiar punerea în discuție a limitelor reprezentării verbale, autorul nostru descoperă cu încântare un

fel de „cerc magic“ în care „obiectele apar în însăși existența lor insistentă, autonomă [...] care sfidează regulile cele mai elementare ale relației spațiale“. Îmi place să văd aici o multiplă sugestie: pentru modul foucauldian de a trăi și de a scrie, pentru arheologia lui în care tocmai „relația spațială“, dispunerea în spațiu este atât de ciudată și „ordinea lucrurilor“ atât de personală. La urma urmelor, „cercul magic“, de maximă concretețe și de imponderabilitate l-a râvnit autorul nostru de-a lungul întregii vieți care se confundă cu „însuși procesul de scriere a cărților sale“.

După inevitabila așezare în context istoric și bibliografic a cărții de față, o parcurgere a ei pe capitole, cu sublinierea unor etape ale discuției, a pasajelor-cheie ori a concluziilor fiecăreia dintre ele ar risca să crească nepermis numărul acestor pagini introductive. De altfel, *Les mots et les choses* este o carte ce nu poate fi „povestită“, rezumată, redusă la „ideile principale“. Deși obiectivele sale sunt declarat și riguros științifice, textul nu e în întregime tranzitiv.

Prefața, sugestivă ea însăși, ca și apologul pe care-l conține, anunță tema fundamentală. Aceasta nu e raportul între cuvinte și lucruri, ci ordinea lucrurilor înseși. Monstruozitatea clasificării chinezești (citate de Borges) constă nu în alăturările insolite cărora poezia modernă și îndeosebi suprarealismul le-a dat un prestigiu artistic, ci în însăși imposibilitatea de a gândi „spațiul comun“ al acestor alăturări. Ceea ce lipsește este tocmai „locul ordinii“, „tabla de operații“ a gândirii.

Pozitivitatea foucauldiană nu se construiește pe datele empirice (ca pentru pozitivisti mai vechi sau mai noi), nici pe „conștiința“ fenomenologiei, ci într-un teritoriu specific în care se manifestă „fianța brută a ordinii“. Nu numai și nu atât temele lui sunt noi, cât însuși modul de a le aborda. Bibliografia lui e diferită, autorii pe care își întemeiază argumentația sunt mai puțin cunoscuți. E clar că Foucault vede altfel decât alții, dar nu doar în sensul unor conexiuni personale, al unei interpretări proprii

date acelorasi fenomene, serii de obiecte sau texte. Diferența, în capul lui, începe de mai departe, de la felul în care grupează lucrurile, de la decupajul pe care îl face în curgerea mută a istoriei. Noutatea radicală constă în însăși „tabla“ cu/pe care operează. Pentru el, esența unui fenomen constă în „raportul dintre manifestările lui și ceea ce le face posibile“.

Trebuie să te obișnuiești cu modul său de a numi, adică de a gândi, cu legea de dispersare a populației sale de gânduri. Mai mult, el dă obiecte cu totul noi gândirii sale, gândește ceea ce n-a mai fost gândit: negânditul (l'impensé). Negânditul este astfel nu numai ceea ce nu gândește, ci și ceea ce este sau, mai exact, a fost (până la el) de negândit. Cercetarea lui nu vizează „conținutul“, „sensul“ unor texte anumite, ci condițiile de funcționare a practicilor discursive specifice, indiferent de autor și chiar de epocă, „regulile după care s-a format un anumit număr de concepte sau de ansambluri teoretice“.

Succesul de librărie al acestei cărți de o dificultate extremă rămâne una dintre „enigmele inexplicabile“ ale publicității. Terminologia abstractă, pasiunea teoretizantă a autorului, verticalitatea deseori vertiginoasă a analizelor sale fac textul greu inteligibil. Gânditorul inventează mereu spații virtuale de convergență, momente de ruptură, distanțe interioare, pliuri pe care nimeni nu le-a mai închipuit și, mai ales, formulat. Idiolectul său atinge pe alocuri o densitate misterioasă, ne dă un veritabil frisson hermetic. În scrisul său are loc un fel de răsucire a explici-tului în implicit, a *exotericului* în *ezoteric*.

Fără ca autorul să se învâluie într-o retorică a misterului sau a tăcerii, fără să evite afirmațiile răspicate, formulările tranșante, discursul său pare că se închide uneori asupra lui însuși, asupra a ceva ce nu ne este dat ca secret, dar nici nu ni se livrează, rămânând impenetrabil. Expresia impecabilă nu face decât să fortifice această „impermeabilitate“. Din această cauză, ceea ce spune el nu poate fi respus astfel decât în *forma* însăși pe care el a plăsmuit-o.



Mai mult decât atât, în chiar spațiul discursului referențial în excelență (care este discursul critic, filosofic), avem impresia că nu mai e loc pentru referință. Aceasta e absorbită în entitatea discursului care se închide instantaneu, nemaîngăduind nici o dislocare, nici o intruziune, nici o desprindere a semnificatului de semnificant. Parcurgându-și obiectele sale imagine, Foucault ne oferă spectacolul unui limbaj nu numai fără subiect (cum pretindea), dar și fără referent. Aceste blocuri de intransitivitate apar mai ales în momentele în care autorul își execută trecerile lui subtile de la un plan la altul al discuției, când, cu bună (adică „rea“) intenție, face să se întâlnească în aceeași pagină idei nu neapărat dispartate, însă fără o legătură logică evidentă, recognoscibilă ca atare, fără o punere în ordine absolut indispensabilă inteljecției. Ceea ce deconcertează (și stimulează, în același timp) la lectura acestei cărți este „arderea etapelor“.

Nu sinteza frazei e uneori problematică la Foucault, ci aceea a discursului, nu ordinea frazei, ci ordinea discursului. Nu avem de-a face în astfel de cazuri cu *heterotopii*, ci cu *heterocromii* cu scurtcircuite, rupturi și reluări, ca și cum gândirea autorului ni s-ar livra cu intermitențe, urmând o traiectorie neașteptată și, pe alocuri, subterană, invizibilă, spre a-și face reparația apoi în secvențe de maximă limpiditate și clarviziune.

Ce cred că se întâmplă? Ordinea lucrurilor este pentru Foucault ordinea lor în spațiu sau a „intersectării limbajului cu spațiul“. Altfel spus, o ordine a simultaneității, și nu a succesiunii. La el, logica succesiunii tinde să fie înlocuită cu aceea a dispunerii în plan, tabulară. Lipsește deseori acestei ordini *secvențialitatea*, gradația temporală. Obiectele discursului foucauldian nu sunt incongruente, ci, uneori, inconsecvente. Autorul stabilește similitudinile și diferențele, dar neglijează cauzele și efectele, nu le pune în legătură unele cu altele și nici nu „leagă între ele consecințele“. Ordinea lui nu este una consecutivă.

În plus, el își elaborează conceptele nu numai de la o lucrare la alta, dar și de la un capăt la altul al aceleiași lucrări. Definirea „omului“, de pildă, de-a lungul acestei lucrări este

simptomatică tocmai prin contextualizările diferite care se răsfrâng asupra ei. Nemulțumit de receptarea definițiilor sale, dezamăgit de inexactitatea unor comentarii, autorul revine, dar, în loc să-și precizeze termenii, să-i fixeze, îi revizuieste. Nimic mai ilustrativ în acest sens decât diferențele care există între *Cuvintele și lucrurile* și *Arheologia cunoștințelor*.

Acestea nu sunt decât observații menite a-i preveni pe cititorii neavizați sau grăbiți. Decupajul foucauldian al ideilor își păstrează până astăzi noutatea radicală; descripțiile lui terminologice nu au doar o precizie împinsă până la elocvența detaliului, dar și un suflu evocator, o mișcare de largă respirație epică. *Cuvintele și lucrurile* ni se înfățișează ca un veritabil *epos intelectual*, ca o arheologie a modernității de care încă nu ne-am desprins.

Am putea să-l considerăm pe Foucault – apelând la propria lui formulă – drept un „inaugurator de pozitivități“. Și, în același timp, ca pe un decolonizator de spirite. Delimitând ceea ce – în viziunea lui – aparține trecutului, și încă unor epoci de mult revolute, el ne somează să înfrângem inerțiile de tot felul, să ne înnoim. Mai mult decât oricare alt autor, Michel Foucault a dat un sens deplin – istoric, biologic, psihologic, antropologic, teoretic și practic, personal și impersonal – *diferenței*.

MIRCEA MARTIN



## Prefață

*Această carte își are originea într-un text de Borges. În râsul care, la lectura lui, zguduie toate obișnuințele gândirii – ale gândirii noastre: ale aceleia care are vârsta și geografia noastră – denivelând toate suprafețele ordonate și toate planurile care cumițesc pentru noi forfota ființelor, făcând să se clatine și hărțuind pentru mult timp milenara noastră practică a Aceluiași și a Diferitului. Acest text citează „o anume enciclopedie chineză“, unde stă scris că „animalele se împart în: a) animale aparținând Împăratului, b) îmbălsămate, c) îmblânzite, d) purcei de lapte, e) sirene, f) animale fabuloase, g) câini în libertate, h) incluse în prezenta clasificare, i) care se agită ca nebunii, j) nenumărate, k) desenate cu o pensulă foarte fină din păr de cămilă, l) et caetera, m) care tocmai au spart urciorul, n) care de departe par muște“. În uluiala provocată de această taxinomie, ceea ce observăm dintr-un foc, ceea ce, datorită apologului, ne apare ca farmecul exotic al unei alte gândiri, este tocmai limita gândirii noastre: imposibilitatea totală de a gândi așa ceva.*

*Ce este deci imposibil de gândit și despre ce imposibilitate este vorba? Fiecăreia dintre aceste rubrici aparte îi putem da un sens precis și un conținut anume; unele cuprind ființe fantastice – animale fabuloase sau sirene; dar tocmai prin faptul că le acordă locuri separate, enciclopedia chineză le limitează puterile de contagiune; ea distinge cu grijă între animalele reale (care se*

*agită ca nebunii sau care tocmai au spart urciorul) și acelea care nu-și au locul decât în imaginar. Combinațiile periculoase sunt înlăturate, blazoanele și fabulele sunt readuse la locul lor nobil; nu există amfibii de neconceput, nici înaripate cu gheare, nu există dezgustătoare piei solzoase, nimic din aceste chipuri polimorfe și demonice, nici o suflare de flăcări. Nici un corp real nu este alterat de monstruozitate, ea nu modifică cu nimic bestiarul imaginației; nu se ascunde în adâncurile nici unei strănii puteri. Monstruozitatea n-ar fi prezentă nicăieri în această clasificare, dacă nu s-ar strecura în tot spațiul vid, în tot acel alb interstițial care separă ființele unele de altele. Nu animalele „fabuloase“ sunt imposibile, dat fiind că sunt desemnate ca atare, ci spațiul strâmt în care acestea sunt puse alături de câinii în libertate sau alături de animalele care de departe seamănă cu muștele. Ceea ce transgresează orice imaginație, orice gândire posibilă, este tocmai seria alfabetică (a, b, c, d) care leagă fiecare categorie de toate celelalte.*

*Nu este vorba aici nici de ciudățenia unor alăturări insolite. Știm ce este deconcertant în proximitatea extremelor sau pur și simplu în învecinarea neașteptată a unor lucruri fără legătură; puterea de a ului ține tocmai de enumerarea care așază alături: „Nu mai sunt pe stomacul gol, zise Eustene. Pe ziua de azi, vor fi în siguranță în saliva mea: Aspics, Amphibènes, Anerudutes, Abedessimons, Aiartnraz, Ammobates, Apinaos, Alatrabans, Aractes, Asterions, Alcharates, Arges, Araines, Ascalabes, Athelbes, Ascalabotes, Aemoroides...” Dar toți acești viermi și acești șerpi, toate aceste ființe de putregai și de gelatină colcăie, asemenea silabelor care le numesc, în saliva lui Eustene: aici își au toate locul lor comun, ca o umbrelă și o mașină de cusut pe o tablă de operații; dacă ciudățenia alăturării lor sare în ochi, faptul are loc numai pe fondul acestui și, acestui în, acestui pe, a căror soliditate și evidență garantează posibilitatea unei juxtapuneri. Era desigur improbabil ca hemoroizii, păianjenii și amoebatele să ajungă într-o zi să se amestece printre dinții lui Eustene, dar la urma urmei, în*

această gură primitoare și vorace, ele aveau unde se instala pentru a-și afla palatul coexistenței.

Monstruoșitatea pe care Borges o face să circule în enumerația sa constă, dimpotrivă, în aceea că spațiul comun al întâlnirilor este el însuși distrus. Imposibilă este nu învecinarea unor lucruri, ci locul însuși unde ele s-ar putea învecina. Animalele „i) care se agită ca nebunii, j) de nenumărat, k) desenate cu o pensulă fină din păr de cămilă“ – unde s-ar putea întâlni vreodată, dacă nu în vocea imaterială care pronunță enumerarea lor, dacă nu pe pagina care o transcrie? Unde pot fi ele alăturate, dacă nu în ne-locul limbajului? Dar acesta, etalându-se, nu deschide niciodată decât un spațiu de negândit. Categoria centrală a animalelor „incluse în prezenta clasificare“ indică destul de clar, prin referința explicită la paradoxuri cunoscute, că nu vom ajunge niciodată să definim, între fiecare dintre aceste grupe și aceea care le reunește pe toate, un raport stabil de la conținut la conținător: dacă toate animalele enumerate se instalează într-una dintre casele distribuției, oare toate celelalte nu se află în ea? Și aceasta, la rândul ei, în ce spațiu rezidă? Absurdul distrage și-ul enumerației făcând imposibil acel în unde s-ar grupa lucrările enumerate. Borges nu adaugă nici o figură la atlasul imposibilului; nu face să izbucnească nicăieri scânteia alăturării poetice: el doar evită cea mai discretă, dar și cea mai insistentă dintre necesități; sustrage locul, terenul tăcut unde ființele se pot juxtapune. Dispariție mascată sau mai degrabă indicată în mod derizoriu prin seria de litere ale alfabetului nostru care este considerată a servi drept fir conducător (singurul vizibil) al enumerărilor dintr-o enciclopedie chineză... Ceea ce este ocultat, într-un cuvânt, este celebra „tablă de operații“; și dându-i lui Roussel o mică parte din ceea ce totdeauna i s-a cuvenit, folosesc cuvântul „tablă“ în două sensuri suprapuse: masă nichelată, cauciucată, îmbrăcată în alb, scânteietoare sub soarele de sticlă care devorează umbrele – acolo unde, pentru o clipă, poate pentru totdeauna, umbrela întâlnește mașina de cusut; și tabla care permite gândirii să opereze asupra ființelor

*o punere în ordine, o împărțire în clase, o grupare nominală prin care sunt desemnate similitudinile și diferențele lor – acolo unde din timpuri străvechi, limbajul se intersectează cu spațiul.*

*Acest text al lui Borges m-a făcut mult timp să râd, nu fără o oarecare jenă greu de învins. Probabil pentru că în dâra lui se naștea bănuiala că există o dezordine mai gravă decât aceea a incongruenței și a apropierii între ceea ce nu se potrivește; ar fi dezordinea care face să scânteieze fragmentele unui mare număr de ordini posibile în dimensiunea, fără lege sau geometrie, a eteroclitului; și acest cuvânt trebuie înțeles cât mai aproape de etimologia sa: lucrurile sunt aici „așezate“, „puse“, „dispuse“ în locuri într-atât de diferite, încât e imposibil să găsești pentru ele un spațiu de primire, să definești, mai presus de unele sau altele un loc comun. Utopiile consolează: pentru că, dacă nu au un loc real, ele înfloresc totuși într-un spațiu minunat și neted; deschid cetăți cu bulvarde late, cu grădini bine aranjate, țări ale traiului ușor, chiar dacă accesul la ele e himeric. Heterotopiile neliniștesc, fără îndoială, pentru că minează în secret limbajul, pentru că te împiedică să numești aceasta și aceea, pentru că distrag numele comune sau le amestecă, pentru că degradează dinainte „sintaxa“, și nu numai pe aceea care construiește frazele – ci și pe aceea, mai puțin manifestă, care face „să stea împreună“ (alături sau față în față) cuvintele și lucrurile. De aceea utopiile fac posibile fabulele și discursurile: ele se situează pe direcția limbajului, în dimensiunea fundamentală de fabulă; heterotopiile (la Borges le întâlnim frecvent) usucă discursul, blochează cuvintele în ele însele, contestă, din pornire, orice posibilitate de gramatică; ele dezarticulează miturile și sterilizează lirismul frazelor.*

*Se pare că unii afazici nu reușesc să clasifice într-o formă coerentă niște sculuri de lână multicoloră care li se prezintă pe suprafața unei mese; acest dreptunghi unicolor nu poate, se pare, să servească drept spațiu omogen și neutru unde lucrurile ar manifesta ordinea continuă a identităților sau a diferențelor lor și, în același timp, câmpul semantic al propriei denumiri.*

Afazicii formează, în acest spațiu unicolor unde lucrurile în mod normal se distribuie și se denumesc, o multiplicitate de mici domenii îngrămădite și fragmentare unde asemănările fără nume aglomerează lucrurile în insulițe discontinue; într-un colț, ei plasează sculurile de culorile cele mai deschise, în altul pe cele roșii, în altă parte pe cele mai lungi sau pe cele care bat în violet sau pe cele legate într-un ghem. Dar abia schițate, aceste grupări se desfac, pentru că plaja de identitate care le susține, oricât de strâmtă ar fi, este prea întinsă pentru a nu deveni instabilă; și, bolnavul adună și separă la infinit, înghesuie similitudinile diverse, le spulberă pe cele mai evidente, dispersează identitățile, suprapune criteriile diferite, se agită, o ia de la capăt, intră în panică și ajunge în final la limita angoasei.

Jena care te face să râzi la lectura lui Borges este înrudită fără îndoială cu profunda neliniște a acelora al căror limbaj e distrus: aceea de a fi pierdut „ceea ce au în comun“ locul și numele. Atopie, afazie. Totuși, textul lui Borges merge în altă direcție; acestei distorsiuni a clasificării care ne împiedică s-o gândim, acestui tablou lipsit de un spațiu coerent, Borges le dă drept patrie mitică o regiune precisă al cărei simplu nume constituie pentru Occident o mare rezervă de utopii. China, în închipuirea noastră, nu este oare locul privilegiat al spațiului? Pentru sistemul nostru imaginar, cultura chineză este cea mai meticuloasă, cea mai ierarhizată, cea mai surdă la evenimentele timpului, cea mai legată de pura desfășurare a întinderii; ne gândim la ea ca la o civilizație de diguri și de baraje sub eterna întindere a cerului; o vedem răspândită și încremenită pe toată suprafața unui continent închis între ziduri. Nici chiar scrierea ei nu reproduce în linii orizontale zborul fugar al vocii; ea înalță în coloane imaginea imobilă și totuși recognoscibilă a lucrurilor înseși. Astfel încât enciclopedia chineză citată de Borges și taxinomia pe care o propune duc la o gândire fără spațiu, la cuvinte și categorii fără cap și coadă, dar care se bazează în fond pe un spațiu solemn, supraîncărcat de figuri complexe, de drumuri încâlcite, de peisaje stranii, de treceri secrete și de legături



*neprevăzute; ar fi deci, la cealaltă extremitate a pământului pe care îl locuim, o cultură preocupată în întregime de legiferarea orizontalității, dar care n-ar distribui proliferarea ființelor în nici unul dintre spațiile unde ne este cu puțință să numim, să vorbim, să gândim.*

*Când instaurăm o clasificare gândită, când spunem că pisica și câinele se aseamănă mai puțin decât doi ogari, chiar dacă sunt unul și altul îmblânziți sau îmbălsămați, chiar dacă aleargă amândoi ca nebunii și chiar dacă tocmai au spart urciorul, care este termenul pe care putem stabili cu certitudine această clasificare? Pe ce „tablă“, conform cărui spațiu de identități, de similitudini, de analogii ne-am luat obiceiul de a distribui atâtea lucruri diferite și totuși asemănătoare? Care este această coerență despre care ne dăm seama imediat că nu este nici determinată printr-o legătură a priori și necesară, nici impusă prin conținuturi sensibile în mod nemijlocit? Căci nu este vorba de a îmbina consecințe, ci de a apropia și de a izola, de a analiza, de a ajusta și de a introduce conținuturi concrete; nimic mai șovăitor, nimic mai empiric (cel puțin în aparență) decât instaurarea unei ordini printre lucruri; nimic care să pretindă un ochi mai deschis, un limbaj mai fidel și mai bine modulat, nimic care să ne ceară cu mai multă insistență să ne lăsăm purtați de proliferarea calităților și a formelor. Cu toate acestea, o privire neînzeștrată ar putea foarte bine să apropie unele figuri asemănătoare și să separe altele, în virtutea cutărei sau cutărei diferențe: în fapt, nu există, chiar pentru experiența cea mai naivă, nici o similitudine, nici o distincție care să nu rezulte dintr-o operație precisă și din aplicarea unui criteriu prealabil. Un „sistem al elementelor“ – o definiție a segmentelor în care vor putea să apară asemănările și diferențele, tipurile de variație de care aceste segmente vor putea fi afectate, în sfârșit, pragul deasupra căruia se va afla diferența, iar dedesubtul căruia similitudinea – este indispensabil pentru stabilirea ordinii celei mai simple. Ordinea este ceea ce este dat în cadrul lucrurilor drept legea lor interioară, rețeaua secretă după care ele se privesc*

oarecum unele pe altele, și totodată ceea ce nu există decât prin grila unei priviri, a unei atenții, a unui limbaj; și numai în căsuțele albe ale acestei grile ordinea se manifestă ca deja prezentă, așteptând în liniște momentul când va fi enunțată.

Codurile fundamentale ale unei culturi – acelea care îi guvernează limbajul, schemele perceptivă, schimbările, tehnicile, valorile, ierarhia practicilor sale – fixează din capul locului pentru fiecare om ordinele empirice cu care acesta va avea de-a face, în care se va regăsi. La cealaltă extremitate a gândirii, teorii științifice și interpretări filosofice explică de ce există în general o ordine, cărei legi generale i se supune, ce principiu poate să dea seamă de ea, pentru ce motiv este stabilită tocmai această ordine, și nu alta. Dar între aceste două regiuni atât de depărtate domnește un domeniu care apare ca fundamental, chiar dacă are mai ales un rol de intermediar: este mai confuz, mai obscur, fără îndoială mai puțin ușor de analizat. Tocmai în acest punct, distanțându-se imperceptibil de ordinele empirice care îi sunt prescrise prin codurile sale primare, instaurând o primă distanță față de ele, o cultură determină pierderea transparenței inițiale a acestor ordini, încetează de a se lăsa traversată în mod pasiv de ele, se desprinde de puterile lor imediate și invizibile, se eliberează îndeajuns pentru a constata că aceste ordini nu sunt, poate, nici singurele posibile, nici cele mai bune; astfel încât ea se găsește în fața faptului brut că există, dedesubtul acestor ordini spontane, lucruri care sunt în ele însele ordonabile, care aparțin unei anumite ordini mute, pe scurt, că există ordine. Ca și cum, eliberându-se parțial de grilele sale lingvistice, perceptivă, practice, cultura ar aplica asupra acestora o grilă secundă care să le neutralizeze, care, dublându-le, le face să se manifeste și le exclude în același timp, trezindu-se, astfel, în fața ființei brute a ordinii. Tocmai în numele acestei ordini, codurile limbajului, ale percepției, ale practicii sunt criticate și parțial invalidate. Pe fondul acestei ordini, considerate drept sol pozitiv, se vor construi teoriile generale ale ordonării lucrurilor și interpretările pe care aceasta le solicită. Astfel, între privirea

*deja codificată și cunoașterea reflexivă există o regiune mediană care face posibilă ordinea în însăși ființa sa: aici, în această regiune, apare ordinea, după culturi și după epoci, continuă și gradată sau divizată și discontinuă, legată de spațiu sau constituită în fiecare clipă prin trecerea timpului, înrudită cu un tablou de variabile sau definită prin sisteme separate de coerențe, compusă din asemănări care se urmează din aproape în aproape sau își răspund în oglindă, organizată în jurul unor diferențe crescânde etc. Astfel, această regiune, „mediană“, în măsura în care vădește modurile de a fi ale ordinii, poate apărea drept fundamentală: anterioară cuvintelor, percepțiilor și gesturilor, care sunt desemnate atunci să o traducă cu mai multă sau mai puțină exactitate și șansă (de aceea această experiență a ordinii, în modul său masiv și inițial de a fi, joacă întotdeauna un rol critic); mai solidă, mai arhaică, mai puțin nesigură, totdeauna mai „adevărată“ decât teoriile care încearcă să dea o formă explicită, o explicație exhaustivă sau un fundament filosofic. Astfel, în orice cultură, între folosirea a ceea ce am putea numi codurile ordonatoare și reflecțiile asupra ordinii, există experiența nudă a ordinii și a modurilor sale de a fi.*

*În studiul de față, tocmai această experiență am dori s-o analizăm. E vorba să arătăm ceea ce ea a putut deveni, începând din secolul al XVI-lea, în mijlocul unei culturi cum este a noastră: în ce manieră, refăcând, împotriva curentului, limba-jul așa cum era el vorbit, ființele naturale așa cum erau percepute și grupate, schimburile așa cum erau practicate, cultura noastră a manifestat faptul că există ordine și că tocmai modalităților acestei ordini schimburile le datorau legile lor, ființele vii – regularitatea, cuvintele – înlănțuirea și valoarea reprezentativă; ce modalități ale ordinii au fost recunoscute, stabilite, puse în legătură cu spațiul și timpul pentru a forma soclul pozitiv al cunoștințelor așa cum se desfășoară ele în gramatică și filologie, în istoria naturală și în biologie, în studiul bogățiilor și economia politică. O asemenea analiză, după cum*

se vede, nu ține de istoria ideilor sau a științelor: este mai degrabă un studiu care se străduiește să descopere pornind de la ce anume au fost posibile cunoștințe și teorii; conform cărui spațiu al ordinii s-a constituit cunoașterea; pe fondul cărui a priori istoric și în elementul cărei pozitivități au putut să apară ideile, să se constituie științele, să se reflecte în filosofii experiențelor, să se formeze raționalitățile pentru ca, probabil, nu peste mult timp, să se desfacă și să dispară. Nu va fi deci vorba de cunoștințe descrise în progresul lor spre o obiectivitate în care știința noastră de astăzi s-ar putea în sfârșit recunoaște; ceea ce am dori să punem în lumină este câmpul epistemologic, epistema de unde cunoștințele, înfățișate în afara oricărui criteriu referitor la valoarea lor rațională sau la formele lor obiective, își trag seva propriei pozitivități, manifestând astfel o istorie care nu este aceea a perfecțiunii lor crescânde, ci mai degrabă aceea a condițiilor lor de posibilitate; în această expunere, ceea ce trebuie să apară sunt, în spațiul cunoașterii, configurațiile care au dat naștere formelor diverse ale cunoașterii empirice. Mai curând decât despre o istorie în sensul tradițional al cuvântului, este vorba de o „arheologie“<sup>1</sup>.

Or, această anchetă arheologică a arătat două mari discontinuități în epistema culturii occidentale, aceea care inaugurează vârsta clasică (spre jumătatea secolului al XVII-lea) și aceea care, la începutul secolului al XIX-lea, marchează pragul modernității noastre. Ordinea pe baza căreia gândim n-are același mod de a fi ca aceea a clasicilor. Ne înșelăm dacă avem impresia unei mișcări aproape neîntrerupte a unei ratio europene începând din Renaștere până în zilele noastre, ne străduim în zadar să gândim că clasificarea lui Linné, mai mult sau mai puțin ajustată, poate continua, în mare, să aibă vreo validitate, că teoria lui Condillac despre valoare se regăsește parțial în marginalismul secolului al XIX-lea, că Keynes a intuit

<sup>1</sup> Problemele de metodă ridicate de o asemenea „arheologie“ vor fi examinate într-o lucrare viitoare.

*afinitatea analizelor sale cu acelea ale lui Cantillon, că Gramatica generală (așa cum poate fi întâlnită la autorii de la Port-Royal sau la Bauzée) nu este atât de îndepărtată de lingvistica noastră actuală – toată această cvasi-continuitate la nivelul ideilor și al temelor nu este, fără îndoială, decât un efect de suprafață; la nivel arheologic, observăm că sistemul pozitivităților s-a schimbat masiv la trecerea din secolul al XVIII-lea în cel de-al XIX-lea. Nu pentru că rațiunea ar fi făcut progrese; ci pentru că modul de a fi al lucrurilor și al ordinii care, repar-tizându-le, le oferă cunoașterii, a fost profund alterat. Dacă istoria naturală a lui Tournefort, a lui Linne și a lui Buffon are vreo legătură cu altceva decât cu ea însăși, atunci nu e vorba de biologie, de anatomia comparată a lui Cuvier sau de evoluționismul lui Darwin, ci de gramatica generală a lui Bauzée și de analiza monedei și a bogățiilor așa cum o întâlnim la Law, la Véron de Fortbonnais sau la Turgot. Cunoștințele ajung poate să se nască, ideile să se transforme și să acționeze unele asupra altora (dar cum? istoricii, până în prezent, nu ne-au spus-o); un lucru, în orice caz, e sigur: arheologia, adresându-se spațiului general al cunoașterii, configurațiilor lui și modului de a fi al lucrurilor care apar în cuprinsul lui, definește sisteme de simultaneitate, precum și seria mutațiilor necesare și suficiente pentru a circumscrie pragul unei pozitivități noi.*

*Analiza a putut arăta astfel coerența care a existat, de-a lungul întregii epoci clasice, între teoria reprezentării și teoriile limbajului, ale ordinilor naturale, ale bogățiilor și ale valorii. Tocmai această configurație este cea care se schimbă în totalitate, începând cu secolul al XIX-lea; teoria reprezentării dispare ca fundament general al tuturor ordinilor posibile; limbajul ca tablou spontan și grilă inițială a lucrurilor, ca relev indispensabil între reprezentare și ființe, se face, la rândul său, nevăzut; o istoricitate profundă pătrunde în inima lucrurilor, le izolează și le definește în coerența lor proprie, le impune forme de ordine care sunt implicate de continuitatea timpului;*

*analiza schimburilor și a monedei face loc studiului producției, analiza organismului o ia înaintea cercetării caracterelor taxinomice; și mai ales, limbajul își pierde locul privilegiat și devine la rândul său o figură a istoriei, coerentă cu profunzimea trecutului său. Dar pe măsură ce lucrurile se înfășoară în ele însele, fără a cere principiul inteligibilității lor decât propriei deveniri și abandonând spațiul reprezentării, omul, la rândul său, pătrunde, pentru prima dată, în spațiul cunoașterii occidentale. În mod straniu, omul – a cărui cunoaștere pare, unor naivi, cea mai veche cercetare de la Socrate încoace – nu constituie, fără îndoială, nimic mai mult decât o anume ruptură în ordinea lucrurilor, în orice caz o configurație desenată prin noua dispunere pe care el a dobândit-o în interiorul cunoașterii. De aici s-au născut toate himerele noilor umanisme, toate facilitățile unei „antropologii” înțelese ca reflecție generală, pe jumătate pozitivă, pe jumătate filosofică, asupra omului. Câtă consolare totuși și ce profundă împăcare să gândești că omul nu este decât o invenție recentă, o figură ce n-a împlinit încă două secole, o simplă cută în cunoașterea noastră și că el va dispărea odată ce aceasta își va fi găsit o formă nouă.*

*Observăm că această cercetare răspunde parțial, ca un ecou, proiectului de a scrie o istorie a nebuniei în perioada clasică; ea are în timp aceleași articulații, luându-și ca punct de plecare sfârșitul Renașterii și găsindu-și și ea, la începutul secolului al XIX-lea, pragul unei modernități din care încă n-am ieșit. În vreme ce, în istoria nebuniei, am examinat felul în care o cultură poate impune într-o formă masivă și generală diferența care o limitează, aici este vorba de a observa modul în care ea resimte proximitatea lucrurilor, stabilește tabloul legăturilor dintre ele și ordinea după care trebuie parcurse. E vorba, într-un cuvânt, de o istorie a asemănării: în ce condiții gândirea clasică a putut concepe raporturi de similaritate sau de echivalență între lucruri, care întemeiază și justifică cuvintele, clasificările, schimburile? Pornind de la ce a priori istoric a fost posibilă definirea tablei de șah a identităților distincte, care se*

*stabilește pe fondul turbure, nedefinit, fără chip și parcă indiferent, al diferențelor? Istoria nebuniei ar fi istoria Celuilalt – a ceea ce, pentru o cultură, e în același timp interior și străin deci de exclus (pentru a-i exorciza pericolul interior), dar, prin închidere (pentru a-i suprima alteritatea); istoria ordinii lucrurilor ar fi istoria Aceluiași – istoria a ceea ce pentru o cultură este în același timp dispersat și înrudit, deci, de distins prin mărci și de adunat în identități.*

*Și dacă ne gândim că maladia este dezordine, periculoasă alteritate în corpul uman și până în inima vieții, dar și un fenomen natural care își are regularitățile, asemănările și tipurile sale – observăm ce loc ar putea avea o arheologie a privirii medicale. De la experiența-limită a Celuilalt la formele constitutive ale cunoașterii medicale și de la acestea la ordinea lucrurilor și la gândirea Aceluiași, ceea ce se oferă analizei arheologice este întreaga epistemă clasică sau mai degrabă acest prag care ne separă de gândirea clasică și constituie modernitatea noastră. Pe acest prag a apărut pentru prima dată strania figură a cunoașterii numită om, care a deschis spațiul propriu științelor umane. Încercând să punem în lumină această profundă denivelare a culturii occidentale, vom restitui solului nostru, tăcut și în chip naiv imobil rupturile sale, instabilitatea și lacunele sale; iar acest sol tremură din nou sub pașii noștri.*

# PARTEA ÎNTÂI





## Capitolul I

### *Însoțitoarele*

#### I

Pictorul este puțin retras față de tablou. Aruncă o privire spre model; e vorba, poate, de o ultimă tușă, dar se poate la fel de bine ca nici prima linie să nu fi fost trasă. Brațul care ține pensula este îndoit spre stânga, în direcția paletei; se află, pentru o clipă, nemișcat între pânză și culori. Această mână dibace se arată, suspendată, privirii; reciproc, privirea se sprijină pe gestul oprit. Între vârful fin al pensulei și tăișul privirii, spectacolul își va dezvălui volumul.

Nu fără un sistem subtil de eschive. Luând puțină distanță, pictorul s-a plasat alături de opera la care lucrează. Asta înseamnă că pentru spectatorul care îl privește acum, el este la dreapta tabloului său care ocupă toată partea stângă. Chiar acestui spectator tabloul îi întoarce spatele: nu i se poate zări decât reversul, cu imensul cadru care îl susține. Pictorul, în schimb, este perfect vizibil în toată statura sa; în orice caz, nu este mascat de pânza înaltă care, poate, îl va absorbi imediat ce, făcând un pas spre ea, se va așterne din nou la lucru; fără îndoială că el abia a apărut, în acea clipă, în fața spectatorului, ivindu-se din

această virtuală mare colivie care proiectează spre înapoi suprafața pe care tocmai o pictează. Îl putem vedea acum, într-un moment de pauză, în centrul neutru al acestei oscilații. Înfașurarea lui sumbră, fața luminoasă despart vizibilul de invizibil: ieșind din această pânză care nouă ne scapă, el se arată ochilor noștri; dar imediat ce va face un pas spre dreapta, fugind de sub privirile noastre, el se va găsi plasat chiar în fața pânzei pe care o pictează; va intra în această regiune unde tabloul său, neglijat pentru o clipă, va redeveni pentru el vizibil fără vreo umbră sau vreo reținere. Ca și cum pictorul n-ar putea concomitent să fie văzut în tabloul unde este reprezentat și să vadă tabloul în care se străduiește să reprezinte ceva. El domnește pe pragul dintre aceste două vizibilități incompatibile.

Pictorul privește, cu fața ușor întoarsă și cu capul aplecat spre umăr. Fixează un punct invizibil, dar pe care noi, spectatorii, putem cu ușurință să-l identificăm, dat fiind că acest punct suntem noi înșine: corpul nostru, fața noastră, ochii noștri. Spectacolul pe care el îl observă este deci de două ori invizibil: pentru că el nu este reprezentat în spațiul tabloului și pentru că se situează exact în acest punct orb, în această tainică esențială unde, în momentul când privim, noi înșine ne ascundem privirea. Și totuși, cum am putea evita să vedem această invizibilitate, chiar sub ochii noștri, când ea are în tablou echivalentul ei sensibil, sigiliul figurii sale? Am putea într-adevăr să ghicim ce privește pictorul dacă ar fi posibil să aruncăm o privire asupra pânzei la care lucrează; dar din aceasta nu vedem decât urzeala, suporturile orizontale, iar pe verticală, piciorul șevaletului. Marele dreptunghi monoton care ocupă toată partea stângă a tabloului real și care figurează dosul pânzei reprezentate restituie, sub forma unei suprafețe, invizibilitatea în profunzime a ceea ce artistul contemplă: acest spațiu în care suntem, acest spațiu care suntem. Între ochii pictorului și ceea ce privește el e trasată o linie imperioasă, pe care n-o putem evita noi, cei care privim: ea traversează tabloul real și întâlnește în fața suprafeței sale acest loc de unde noi vedem pictorul care ne observă;

această linie punctată ne atinge inevitabil și ne leagă de reprezentarea tabloului.

În aparență, acest loc e simplu; este unul de pură reciprocitate: noi privim un tablou de unde un pictor la rândul său ne contemplă. Nimic mai mult decât niște ochi care se suprimă față în față, priviri directe care, încrucișându-se, se suprapun și totuși, această linie subțire de vizibilitate acoperă în compensație o întreagă rețea complexă de incertitudini, de schimbări și de eschive. Pictorul nu-și îndreaptă ochii spre noi decât în măsura în care noi stăm pe locul motivului său. Noi, spectatorii, suntem în plus. Întâmpinați de această privire, suntem alungați de ea, înlocuiți cu ceea ce dintotdeauna s-a aflat acolo, înaintea noastră: modelul însuși. Invers însă, privirea pictorului îndreptată în afara tabloului spre vidul care-i stă în față acceptă tot atâtea modele câte-i vin dinspre spectatori; în acest loc precis, dar indiferent, privitorul și privitul își schimbă locurile fără încetare. Nici o privire nu este stabilă sau, mai degrabă, în dăra neutră a privirii care străpunge pânza perpendicular, subiectul și obiectul, spectatorul și modelul își inversează rolurile la infinit. Iar marea pânză întoarsă de la extrema stângă a tabloului își exercită aici a doua sa funcție: invizibilă cu obstinație, ea împiedică orice reperare sau stabilire definitivă a raportului între priviri. Fixitatea opacă pe care pânza o face să domnească într-o parte face pentru totdeauna instabil jocul metamorfozelor care, în centru, se stabilește între spectator și model. Pentru că nu vedem decât dosul tabloului, nu știm cine suntem, nici ce facem. Văzuți sau văzând? Pictorul fixează în prezent un loc care dintr-o clipă în alta nu încetează să-și schimbe conținutul, forma, fața, identitatea. Dar imobilitatea atentă a ochilor săi trimite spre o altă direcție, pe care au urmat-o deja de nenumărate ori și pe care în curând, mai mult ca sigur, o vor relua: aceea a pânzei imobile pe care se trasează, este trasat poate, de mult și pentru totdeauna, un portret care nu se va mai șterge niciodată. Astfel încât privirea suverană a pictorului impune un triumf virtual, care definește în parcursul său acest tablou al unui tablou: în vârf – singurul

punct vizibil – ochii artistului; la bază, într-o parte, amplasamentul invizibil al modelului, iar în cealaltă, figura probabil schițată pe pânza întoarsă.

În momentul în care plasează spectatorul în câmpul privirii lor, ochii pictorului îl preiau, îl constrâng să intre în tablou, îi atribuie un loc privilegiat și obligatoriu totodată, extrag din el luminoasa și vizibila sa specie și o proiectează pe suprafața inaccesibilă a pânzei întoarse. Spectatorul își vede invizibilitatea făcută vizibilă pentru pictor și transpusă într-o imagine definitiv invizibilă pentru el însuși. Surpriză amplificată și făcută încă și mai inevitabilă de o capcană marginală. La extrema dreaptă, tabloul primește lumina de la o fereastră reprezentată într-o perspectivă foarte scurtă; nu se vede din ea decât pervazul; astfel încât fluxul de lumină pe care ea îl răspândește scaldă în același timp, cu aceeași generozitate, două spații vecine, intersectate, dar ireductibile: suprafața pânzei, cu volumul pe care-l reprezintă (adică atelierul pictorului sau salonul în care el și-a instalat șevaletul) și în fața acestei suprafețe, volumul real pe care-l ocupă spectatorul (sau mai degrabă locul ireal al modelului). Și, parcurgând încăperea de la dreapta spre stânga, vasta lumină de aur duce în același timp spectatorul spre pictor și modelul spre pânză: și tot ea este aceea care, luminându-l pe pictor, îl face vizibil pentru spectator și face să strălucească asemenea unor linii de aur, în ochii modelului, cadrul pânzei enigmatice în care imaginea sa, transpusă, se va găsi închisă. Această fereastră marginală, parțială, abia arătată, eliberează o lumină deplină și mixtă care servește drept loc comun reprezentării. Ea echilibrează, la celălalt capăt al tabloului, pânza invizibilă: la fel cum aceasta, întorcând spatele spectatorilor, se repliază în jurul tabloului care o reprezintă și formează, prin suprapunerea reversului său vizibil pe suprafața tabloului purtător, locul, pentru noi inaccesibil, unde scânteiază Imaginea prin excelență, tot așa fereastra, la rândul ei, pură deschidere, instaurează un spațiu tot atât de manifest pe cât de tăinuit este celălalt; la fel de comun pictorului, personajelor modelelor, spectatorilor, pe cât de solitar e celălalt

(pentru că nimeni nu-l privește, nici măcar pictorul). Dinspre dreapta, se răspândește printr-o fereastră invizibilă volumul pur al unei lumini care face vizibilă orice reprezentare; la stânga se întinde suprafața care ascunde, de cealaltă parte a prea vizibilei sale urzeli, reprezentarea pe care o poartă. Lumina, inundând scena (vreau să spun, la fel de bine încăperea ca și pânza, încăperea reprezentată pe pânză, ca și încăperea în care e plasată pânza), învăluie personajele și spectatorii, și îi poartă, sub privirea pictorului, spre locul în care pensula sa îi va reprezenta. Dar acest loc ne este sustras. Noi ne privim priviți de pictor și făcuți vizibili pentru ochii lui de aceeași lumină care ne face să-l vedem. Și în momentul în care ne vom trezi transcriși de mână sa ca într-o oglindă, nu vom putea surprinde din aceasta decât reversul ei cenușiu. Cealaltă față a unei *psyché*.

Or, chiar în fața spectatorilor – a noastră înșine –, pe peretele care constituie fundalul încăperii, autorul a reprezentat o serie de tablouri și iată că dintre toate aceste pânze, una strălucește într-un mod particular. Rama îi este mai lată, mai întunecată decât a celorlalte; o linie albă, fină, o dublează totuși, spre interior, difuzând pe toată suprafața ei o lumină greu de determinat pentru că nu vine de nicăieri sau cel mult într-un spațiu care îi este interior. În această lumină stranie apar două siluete și, deasupra lor, puțin mai în spate, o draperie grea de purpură. În celelalte tablouri nu e nimic de văzut, decât câteva pete mai palide la marginea unui întuneric fără profunzime. Acesta, dimpotrivă, se deschide spre un spațiu retras unde forme recognoscibile se stratifică într-o limpezime care nu-i aparține decât lui. Dintre toate elementele destinate să ofere reprezentări, dar care le contestă, le ascund, le eschivează prin poziția sau prin distanța lor, tabloul acesta este singurul care funcționează așa cum trebuie și care scoate la iveală ceea ce trebuie să arate. În ciuda depărtării și a umbrei care îl înconjoară. Dar nu este un tablou: este o oglindă. Ea oferă, în sfârșit, această vrajă a dublului pe care o refuzau atât tablourile din planul îndepărtat, cât și lumina din planul apropiat cu pânza ironică.

Dintre toate reprezentările pe care le reprezintă tabloul, este singura vizibilă; dar nimeni nu o privește. În picioare lângă pânza sa, cu întreaga atenție îndreptată spre modelul său, pictorul nu poate vedea această oglindă care lucește, blând, în spatele lui. Celelalte personaje ale tabloului sunt, în majoritate, întoarse și ele spre ceea ce trebuie să se întâmple în față, – spre limpedea invizibilitate ce mărginește pânza, spre acest balcon de lumină unde privirile lor îi au de văzut pe cei care îi văd, și nu spre acea adâncitură întunecată cu care se închide camera în care ei sunt reprezentați. Există, totuși, câteva capete văzute din profil: dar nici unul nu este atât de mult întors, încât să privească în fundul camerei, această oglindă părăsită, mic dreptunghi lucitor, care nu e nimic altceva decât vizibilitate, dar fără nici o privire care s-o poată lua în stăpânire, s-o actualizeze și să se bucure de fructul, dintr-odată copt, al spectacolului său.

Trebuie să recunoaștem că această indiferență nu se compară decât cu aceea a oglinzii. Aceasta nu reflectă, în fapt, nimic din ceea ce se găsește în același spațiu cu ea: nici pe pictorul care îi întoarce spatele, nici personajele din centrul camerei. În profunzimea sa limpede, nu vizibilul este oglindit. În pictura olandeză, exista tradiția ca oglinzile să joace un rol de reduplicare: ele repetau ceea ce era reprodus o dată în tablou, dar într-un spațiu ireal, modificat, restrâns, încovoiat. Vedeam acolo același lucru ca și în prima instanță a tabloului, dar descompus și recompus după o altă lege. Aici, oglinda nu spune nimic din ceea ce deja s-a spus. Totuși, poziția ei este aproape centrală: rama superioară se află exact pe linia care împarte în două înălțimea tabloului, ea ocupă pe perețele din fundal (sau cel puțin pe partea vizibilă a acestuia) o poziție mediană: ar trebui deci ca oglinda să fie traversată de aceleași linii de perspectivă ca și tabloul însuși; ne-am putea aștepta ca același atelier, același pictor, aceeași pânză să fie dispuse pe suprafața oglinzii după un spațiu identic; ar putea fi dublul perfect.

Or, oglinda nu arată nimic din ceea ce reprezintă tabloul propriu-zis. Privirea ei imobilă se îndreaptă, dincoace de tablou, în

această regiune în mod necesar invizibilă pe care o formează fața ei exterioară, spre personajele așezate aici. În loc să se întoarcă spre obiectele vizibile, această oglindă traversează întreg câmpul reprezentării, neglijând ceea ce ar putea capta acolo, și restituie vizibilitatea a ceea ce rămâne în afara oricărei priviri. Dar această invizibilitate pe care ea o înfrânge nu este una a ascunsului: oglinda nu ocolește vreun obstacol, nu schimbă vreo perspectivă, ci se adresează invizibilului rezultat în același timp din structura tabloului și din existența sa ca pictură. În oglindă se reflectă ceea ce toate personajele tabloului sunt pe cale să fixeze, cu privirea ațintită înainte; este deci ceea ce am putea vedea dacă pânza s-ar prelungi în față, coborând puțin, astfel încât să cuprindă și personajele care îi servesc drept model pictorului. Dar, pentru că pânza se oprește acolo, arătându-l pe pictor în atelierul său, oglinda reflectă și ceea ce este exterior tabloului, în măsura în care acesta este un tablou, adică un fragment dreptunghiular de linii și de culori, cu funcția de a reprezenta ceva în ochii oricărui spectator posibil. În fundul camerei, ignorată de toți, oglinda neașteptată dă strălucire figurilor pe care le privește pictorul (pictorul în realitatea sa reprezentată, obiectivă, de pictor la lucru); dar, în aceeași măsură, și figurilor care-l privesc pe pictor (în această realitate materială pe care liniile și culorile au așezat-o pe pânză). Aceste două categorii de figuri sunt în același grad inaccesibile, dar în moduri diferite: prima printr-un efect de compoziție propriu tabloului; a doua prin legea care guvernează însăși existența oricărui tablou în general. Aici, jocul reprezentării constă în a aduce, într-o suprapunere instabilă, aceste două forme ale invizibilității una în locul celeilalte – și a le duce concomitent la cealaltă extremitate a tabloului – la acest pol care e în cel mai înalt grad reprezentat: acela al unei profunzimi de reflectare în cavitatea unei profunzimi a tabloului. Oglinda asigură o metateză a vizibilității care atinge spațiul reprezentat în tablou și, deopotrivă, natura sa de reprezentare; ea face să se vadă, în centrul pânzei, ceea ce în tablou este de două ori, cu necesitate, invizibil.



Ciudat mod de a aplica literal, răsturnându-l însă, sfatul pe care bătrânul Pachero se pare că i-l dăduse elevului său, pe vremea când acesta lucra în atelierul din Sevilla: „Imaginea trebuie să iasă din ramă“.

## II

Probabil că e timpul să numim, în sfârșit, această imagine care apare în adâncul oglinzii și pe care pictorul o contemplă în fața tabloului. Ar trebui poate să fixăm o dată pentru totdeauna identitatea personajelor prezente sau indicate, pentru a nu ne mai încurca la nesfârșit în aceste denumiri imprecise, puțin abstracte, susceptibile întotdeauna de echivocuri, de paralelisme: „pictorul“, „personajele“, „modelele“, „spectatorii“, „imaginile“. În loc să continuăm a întrebuița la nesfârșit un limbaj fatalmente inadecvat vizibilului, ar fi suficient să spunem că Velásquez a compus un tablou; că în acest tablou s-a reprezentat pe el însuși, în atelierul său sau într-un salon din Escorial, în timp ce picta două personaje pe care infanta Margareta vine să le contemple, înconjurată de guvernante, însoțitoare, curteni și pitici; că acestora le putem atribui cu precizie nume: tradiția o recunoaște aici pe dona Maria Agustina Sarmiente, dincolo pe Nieto, în primul plan pe Nicolaso Pertusato, bufon italian. Ar fi suficient să adăugăm că cele două personaje care servesc drept model pictorului nu sunt vizibile, cel puțin în mod direct; dar că le putem zări într-o oglindă; că e vorba, fără nici o îndoială, de regele Filip al IV-lea și de soția sa, Mariana.

Aceste nume proprii ar reprezenta repere utile, ar evita desemnări ambigue; ne-ar indica, în orice caz, ce privește pictorul și, odată cu el, cea mai mare parte a personajelor tabloului. Dar raportul limbajului cu pictura este un raport infinit. Nu pentru că ar fi cuvântul imperfect, și, în fața vizibilului, într-un deficit pe care în zadar s-ar strădui să-l recupereze. Ele sunt ireductibile

unul la celălalt: sunt zadarnice străduințele de a spune ce se vede, căci ce se vede nu-și are locul niciodată în ce se spune, și la fel de zadarnice sunt și strădaniile de a reda, prin imagini, metafore, comparații, ceea ce suntem pe cale de a spune, căci locul unde ele strălucesc nu este cel pe care îl etalează ochii, ci acela definit de succesiunile sintaxei. Or, în acest joc, numele propriu nu e decât un artificiu; el ne permite să arătăm cu degetul, adică să facem să se treacă, pe furiș, din spațiul vorbirii în spațiul privirii, permițând, prin urmare, închiderea acestor spații unul asupra celuilalt ca și cum s-ar potrivi. Dar dacă vrem să menținem deschis raportul dintre limbaj și vizibil, dacă vrem să vorbim nu împotriva incompatibilității lor, ci pornind de la ea, astfel încât să rămânem cât mai aproape și de unul, și de celălalt, atunci trebuie să renunțăm la numele proprii și să ne menținem în infinitul obligației asumate. Poate că tocmai prin intermediul acestui limbaj cenușiu, anonim, totdeauna meticulos și repetitiv, fiindcă este atât de cuprinzător, pictura își va stârni, puțin câte puțin, limpezimile.

Trebuie deci să ne prefacem că nu știm cine se reflectă în adâncul oglinzii și să interogăm această reflectare în imediatul existenței sale.

Mai întâi, reflectarea este reversul mării pânze reprezentate la stânga. Spatele sau mai degrabă fața, căci arată din față ceea ce pânza ascunde prin poziția sa. Apoi, ea se opune ferestrei și o consolidează. Ca și aceasta, este un loc comun al tabloului și a ceea ce îi este exterior. Dar fereastra operează prin mișcarea continuă a unei efuziuni care, de la dreapta la stânga, alătură personajelor atente, pictorului tabloului, spectacolul pe care ei îl contemplă; oglinda însă, printr-o mișcare violentă, instantanee și de pură surpriză, caută în fața tabloului ceea ce este privit, dar nu și vizibil, pentru a-l face, la capătul profunzimii fictive, vizibil, dar indiferent tuturor privirilor. Imperioasa linie punctată trasată între oglindire și ceea ce aceasta reflectă taie perpendicular fluxul lateral al luminii. În sfârșit – și e cea de-a treia funcție a acestei oglinzi – ea juxtapune o ușă care se deschide ca și ea

în peretele din fund. Ușa decupează și ea un dreptunghi transparent a cărui lumină mată nu pătrunde în încăperea. N-ar fi altceva decât o netezime poleită, dacă n-ar fi adâncită spre exterior printr-un canat sculptat, prin faldurile unei draperii și umbra câtorva trepte. Aici începe un coridor; dar în loc să se piardă în obscuritate, el se risipește într-o explozie galbenă unde lumina, fără să intre, se transformă într-un vârtej și se oprește. Pe acest fond, apropiat și fără limită totodată, un om își dezvăluie silueta; e văzut din profil; cu o mână se sprijină de o draperie grea; picioarele îi sunt așezate pe două trepte diferite: are genunchiul îndoit. Poate că va intra în încăperea; poate se multumește să tragă cu ochiul la ce se întâmplă în interior, mulțumit să surprindă fără a fi observat. Ca și oglinda, el fixează partea din spate a scenei; nu-i acordăm nici lui atenție, cum nu-i acordăm nici oglinzii. Nu știm de unde vine; putem presupune că, urmând coridoare întortocheate, a ocolit încăperea în care sunt reunite personajele și unde lucrează pictorul: poate că se găsea și el, cu puțin înainte în partea din față a scenei, în regiunea invizibilă pe care o contemplă toți ochii din tablou. Ca și imaginile pe care le zărim în adâncul oglinzii, se poate ca el să fie un emisar al acestui spațiu evident și ascuns. Există totuși o diferență: el e acolo în carne și oase; apare de afară, pe pragul ariei reprezentate: este indubitabil, nu reflectare probabilă, ci irupție. Oglinda, dând la iveală, chiar dincolo de pereții atelierului, ce se întâmplă în fața tabloului face să oscileze, în dimensiunea ei sagitală, interiorul și exteriorul. Cu un picior pe scară și corpul în întregime din profil, vizitatorul ambiguu intră și iese în același timp, într-un balans imobil. El repetă pe loc, dar în realitatea întunecată a corpului său, mișcarea instantanee a imaginilor care traversează încăperea, pătrund în oglindă, se reflectă în ea și reizbucnesc ca specii vizibile, noi și identice. Palide, minuscule, aceste siluete în oglindă sunt recuzate de înalta și solida statură a omului care răsare în cadrul ușii.

Dar trebuie să coborâm din nou din fundalul tabloului spre avanscenă: trebuie părăsit acest înconjur a cărui vultură tocmai

am parcurs-o. Plecând de la privirea pictorului care, în stânga, constituie un fel de centru decalat, observăm mai întâi partea din spate a pânzei, apoi tablourile expuse având în centru oglinda, apoi ușa deschisă, apoi alte tablouri, din care o perspectivă foarte îngustă nu lasă să se vadă decât ramele cu grosimea lor, în sfârșit, la extrema dreaptă, fereastra sau mai degrabă despicătura prin care se revarsă lumina. Această cochilie în formă de elice oferă tot ciclul reprezentării: privirea, paleta și pensula, pânza inocentă de semne (acestea sunt instrumentele materiale ale reprezentării), tablourile, reflectările, omul real (reprezentarea încheiată, dar ca și eliberată de conținuturile sale iluzorii sau veritabile care îi sunt juxtapuse); după care reprezentarea se desface: nu mai vedem decât ramele și această lumină care scaldă din exterior tablourile, dar pe care acestea în schimb trebuie să le reconstituie sub specia lor proprie, ca și cum ar veni din altă parte, traversând ramele lor de lemn întunecat. Și această lumină o vedem într-adevăr asupra tabloului ce pare a izvorî în interstițiul ramei; și de aici ea reîntâlnește fruntea, pomeții, ochii, privirea pictorului care ține într-o mână paleta, în cealaltă pensula fină... Astfel se închide voluta sau, mai curând, prin această lumină, se deschide.

Această deschidere nu mai este ca în fundal o ușă întredeschisă; e chiar lărgimea tabloului, iar privirile care trec pe aici nu sunt ale unui vizitator de departe. Friza care ocupă primul și al doilea plan al tabloului reprezintă opt personaje – inclusiv pictorul. Cinci dintre ele, cu capul mai mult sau mai puțin înclinat, întors sau plecat, privesc pe perpendiculara tabloului. Centrul grupului este ocupat de mica infantă, cu ampla rochie în gri și roz. Prințesa întoarce capul spre dreapta tabloului, în timp ce bustul și volanele largi ale rochiei sunt îndreptate ușor spre stânga; dar privirea i se îndreaptă cu mult aplomb în direcția spectatorului aflat în fața tabloului. O linie mediană împărțind pânza în două volete egale ar trece exact printre ochii copilei. Fața ei se află la o treime din înălțimea totală a tabloului. Astfel încât aici, fără îndoială, rezidă tema principală a compoziției;

obiectul însuși al acestei picturi. Ca pentru a dovedi și a sublinia și mai clar acest lucru, autorul a recurs la o figură tradițională; alături de personajul central, el a plasat un altul, îngenuncheat, care îl privește. Ca un dăruitor rugându-se, ca Îngerul în fața Fecioarei, o guvernantă în genunchi își întinde mâinile spre prințesă. Un profil perfect îi conturează fața, aflată la înălțimea feței copilului. Guvernanta privește spre prințesă și numai spre ea. Puțin mai spre dreapta, altă însoțitoare, și ea întoarsă spre infantă, ușor aplecată asupra ei, dar cu ochii clar îndreptați înainte, acolo unde privesc deja și pictorul, și prințesa. În sfârșit, două grupuri de câte două personaje: unul mai în spate, celălalt, format din pitici, aflat în chiar prim-plan. În fiecare cuplu, un personaj privește în față, celălalt spre dreapta sau spre stânga. Prin poziție și prin talie, aceste două grupuri își răspund și se dublează: în spate, curtenii (femeia, în stânga, privește spre dreapta); în față, piticii (băiatul plasat în extrema dreaptă privește spre interiorul tabloului). Acest ansamblu de personaje, astfel dispuse, poate constitui, în funcție de atenția pe care o acordăm tabloului sau de centrul de referință ales, două figuri. Una ar fi un mare X: în punctul superior din stânga s-ar afla privirea pictorului, iar în cel din dreapta, privirea curteanului; în punctul inferior din stânga se află colțul pânzei reprezentate cu spatele (mai precis, piciorul șevaletului); în dreapta – piticul (cu piciorul sprijinit de spatele câinelui). La intersecția celor două linii, în centrul X-ului, privirea infantei. Celălaltă figură ar fi mai curând o vastă curbă; cele două capete ale sale ar fi determinate de pictor în stânga și de curtean în dreapta – extremități înalte și retrase; „căușul“, mult mai apropiat, ar coincide cu fața prințesei și cu privirea guvernantei îndreptate spre ea. Această linie suplă desenează forma unei cupe, care înscrie amplasamentul oglinzii în mijlocul tabloului și, totodată, îl degajă.

Există, deci, două centre care pot organiza tabloul, după cum atenția privitorului se deplasează și se fixează într-un punct sau altul. Prințesa stă în picioare în mijlocul unei cruci a Sfântului Andrei care se rotește în jurul ei cu vârtejul de curteni, de

însoțitoare, de animale și de bufoni. Dar această pivotare e încremenită. Încremenită de un spectacol care ar fi absolut invizibil dacă aceleași personaje, dintr-odată imobile, n-ar oferi posibilitatea de a privi în adâncul unei oglinzi, ca în căușul unei cupe, dublul neașteptat al contemplației lor. În adâncime prințesa se suprapune oglinzii; în înălțime, reflectarea este cea care se suprapune feței. Dar perspectiva le face foarte apropiate una de alta. Or, din fiecare din ele țâșnește o linie inevitabilă; una, izvorâtă din oglindă, traversează întreaga profunzime reprezentată (și chiar mai mult, pentru că oglinda străpunge peretele din fundal și dă naștere în spatele lui unui alt spațiu); cealaltă e mai scurtă; ea vine din privirea copilei și nu traversează decât prim-planul. Aceste două linii sagitale sunt convergente într-un unghi foarte ascuțit și punctul întâlnirii lor, țâșnind din pânză, se fixează în fața tabloului, aproape de punctul din care îl privim. Punct îndoielnic, pentru că nu-l vedem; punct inevitabil și perfect definit, însă, pentru că este prescris de aceste două figuri dominante și confirmat în plus de alte linii punctate adiacente care răsar din tablou și, de asemenea, evadează din el.

Ce se află, deci, în acest loc perfect inaccesibil, dat fiind că este exterior tabloului, dar prescris, totodată, de toate liniile compoziției lui? Despre ce spectacol e vorba, cine sunt aceste chipuri care se reflectă întâi în pupilele infantei, apoi în ale curtenilor și ale pictorului, și în sfârșit în limpezimea îndepărtată a oglinzii? Imediat, însă, întrebarea se dedublează: chipul pe care-l reflectă oglinda este în egală măsură cel care o contemplă; ceea ce privesc toate personajele tabloului sunt deopotrivă personajele ai căror ochi le contemplă ca pe o scenă. Tabloul în întregul său privește o scenă pentru care el este, la rândul său, o scenă. Pură reciprocitate manifestată de oglinda privitoare și privită, și ale cărei două momente sunt dezvăluite în cele două colțuri ale tabloului: în stânga, pânza întoarsă cu spatele, prin care punctul exterior devine pur spectacol; în dreapta, câinele lungit pe podea, singurul element al tabloului care nici nu privește, nici nu se mișcă, pentru că el nu e făcut, cu reliefurile sale pregnante și

lumina care îi joacă în părul mătășos, decât pentru a fi un obiect de privit.

Chiar prima ochire asupra tabloului ne-a destăinuit în ce anume constă acest spectacol în privire. Este vorba de suverani. Îl ghicim deja în privirea respectuoasă a asistentei, în uimirea copilei și a piticilor. Îl recunoaștem, în străfundul tabloului, în cele două mici siluete care lucesc în apele oglinzii. În toată această mulțime de chipuri atente, de trupuri împodobite, ei sunt cea mai palidă, cea mai ireală, cea mai compromisă dintre imagini: o mișcare sau puțină lumină ar fi de-ajuns pentru a-i face să dispară. Dintre toate personajele reprezentării, sunt și cele mai neglijate, pentru că nimeni nu dă atenție acestei reflectări care se insinuează în spatele tuturor și se strecoară pe nesimțite printr-un spațiu nebănuit; în măsura în care sunt vizibile, ele sunt forma cea mai fragilă și cea mai îndepărtată de orice realitate. Invers, în măsura în care, aflându-se în exteriorul tabloului, sunt retrase într-o invizibilitate esențială, ele ordonează în jurul lor întreaga reprezentare, în fața lor se desfășoară totul, spre ele se întorc privirile, lor le este prezentată prințesa în rochie de gală; de la pânza întoarsă la infanta, și de aici la piticul jucându-se la extrema dreaptă, se desenează o curbă (sau se deschide ramura inferioară a aceluși X) pentru a ordona în fața privirilor regale întreaga dispunere a tabloului și pentru a dezvălui astfel adevăratul centru al compoziției, căruia i se subordonează în final, privirea infantei și imaginea din oglindă.

Acest centru e suveran în mod simbolic în anecdotă, pentru că este ocupat de regele Filip al IV-lea și de soția sa. Dar mai ales e suveran prin tripla funcție pe care o are în raport cu tabloul. În el se suprapun exact privirea modelului în clipa când este pictat, privirea spectatorului care contemplă scena și aceea a pictorului în momentul în care-și compune tabloul (nu acela care e reprezentat, ci acela care se află în fața noastră și despre care vorbim). Aceste trei funcții „privitoare“ se confundă într-un punct exterior tabloului: adică ideal în raport cu ceea ce este reprezentat, însă perfect real, dat fiind că pornind de la el devine posibilă

reprezentarea. În chiar această realitate, el nu poate să nu fie invizibil. Și totuși, această realitate este proiectată în interiorul tabloului – proiectată și realizând o difracție în trei figuri ce corespund celor trei funcții ale acestui punct ideal și real. Acestea sunt: în stânga, pictorul cu paleta în mână (autoportret al autorului tabloului); în dreapta, vizitatorul, cu un picior pe scară, gata să intre în încăpere; el înregistrează pe dos întreaga scenă, dar vede din față cuplul regal, care e spectacolul însuși; în centru, în sfârșit, imaginea reflectată a regelui și reginei, gătiți, nemișcați, în postura modelelor răbdătoare.

Reflectarea arată în mod naiv și în umbră ceea ce privește toată lumea în prim-plan. Ea restituie ca prin farmec ceea ce îi lipsește privirii fiecăruia: pictorului, modelul pe care-l recopiază acolo, în tablou, dublul său reprezentat; regelui, portretul său ce se împlinește pe acel versant al pânzei pe care nu-l poate percepe din locul în care se află; spectatorului, centrul real al scenei, al cărui loc l-a luat printr-un fel de efracție. Dar poate că această generozitate a oglinzii nu e decât prefăcătorie; poate că ea mai mult ascunde decât arată. Locul în care tronează regele și soția sa este totodată locul artistului și cel al spectatorului: în adâncul oglinzii ar putea să apară – ar trebui să apară – chipul anonim al trecătorului și chipul lui Velásquez. Căci funcția acestei reflectări este de a atrage în interiorul tabloului ceea ce, aparținându-i, îi e străin: privirea care l-a organizat și privirea pentru care se desfășoară. Dar pentru că acestea sunt prezente în tablou, la dreapta și la stânga, artistul și vizitatorul nu pot fi plasați în oglindă: la fel cum regele apare în oglindă exact în măsura în care el nu aparține tabloului.

În marea vultură care parcurge perimetrul atelierului, începând cu privirea pictorului, paleta și mâna sa încremenită, și sfârșind cu tablourile expuse, reprezentarea se naște, se împlinește, pentru a se dizolva din nou în lumină; ciclul e perfect. În schimb, liniile care traversează profunzimea tabloului sunt incomplete; le lipsește tuturor o parte a traiectului. Această lacună e datorată absenței regelui – absență care este un artificiu



al pictorului. Dar acest artificiu ascunde și desemnează un loc gol, care e imediat: al pictorului și al spectatorului când privesc sau compun tabloul. Aceasta pentru că, probabil, în acest tablou, ca în orice reprezentare pentru care el e, să spunem, esența vădită, invizibilitatea profundă a ceea ce se vede este solidară cu invizibilitatea celui care vede – în ciuda oglinzilor, reflectărilor imitațiilor, portretelor. De jur-împrejurul scenei sunt așezate semnele și formele succesive ale reprezentării; dar dublul raport al reprezentării, cu modelul și cu suveranul său, cu autorul său ca și cu acela căruia i se oferă, e în mod necesar întrerupt. El niciodată nu poate fi prezent fără restul, nici chiar dacă e vorba de o reprezentare care s-ar da ea însăși în spectacol. În profunzimea ce traversează pânza, o străpunge în mod fictiv și o proiectează în fața ei înseși, nu este posibil ca pura șansă a imaginii să-i pună vreodată în lumină pe maestrul care reprezintă și pe suveranul care este reprezentat.

Poate că există, în acest tablou de Velásquez, un fel de reprezentare a reprezentării clasice, și definiția spațiului pe care ea o deschide. Ea purcede într-adevăr să se reprezinte aici în toate elementele, cu imaginile sale, cu privirile cărora li se oferă, cu chipurile pe care le face vizibile, cu gesturile care o aduc pe lume. Dar aici, în această dispersare pe care ea o adună la un loc și o etalează, un vid esențial apare în chip imperios indicat din toate părțile: dispariția necesară a ceea ce o întemeiază – a aceluia cu care ea se aseamănă și a aceluia în ochii căruia ea nu este decât asemănare. Acest subiect însuși – care este același – a fost elidat. Și, eliberată, în sfârșit, de acest raport care o înlănțuia, reprezentarea se poate oferi ca pură reprezentare.

## Capitolul II

### *Proza lumii*

#### I. CELE PATRU SIMILITUDINI

Până la sfârșitul secolului al XVI-lea, asemănarea a jucat un rol constructiv în tipul de cunoaștere specific culturii occidentale. Ea este cea care a guvernat, în mare parte, exegeza și interpretarea textelor; ea a organizat jocul simbolurilor, a permis cunoașterea lucrurilor vizibile și invizibile, a orientat arta de a le reprezenta. Lumea se răsucea în jurul ei înseși: pământul repetând cerul, chipurile oglindindu-se în stele și iarba ascunzând în tijele sale tainele aflate în slujba omului. Pictura imită spațiul. Iar reprezentarea – fie ea sărbătoare sau știință – trecea drept repetare: teatru al vieții sau oglindă a lumii, acesta era titlul oricărui limbaj, modul său de a se anunța și de a-și formula dreptul de a vorbi.

Trebuie să ne oprim puțin în acest punct al timpului în care asemănarea se va desprinde de domeniul știutului și va dispărea, cel puțin în parte, din orizontul cunoașterii. La sfârșitul secolului al XVI-lea și apoi la începutul secolului al XVII-lea, cum era gândită similitudinea? Cum putea ea să organizeze figurile cunoașterii? Și dacă e adevărat că lucrurile care se asemănau

erau în număr infinit, putem cel puțin să stabilim formele după care li s-ar putea întâmpla să se asemene unele cu altele?

Țesătura semantică a asemănării în secolul al XVI-lea este foarte bogată: *Amicitia, Aequalitas (contractus, consensus, matrimonium, societas, pax et similia), Consonantia, Concertus, Continuum, Paritas, Proportia, Similitudo, Conjunctio, Copula*<sup>1</sup>. Și mai există multe alte noțiuni care, la suprafața gândirii, se încrucșează, se suprapun, se consolidează sau se limitează reciproc. E suficient, deocamdată, să indicăm principalele figuri care îi prescriu științei asemănării articulațiile lor. Patru dintre ele sunt, în mod sigur, esențiale.

Mai întâi, *convenientia*. La drept vorbind, învecinarea locurilor este mai puternic desemnată prin acest cuvânt decât similitudinea. Sunt „conveniente“ lucrurile care, apropiindu-se unul de altul, ajung să se alătore; ele își ating marginile, limitele lor se amestecă, extremitatea unuia este începutul celuilalt. Prin aceasta, mișcarea se comunică, influențele, pasiunile și proprietățile de asemenea, în așa fel încât în această joncțiune de lucruri apare o asemănare. Dublă chiar din momentul când ne propunem s-o descurcăm: asemănarea locului, a colțului în care natura a plasat cele două lucruri, deci similitudine a proprietăților: căci în acest conținător natural, care este lumea, vecinătatea nu este o relație exterioară între lucruri, ci semnul unei înrudiri cel puțin obscure. Și apoi din acest contact se nasc, prin schimb, noi asemănări; se impune un regim comun; similitudinii, ca rațiune surdă a vecinătății, i se suprapune o asemănare care este efectul vizibil al proximității. Sufletul și trupul, de exemplu, sunt de două ori conveniente: a trebuit ca păcatul să facă sufletul greu, apăsător și terestru, pentru ca Dumnezeu să-l plaseze în adâncul materiei. Dar, prin această vecinătate, sufletul primește mișcările corpului și se asimilează acestuia, în timp ce „corpul se alterează și se corupe prin pasiunile sufletului“<sup>2</sup>. În vasta sintaxă a lumii, ființele diferite se adaptează

<sup>1</sup> P. Grégoire, *Syntaxeon artis mirabilis* (Cologne, 1610), p. 28

<sup>2</sup> G. Porta, *La Physionomie humaine* (trad. fr. 1655), p. 1

unele altora; planta vorbește cu animalul, pământul cu marea, omul cu tot ce îl înconjoară. Asemănarea impune vecinătăți care asigură, la rândul lor, asemănări. Locul și similitudinea se întrepătrund: vedem crescând mușchi pe spatele cochiliilor, plante în coarnele rămuroase ale cerbilor, soiuri de ierburi pe fața oamenilor; și straniul zoofit juxtapune, amestecându-le, proprietățile care îl fac asemănător în egală măsură plantei și animalului<sup>1</sup>. Iată tot atâtea semne de conveniență.

*Convenientia* este o asemănare legată de spațiu în forma „din aproape în aproape“. Ea este de ordinul conjuncției și al ajustării. De aceea ea aparține mai puțin lucrurilor în sine și mai mult lumii în care acestea se găsesc. Lumea este „conveniența“ universală a lucrurilor; există în apă tot atâția pești, câte animale sau obiecte produse de natură sau de om există pe pământ (nu sunt oare pești care se numesc Episcopus sau Catena, sau Priapus?); în apă și pe suprafața pământului, tot atâtea ființe câte sunt în cer, și cărora le corespund; în sfârșit, în tot ce este creat, există tot atâtea câte am putea găsi eminamente conținute în Dumnezeu, „Semănătorul Existenței, al Puterii, al Cunoașterii și al Dragostei“<sup>2</sup>. Astfel, prin înlănțuirea asemănării și a spațiului, prin forța acestei potriviri (*convenientia*) care învecinează asemănătorul și asimilează proximitățile, lumea formează un lanț cu sine însăși. În fiecare punct de contact începe și se termină un inel care seamănă cu cel precedent și cu cel care urmează; și din cerc în cerc, similitudinile se urmează unele pe altele, ținând extremele la distanța care le e proprie (Dumnezeu și materia), apropiindu-le de așa manieră încât voința Atotputernicului pătrunde până în colțurile cele mai amorțite. Acest lanț imens, încordat și vibrant, această coardă a convenienței este cea evocată de Porta într-un text din *Magia naturală*: „În ceea ce privește procesul său de vegetație, planta convine cu fiara și, prin sentiment, animalul brutal cu omul care se conformează astrelor

<sup>1</sup> U. Aldrovandi, *Monstrorum historia* (Bononiae, 1647), p. 663

<sup>2</sup> T. Campanella, *Realis philosophia* (Francfort, 1623). p. 98

prin inteligența sa; această legătură acționează într-atât de eficient, încât ea pare o coardă întinsă de la cauza primă până la lucrurile mărunte și infime, printr-o legătură reciprocă și continuă; astfel încât virtutea superioară revărsându-și razele sale va ajunge la punctul în care, dacă atingem o extremitate a acestei legături, ea va tremura și va face să se miște restul<sup>1</sup>.

A doua formă de similitudine este *aemulatio*, un fel de conveniență, eliberată, însă, de sub legea locului și care ar funcționa, imobilă, pe dimensiunea distanței. Ca și cum convența spațială ar fi fost distrusă, iar inelele lanțului, detașate, și-ar reproduce cercurile, departe unele de altele, conform unei asemănări fără contact. Există în emulație ceva din reflectare și din oglindă: prin intermediul ei, lucrurile dispersate în lumea largă își răspund. De departe chipul este emulul cerului și, așa cum intelectul omului reflectă, imperfect, înțelepciunea lui Dumnezeu, tot așa cei doi ochi, cu limpezimea lor limitată, sunt un reflex al mării lumini pe care o răspândesc, în cer, soarele și luna; gura este Venus, pentru că prin ea trec sărutările și cuvintele de dragoste; nasul oferă o minusculă imagine a sceptorului lui Jupiter și a caduceului lui Mercur<sup>2</sup>. Prin acest raport de emulație, lucrurile se pot imita de la un capăt la altul al universului, fără înlănțuire sau proximitate: prin reduplicarea sa în oglindă, lumea abolește distanța care îi este proprie; ea triumfă prin aceasta asupra locului care îi este dat fiecărui lucru. Dintre aceste reflectări care parcurg spațiul, care sunt cele dintâi? Unde este realitatea, unde este imaginea proiectată? Deseori e imposibil de spus, pentru că emulația este un fel de îngemănare naturală a lucrurilor; ea se naște dintr-o pliere a ființei ale cărei două fețe, în mod nemijlocit, se confruntă. Paracelsus compară această reduplicare fundamentală a lumii cu imaginea a doi gemeni „care se aseamănă

<sup>1</sup> G. Porta, *Magie naturelle* (trad. fr., Rouen, 1650). p. 22

<sup>2</sup> U. Aldrovandi, *Monstrorum historia*, p. 3

perfect, fără a fi posibil să spună ceva care din ei i-a adus celuilalt similitudinea sa“<sup>1</sup>.

Totuși, emulația nu lasă inerte, una în fața alteia, cele două figuri reflectate pe care ea le opune. Se întâmplă ca una să fie cea mai slabă și să primească puternica influență a celei care se reflectă în oglinda sa pasivă. Nu triumfă oare stelele asupra ierburilor pământului, pentru care constituie modelul de neschimbat, forma inalterabilă, și asupra cărora le e dat să-și reverse în secret întreaga dinastie a influențelor lor? Pământul întunecat este oglinda cerului semănat, dar în această luptă cei doi rivali nu sunt egali nici ca valoare, nici ca rang. Luminile ierbii, lipsite de violență, reproduc forma pură a cerului: „Stelele, spune Crollius, sunt matricea tuturor ierburilor și fiecare stea a cerului nu este decât prefigurarea spirituală a unei ierbi, așa cum ea o reprezintă, și tot așa cum fiecare iarbă sau plantă e o stea terestră privind spre cer, așa și fiecare stea este o plantă celestă în formă spirituală, care nu e diferită de cele terestre decât prin materie... plantele și ierburile celeste sunt întoarse în direcția pământului și privesc direct spre ierburile pe care le-au procreat, inculcându-le virtuți deosebite“<sup>2</sup>.

Dar se întâmplă, de asemenea, ca lupta să rămână deschisă, iar liniștita oglindă să nu mai reflecte decât imaginea a „doi soldați iritați“. Similitudinea devine atunci lupta unei forme împotriva altei forme sau mai curând a unei aceleiași forme separate de sine prin greutatea materiei sau distanța locurilor. Omul lui Paracelsus este, ca și firmamentul, „constelat de astre“; fără a fi, însă, legat de acesta ca „sclavul de galere, ca ucigașul de roată, ca peștele de pescar, ca vânatul de vânător“. Ține de firmamentul omului să fie „liber și puternic“, să „nu asculte de nici un ordin“, să nu fie „condus de nici o altă creatură“. Cerul său interior poate să fie autonom și să nu se sprijine decât pe el însuși, dar cu condiția ca prin înțelepciunea sa,

<sup>1</sup> Paracelsus, *Liber Paramirum* (trad. Grillot de Givry, Paris, 1913), p. 3

<sup>2</sup> Crollins, *Traité des signatures* (trad. fr., Lyon, 1624), p. 18

care este deopotrivă cunoaștere, să devină asemănător ordinii lumii, să o reia în el și să facă astfel să basculeze în firmamentul său intern pe acela unde scânteiază stelele vizibile. Atunci, această înțelepciune a oglinzii va îngloba, la rândul ei, lumea în care este plasată; marele său inel se va roti până în adâncul cerului, și mai departe; omul va descoperi că el conține „stelele în interiorul lui însuși... și că poartă astfel firmamentul cu toate influențele sale“<sup>1</sup>.

Emulația apare mai întâi sub forma unei simple imagini ascunse, îndepărtate; ea parcurge în liniște spațiile lumii. Dar distanța pe care o învinge nu e anulată de subtila sa metaforă; ea rămâne deschisă pentru vizibilitate. Și în acest duel, cele două figuri aflate față în față se acaparează una pe cealaltă. Seamănul înglobează asemănătorul, care, la rândul său, îl delimitează și poate că va fi din nou înglobat, printr-o reduplicare având puterea de a se prelungi la infinit. Inelele emulației nu formează un lanț, ca elementele conveniente: ci mai curând niște cercuri concentrice, reflectate și rivale.

A treia formă de similitudine, analogia. Vechi concept, familiar deja științei grecești și gândirii medievale, dar a cărui întrebuințare a devenit, probabil, diferită. În analogie se suprapun *convenientia* și *aemulatio*. Ca și aceasta din urmă, ea asigură nemaivăzuta înfruntare a asemănărilor de-a lungul și de-a latul spațiului; dar ea vorbește, ca și cea dintâi, de ajustări reciproce, de legături și de îmbinare. Puterea ei este imensă, pentru că similitudinile pe care le tratează nu sunt acelea, vizibile, masive, ale lucrurilor înseși; e suficient ca acestea să fie asemănările mai subtile dintre raporturi. Astfel ușurată, ea poate să realizeze, pornind din același punct, un număr indefinit de înrudiri. Raportul, de pildă, dintre astre și cerul în care ele sclipesc îl regăsim la fel de bine: între iarbă și pământ, între viețuitoare și globul pe care acestea locuiesc, între minerale și diamante, și rocile în care ele sunt îngropate, între organele de simț și chipul pe care ele îl

<sup>1</sup> Paracelsus, *loc. cit.*

animă, între petele de pe piele și corpul pe care, în secret, îl marchează. O analogie poate, de asemenea, să se întoarcă asupra ei înseși fără a fi pentru aceasta contestată. Césalpin nu critică și nici nu suprimă vechea analogie dintre plantă și animal (vegetalul este un animal care își ține capul în jos, cu gura – sau rădăcinile – înfundată în pământ); dimpotrivă, o întărește, o multiplică prin ea însăși, atunci când descoperă că planta este un animal în picioare, ale cărui principii nutritive urcă de la rădăcină spre vârf, de-a lungul unei tije care se întinde ca un corp și se încheie cu un cap – buchet, flori, frunze: raport invers, dar nu și contradictoriu cu prima analogie, care plasează „rădăcina în partea inferioară a plantei, tot în partea superioară, căci la animale rețeaua de vene începe tot din partea inferioară a pântecelui și vena principală urcă spre inimă și spre cap”<sup>1</sup>.

Această reversibilitate, ca și această polivalență, conferă analogiei un câmp universal de aplicare. Prin ea, toate figurile lumii se pot apropia. Există totuși, în acest spațiu străbătut în toate direcțiile, un punct privilegiat: el e saturat de analogii (orice analogie ar putea găsi în el unul dintre punctele sale de sprijin) și, trecând prin el, raporturile se inversează fără a se denatura. Acel punct este omul: el este proporțional față de cer, ca și față de animale sau plante, ca și față de pământ, de metale, de stalactite sau de furtuni. Înălțat între fețele lumii, el se află în relație cu firmamentul (chipul îi e față de corp ceea ce fața cerului e în raport cu eterul; pulsul îi bate în vene așa cum astrele circulă după niște căi proprii; cele șapte orificii formează pe chipul său ceea ce sunt cele șapte planete pe cer); dar toate aceste raporturi, el le face să basculeze, și le regăsim, similare, în analogia animalului uman cu pământul pe care locuiește: carnea îi este un bulgăre de pământ, oasele îi sunt stânci, venele – mari fluvii; vezica e marea, iar cele șapte membre principale – cele șapte metale care se ascund în adâncul minelor<sup>2</sup>. Corpul uman este permanent

<sup>1</sup> Césalpin, *De plantis libri*, XVI (1583).

<sup>2</sup> Crollius, *Traité des signatures*, p. 88



jumătatea posibilă a unui atlas universal. Se cunoaște felul în care Pierre Belon a trasat până în detaliu, prima planșă comparată a scheletului uman și a scheletului păsărilor: aici se văd „eleronul numit appendix care este față de aripă ca degetul mare față de mână: extremitatea eleronului care este ca degetele noastre...; osul dat drept picior păsărilor corespunde călcâiului nostru; așa cum noi avem patru degete la picioare, păsările au patru degete dintre care cel din spate este dat, proporțional, ca degetul nostru mare”<sup>1</sup>. O asemenea precizie nu este anatomie comparată decât pentru o privire înarmată cu cunoștințele secolului al XIX-lea. Se întâmplă că grila prin intermediul căreia noi lăsăm să ajungă până la cunoașterea noastră figurile asemănării o întretaie în acest punct (și aproape numai în acest punct) pe aceea pe care o impusesse lucrurilor cunoașterea secolului al XVI-lea.

Dar descrierea lui Belon nu ține de fapt decât de pozitivitatea care a făcut-o posibilă în acea epocă. Ea nu este nici mai rațională, nici mai științifică decât cutare observație a lui Aldrovandi, atunci când el compară părțile joase ale omului cu locurile infecte ale lumii, cu Infernul, cu tenebrele sale, cu damnații care sunt ca excrementele Universului<sup>2</sup>; ea aparține aceleiași cosmografii analogice ca și comparația clasică în vremea lui Crollius, între apoplexie și furtună: furtuna începe când aerul se îngreunează și se agită, criza – în momentul când gândurile devin grele, apăsătoare, neliniștite; după care norii se îngrămădesc, pântecul se umflă, tunetul izbucnește și vezica se sparge; fulgerele explodează în timp ce ochii strălucesc cu o văpaie teribilă, începe ploaia, gura spumegă, trăsnetul se dezlănțuie, în vreme ce spiritele fac să explodeze pielea; dar iată că timpul se limpezește și rațiunea se restabilește la bolnav<sup>3</sup>. Spațiul analogiilor este în fond un spațiu de iradiere. Din toate părțile, omul este raportat la el; dar invers același om transmite asemănările pe care le primește dinspre lume. El este marele focar al proporțiilor –

<sup>1</sup> P. Belon, *Histoire de la nature des oiseaux* (Paris, 1555), p. 37

<sup>2</sup> Aldrovandi, *Monstrorum historia*, p. 4

<sup>3</sup> Crollius, *Traité des signatures*, p. 87

centrul în care raporturile își găsesc sprijinul și de unde ele sunt din nou reflectate.

În sfârșit, a patra formă de asemănare este asigurată de jocul simpatiilor. Aici nici un drum nu e determinat dinainte, nici o distanță nu e presupusă, nici o legătură prescrisă. Simpatia se mișcă în stare liberă în profunzimile lumii. Ea parcurge într-o clipă spațiile cele mai vaste: de la planetă la omul pe care ea îl guvernează simpatia cade de departe, ca trăsnetul; ea poate apărea, dimpotrivă, printr-un simplu contact – asemenea „rozelor de doliu de care ne vom fi servit la funeralii“, care, prin simpla învecinare cu moartea, vor face orice persoană care le respiră parfumul „tristă și muribundă“<sup>1</sup>. Dar atât de mare îi e puterea, încât ea nu se mulțumește să izbucnească dintr-un singur contact și să parcurgă spațiile; ea suscită mișcarea lucrurilor în lume și provoacă apropierea celor mai îndepărtate. Este un principiu de mobilitate: atrage lucrurile grele spre greutatea solului, iar pe cele ușoare spre eterul cel plutitor; împinge rădăcinile spre apă și face să se întoarcă după curba soarelui pălăria galbenă a florii-soarelui. Mai mult, atrăgând lucrurile unele spre altele printr-o mișcare exterioară și vizibilă, ea suscită în secret o mișcare interioară – o deplasare a calităților care preiau ștafeta unele de la altele: focul, pentru că e cald și ușor se ridică în aer, spre care flăcările se îndreaptă neostenit; dar își pierde propria uscăciune (care îl înrudea cu pământul) și dobândește astfel umiditate (care îl leagă de apă și de aer); el dispare atunci în vapori, în fum albăstrui, în nori: devine aer. Simpatia este o instanță atât de puternică și de presantă a Aceluiași, încât ea nu se mulțumește să fie doar una dintre formele asemănătorului; ea are periculoasa putere de a asimila, de a face lucrurile identice unele cu altele, de a le amesteca, de a le face să dispară în individualitatea lor – deci să le facă străine de ceea ce erau. Simpa-

<sup>1</sup> G. Porta, *Magie naturelle*, p. 72

tia transformă. Ea denaturează, dar în direcția identicului, astfel încât, dacă puterea ei n-ar avea o contrapondere, lumea s-ar reduce la un punct, la o masă omogenă, la figura posomorâtă a Aceluiași: toate părțile sale ar exista și ar comunica între ele fără ruptură sau distanță, ca niște lanțuri de metal suspendate prin simpatie sub atracția unui singur magnet<sup>1</sup>.

De aceea simpatia e compensată de figura ei geamănă, antipatia. Aceasta menține lucrurile în izolarea lor și împiedică asimilarea; ea închide fiecare specie în diferența ei obstinată și în propensiunea ei de a persevera în ceea ce este: „Se știe destul de bine că plantele se urăsc între ele... se spune că măslinul și vița-de-vie urăsc varza; castravetele se ferește de măslin... Dat fiind că ele cresc datorită căldurii soarelui și umezelii pământului, e necesar ca oricare arbore umbros și gros să fie dăunător pentru ceilalți; la fel și cel care are mai multe rădăcini“<sup>2</sup>. Astfel, la infinit, de-a lungul timpului, ființele lumii se vor urî și, împotriva oricărei simpatii, își vor menține apetitul feroce. „Șobolanul de India este dăunător crocodilului pentru că Natura i l-a dat drept dușman; astfel încât, atunci când acest animal violent se încălzește la soare, îi întinde o capcană de o finețe mortală; văzând cum crocodilul, adormit în plăceri, doarme cu botul căscat, el intră și se strecoară prin gâtulejul larg în pânțele acestuia; rozându-i măruntaiele, el iese în fine prin pânțele animalului ucis.“ Dar dușmanii șobolanului stau la rândul lor la pândă: el e în discordie cu păianjenul și, „luptându-se deseori cu aspida, el moare“. Prin acest joc al antipatiei care le dispersează, dar totodată le atrage în luptă, le face ucigașe și le expune, la rândul lor, morții, se întâmplă că lucrurile și animalele și toate figurile lumii rămân ceea ce sunt.

Identitatea lucrurilor, faptul că ele pot semăna celorlalte și se pot apropia de ele, fără, însă, a se pierde unele în altele și păs-

<sup>1</sup> Id., *Ibid.*

<sup>2</sup> J. Cardan, *De la subtilité* (trad. fr., Paris. 1656), p. 154

trându-și singularitatea, se datorează balansului constant al simpatiei și antipatiei. Acest balans explică faptul că lucrurile cresc, se dezvoltă, se amestecă, dispar, mor, dar la nesfârșit se regăsesc; pe scurt, că există un spațiu (care, cu toate acestea, nu este lipsit de repere și de repetiții, privat de similitudini) și un timp (care totuși lasă să reapară în mod indefinit aceleași figuri, aceleași specii, aceleași elemente). „Pe cât sunt de simple în ele însele cele patru corpuri (apă, aer, foc, pământ), avându-și calitățile lor distincte, cu atât a hotărât Creatorul ca elementele amestecate să fie compuse din corpuri elementare, iată de ce potrivirile și discordanțele lor sunt remarcabile, ceea ce se cunoaște după calitățile lor. Elementul foc este cald și uscat; e deci în antipatie cu apa, care este rece și umedă. Aerul cald e umed, pământul rece e uscat – antipatie. Pentru a le pune de acord, aerul a fost pus între foc și apă, apa între pământ și aer. Întrucât aerul este cald, el se învecinează bine cu focul, și umiditatea lui se acomodează cu aceea a apei. Iarăși, pentru că umiditatea sa e temperată, ea moderează căldura focului și e ajutată la rândul ei de acesta, după cum, pe de altă parte, prin căldura lui medie, pământul îmblânzește răceala umedă a apei. Umiditatea apei este încălzită de căldura aerului și temperează recea uscăciune a pământului”<sup>1</sup>. Supremația cuplului simpatie-antipatie, mișcarea și dispersarea pe care le prescrie fac posibile toate formele de asemănare. Astfel sunt reluate și explicate primele trei similitudini. Întregul volum al lumii, toate învecinările produse de conveniență, toate ecourile emulației, toate înlănțuirile analogiei sunt suportate, menținute și dublate de acest spațiu al simpatiei și antipatiei care nu încetează să apropie lucrurile și să le țină la distanță. Prin acest joc, lumea rămâne aceeași; asemănările continuă să fie ceea ce sunt și să se asemene. *Același* rămâne *Același*, zăvorât în sine.

<sup>1</sup> S.G.S., *Annotations au Grand Miroir du Monde de Duchesne*, p. 498

## II. SIGNATURILE

Și totuși, sistemul nu este închis. O deschidere se păstrează: prin ea, tot jocul asemănărilor ar risca să-și scape sieși sau să rămână în întuneric, dacă o nouă figură a similitudinii n-ar veni să împlinească cercul, să-l facă în același timp perfect și manifest.

*Convenientia, aemulatio, analogia și simpatia* ne spun felul în care lumea trebuie să se replieze asupra ei înseși, să se dubleze, să se reflecte sau să se înlănțuie pentru ca lucrurile să se poată asemana. Ele ne arată drumurile similitudinii și pe unde trec ele; nu unde este, nici cum o putem vedea, nici după ce marcă o recunoaștem. Or, ni se poate întâmpla să traversăm toată această uluitoare forfotă a asemănărilor, fără să ne îndoim măcar că ea este pregătită de mult prin însăși ordinea lumii, și spre marea noastră binefacere. Pentru a ști că omagul ne vindecă bolile de ochi sau că nuca pisată cu spirt din vin e bună pentru durerile de cap, e necesar ca o marcă să ne avertizeze: fără ea, acest secret ar rămâne la nesfârșit adormit. Am ști vreodată că între om și planeta sa există un raport de îngemănare sau de dispută, dacă el n-ar avea pe corp sau printre ridurile feței semnul că îi este rival lui Marte sau că este înrudit cu Saturn? Trebuie ca similitudinile ascunse să fie semnalate la suprafața lucrurilor; e nevoie de o marcă vizibilă a analogiilor invizibile. Nu este oare orice asemănare, în același timp, tot ce e mai manifest și tot ce e mai bine ascuns? Ea nu este, într-adevăr, compusă din bucăți juxtapuse – unele identice, altele diferite: este, din capul locului, o similitudine pe care o vedem sau nu. Ar fi, deci, lipsită de orice criteriu dacă n-ar exista în ea – sau deasupra, sau alături – un element decisiv care să îi transforme scânteierea îndoielnică în certitudine limpede.

Nu există asemănare fără semnătură. Lumea similarului nu poate fi decât o lume marcată. „Nu este voința Domnului, spune Paracelsus, ca ceea ce creează el pentru binele omului și tot ce a dat el să rămână ascuns... și chiar dacă el a ascuns anumite lucruri, n-a lăsat nimic fără semne exterioare și vizibile cu mărci

speciale – ca și un om care, îngropând o comoară, îi marchează locul pentru a-l putea regăsi<sup>1</sup>. Cunoașterea similitudinilor se bazează pe evidențierea acestor semnături și pe descifrarea lor. E inutil să te oprești la scoarța plantelor pentru a le cunoaște natura; trebuie să mergi drept la mărcile lor – „la umbra și imaginea lui Dumnezeu pe care o poartă sau la virtutea internă, care le-a fost dată de ceruri ca un dar natural, ...virtute, așa spune, care se recunoaște mai degrabă prin semnătură”<sup>2</sup>. Sistemul semnăturilor răstoarnă raportul vizibilului cu invizibilul. Asemănarea era forma în vizibil a ceea ce, din adâncul lumii, făcea lucrurile vizibile; dar pentru ca această formă, la rândul ei, să ajungă la lumină, este nevoie de o figură vizibilă care să o scoată din profunzimea sa invizibilitate. De aceea chipul lumii e acoperit de blazoane, de caractere, de cifruri, de cuvinte obscure – de „hieroglife”, cum spunea Turner. Și spațiul asemănărilor nemișlocite devine ca o mare carte deschisă; el e presărat cu grafisme; vedem de-a lungul paginii figuri stranii care se întretaie și uneori se repetă. Nu ne rămâne decât să le descifrăm: „Nu este oare adevărat că toate ierburile, plantele, arborii și celelalte, provenind din măruntaiele pământului, sunt tot atâtea cărți și semne magice?”<sup>3</sup> Marea oglindă calmă, în adâncul căreia lucrurile se privesc și își trimit, unul altuia, imaginile, în realitate foșnește de vorbe. Reflexele mute sunt dublate de cuvinte care le indică. Și, prin grația unei ultime forme de asemănare care le cuprinde pe toate celelalte și le închide într-un cerc unic, lumea se poate compara cu un om care vorbește: „Așa cum mișcările secrete ale înțelegerii lui se manifestă prin voce, tot așa pare că ierburile îi vorbesc curiosului doctor prin semnatura lor, descoperindu-i... virtuțile lor interioare ascunse sub valul de tăcere al naturii”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Paracelsus, *Die 9 Bücher der Natura Rerum (Oeuvres, éd. Suhdorff vol. IX., p. 393)*

<sup>2</sup> Crollius, *Traité des Signatures*, p. 6

<sup>3</sup> Id., *ibid.*, p. 6

<sup>4</sup> Id., *ibid.*, p. 6

Dar e cazul să zăbovim puțin și asupra acestui limbaj în sine. Asupra semnelor din care este format. Asupra felului în care aceste semne trimit la ceea ce indică.

Există simpatie între omag și ochi. Această afinitate neprevăzută ar rămâne în umbră, dacă n-ar exista pe plantă o semnătură, o marcă și un fel de cuvânt spunând că este bună pentru maladiile ochilor. Acest semn este perfect lizibil în semințele sale: mici globi întunecoși fixați în pelicule albe, care figurează ceva asemănător cu ceea ce sunt pleoapele pentru ochi<sup>1</sup>. La fel pentru afinitatea dintre nucă și cap; ceea ce vindecă „plăgile pericraniene“ este scoarța verde, groasă aflată pe oasele – pe coaja – fructului: dar durerile interioare de cap sunt prevenite de miezul însuși, „care indică, de fapt, creierul“<sup>2</sup>. Semnul afinității și ceea ce o face vizibilă e pur și simplu analogia; cifra simpatiei constă în proporție.

Dar proporția însuși, ce „semnătură“ va purta pentru a o putea recunoaște? Cum vom putea ști că pliurile mâinii sau ridurile frunții arată pe corpul oamenilor care le sunt dispozițiile, accidentele sau piedicile în marea țesătură a vieții dacă nu prin faptul că simpatia face să comunice corpul și cerul, și transmite mișcarea planetelor asupra aventurilor oamenilor? Și pentru că scurtimea unei linii reflectă imaginea simplă a unei vieți scurte, încrucișarea a două pliuri – întâlnirea unui obstacol, mișcarea ascendentă a unui rid – drumul unui om spre succes. Lărgimea e semn de bogăție și importanță; continuitatea marchează norocul, discontinuitatea, nenorocul<sup>3</sup>. Marea analogie dintre corp și destin este „semnată“ de întregul sistem al oglinzilor și al atracțiilor. Simpatiile și emulațiile sunt cele care semnaleză analogiile.

Cât despre emulație, o putem recunoaște prin analogie: ochii sunt stelele pentru că ei răspândesc lumina asupra chipurilor precum stelele în întuneric, și pentru că orbii sunt în lume asemenea

<sup>1</sup> Id. *ibid.*, p. 33

<sup>2</sup> Id., *ibid.*, pp. 33–34

<sup>3</sup> J. Cardan, *Métroscopie*, (éd. de 1658), p. III–VIII

clarvăzătorilor în cea mai neagră noapte. O putem recunoaște, de asemenea, prin conveniență: se știe, de la greci încoace, că animalele puternice și curajoase au la extremitate membre late și bine dezvoltate, de parcă vigoarea lor s-ar fi comunicat părților celor mai îndepărtate ale corpului. În același mod, fața și mâna omului vor purta asemănarea cu sufletul la care sunt articulate. Recunoașterea similitudinilor celor mai vizibile se face deci pe fondul unei descoperiri care este aceea a convenienței lucrurilor între ele. Și dacă ne gândim acum că nu întotdeauna conveniența este definită printr-o localizare actuală, ci ca multe ființe care sunt separate se potrivesc (cum se întâmplă între maladie și remediu, între om și astre, între plantă și solul de care are nevoie), va fi din nou necesar un semn al convenienței. Or, ce altă marcă poate arăta că două lucruri sunt înlănțuite unul de altul, dacă nu faptul că ele se atrag reciproc, precum soarele atrage floarea-soarelui sau apa creșterea castravetelui<sup>1</sup>, dacă nu faptul că între ele există afinitate și simpatie?

Astfel, cercul se închide. Vedem însă prin ce sistem de reduplicări. Asemănările cer o „semnătură“, căci nici una dintre ele n-ar putea fi remarcată dacă n-ar fi marcată în mod lizibil. Dar care sunt aceste semne? După ce recunoaștem, printre toate aspectele lumii și atâtea figuri care se încrucisează, că există aici un caracter la care e bine să ne oprim, pentru că el indică o secretă și esențială asemănare? Ce formă constituie semnul în valoarea sa singulară de semn? Asemănarea. El semnifică în măsura în care are o asemănare cu ceea ce indică (deci cu ceva similar). Totuși, nu omologia este cea pe care o semnaleză: pentru că ființa sa distinctă de semnătură ar dispărea în chipul al cărui semn este; el este o altă asemănare, o similitudine vecină și de alt tip care servește la recunoașterea celei dintâi, dar care este decelată la rândul ei de o a treia. Orice asemănare primește o semnătură; dar această semnătură nu este decât o formă intermediară a aceleiași asemănări. Astfel încât ansamblul mărcilor

<sup>1</sup>Bacon, *Histoire naturelle*, (trad. fr., 1631). p. 221



face să gliseze, pe cercul similitudinilor, un al doilea cerc care l-ar dubla exact și punct cu punct pe cel dintâi, dacă n-ar fi acest mic decalaj care face ca semnul simpatiei să rezide în analogie, cel al analogiei în emulație, al emulației în conveniență, care reclamă, la rândul ei, pentru a fi recunoscută, marca simpatiei... Signatura și ceea ce ea desemnează sunt exact de aceeași natură; doar legea de distribuție de care fiecare ascultă e diferită; decupajul este același.

Forma care „semnează“ și forma semnată sunt asemănări, dar laterale. Și tocmai aceasta face, fără îndoială, ca asemănarea să fie, în cunoașterea secolului al XVI-lea, tot ce poate fi mai universal; în același timp, tot ce e mai vizibil, dar care trebuie totuși căutat și descoperit, pentru că e cel mai ascuns; ceea ce determină forma cunoașterii (căci nu cunoaștem decât urmând căile similitudinii) și ceea ce îi garantează bogăția conținutului (căci, îndată ce dăm la o parte semnele și privim ce indică ele, lăsăm să iasă la lumină și să sclipească în propria lumină Asemănarea însăși).

Să numim hermeneutică ansamblul cunoștințelor și al tehnicilor care ne permit să facem să vorbească semnele și să le descoperim sensul; să numim semiologie ansamblul cunoștințelor și tehnicilor care ne permit să distingem unde sunt semnele, să definim ceea ce le instituie ca semne, să le cunoaștem legăturile și legile după care se înlănțuie: secolul al XVI-lea a suprapus semiologia și hermeneutica în forma similitudinii. A căuta sensul înseamnă a pune în lumină ceea ce se aseamănă. A căuta legea semnelor înseamnă a descoperi lucrurile care sunt asemănătoare. Gramatica ființelor este exegeza lor. Iar limbajul pe care ele îl vorbesc nu exprimă nimic altceva decât sintaxa care le leagă. Natura lucrurilor, coexistența lor, înlănțuirea care le ține legate și prin care ele comunică nu este diferită de asemănarea lor. Iar aceasta din urmă nu apare decât în rețeaua de semne care, de la un capăt la altul, parcurge lumea. „Natura“ este prinsă în dimensiunea minimă care ține laolaltă, una deasupra celeilalte, semiologia și hermeneutica; ea nu este misterioasă și învăluită,

nu se oferă cunoașterii, pe care o derutează uneori, decât în măsura în care această suprapunere menține un ușor decalaj al asemănărilor. De aceea, grila nu este clară; transparența este tulburată de la început. Își face apariția un spațiu întunecat care va trebui să fie progresiv luminat. Aici se află „natura“ și pe aceasta trebuie să ne străduim s-o cunoaștem. Totul ar fi imediat și evident dacă hermeneutica asemănării și semiologia signaturilor ar coincide fără cea mai mică oscilație. Dar, pentru că există o „treaptă“ între similitudinile ce iau formă de grafism și acelea care formează discursul, cunoașterea și efortul său infinit primesc aici spațiul care le e propriu: ele vor avea de străbătut această distanță mergând într-un zigzag nesfârșit, de la asemănător la asemănător.

### III. LIMITELE LUMII

Aceasta este, în schița sa cea mai generală, epistema secolului al XVI-lea. Această configurație aduce cu sine un anumit număr de consecințe.

Mai întâi, caracterul deopotrivă pletoric și absolut sărac al acestei cunoașteri. Pletoric, pentru că e nelimitat. Asemănarea nu rămâne niciodată stabilă în ea însăși; ea nu este fixată decât dacă trimite la o altă similitudine, care atrage la rândul ei altele noi; astfel încât fiecare asemănare nu e valabilă decât prin acumularea tuturor celorlalte și trebuie parcursă lumea întreagă pentru ca până și cea mai neînsemnată dintre analogii să poată fi justificată și să apară în final ca sigură. Este deci o cunoaștere care va putea, care va trebui să procedeze printr-o acumulare infinită de confirmări atrăgându-se unele pe altele. Și astfel, chiar din temelii această știință va fi clădită pe nisip. Singura formă posibilă de legătură între elementele ei este adițiunea. De aici acele imense coloane, de aici monotonia lor. Presupunând drept legătură între semn și ceea ce el indică asemănarea (a treia forță și

în același timp putere unică pentru că locuiește în același fel și marca, și conținutul), cunoașterea secolului al XVI-lea s-a condamnat să cunoască un singur lucru, dar să nu-l cunoască decât la capătul niciodată atins al unui parcurs nesfârșit.

Tocmai aici funcționează categoria prea ilustră a microcosmului. Această veche noțiune a fost fără îndoială reînviată de-a lungul Evului Mediu și la începutul Renașterii de o anumită tradiție neo-platoniciană. Dar ea a sfârșit prin a juca, în secolul al XVI-lea, un rol fundamental în cunoaștere. Puțin importă dacă este sau nu, cum se spunea odinioară, viziune a lumii sau *Weltanschauung*. În fapt, ea are una sau mai curând două funcții foarte precise în configurația epistemologică a acestei epoci. În calitate de *categorie a gândirii*, ea aplică în toate domeniile naturii jocul asemănărilor reduplicate; garantează investigației că fiecare lucru își va găsi pe o scară mai mare oglindirea și certificarea macrocosmică; afirmă, în schimb, că ordinea vizibilă a celor mai înalte sfere se va oglindi în profunzimea cea mai întunecată a pământului. Înțeleasă, însă, ca o *configurație generală a naturii*, ea impune limite reale și, dacă putem spune astfel, tangibile înlănțuirii neobosite a similitudinilor care-și predau unele altora ștafeta. Arată că există o lume mare și că perimetrul ei trasează limita tuturor lucrurilor create; că la cealaltă extremitate există o creație privilegiată care reproduce în dimensiunile ei restrânse, ordinea imensă a cerului, a stelelor, a munților, a râurilor și a furtunilor, și că tocmai între limitele efective ale acestei analogii constitutive se desfășoară jocul asemănărilor. Prin chiar acest fapt, distanța de la microcosm la macrocosm poate fi imensă, ea nu este însă și infinită; în zadar sunt numeroase ființele care locuiesc aici – putem, la o adică, să le numărăm; și, în consecință, similitudinile care, prin jocul semnelor pe care îl presupun, se sprijină totdeauna unele pe altele și nu mai riscă să „fugă” la nesfârșit. Ele dispun, pentru a se sprijini și pentru a se consolida unele pe altele, de un domeniu perfect închis. Natura, ca joc al semnelor și al asemănărilor, se reînchide în ea însăși conform figurii reduplicate a cosmosului.

Trebuie deci să evităm inversarea raporturilor. Fără nici o îndoială, ideea microcosmului este, cum se spune, „importantă“ în secolul al XVI-lea; dintre toate formulările pe care o anchetă le-ar putea trece în revistă, ea ar fi probabil una dintre cele mai frecvente. Dar nu e vorba aici de un studiu de opinii, pe care numai o analiză statistică a materialului scris l-ar permite. Dacă în schimb, interogăm cunoașterea secolului al XVI-lea la nivelul său arheologic – acela al originilor ei –, raporturile macrocosmului cu microcosmul apar ca un simplu efect de suprafață. Nu pentru că au crezut în asemenea raporturi s-au apucat oamenii să cerceteze toate analogiile lumii. Ci pentru că în miezul cunoașterii există o necesitate: trebuia ajustată infinita bogăție a unei asemănări introduse ca al treilea termen între semne și sensul lor și monotonia care impunea același decupaj al asemănării pentru semnificanță și pentru ceea ce acesta desemna. Într-o epistemă în care semne și similitudini se înfășurau reciproc într-o vultură care n-avea capăt, era inevitabilă aflarea, în raportul dintre microcosm și macrocosm, a garanției acestei cunoașteri și a limitei proliferării ei.

Din aceeași necesitate, această cunoaștere trebuia să facă loc în același timp și pe același plan magiei și erudiției. Cunoștințele secolului al XVI-lea se pare că erau constituite într-un amestec instabil de cunoaștere rațională, de noțiuni derivate din practicile magiei și dintr-o întreagă moștenire culturală căreia redescoperirea textelor vechi îi sporise autoritatea. Astfel concepută, știința acestei epoci apare dotată cu o structură slabă; ea nu ar fi, astfel, decât locul unei libere confruntări între fidelitatea față de antici, gustul pentru miraculos și o atenție orientată deja către această suverană raționalitate în care noi, cei de azi, ne recunoaștem. Și această epocă trilobată s-ar reflecta în oglinda fiecărei opere și a fiecărui spirit în parte... De fapt, nu de o insuficiență de structură suferă cunoașterea secolului al XVI-lea. Am văzut, dimpotrivă, cât sunt de meticuloase configurațiile care îi definesc spațiul. Tocmai această rigoare impune legătura cu magia și cu erudiția, acestea sunt nu conținuturi acceptate, ci

forme necesare. Lumea e acoperită de semne care trebuie descifrate, și aceste semne, care revelează asemănări și afinități, nu sunt ele însele decât forme ale similitudinii. A cunoaște va însemna deci a interpreta: a merge de la marca vizibilă la ceea ce se spune prin intermediul ei, la ceea ce ar rămâne, fără ea, cuvânt mut, adormit în lucruri. „Noi, oamenii, descoperim tot ce este ascuns în munți prin semne și corespondențe exterioare; și așa găsim toate proprietățile ierburilor și tot ce se află în pietre. Nu există nimic în adâncul mărilor, nici în înălțimea firmamentului, pe care omul să nu-l poată descoperi. Nu există munte atât de vast încât să ascundă privirii omului ce are pe dinăuntru; aceasta i se revelează omului prin semne corespondente”<sup>1</sup>. Divinația nu este o formă concurentă cunoașterii; ea face corp cu însăși cunoașterea. Or, aceste semne pe care le interpretăm nu desemnează ascunsul decât în măsura în care îi seamănă; și nu vom acționa asupra mărcilor fără a opera în același timp asupra a ceea ce ele, în mod secret, indică. De aceea plantele care reprezintă capul sau ochii, sau inima, sau ficatul voi avea efect asupra unui organ; de aceea animalele însele vor fi sensibile la mărcile care le desemnează. „Spuneți-mi dar, întreabă Paracelsus, de ce șerpii din Elveția, Algeria, Suedia înțeleg cuvintele grecești *Osy, Osa, Osy?*... În ce academii le-au învățat astfel încât, odată auzit cuvântul, ei își întorc imediat coada, pentru a nu-l auzi din nou? Imediat ce au auzit cuvântul, în ciuda naturii și a spiritului lor, ei rămân imobili și nu mai otrăvesc pe nimeni cu mușcătura lor veninoasă.” Și să nu se spună că e vorba aici doar de efectul zgomotului cuvintelor pronunțate: „Dacă scrii, în timp favorabil, aceste simple cuvinte pe piele de vițel, pe pergament, pe hârtie, și i le arăți șarpelui, acesta nu va rămâne mai puțin nemișcat decât dacă le-ai fi rostit cu glas tare”<sup>2</sup>. Proiectul *Magiilor naturale*, care ocupă un loc de seamă la sfârșitul secolului al XVI-lea și poate fi întâlnit până la jumătatea secolului al XVII-lea, nu

<sup>1</sup> Paracelsus, *Archidoxis magica* (trad. fr., 1909), pp. 21–23

<sup>2</sup> T. Campanella, *De sensu rerum et magia* (Francfort, 1620)

este un efect rezidual în conștiința europeană: el a fost resuscitat – cum arată în mod expres Campanella<sup>1</sup> – și din rațiuni contemporane: deoarece configurația fundamentală a cunoașterii trimitea mărcile și similitudinile unele la altele. Forma magică era inerentă modului cunoașterii.

Și prin aceasta, erudiția însăși: căci, în tezaurul pe care ni l-a transmis Antichitatea, limbajul trece drept semn al lucrurilor. Nu există diferențe între aceste mărci vizibile pe care Dumnezeu le-a depus pe suprafața pământului, pentru a ne face să-i cunoaștem secretele interioare, și cuvintele lizibile pe care Scriptura sau înțelepții Antichității care au fost iluminați de o lumină divină, le-au depus în aceste cărți pe care tradiția le-a salvat. Raportarea la texte este de aceeași natură ca și raportarea la lucruri; în ambele cazuri, semnele sunt cele pe care le relevăm. Dar Dumnezeu, pentru a ne exersa înțelepciunea, n-a semănat decât figuri de descifrat (și în acest sens cunoașterea trebuie să fie o *divinatio*), în timp ce anticii au dat deja interpretări pe care nu mai avem decât să le culegem. Pe care n-am avea decât să le culegem, dacă n-ar trebui să le învățăm limba, să le citim textele, să înțelegem ceea ce au spus. Moștenirea Antichității este ca și natura însăși, un vast spațiu de interpretat; ici și colo trebuie să relevăm semne și puțin câte puțin să le facem să vorbească. În alți termeni, *Divinatio* și *Eruditio* constituie o aceeași hermeneutică. Dar ea se dezvoltă, după figuri asemănătoare, la două nivele diferite: una merge de la marca mută la lucrul însuși (făcând să vorbească natura); cealaltă merge de la grafismul împietrit la cuvântul limpede (redând viață limbajelor adormite). Dar așa cum semnele naturale sunt legate de ceea ce indică printr-un profund raport de asemănare, tot astfel discursul anticilor este construit după chipul și asemănarea a ceea ce enunță: dacă are pentru noi valoarea unui semn prețios este pentru că, din adâncul ființei sale și grație luminii care n-a încetat să-l traverseze de la nașterea sa, acest discurs este adaptat la lucrurile

<sup>1</sup> T. Campanella, *De sensu rerum et magia* (Francfort, 1620)

însele, constituind oglinda și emulația acestora; el este pentru adevărul etern ceea ce sunt semnele pentru secretele naturii (este marea de descifrat a acestui limbaj); are, cu lucrurile pe care le dezvăluie, o afinitate fără vârstă. Inutil, deci, să-i cerem să se legitimizeze; este un tezaur de semne legate prin similitudine de ceea ce ele pot desemna. Singura diferență este că e vorba de un tezaur de gradul al doilea, trimitând la notațiile naturii, care indică în mod obscur aurul fin al lucrurilor înseși. Adevărul tuturor acestor mărci – fie că traversează natura, fie că se aliniază pe pergamente și în biblioteci – este pretutindeni același: la fel de arhaic ca și instituirea lui Dumnezeu.

Între mărci și cuvinte, nu există diferență de la observație la autoritatea acceptată sau de la verificabil la tradiție. Nu există, pretutindeni, decât un singur joc, acela al semnului și al similarului, și de aceea natura și verbul se pot încrucișa la infinit, formând, pentru cine știe să citească, un fel de mare text unic.

#### IV. SCRITURA LUCRURILOR\*

În secolul al XVI-lea, limbajul real nu este un ansamblu de semne independente, uniform și neted, unde lucrurile ar veni să se reflecte ca într-o oglindă pentru a-și enunța, unul câte unul, adevărul lor singular; este mai degrabă ceva opac, misterios, închis asupra lui însuși, masă fragmentată și din loc în loc enigmatică, amestecându-se ici și colo cu figurile lumii și îmbinându-se cu ele: în așa fel încât, împreună, ele formează o rețea de mărci în interiorul căreia fiecare poate juca, și joacă într-adevăr, în raport cu celelalte, rolul de conținut sau de semn, de secret sau de indicație. În modul său brut și istoric de a fi, specific secolului al XVI-lea, limbajul nu este un sistem arbitrar;

\* În tot acest subcapitol, autorul jonglează cu sensurile cultural-lingvistice ale cuvântului *écriture* („scris“, „scriere“), care, atunci când e scris cu inițială majusculă (*Écriture*), desemnează Cartea Sfântă, Scriptura. (*n.tr.*)

el este depus în lume și face parte din ea, atât pentru că lucrurile înseși își ascund și totodată își manifestă enigma ca un limbaj, cât și datorită cuvintelor ce se propun oamenilor ca niște lucruri de descifrat. Marea metaforă a cărții pe care o deschidem, o silabisim și o citim pentru a cunoaște natura nu constituie decât fața vizibilă a unui alt transfer, unul mai profund, care constrânge limbajul să-și aibă locul în lume, printre plante, ierburi, pietre și animale.

Limbajul face parte din marea repartiție a similitudinilor și semnăturilor. În consecință, trebuie studiat el însuși ca un lucru natural. Elementele sale au, ca și animalele, plantele sau stelele, legile lor de afinitate și conveniență, analogiile lor obligatorii. Ramus își împărțea gramatica în două. Prima parte era consacrată etimologiei, ceea ce nu înseamnă că se căuta aici sensul original al cuvintelor, ci „proprietățile“ intrinseci ale literelor, ale silabelor, în sfârșit ale cuvintelor întregi. Partea a doua se ocupă de sintaxă: scopul ei era de a învăța „legarea cuvintelor între ele prin proprietățile lor“ și consta „aproape exclusiv în conveniență și comuniune mutuală a proprietăților, cum ar fi a numelui cu substantivul sau cu verbul, a adverbului cu toate cuvintele cărora le este alăturat, a conjuncției în ordinea lucrurilor strâns unite“<sup>1</sup>. Limbajul nu este ceea ce este pentru că are un sens; conținutul său reprezentativ, care va avea atâta importanță pentru gramaticienii secolelor al XVI-lea și al XVII-lea încât le va servi drept fir conducător în analiză, nu joacă aici nici un rol. Cuvintele grupează silabe și silabele, litere pentru că există, depozitate în acestea, virtuți care le apropie și le despart, întocmai precum în lume mărcile se opun sau se atrag unele pe altele. Studiul gramaticii se întemeiază, în secolul al XVI-lea, pe aceeași dispunere epistemologică pe care o au și științele naturii sau disciplinele ezoterice. Singurele diferențe: există o singură natură și mai multe limbi; iar în ezoterism, proprietățile cuvintelor, ale silabelor și ale literelor sunt descoperite printr-un alt

<sup>1</sup> P. Ramus, *Grammaire* (Paris, 1572). pp. 3, 125–126



discurs, care rămâne secret, în timp ce, în gramatică, cuvintele și frazele de toate zilele sunt cele care își enunță prin ele însele proprietățile. Limbajul se află la jumătatea drumului între figurile vizibile ale naturii și potrivirile secrete ale discursurilor ezoterice. Este o natură ciopârțită, divizată împotriva ei înseși și alterată, care și-a pierdut transparența originară; este un secret care poartă în el, dar la suprafață, mărcile descifrabile a ceea ce vrea să spună. El este revelația ascunsă și totodată revelație care, puțin câte puțin, se restituie într-o limpezime crescândă.

În forma sa originară, când a fost dat oamenilor de însuși Dumnezeu, limbajul era un semn al lucrurilor absolut sigur și transparent, pentru că le semăna. Numele erau întipărite pe ceea ce desemnau, așa cum forța stă înscrisă pe corpul leului, regalitatea în privirea vulturului, așa cum influența planetelor este marcată pe fruntea oamenilor: sub forma similitudinii. Această transparență a fost distrusă prin Babel, pentru pedepsirea oamenilor. Limbile nu au fost separate unele de altele și nu au devenit incompatibile decât în măsura în care a fost ștearsă mai întâi această asemănare cu lucrurile, care fusese cea dintâi rațiune de a fi a limbajului. Toate limbile pe care le cunoaștem nu le vorbim astăzi decât pe fondul acestei similitudini pierdute și în spațiul pe care ea l-a lăsat gol. Nu există decât o singură limbă care îi păstrează memoria, pentru că ea derivă direct din acest prim vocabular astăzi uitat; pentru că Dumnezeu n-a vrut ca pedeapsa Babelului să scape amintirii oamenilor; pentru că această limbă a trebuit să servească pentru a povesti vechea Alianță a lui Dumnezeu cu poporul său; pentru că, în sfârșit, în această limbă S-a adresat Dumnezeu celor care Îl ascultau. Ebraica poartă deci, ca niște rămășițe, mărcile numirii primare. Și aceste cuvinte pe care Adam le-a pronunțat, impunându-le animalelor, s-au păstrat, cel puțin în parte, închizând în ele, în profunzimea lor, ca un fragment de știință tăcută, proprietățile imobile ale ființelor: „Astfel, barza atât de lăudată pentru caritatea față de părinți, este numită în ebraică *Chasida*, adică blajină, caritabilă, plină de milă... Calul, numit *Sus*, e presupus a veni din verbal

*Hasas*, dacă acest verb nu e mai degrabă un derivat, care înseamnă «a se înălța», căci dintre toate animalele cu patru picioare, acesta e mândru și brav, după cum îl descrie Iov în capitolul 39<sup>61</sup>. Dar acestea nu mai sunt decât niște monumente fragmentare; celelalte limbi au pierdut aceste similitudini radicale, pe care numai ebraica le conservă, pentru a arăta că a fost cândva limba comună a lui Dumnezeu, a lui Adam și a animalelor de pe cel dintâi pământ.

Dar, cu toate că limbajul nu mai seamănă în mod nemijlocit cu lucrurile pe care le denumește, aceasta nu înseamnă că e separat de lume: el continuă, sub o altă formă, să fie locul revelațiilor și să facă parte din spațiul unde adevărul în același timp se manifestă și se enunță. Desigur, el nu mai este natura în vizibilitatea ei de origine, dar nu este nici un instrument misterios ale cărui puteri le-ar cunoaște doar câțiva privilegiați. El este mai curând figura unei lumi în curs de răscumpărare și care-și apleacă în sfârșit urechea spre adevăratul cuvânt. De aceea Dumnezeu a vrut ca latina, limba bisericii Sale, să se răspândească pe tot globul terestru. De aceea toate limbajele lumii, așa cum acestea au putut fi cunoscute grație acestei cuceriri, formează laolaltă imaginea adevărului. Spațiul în care ele se desfășoară și întrepătrunderea lor eliberează semnul lumii salvate, după cum dispunerea primelor nume semăna lucrurilor pe care Dumnezeu le pusese în slujba lui Adam. Claude Duret observă că evreii, cananeenii, samaritenii, chaldeenii, sirienii, egiptenii, punii, cartaginezii, arabii, sarazinii, turcii, maurii, persanii, tătarii scriu de la dreapta la stânga, urmând astfel „cursul și mișcarea zilnică a celui dintâi cer, care este întru totul perfect, după opinia marelui Aristotel, apropiindu-se de unitate“; grecii, georgienii, maroniții, iacobiții, coptii, cervienii, poznanienii și, bineînțeles, latinii și toți europenii scriu de la stânga spre dreapta, urmând „cursul și mișcarea celui de-al doilea cer, care era un ansamblu de șapte planete“; indienii, caitanii, chinezii, japonezii scriu de sus în jos,

<sup>1</sup> Claude Duret, *Trésor de l'histoire des langues* (Cologne, 1613), p. 40

conform „ordinii naturii, care i-a dat omului capul sus și picioarele jos“; „în răspăr cu cei de mai sus“, mexicanii scriu fie de jos în sus, fie în „linii spiralate, așa cum le face soarele, prin cursul său anual, în Zodiac“. Și astfel, „prin aceste cinci feluri diferite de scriere, secretele și misterele încrucișării lumii și ale formei crucii, împreună cu rotunjimea cerului și a pământului, sunt cu precizie denotate și exprimate“<sup>1</sup>. Limbile și lumea sunt într-un raport mai mult de analogie decât de semnificare; sau, mai curând, valoarea lor de semn și funcția lor de reduplicare se suprapun; ele reproduc în arhitectura lor cea mai materială crucea a cărei instaurare o anunță, instaurare care se stabilește, la rândul ei, prin Scriptură și Verb. Există o funcție simbolică în limbaj: dar după dezastrul Babel, ea nu mai trebuie căutată – cu rare excepții<sup>2</sup> – în cuvintele însele, ci chiar în existența ca atare a limbajului, în raportul său total cu totalitatea lumii, în întretăierea spațiului său cu locurile și figurile cosmosului.

De aici, forma proiectului enciclopedic așa cum apare el la sfârșitul secolului al XVI-lea sau în primii ani ai secolului următor: nu reflectare a ceea ce se știe în elementul neutru al limbajului – folosirea alfabetului ca ordine enciclopedică arbitrară, dar eficace, nu va apărea decât în a doua jumătate a secolului al XVII-lea<sup>3</sup> –, ci reconstituirea ordinii înseși a lumii prin intermediul înlănțuirii cuvintelor și al dispunerii lor în spațiu. Acest proiect îl găsim la Grégoire în *Syntaxeon artis mirabilis* (1610), la Alstedius cu *Encyclopaedia* sa (1630); sau la acest Christophe de Savigny (*Tableau de tous les arts libéraux*), care ajunge să spațializeze cunoștințele în același timp după forma cosmică, imobilă și perfectă a cercului, și după aceea sublunară, perisabilă, multiplă și divizată a arborelui; regăsim, de asemenea,

<sup>1</sup> Duret, *loc. cit.*

<sup>2</sup> Gesner, în *Mithridates*, citează, evident, dar cu titlul de excepție, onomatopeele (ed. a II-a, Tiguri, 1610, pp. 3–4).

<sup>3</sup> Numai în ceea ce privește limbile, pentru că alfabetul este materialul limbajului. Cf. cap. II din *Mithridates* de Gesner. Prima enciclopedie alfabetică este *Grand Dictionnaire historique* al lui Moreri (1674).

acest proiect la La Croix du Maine, care imaginează un spațiu de Enciclopedie și de Bibliotecă totodată, ce ar permite dispunerea textelor scrise după figurile învecinării, înrudirii, analogiei și subordonării prescrise de lumea însăși<sup>1</sup>. În orice caz, o asemenea împletire a limbajului și a lucrurilor, într-un spațiu care le-ar fi comun, presupune un privilegiu absolut al scripturalului.

Acest privilegiu a dominat întreaga Renaștere și a fost, fără doar și poate, unul dintre marile evenimente ale culturii occidentale. Tiparul, pătrunderea în Europa a manuscriselor orientale, apariția unei literaturi care nu mai era făcută pentru voce sau pentru reprezentare, nici comandată de acestea, prioritatea acordată interpretării textelor religioase față de tradiția și învățătura Bisericii – toate acestea dovedesc, fără a putea stabili ponderea cauzelor și efectelor, locul fundamental cucerit, în Occident, de Scriptural. Limbajul, de acum înainte, are drept natură primară faptul de a fi scris. Sunetele vocii nu mai sunt decât o traducere tranzitorie și precară a lui. Ceea ce Dumnezeu a depozitat în lume sunt cuvinte scrise; Adam, când a dat primele nume animalelor, n-a făcut decât să citească aceste mărci vizibile și tăcute; Legea a fost încredințată Tablelor, nu memoriei oamenilor; și adevăratul Cuvânt trebuie regăsit într-o carte. Vigenère și Duret<sup>2</sup> spuneau, și unul, și celălalt – și în termeni aproape identici – că scrierea a precedat dintotdeauna vorbirea, în mod sigur în natură și probabil chiar și în cunoașterea oamenilor. Pentru că s-ar putea foarte bine ca, înainte de Babel înainte de Potop, să fi existat o scriere compusă din chiar mărcile naturii, astfel încât aceste caractere ar fi avut puterea să acționeze direct asupra lucrurilor, să le atragă sau să le respingă, să le figureze proprietățile, virtuțile și secretele. Scriere originară naturală, a cărei memorie dispersată a fost păstrată, poate, de anumite științe ezoterice, de cabală în primul rând, acestea încercând să-i

<sup>1</sup> La Croix du Maine, *Les cents Buffets pour dresser une bibliothèque parfaite* (1583)

<sup>2</sup> Blaise de Vigenère, *Traité des chiffres* (Paris, 1587), pp. 1, 2. Claude Duret, *Trésor de l'histoire des langues*, pp. 19, 20

recupereze puterile de mult timp adormite. Ezoterismul, în secolul al XVI-lea, este un fenomen ce ține de scriere, nu de vorbire. În orice caz, aceasta din urmă e privată de puterile sale; ea nu e, spun Vigenère și Duret, decât partea femelă a limbajului, un fel de intelect pasiv al acestuia; Scrisul este intelectul agent, „principiul masculin“ al limbajului. El singur deține adevărul.

Această întâietate a scrisului explică prezența îngemănată a două forme care sunt indisociabile în cunoașterea secolului al XVI-lea, în ciuda opoziției lor aparente. E vorba mai întâi de non-distincția între ceea ce se vede și ceea ce se citește, între observat și raportat, deci de constituirea unei pânze unice și netede, unde privirea și limbajul se întrepătrund la infinit; și e vorba, de asemenea, în mod invers, de disocierea imediată de orice limbaj pe care îl dublează, fără a i se putea vreodată pune capăt, depănarea infinită a comentariului.

Buffon, mai târziu, se va mira că se poate găsi la un naturalist ca Aldrovandi un amestec inextricabil de descrieri exacte de citate restituite, de fabule fără critică, de remarci care vizează orice, anatomie, blazoane, habitat, valorile mitologice ale unui animal, calitățile sale ce pot fi folosite în medicină sau în magie. Și într-adevăr, dacă ne întoarcem la *Historia serpentum et draconum*, vedem capitolul „Despre Șarpe în general“ desfășurându-se după rubricile următoare: echivoc (adică diferitele sensuri ale cuvântului *șarpe*), sinonime și etimologii, diferențe, formă și descriere, anatomie, natură și moravuri, temperament, *coitus* și procreație, voce, mișcări, locuri, hrană, fizionomie, antipatie, simpatie, moduri de capturare, moarte și răniri provocate de șarpe, moduri și semne ale otrăvirii, remedii, epitete, denumiri, minuni și prevestiri, monștri, mitologie, zei cărora le este consacrat, apologuri, alegorii și mistere, hieroglife, embleme și simboluri, adagii, monede, miracole, enigme, devize, semne heraldice, fapte istorice, vise, simulacre și statui, folosirea ca hrană, folosirea în medicină, utilizări diverse. Spune Buffon: „Să judecăm după toate acestea ce porțiune de istorie naturală putem

găsi în tot acest talmeș-balmeș de scrieri. Toate acestea nu sunt descriere, ci legendă“. Într-adevăr, pentru Aldrovandi și contemporanii săi, toate acestea sunt *legenda* – lucruri de citit. Dar nu pentru că s-ar prefera autoritatea omenească exactității unei priviri neavertizate, ci pentru că natura, în ea însăși, este o țesătură neîntreruptă de cuvinte și de mărci, de povestiri și de caractere, de discursuri și de forme. Când ai de-a face cu istoria unui animal, e inutil și imposibil să alegi între meseria de naturalist și aceea de compilator: trebuie să aduni într-o singură formă a cunoașterii tot ce a fost văzut și auzit, tot ce a fost povestit de natură sau de oameni, de limbajul lumii, al tradițiilor și al poezilor. A cunoaște un animal, o plantă sau un lucru oarecare de pe pământ înseamnă a strânge la un loc întregul strat gros al semnelor ce au putut fi depozitate în ele sau pe ele; înseamnă, de asemenea, a regăsi toate constelațiile de forme în care acestea primesc valoare de blazon. Aldrovandi era un observator nici mai bun, nici mai rău decât Buffon; nu era mai credul decât acesta, nici mai puțin atașat de fidelitatea privirii sau de raționalitatea lucrurilor. Pur și simplu, privirea lui nu era legată de lucruri prin același sistem, nici prin aceeași dispunere a *epistemei*. Aldrovandi contempla meticolos o natură care era, de sus până jos, scrisă.

A ști constă deci în a raporta un limbaj la alt limbaj. În a restitui marele câmp uniform al cuvintelor și lucrurilor. În a face totul să vorbească. Adică în a face să se nască deasupra tuturor mărcilor discursul secund al comentariului. Specific cunoașterii este nu să vadă, nici să demonstreze, ci să interpreteze. Comentariu al Scripturii, comentariu al anticilor, comentariu despre ce au raportat călătorii, comentariu al legendelor și fabulelor: nu cerem fiecăruia dintre aceste discursuri să-i interpretăm dreptul de a enunța un adevăr; nu-i solicităm decât posibilitatea de a vorbi despre el. Limbajul are în el însuși principiul său interior de proliferare. „E mai la îndemână să interpretezi interpretările decât să interpretezi lucrurile; și sunt mai multe cărți despre cărți

decât despre orice alt subiect; nu facem decât să ne adnotăm între noi.“<sup>1</sup> Nu avem câtuși de puțin de-a face aici cu constatarea falimentului unei culturi înmormântate sub propriile monumente, ci cu definirea raportului inevitabil pe care limbajul secolului al XVI-lea îl întreține cu sine însuși. Pe de o parte, acest raport permite o autoimitare la infinit a limbajului care nu încetează să se dezvolte, să se reia și să-și facă formele succesive să se suprapună. Pentru prima dată, poate, în cultura occidentală se descoperă această dimensiune absolut deschisă a unui limbaj care nu se mai poate opri, pentru că, niciodată îngrădit într-o vorbire definitivă, el nu-și va enunța adevărul decât într-un discurs viitor, consacrat în întregime spunerii a ceea ce va fi spus deja; dar nici acest discurs, la rândul lui, nu deține puterea de a se opri asupra-și și de a închide ceea ce spune, ca o promisiune lăsată moștenire unui alt discurs... Sarcina comentariului, prin definiție, nu poate fi niciodată împlinită. Și totuși, comentariul este în întregime întors spre partea enigmatică, murmurată, care se ascunde în limbajul comentat: el face să apară, dedesubtul discursului existent, un alt discurs, mai fundamental și parcă „mai originar“ pe care își propune drept sarcină să-l restituie. Nu există comentariu decât dacă, dedesubtul limbajului citit și descifrat, curge suveranitatea unui Text originar. Și tocmai acest text, fundamentând comentariul, îi promite drept recompensă descoperirea sa finală. Astfel încât proliferarea necesară a exegezei este măsurată, limitată în mod ideal și totuși neîncetat animată de această dominație tăcută. Limbajul secolului al XVI-lea – înțeles nu ca un episod în istoria limbii, ci ca o experiență culturală globală – s-a trezit fără îndoială prins în acest joc, în acest interstițiu dintre Textul primar și infinitul Interpretării. Vorbim pe fondul unei scriituri care face corp comun cu lumea; vorbim la infinit despre ea și fiecare dintre semnele ei devine la rândul său scriere pentru noi discursuri; dar fiecare discurs se adresează

<sup>1</sup> Montaigne, *Essais*, cartea a III-a, cap. XIII

acestei prime scriituri a cărei reîntoarcere o permite și o decalază în același timp.

Observăm că experiența limbajului aparține aceleiași rețele arheologice ca și cunoașterea lucrurilor naturii. A cunoaște aceste lucruri însemna a decela sistemul asemănărilor care le făceau apropiate și solidare unele față de altele; dar similitudinile nu puteau fi relevate decât în măsura în care un ansamblu de semne, la suprafața lor, forma textul unei indicații peremptorii. Or, aceste semne înseși nu erau nici ele decât un joc de asemănări și trimiteau la sarcina infinită, în mod necesar neîmplinită, de a cunoaște similarul. Limbajul, în același fel, dar cu condiția unei răsturnări, își propune drept sarcină să restituie un discurs absolut primar, pe care, însă, el nu-l poate enunța decât apropiindu-și-l, încercând să spună în legătură cu el lucruri care-i seamănă și făcând astfel să apară la infinit fidelitățile vecine și similare ale interpretării. Comentariul seamănă la nesfârșit cu ceea ce comentează și nu poate nicicând enunța; așa cum cunoașterea naturii găsește mereu noi semne în asemănare pentru că asemănarea nu poate fi cunoscută de către ea însăși, dar semnele nu pot fi altceva decât similitudini. Și așa cum acest joc infinit al naturii își găsește legătura, forma și limitarea în raportul microcosmului și macrocosmului, tot astfel sarcina infinită a comentariului se liniștește pe sine prin promisiunea unui text efectiv scris pe care interpretarea, într-o bună zi, îl va revela în întregime.

## V. FIINȚA LIMBAJULUI

Începând cu stoicismul, sistemul de semne în lumea occidentală fusese ternar, recunoscându-se în el semnificantul, semnificatul și „conjunctura“ (τὸ συγχρονον). Începând cu secolul al XVI-lea, în schimb, dispunerea semnelor va deveni binară, pentru că va fi definită, odată cu logica de la Port-Royal, ca o



legătură între un semnificant și un semnificat. În Renaștere, organizarea este diferită și mult mai complexă; ea este ternară, dat fiind că face apel la domeniul formal al mărcilor, la conținutul semnalat de ele și la similitudinile care leagă mărcile de lucrurile desemnate; dar cum asemănarea este atât forma semnelor, cât și conținutul lor, cele trei elemente distincte ale acestei distribuții se rezolva într-o figură unică.

Această dispunere, cu jocul pe care-l autorizează, se regăsește, dar inversată, în experiența limbajului. Într-adevăr, aceasta există mai întâi, în ființa sa brută și primitivă, sub forma simplă, materială, a unei scrieri, a unui stigmat asupra lucrurilor, a unei mărci răspândite prin lume și care face parte din figurile sale de neșters. Într-un sens, acest strat al limbajului este unic și absolut. Dar el produce imediat alte două forme de discurs care au rolul de a-l încadra: deasupra lui, comentariul, care reia semnele date într-un nou discurs, și dedesubt, textul căruia comentariul îi presupune întâietatea ascunsă sub mărcile vizibile tuturor. De aici, trei nivele de limbaj, pornind de la ființa unică a scrierii. Acest joc complex va dispărea odată cu sfârșitul Renașterii. Și aceasta în două feluri: pentru că figurile care oscilau nehotărât între unu și trei termeni vor fi fixate într-o formă binară care le va face stabile; și pentru că limbajul, în loc să existe ca scriitură materială a lucrurilor nu-și va mai găsi spațiul decât în regimul general al semnelor reprezentative.

Această nouă dispunere antrenează apariția unei noi probleme, până atunci necunoscute: într-adevăr, existase întrebarea cum se poate recunoaște că un semn desemnează tocmai ceea ce el semnifică; începând cu secolul al XVII-lea, întrebarea va fi cum poate fi legat un semn de ceea ce semnifică. Întrebarea la care epoca clasică va răspunde prin analiza reprezentării; și la care gândirea modernă va răspunde prin analiza sensului și a semnificației. Dar, în urma acestui fapt, limbajul nu va fi nimic mai mult decât un caz particular al reprezentării (pentru clasici) sau al semnificației (pentru noi). Profunda coapartenență a limbajului și lumii se vede distrusă. Primatul scriiturii e suspendat.

Dispare atunci acest strat uniform unde se intersectau la nesfârșit văzutul și cititul, vizibilul și enunțabilul. Lucrurile și cuvintele se despart. Ochiul va fi destinat să vadă și numai să vadă; urechea, numai să audă. Discursul va avea drept sarcină să spună ceea ce este, dar nu va fi nimic mai mult decât ceea ce spune.

Imensă reorganizare a culturii, a cărei primă etapă, și poate cea mai importantă, a fost epocă clasică, pentru că ea este responsabilă de noua dispunere în care încă ne aflăm prinși – pentru că ea este aceea care ne separă de o cultură în care semnificația semnelor nu există, fiind resorbită în suveranitatea Asemănătorului; dar în care ființa enigmatică, monotonă, obstinată, primitivă a semnelor scânteia dispersându-se la infinit.

Cât despre această ființă, nu mai există nimic în cunoștințele noastre, nici în gândirea noastră pentru a-i rechema amintirea. Nimic, în afară, poate, de literatură – și încă de o manieră mai curând aluzivă și diagonală decât directă. S-ar putea spune într-un fel că literatura, așa cum ea s-a constituit și s-a desemnat ca atare în pragul vârstei moderne, manifestă reapariția, acolo unde nu o așteptam, a ființei vii a limbajului. În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, existența proprie a limbajului, vechea sa soliditate de lucru înscris în lume erau dizolvate în funcționarea reprezentării; orice limbaj exista ca discurs. Arta limbajului era o manieră de a „face semn“, în același timp de a semnifica un lucru și de a dispune, în jurul acestui lucru semne: deci o artă de a numi și apoi, printr-o dublare în același timp demonstrativă și decorativă, de a capta acest nume, de a-l închide și de a-l desemna la rândul său prin alte nume care îi erau prezența diferențiată, semnul secund, figura, aparatul retoric. Or, în tot cursul secolului al XIX-lea și până la noi încă – de la Hölderlin la Mallarmé și la Antonin Artaud, literatura n-a existat în autonomia sa, nu s-a detașat de orice limbaj printr-o rupătură profundă decât formând un fel de „contra-discurs“ și revenind astfel de la funcția reprezentativă sau semnificantă a limbajului la această ființă brută, uitată după secolul al XVI-lea.

Suntem convingși că am atins însăși esența literaturii nemaiinterogând-o la nivelul a ceea ce spune, ci în forma sa semnificantă: făcând aceasta, rămânem însă la statutul clasic al limbajului. În epoca modernă, literatura este ceea ce compensează (și nu ceea ce confirmă) funcționarea semnificativă a limbajului. Prin ea, ființa limbajului strălucește din nou la limitele culturii occidentale – și în inima ei – pentru că această ființă este începând cu secolul al XVI-lea, tot ce îi poate fi mai străin; dar începând cu același secol al XVI-lea ea este în centrul a ceea ce literatura a acoperit. De aceea, literatura apare din ce în ce mai mult drept ceea ce se cuvine gândit; dar, în aceeași măsură, și din aceeași cauză, drept ceea ce nu va putea în nici un caz să fie gândit pornind de la o teorie a semnificației. Că este analizată din perspectiva semnificatului (ce vrea să spună, care îi sunt „ideile“, ce promite sau la ce angajează) sau din perspectiva semnificantului (cu ajutorul schemelor împrumutate din lingvistică sau psihanaliză) contează prea puțin: sunt chestiuni episodice. Și într-un caz, și în celălalt, o căutăm în afara locului în care, pentru cultura noastră, ea n-a încetat de un secol și jumătate să se nască și să se imprime. Asemenea moduri de descifrare țin de o situație clasică a limbajului – aceea care a domnit în secolul al XVII-lea, când regimul semnelor devenise binar și când semnificația era reflectată în forma reprezentării; pe atunci literatura era într-adevăr făcută dintr-un semnificant și un semnificat, și merita să fie analizată ca atare. Începând cu secolul al XIX-lea, literatura repune în lumină limbajul în ființa sa: dar nu așa cum acesta mai apărea încă la sfârșitul Renașterii. Pentru că acum nu mai există acel cuvânt prim, absolut inițial, prin care ar fi întemeiată și limitată mișcarea infinită a discursului; de acum înainte limbajul va crește fără punct de pornire, fără punct de sosire și fără promisiune. Textul literaturii este trasat, din zi în zi, tocmai de parcurgerea acestui spațiu van și fundamental.

## CAPITOLUL III

### *A reprezenta*

#### I. DON QUIJOTE

Cu acel dus-întors al lor, aventurile lui Don Quijote trasează limite: în ele sfârșesc vechile jocuri ale asemănării și ale semnelor; aici se înnoadă deja noi raporturi. Don Quijote nu este omul extravagantei, ci mai degrabă pelerinul meticulos care poposește în fața tuturor mărcilor similitudinii. El este eroul lui Același. El nu ajunge să se îndepărteze de câmpul familiar care se etalează în jurul Analogului mai mult decât se depărtează de strâmta sa provincie. El îl parcurge la nesfârșit, fără să atingă vreodată frontierele nete ale diferenței, nici să ajungă în inima identității. Or, el însuși este asemenea semnelor. Lung grafism slab ca o literă, el tocmai a pierdut orice drept de a întredeschide cărțile. Toată ființa lui nu este decât limbaj, text, foi imprimare, istorie deja transcrisă. Este făcut din cuvinte încrucișate între ele; scriere rătăcind în lume printre lucruri care se aseamănă. Nu pe de-a-ntregul, însă: pentru că în realitatea sa de biet hidalgo, el nu poate deveni cavaler decât ascultând de departe epopeea seculară care formulează Legea. Cartea nu e atât existența, cât datoria sa. Fără încetare, el trebuie s-o consulte spre a ști ce să facă

și ce să spună, ce semne să-și dea sieși și să le dea celorlalți pentru a arăta că este într-adevăr de aceeași natură cu textul din care a ieșit. Romanele cavalerești au scris odată pentru totdeauna prescripția aventurii sale. Și fiecare episod, fiecare hotărâre, fiecare ispravă vor fi semne că Don Quijote este într-adevăr asemănător tuturor semnelor pe care le-a imprimat.

Dar dacă vrea să le fie asemănător, este pentru că trebuie să le probeze, este pentru că deja semnele (lizibile) nu mai sunt asemenea ființelor (vizibile). Toate aceste texte scrise, toate aceste romane extravagante tocmai de aceea sunt fără egal: nimeni în lume nu le-a semănat vreodată; limbajul lor infinit rămâne în suspensie, fără ca vreo similitudine să vină vreodată să-l umple; ele pot să ardă totul pe de-a-ntregul, figura lumii nu se va schimba. Semănând textelor cărora le este martorul, reprezentantul, analogul real, Don Quijote trebuie să furnizeze demonstrația și să aducă marca indubitabilă că ele spun adevărul, că sunt într-adevăr limbajul lumii. Lui îi revine sarcina să înfăptuiască promisiunea cărților. E rolul lui să refacă epopeea, dar în sens invers: ea povestea (pretindea că povestește) isprăvi reale, promise memoriei; cât despre Don Quijote, el trebuie să umple cu realitate semnele fără conținut ale povestirii. Aventura sa va fi o descifrare a lumii: un parcurs minuțios pentru a releva pe toată suprafața pământului figurile care arată că în cărți se spune adevărul. Isprava trebuie să fie o probă: ea constă nu într-un triumf real – de aceea victoria nu contează în fond –, ci în transformarea realității în semn. În semn că semnele limbajului sunt într-un tot conform cu lucrurile însele. Don Quijote citește lumea pentru a demonstra cărțile. Și nu își acordă alte probe decât reverberarea asemănărilor.

Tot drumul său este o căutare a similitudinilor: cele mai mici analogii sunt solicitate ca semne ațipite, care trebuie trezite pentru a începe din nou să vorbească. Turmele, servitoarele, hanurile redevin limbaj al cărților în măsura imperceptibilă în care seamănă cu castelele, cu doamnele sau cu armatele. Asemănare totdeauna decepționată, care transformă proba căutată în deriziune

și lasă, la nesfârșit, goale cuvintele cărților. Dar non-similitudinea însăși are modelul său, pe care îl imita în mod servil: îl găsește în metamorfoza vrăjitorilor. Astfel încât toate indiciile non-asemănării, toate semnele care arată că textele scrise nu spun adevărul seamănă cu acel joc al vrăjitoriei care, prin viclenie, introduce diferența în indubitabilul similitudinii. Și dat fiind că această magie a fost prevăzută și descrisă în cărți, diferența iluzorie pe care o introduce nu va fi niciodată decât o similitudine vrăjită. Deci, un semn suplimentar că semnele seamănă într-adevăr cu adevărul.

Don Quijote desenează negativul lumii renaștiste; scriitura a încetat să fie proza lumii, asemănările și semnele au desfăcut vechea lor înțelegere; similitudinile dezamăgesc, deviază în viziune și delir; lucrurile rămân cu obstinație în identitatea lor ironică: nu mai sunt decât ceea ce sunt; cuvintele rătăcesc la întâmplare, fără conținut, fără asemănări care să le umple; nu mai marchează lucrurile; dorm între foile cărților, pline de praf. Magia, care permitea descifrarea lumii descoperind asemănările secrete dedesubtul semnelor, nu mai servește decât pentru a explica, la modul delirant, de ce analogiile sunt totdeauna deziluzionate. Erudiția care citea ca pe un text unic natura și cărțile este trimisă la himerele sale: depuse pe paginile îngălbenite ale tomurilor, semnele limbajului nu mai au drept valoare decât inconsistentă ficțiune a ceea ce reprezintă Scrisul și lucrurile nu se mai aseamănă. Între ele, Don Quijote rătăcește în voia soartei.

Limbajul n-a devenit, totuși, cu totul neputincios. El deține de acum înainte noi puteri, care-i sunt proprii. În partea a doua a romanului, Don Quijote întâlnește personaje care au citit prima parte a textului și care-l recunosc pe el, omul real, ca eroul cărții. Textul lui Cervantes se repliază asupra lui însuși, se afundă în propria densitate și devine pentru sine obiectul propriei povestiri. Prima parte a aventurilor joacă în cea de-a doua rolul pe care și-l asumau la început romanele cavaleresti. Don Quijote trebuie să fie fidel acestei cărți cu care a ajuns să se

identifice; trebuie s-o apere de erori, de contrafaceri, de continuări apocrife; trebuie să-i adauge detaliile omise; trebuie să-i mențină adevărul. Dar această carte, Don Quijote însuși n-a citit-o și nu trebuie s-o citească, pentru că el, în carne și oase, este chiar cartea. El care, din cauza lecturii cărților, devenise un semn răătăcitor într-o lume care nu-l recunoștea, iată-l devenit, împotriva lui și fără să știe, o carte care deține adevărul, relevă cu exactitate tot ce a făcut, a spus, a văzut și a gândit, și care îi permite în sfârșit să fie recunoscut, într-atât de mult se aseamănă cu toate aceste semne a căror urmă de neșters a lăsat-o în urma sa. Între prima și a doua parte a romanului, în interstițiul acestor două volume, și numai prin puterea lor, Don Quijote și-a găsit realitatea. Realitate pe care n-o datorează decât limbajului și care rămâne în întregime interioară cuvintelor. Adevărul lui Don Quijote nu se află în raportul cuvintelor cu lumea, ci în această subțire și constantă relație pe care mărcile verbale o țin între ele, de la unele la altele. Ficțiunea deziluzionată a epopeilor s-a transformat în puterea reprezentativă a limbajului. Cuvintele s-au închis din nou asupra naturii lor de semne.

*Don Quijote* este prima dintre operele moderne pentru că vedem în ea rațiunea crudă a identităților și a diferențelor bătându-și joc la infinit de semne și de similitudini; fiindcă limbajul rupe aici vechea sa înrudire cu lucrurile pentru a intra în această suveranitate solitară din care nu va reapărea, în ființa sa abruptă, decât odată devenit literatură; pentru că asemănarea intră aici într-o vârstă care este pentru ea aceea a nebuniei și a imaginației. Similitudinea și semnele odată desfăcute, două experiențe se pot constitui și două personaje pot apărea față în față. Nebunul, înțeles nu ca bolnav, ci ca deviere constituită și întreținută, ca funcție culturală indispensabilă, a devenit, în experiența occidentală, omul asemănărilor sălbatice. Acest personaj, așa cum este desenat în romanele sau teatrul epocii baroce și așa cum s-a instituționalizat puțin câte puțin până la psihiatria secolului al XIX-lea, este cel care s-a *alienat* în *analogie*. Este jucătorul dereglat al Aceluiași și al Celuilalt. Ia lucrurile drept

ceea ce nu sunt și pe oameni unii drept alții; își ignoră prietenii și recunoaște necunoscuții; crede că demască și impune o mască. Inversează toate valorile și toate proporțiile pentru că în fiecare clipă crede că descifrează semne: pentru el, niște broderii în aur fals înseamnă un rege. În percepția culturală despre nebun, care a existat până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, el nu este cel Diferit decât în măsura în care nu cunoaște Diferența; pretutindeni, nu vede decât asemănări și semne ale asemănării; pentru el, toate semnele se aseamănă și toate asemănările trec drept semne. La cealaltă extremitate a spațiului cultural, dar foarte aproape prin simetria sa, poetul este cel care, dedesubtul diferențelor numite și zilnic prevăzute, regăsește înrudirile ascunse ale lucrurilor, similitudinile lor dispersate. Sub semnele stabilite, și în ciuda lor, el aude un alt discurs, mai profund, care amintește timpul când cuvintele scânteiau în asemănarea universală a lucrurilor: Suveranitatea Aceluiași, atât de dificil de enunțat, șterge în limbajul ei distincția semnelor.

De aici provine, fără îndoială, în cultura occidentală modernă, punerea față în față a poeziei și a nebuniei. Dar nu mai este vorba de vechea temă platoniciană a delirului inspirat. Ci de marca unei noi experiențe a limbajului și a lucrurilor. În marginile unei cunoașteri care separă ființele, semnele și similitudinile, și parcă pentru a-i limita puterea, nebunul asigură funcționarea *homosemantismului*: el strânge la un loc toate semnele și le acoperă cu o asemănare ce nu încetează să prolifereze. Poetul asigură funcția inversă; el are rolul *alegoric*; sub limbajul semnelor și sub jocul distincțiilor lor bine decupate, el trage cu urechea la „celălalt limbaj“, acela, fără cuvinte sau discurs, al asemănării. Poetul face să vină asemănarea până la semnele care o spun, nebunul încearcă toate semnele cu o asemănare care sfârșeste prin a le șterge. Astfel, amândoi se află, la marginea exterioară a culturii noastre și în imediata apropiere a separațiilor ei esențiale, în această situație „la limită“ – postura marginală și siluetă profund arhaică – în care cuvintele lor își găsesc fără încetare puterea de înstrăinare și resursele contestației lor. Între



ei s-a deschis spațiul unei cunoașteri în care, printr-o ruptură esențială în lumea occidentală, nu va mai fi vorba de similitudini, ci de identități și diferențe.

## II. ORDINEA

Statutul discontinuităților nu e ușor de stabilit pentru istorie în general. Încă și mai puțin, fără îndoială, pentru istoria gândirii. Vrem să marcăm o separație? Orice limită nu este poate decât o tăietură arbitrară într-un ansamblu fără încetare mobil. Vrem să decupăm o perioadă? Dar avem dreptul să stabilim, în două puncte ale timpului, rupturi simetrice, pentru a face să apară între ele un sistem continuu și unitar? De unde ar veni atunci constituirea sa, de unde ar veni apoi dispariția și răsturnarea sa? De care regim ar putea să asculte în același timp existența și dispariția sa? Dacă-și are în el principiul de coerență, de unde poate veni elementul străin care-l poate recuza? Cum poate o gândire să se eschiveze în fața altui lucru decât ea însăși? Ce vrea să spună, în general vorbind: a nu mai putea gândi o gândire? Și a inaugura o gândire nouă?

Discontinuuul – faptul că în câțiva ani, uneori, o cultură încetează să gândească așa cum făcuse până atunci și începe să gândească altceva și altfel – oferă o deschidere, fără îndoială, asupra unei eroziuni a exteriorului, asupra aceluia spațiu care este, pentru gândire, de partea cealaltă, dar unde totuși ea n-a încetat să gândească de la începuturi. La limită, problema care se pune este aceea a raporturilor dintre gândire și cultură: cum se face că gândirea are un loc în spațiul lumii, că-și are aici un fel de origine, și că nu încetează, ici și colo, s-o ia mereu de la capăt? Dar poate că încă nu e timpul să punem această problemă: trebuie probabil să așteptăm ca arheologia gândirii să devină mai sigură de sine, să fi luat mai bine măsura a ceea ce poate descrie direct și pozitiv, să fi definit sistemele singulare și înlănțuirile interne

căroră ea li se adresează, pentru a începe să facă înconjurul gândirii și s-o interogheze în direcția prin care ea se sustrage sieși. E suficient, deci, pentru moment să întâmpinăm aceste discontinuități în ordinea empirică, în același timp evidentă și obscură, în care ele se oferă.

La începutul secolului al XVII-lea, în perioada care pe nedrept sau justificat a fost numită barocă, gândirea încetează să se miște în elementul asemănării. Similitudinea nu mai constituie forma cunoașterii, ci mai curând ocazia erorii, pericolul care apare atunci când nu este examinat locul slab luminat al confuziilor. „Este o obișnuință frecventă“, spune Descartes în primele rânduri din *Regulae*, „ca atunci când descoperim câteva asemănări între două lucruri, să îi atribuim și unuia și altuia, chiar în punctele în care în realitate sunt diferite, ceea ce am recunoscut ca adevărat numai la unul din ele“<sup>1</sup>. Epoca Asemănătorului e pe cale de a se închide asupra lui însuși. În urmă-i, ea nu lasă decât jocuri. Jocuri ale căror puteri de vrajă cresc din această nouă înrudire a asemănării cu iluzia; peste tot se desenează himerele similitudinii, dar se știe că sunt himere; este epoca privilegiată a *trompe-l'oeil*-ului, vremea iluziei comice, a teatrului care se dedublează și reprezintă un teatru, a quiproquoului, a viselor și viziunilor; este epoca simțurilor care înșală; timpul când metaforele, comparațiile și alegoriile definesc spațiul poetic al limbajului. Și prin chiar acest fapt știința secolului al XVI-lea lasă amintirea deformată a unei cunoașteri amestecate și fără regulă unde toate lucrurile din lume se puteau apropia unele de altele la voia experiențelor tradițiilor și credulițăților. De acum înainte, frumoasele figuri riguroase și constrângătoare ale similitudinii vor fi uitate. Iar semnele care le marcau vor fi privite ca reverii și farmece ale unei cunoașteri care nu devenise încă rațională.

Găsim deja la Bacon o critică a asemănării. Critică empirică, ce nu privește relațiile de ordine și de egalitate dintre lucruri, ci

<sup>1</sup> Descartes, *Oeuvres philosophiques* (Paris, 1963), vol. I, p. 77

tipurile de spirit și formele de iluzie de care ele pot să asculte. E vorba de o doctrină a quiproquoului. Similitudinile, Bacon nu le risipește prin evidență și prin regulile acesteia. El le arată cum scânteiază în fața ochilor, dispar la cea mai mică apropiere, dar se recompun imediat, puțin mai departe. E vorba de *idoli*. *Idolii cavernei* și cei ai *teatrului* ne fac să credem că lucrurile seamănă cu ceea ce am învățat și cu teoriile pe care le-am elaborat; alți idoli ne fac să credem că lucrurile se aseamănă între ele. „Spiritul uman este în mod natural predispus să presupună în lucruri mai multă ordine și asemănare decât găsește; în timp ce natura e plină de excepții și de diferențe, spiritul vede peste tot armonie, acord și similitudine. De aici ficțiunea că toate corpurile cerești descriu, în mișcarea lor, cercuri perfecte“: aceștia sunt *idolii tribului*, ficțiuni spontane ale spiritului. La care se adaugă – efecte și uneori cauze – confuziile limbajului: un singur și același nume se aplică, indiferent, unor lucruri care nu sunt de aceeași natură. Aceștia sunt *idolii forumului*<sup>1</sup>. Numai prudența spiritului îi poate spulbera, dacă acesta renunță la graba și la ușurința sa naturală, pentru a deveni „penetrant“ și a percepe în sfârșit diferențele proprii naturii.

Critica pe care o face Descartes asemănării e de un alt tip. Nu mai avem de-a face cu gândirea secolului al XVI-lea, neliniștindu-se în fața ei înseși și începând să se detașeze de figurile sale cele mai familiare; ci cu gândirea clasică excluzând asemănarea ca experiență, fundamentală și formă primă a cunoașterii, denunțând în ea un amestec confuz care trebuie analizat în termeni de identitate și diferențe, de măsură și ordine. Dacă Descartes respinge asemănarea, nu o face excluzând din gândirea rațională actul comparației, nici căutând să-l limiteze, ci dimpotrivă, universalizându-l și dându-i prin aceasta forma cea mai pură. Într-adevăr, comparația este aceea care ne face să regăsim „figura, întinderea, mișcarea și altele asemenea“ – adică naturile simple – în toate subiectele în care acestea pot fi prezentate. Și,

<sup>1</sup> E. Bacon, *Novum organum* (trad., Paris, 1847), cartea I, pp. 111 și 119, 45 și 55

pe de altă parte, într-o deducție de tipul „orice A este B, orice B este C, deci orice A este C“, e clar că spiritul „compară între ei termenul căutat și termenul dat, adică A și C, sub acest raport că și unul, și altul sunt B“. Prin urmare, dacă lăsăm deoparte intuiția unui lucru izolat, se poate spune că orice cunoaștere „se obține prin compararea a două sau mai multe lucruri între ele“<sup>1</sup>. Or, nu există cunoaștere adevărată decât prin intuiție, adică printr-un act singular al inteligenței pure și atente, și prin deducție, care leagă între ele evidențele. Cum poate comparația, care este cerută pentru aproape toate cunoștințele și care prin definiție nu este o evidență izolată și nici o deducție, să autorizeze o gândire adevărată? „Apropie toată lucrarea rațiunii umane constă fără îndoială în a face posibilă această operație.“<sup>2</sup>

Există două forme de comparație și numai două: a măsurii și a ordinii. Putem măsura mărimi sau multiplicități, adică mărimi continue sau discontinue, dar, și într-un caz, și în altul, operația de măsurare presupune ca, spre deosebire de calcul, care merge dinspre elemente spre totalitate, să considerăm mai întâi întregul și să-l divizăm în părți. Această diviziune ajunge la unități, dintre care unele sunt convenționale sau „de împrumut“ (pentru mărimile continue) și altele (pentru multiplicități sau mărimi discontinue) sunt unitățile aritmeticii. A compara două mărimi sau două multiplicități cere, oricum, a aplica atât în analiza uneia, cât și a celeilalte o unitate comună. Astfel, comparația efectuată prin măsurare se reduce, în orice caz, la relațiile aritmetice de egalitate și inegalitate. Măsurarea permite analiza Asemănătorului după forma calculabilă a identității și a diferenței<sup>3</sup>.

Cât despre ordine, aceasta se stabilește fără referință la o unitate exterioară: „Eu recunosc într-adevăr care este ordinea dintre A și B fără a lua în considerație altceva decât acești doi termeni extremi“; nu putem cunoaște ordinea lucrurilor „izolat,

<sup>1</sup> Descartes, *Regulae*, XIV, p. 168

<sup>2</sup> *Ibid.*, XIV, p. 168

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 182

în natura lor“, ci descoperind-o pe aceea care e cea mai simplă, apoi pe aceea care este cea mai apropiată, pentru a putea accede în mod necesar pornind de aici la lucrurile cele mai complexe. În vreme ce comparația prin măsurare necesită mai întâi o divizare, apoi aplicarea unei unități comune, aici a compara și a ordona nu fac decât unul și același lucru: comparația prin ordine este un act simplu, care permite trecerea de la un termen la altul, apoi la un al treilea etc., printr-o mișcare „absolut neîntreruptă“<sup>1</sup>. Astfel se stabilesc serii în care termenul prim este o natură a cărei intuiție o putem avea independent de oricare alta; și în care ceilalți termeni sunt stabiliți conform unor diferențe crescânde.

Acestea sunt, deci, cele două tipuri de comparație: una analizează pe unități pentru a stabili raporturi de egalitate și de inegalitate; cealaltă stabilește elementele, cele mai simple care se pot găsi, și dispune diferențele după gradele cele mai slabe cu putință. Or, măsurarea mărimilor și a multiplicităților poate fi redusă la stabilirea unei ordini; valorile aritmeticii sunt totdeauna ordonabile într-o serie: multiplicitatea unităților poate deci „să se dispună după o ordine, astfel încât dificultatea, care aparține cunoașterii prin măsurare, să sfârșească prin a depinde doar de luarea în considerație a ordinii“<sup>2</sup>. Și tocmai în aceasta constă metoda, ca și „progresul“ său: a aduce orice măsurare (orice determinare prin egalitate și egalitatea) la o punere în serie care, pornind de la simplu, face să apară diferențele ca grade de complexitate. Asemănătorul, după ce a fost analizat în funcție de unitate și de raporturile de egalitate sau de inegalitate, se analizează acum în funcție de identitatea evidentă și diferențe: *diferențe* care pot fi gândite în ordinea *inferențelor*. Totuși, această ordine sau comparație generalizată nu se stabilește decât după înlănțuirea în cunoaștere; caracterul absolut pe care-l recunoaștem în tot ce e simplu nu privește ființa lucrurilor, ci felul în care ele pot fi cunoscute. Astfel că un lucru poate fi absolut sub un anumit

<sup>1</sup> *Ibid.*, VI, p. 102; VII, p. 109

<sup>2</sup> *Regulae*, XIV, p. 182

raport și relativ sub alte raporturi<sup>1</sup>, ordinea poate fi în același timp necesară și naturală (în raport cu gândirea) și arbitrară (în raport cu lucrurile), dat fiind că un același lucru, după felul în care este privit, poate fi plasat într-un punct sau în altul al ordinii.

Toate acestea au avut mari consecințe în gândirea occidentală. Asemănătorul, care fusese mult timp o categorie fundamentală a cunoașterii – formă și totodată conținut al cunoașterii –, se vede acum disociat printr-o analiză făcută în termeni de identitate și diferență: în plus, fie indirect, prin intermediul măsurării, fie direct și oarecum la același nivel, comparația este raportată la ordine; în sfârșit, comparația nu mai are drept rol să reveleze întocmirea lumii; ea se face conform ordinii gândirii și mergând în mod natural de la simplu la complex. Prin aceasta, întreaga *epistemă* a culturii occidentale se vede modificată în dispunerile sale fundamentale. Și, în particular, domeniul empiric, unde omul secolului al XVI-lea vedea încă legându-se înrudirile, asemănările și afinitățile și unde se încrucișau fără sfârșit limbajul și lucrurile – tot acest câmp imens va dobândi o configurație nouă. Putem foarte bine, dacă vrem, s-o desemnăm sub numele de „raționalism“; putem, tot atât de bine, dacă nu avem în cap altceva decât concepte gata făcute, să spunem că secolul al XVII-lea marchează dispariția vechilor credințe superstițioase și magice, și intrarea, în sfârșit, a naturii în ordinea științifică. Dar ceea ce trebuie să surprindem și să încercăm a restitui sunt modificările care au alterat cunoașterea însăși, la acest nivel arhaic care face posibile cunoștințele și modul de a fi al celor ce sunt de cunoscut.

Aceste modificări se pot rezuma în felul următor. Mai întâi, apariția analizei în locul ierarhiei analogice: în secolul al XVI-lea, se admitea mai întâi sistemul global al corespondențelor (pământul și cerul, plantele și chipul, microcosmul și macrocosmul) și fiecare similitudine singulară venea să se plaseze în interiorul acestui raport de ansamblu; de acum înainte, orice asemănare va

<sup>1</sup> *Ibid.*, VI, p. 103

fi supusă probei comparației, adică ea nu va fi admisă decât odată ce s-a găsit unitatea comună prin măsurare sau, mai radical, prin ordinea, identitatea și seria diferențelor. Apoi, jocul similitudinilor era altădată infinit; era oricând posibil să descoperi altele noi și singura limitare venea din întocmirea lucrurilor, din finitudinea unei lumi închise între macrocosm și microcosm. Acum, enumerarea completă devine posibilă: fie sub forma unei puneri în categorii care să articuleze în totalitatea sa domeniul studiat; fie, în sfârșit, sub forma unei analize a unui anumit număr de puncte, în cantitate suficientă, luate din cuprinsul întregii serii. Comparația poate deci să atingă o certitudine perfectă: niciodată împlinit și totdeauna deschis spre noi eventualități, vechiul sistem al similitudinilor putea foarte efectiv, pe calea unor confirmări succesive, să devină din ce în ce mai probabil; dar el nu era niciodată sigur. Enumerarea completă și posibilitatea de a repartiza în fiecare punct trecerea necesară spre următorul permite o cunoaștere absolut sigură a identităților și a diferențelor: „numai enumerarea ne poate permite, oricare ar fi chestiunea asupra căreia ne aplecăm, să formulăm întotdeauna cu privire la ea o judecată adevărată și sigură“<sup>1</sup>. Activitatea spiritului – cel de-al patrulea punct – nu va mai consta, așadar, în *a apropia* lucrurile între ele, în a pormi în căutarea a tot ce-ar putea decela în ele un fel de înrudire, o atracție sau o natură în mod secret împărtășită, ci dimpotrivă în *a discerne*: cu alte cuvinte, în a stabili identitățile, apoi necesitatea trecerii la toate gradele care se îndepărtează de ele. În acest sens, discernământul impune comparației căutarea primă și fundamentală a diferenței: a-ți configura prin intuiție o reprezentare distinctă a lucrurilor și a înțelege clar trecerea necesară de la un element al seriei la cel care îi succede imediat. În sfârșit, o ultimă consecință: dat fiind că a cunoaște înseamnă a discerne, istoria și știința se vor găsi separate una de alta. De o parte, se va găsi erudiția, lectura autorilor, jocul opiniilor lor;

---

<sup>1</sup> *Regulae*, VII, p. 110

acest joc poate, uneori, să aibă valoare de indicație, nu atât prin acordul care se formează, cât prin neînțelegere: „Când este vorba de o chestiune dificilă, este mai verosimil să se afle în legătură cu aceasta puțin, și nu mult, pentru a descoperi adevărul despre ea“. În fața acestei istorii și fără vreo măsură comună cu ea, se ridică judecățile sigure pe care le putem face prin intuiții și înlănțuirea lor. Acestea și numai ele constituie știința, și când totuși vom fi „citit toate raționamentele lui Platon și Aristotel... acestea nu sunt deloc cunoștințe pe care le vom fi aflat, se pare, ci istorie“<sup>1</sup>. Din acest moment, textul încetează să mai facă parte dintre semnele și formele adevărului: limbajul nu mai este una dintre figurile lumii, nici signatura impusă lucrurilor din cele mai vechi timpuri. Adevărul își găsește manifestarea și semnul în percepția evidentă și distinctă. E rostul cuvintelor s-o traducă, dacă pot: ele nu mai au, însă, dreptul să-i fie marcă. Limbajul se retrage din mijlocul ființelor pentru a intra în vârsta sa de transparentă și neutralitate.

Acesta este un fenomen general în cultura secolului al XVII-lea – mai general decât destinul singular al cartezianismului.

Trebuie, într-adevăr, să distingem trei lucruri. A existat, pe de o parte, mecanismul care, pentru o perioadă, în fapt, destul de scurtă (doar a doua jumătate a secolului al XVII-lea) a propus un model teoretic pentru anume domenii ale cunoașterii, cum ar fi medicina și fiziologia. A mai existat, de asemenea, un efort, destul de divers în formele sale, de matematizare a empiricului: constant și continuu pentru astronomie și o parte a fizicii, el a fost sporadic în celelalte domenii – uneori încercat realmente (de pildă, la Condorcet), uneori propus ca ideal universal și orizont al cercetării (la Condillac sau Destutt), alteori recuzat în chiar posibilitatea sa (la Buffon, de exemplu). Dar nici acest efort, nici încercările mecanismului nu trebuie confundate cu raportul pe care întreaga cunoaștere clasică, în forma ei cea mai generală, îl

---

<sup>1</sup> *Regulae*, III, p. 86



întreține cu *mathesis*, înțelesă ca știință universală a măsurii și a ordinii. Sub cuvintele goale, în mod obscur magice, de „influență carteziană“ sau de „model newtonian“, istoricii ideilor au obiceiul de a amesteca aceste trei lucruri și de a defini raționalismul clasic prin tentația de a face natura mecanică și calculabilă. Ceilalți – cei semi-abili – se străduiesc să descopere sub acest raționalism jocul „forțelor contrare“: acelea ale unei naturi și ale unei vieți care nu se lasă reduse nici la algebră, nici la fizica mișcării, și care menține astfel, în adâncul clasicismului, resursa non-raționalizabilului. Aceste două forme de analiză sunt la fel de insuficiente și una, și cealaltă. Pentru că fundamental, pentru *epistema* clasică, nu este nici succesul sau eșecul mecanismului, nici dreptul sau imposibilitatea de a matematiza natura, ci tocmai un raport cu *mathesis* care, până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, rămâne constant și nealterat. Acest raport prezintă două caractere esențiale. Primul este acela că relațiile între ființe vor fi într-adevăr gândite sub forma ordinii și a măsurii, dar cu acest dezechilibru fundamental: totdeauna problemele măsurii pot fi reduse la cele ale ordinii. Astfel încât relația oricărei cunoașteri cu *mathesis* apare ca posibilitate de a stabili între lucruri, chiar non-măsurabile, o succesiune ordonată. În acest sens, *analiza* va căpăta foarte repede valoare de metodă universală, iar proiectul leibnizian de a stabili o matematică a ordinilor calitative se găsește în chiar inima gândirii clasice; în jurul lui gravitează întreagă această gândire. Dar, pe de altă parte, această relație cu *mathesis* ca știință generală a ordinii nu înseamnă o absorbție a cunoașterii în matematică, nici fundamentarea în ea a oricărei cunoașteri posibile; dimpotrivă, în corelație cu căutarea unei *mathesis*, vedem apărând un anumit număr de domenii empirice care până atunci nu fuseseră nici formate, nici definite. În nici unul dintre aceste domenii sau aproape, nu este posibil să găsim vreo urmă de mecanism sau de matematizare; și totuși, ele s-au constituit toate pe fondul unei posibile științe a ordinii. Dacă ele țineau efectiv de *Analiză* în general, instrumentul lor specific nu era *metoda algebrică*, ci *sistemul de*

*semne*. Astfel au apărut gramatica generală, istoria naturală, analiza bogățiilor, științe ale ordinii în domeniul cuvintelor, al ființelor și al nevoilor; și toate aceste empiricități, noi în epoca clasică și coextensive duratei sale (ele îi au drept repere cronologice pe Lancelot și Bopp, Ray și Cuvier, Petty și Ricardo, primii scriind în jurul anului 1660, ceilalți în preajma anilor 1800–1810), nu s-au putut constitui fără raportul pe care întreaga *epistemă* a culturii occidentale l-a întreținut atunci cu o știință universală a ordinii.

Acest raport cu *Ordinea* a fost la fel de esențial pentru epoca clasică, pe cât a fost pentru Renaștere raportul cu *Interpretarea*. Și așa cum interpretarea, în secolul al XVI-lea, suprapunând unei hermeneutici o semiologie, era esențialmente o cunoaștere a similitudinii, tot astfel punerea în ordine prin mijlocirea semnelor constituie toate științele empirice ca științe ale identității și ale diferenței. Lumea în același timp nesfârșită și închisă, plină și tautologică a asemănării se vede disociată și deschisă, parcă, în chiar centrul său; la o extremă, vom găsi semnele devenite instrumente ale analizei, mărci ale identității și diferenței, principii ale punerii în ordine, chei pentru o taxonomie; la cealaltă, asemănarea empirică și murmurândă a lucrurilor, acea similitudine surdă care, dedesubtul gândirii, furnizează materia infinită a împărțirilor și a distribuțiilor. De o parte, teoria generală a semnelor, a diviziunilor și a clasificărilor; de cealaltă, problema asemănărilor imediate, a mișcării spontane a imaginației, a repetițiilor naturii. Între ele, științele cele noi care își găsesc spațiul în această distanță deschisă.

### III. REPREZENTAREA SEMNULUI

Ce este un semn în epoca clasică? Căci ceea ce s-a schimbat în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, și pentru mult timp – poate până la noi – este întregul regim al semnelor, condițiile în

care ele își exercită neobișnuita lor funcție; este ceea ce, prin atâtea alte lucruri știute sau văzute, le reliefează dintr-odată ca semne; este ființa lor însăși. În pragul vârstei clasice, semnul încetează de a mai fi o figură a lumii; și încetează să mai fie legat de ceea ce el marchează prin legăturile solide și secrete ale asemănării sau ale afinității.

Clasicismul îl definește după trei variabile<sup>1</sup>. Originea legăturii: un semn poate fi natural (așa cum reflectarea într-o oglindă desemnează ceea ce reflectă) sau convențional (așa cum un cuvânt, pentru un grup de oameni, poate semnifica o idee). Tipul legăturii: un semn poate aparține ansamblului pe care îl desemnează (ca mina bună care face parte din sănătatea pe care o exprimă) sau poate fi separat de acesta (așa cum figurile Vechiului Testament sunt semnele îndepărtate ale întrupării și Răscum-părării). Certitudinea legăturii: un semn poate fi atât de constant, încât suntem siguri de fidelitatea sa (astfel, respirația desemnează viața); dar el poate fi doar probabil (ca paloarea pentru graviditate). Nici una dintre aceste forme de legătură nu implică în mod necesar similitudinea; semnul natural însuși nu o cere: țipetele sunt semnele spontane, dar nu analoage, ale fricii; sau, cum spune Berkeley, senzațiile vizuale sunt semne ale atingerii instaurate de Dumnezeu, și totuși ele nu îi seamănă în nici un fel<sup>2</sup>. Aceste trei variabile se substituie asemănării pentru a defini eficacitatea semnului în domeniul cunoașterii empirice.

1. Semnul, dat fiind că este totdeauna sau sigur, sau probabil, trebuie să-și găsească locul în interiorul cunoașterii. În secolul al XVI-lea, se considera efectiv că semnele au fost depuse pe lucruri pentru ca oamenii să poată scoate la lumină secretele acestora, natura sau virtuțile lor; dar această descoperire nu era nimic mai mult decât scopul ultim al semnelor, justificarea prezenței lor, era utilizarea lor posibilă, și cea mai bună, fără îndoială; dar ele nu aveau nevoie să fie cunoscute pentru a exista:

<sup>1</sup> *Logique de la Port-Royal*, partea I, cap. IV

<sup>2</sup> Berkeley, *Essai d'une nouvelle théorie de la vision* (*Oeuvres choisies*, trad. fr. Leroy, Paris, 1944, vol. I, pp. 163–168)

chiar dacă rămâneau tăcute și dacă nimeni, niciodată, nu le zărea, ele nu-și pierdeau nimic din consistență. Nu cunoașterea, ci însuși limbajul lucrurilor le instaura în funcția lor semnificantă. Începând cu secolul al XVII-lea, întregul domeniu al semnelor se distribuie între sigur și probabil: cu alte cuvinte, nu mai poate exista semn necunoscut, nici marcă mută. Nu pentru că oamenii ar fi în posesia tuturor semnelor posibile. Ci pentru că nu există semne decât începând din momentul în care se cunoaște posibilitatea unui raport de substituție între două elemente deja cunoscute. Semnul nu așteaptă în liniște venirea celui care îl poate recunoaște: el nu se constituie niciodată decât printr-un act de cunoaștere.

Tocmai aici rupe știința vechea sa înrudire cu *divinatio*. Aceasta din urmă presupunea totdeauna semne care îi erau anterioare: astfel încât cunoașterea se plasa în abisul unui semn descoperit sau afirmat, sau transmis în secret. Ea avea drept sarcină să releve un limbaj prealabil repartizat de Dumnezeu în lume; în acest sens prezicea ea, printr-o implicare esențială, și prezicea ceva divin. De-acum înainte, semnul va începe să semnifice în interiorul cunoașterii: ei îi va împrumuta certitudinea sau probabilitatea lui. Și dacă Dumnezeu folosește încă semne pentru a ne vorbi prin intermediul naturii, El Se servește de cunoașterea noastră și de legăturile ce se stabilesc între impresii pentru a instaura în mintea noastră un raport de semnificație. Acesta este rolul sentimentului la Malebranche sau al senzației la Berkeley: în judecata naturală, în sentiment, în impresiile vizuale, în perceperea celei de-a treia dimensiuni, sunt cunoașteri pripite, confuze, dar presante, inevitabile și constrângătoare care servesc drept semne cunoașterilor discursive pe care noi, pentru că nu suntem spirite pure, nu mai avem răgazul sau permisiunea de a le atinge noi înșine și numai prin forța spiritului nostru. La Malebranche și Berkeley, semnul hărăzit de Dumnezeu este suprapunerea șireată și prevenitoare a două cunoașteri. Nu mai există aici *divinatio* – inserție a cunoașterii în spațiul enigmatic, deschis și sacru al semnelor; ci o cunoaștere concisă și adunată

în ea însăși: contragerea unei lungi suite de judecăți în figura rapidă a semnului. Vedem de asemenea cum, printr-o mișcare înapoi, cunoașterea, care a închis semnele în spațiul propriu, va putea acum să se deschidă probabilității: de la o impresie la alta, raportul va fi de la semn la semnificat, altfel spus un raport care, în maniera celui de succesiune, se va desfășura de la cea mai slabă probabilitate la cea mai mare certitudine. „Conexiunea ideilor implică nu relația de la cauză la efect, ci numai pe aceea a unui indiciu și a unui semn cu lucrul semnificat. Focul pe care îl văd nu este cauza durerii de care sufăr dacă mă apropii de el: este indiciul care mă previne asupra acestei dureri.”<sup>1</sup> Cunoașterii care ghicea, la întâmplare, semne absolute și mai vechi decât ea, i s-a substituit o rețea de semne clădită pas cu pas prin cunoașterea probabilului. Hume a devenit posibil.

2. A doua variabilă a semnului: forma legăturii sale cu ceea ce el semnifică. Prin jocul convenienței, al emulației și mai ales al simpatiei, similitudinea triumfă, în secolul al XVI-lea, asupra spațiului și timpului: pentru că a raporta și a reuni țineau de rolul semnului. Începând cu clasicismul, dimpotrivă, semnul se caracterizează prin esențiala sa dispersie. Lumea circulară a semnelor convergente este înlocuită printr-o desfășurare la infinit. În acest spațiu, semnul poate avea două poziții: sau face parte, cu titlul de element, din ceea ce desemnează; sau este, în mod real și actual, separat de ceea ce desemnează. La drept vorbind, această alternativă nu este radicală; căci semnul, pentru a funcționa, trebuie să fie deopotrivă inserat în ceea ce semnifică și distinct de această semnificație. Pentru ca semnul să fie, într-adevăr, ceea ce este, a trebuit ca el să fie oferit cunoașterii în același timp cu ceea ce semnifică. După cum observa Condillac, un sunet n-ar deveni niciodată pentru un copil semnul verbal al unui lucru dacă el nu l-ar fi auzit măcar o dată în momentul în care acest lucru este perceput<sup>2</sup>. Dar pentru ca un element al unei percepții

<sup>1</sup> Berkeley, *Principes de la connaissance humaine (Oeuvres choisies, vol. I, p. 267)*

<sup>2</sup> Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines (Oeuvres, Paris, 1798, vol. I, pp. 188–208)*

să poată deveni semnul acesteia, nu e suficient să facă parte din ea; trebuie să fie distins ca element și degajat din impresia globală de care era în mod confuz legat; trebuie deci ca aceasta să fie divizată, ca atenția să fie îndreptată asupra uneia dintre aceste regiuni întrepătrunse care o compun și s-o izoleze. Construirea semnului este deci inseparabilă de analiză. Este chiar rezultatul analizei, căci fără ea n-ar putea apărea. Este de asemenea și instrumentul ei, pentru că, odată definit și izolat, semnul poate fi aplicat asupra unor noi impresii; și aici, în raport cu ele, el joacă într-un fel rolul unei grile. Pentru că spiritul analizează, semnul apare. Pentru că spiritul dispune semne, analiza nu încetează să-și urmeze drumul. Înțelegem de ce, de la Condillac la Destutt de Tracy și la Gerando, doctrina generală a semnelor și definiția puterii de analiză a gândirii s-au suprapus foarte exact într-una și aceeași teorie a cunoașterii.

Când *Logica de la Port-Royal* spunea că un semn poate fi inerent lucrului desemnat sau separat de acesta, ea arăta că semnul, în epoca clasică, nu mai este însărcinat să-și facă lumea apropiată și inerentă propriilor forme, ci, dimpotrivă, să o etaleze, să o juxtapună conform unei suprafețe infinit deschise și să urmărească, pornind de la ea, desfășurarea fără sfârșit a substitutelor în care îl gândim. Și tocmai prin aceasta lumea se oferă concomitent analizei și jocului combinatoriu, devine, de la un capăt la altul, ordonabilă. În gândirea clasică, semnul nu șterge distanțele și nu abolește timpul: dimpotrivă, el permite derularea și parcurgerea lor, pas cu pas. Prin el lucrurile devin distincte, se conservă în identitatea lor, se desfac și se leagă. Rațiunea occidentală intră în epoca judecății.

3. Rămâne o a treia variabilă: cea care poate lua cele două valori – a naturii și a convenției. Se știa de mult timp – chiar înainte de *Cratylus* – că semnele pot fi date de natură sau constituite de om. Secolul al XVI-lea nu ignora nici el această problemă și recunoaștea în limbile omenești semnele instituite. Dar semnele artificiale nu-și datorau puterea decât fidelității lor față de semnele naturale. Acestea, de departe, le întemeiau pe toate

celelalte. Începând cu secolul al XVII-lea, se dă o valoare inversă naturii și convenției: semnul natural nu e nimic mai mult decât un element extras din lucruri și constituit ca semn prin cunoaștere. Este deci precis, rigid, incomod, și spiritul nu-l poate lua în stăpânire. Dimpotrivă, când stabilim un semn convențional, putem totdeauna (și chiar e necesar) să-l alegem în așa fel încât să fie simplu, ușor de ținut minte, aplicabil unui număr cât mai mare de elemente, susceptibil de a se diviza el însuși și de a se compune; semnul instituit este semnul în plenitudinea funcționării sale. El este cel care face demarcația între om și animal; el, cel care transformă imaginația în memorie voluntară, atenția spontană în reflecție, instinctul în cunoaștere rațională<sup>1</sup>. Tot el este cel al cărui defect l-a descoperit Itard la „Sălbaticul de la Aveyron“. Față de aceste semne convenționale, semnele naturale nu sunt decât o schiță rudimentară, un desen îndepărtat care nu-și va afla împlinirea decât prin instaurarea arbitrarului.

Dar acest arbitrar este măsurat prin funcția sa, iar regulile lui sunt foarte exact definite de aceasta. Un sistem arbitrar de semne trebuie să permită analiza lucrurilor în elementele lor cele mai simple; el trebuie să descompună până la origini; dar el trebuie, de asemenea, să arate cum sunt posibile combinațiile acestor elemente și să permită geneza ideală a complexității lucrurilor. „Arbitrar“ nu se opune lui „natural“ decât dacă vrem să desemnăm felul în care semnele au fost stabilite. Dar arbitrarul este, totodată, și grila de analiză, și spațiul combinatoriu prin intermediul cărora natura se va oferi în ceea ce e, la nivelul impresiilor originare și în toate formele lor posibile de combinare. În perfecțiunea sa, sistemul de semne este această limbă simplă, absolut transparentă, care este capabilă să numească elementarul; este, de asemenea, acest ansamblu de operațiuni care definește toate conjuncțiile posibile. După părerea noastră, această căutare a originii și acest calcul al grupărilor par incompatibile, și le interpretăm ca o ambiguitate în gândirea secolelor

<sup>1</sup> Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 75

al XVII-lea și al XVIII-lea. La fel, jocul dintre sistem și natură. De fapt, nu există pentru această gândire nici o contradicție. Mai precis, există o dispunere necesară și unică ce traversează toată *epistema* clasică: este coapartenența unui calcul universal și a unei căutări a elementului la un sistem care este artificial și care, prin chiar acest fapt, poate face să apară natura începând cu elementele sale de origine și până la simultaneitatea tuturor combinațiilor lor posibile. În epoca clasică, a te servi de semne nu mai înseamnă, ca în secolele precedente, a încerca o regăsire, dedesubtul lor, a textului primitiv al unui discurs ținut – și reținut – pentru totdeauna; înseamnă a încerca să descoperi limbajul arbitrar care va autoriza desfășurarea naturii în spațiul său, termenii ultimi ai analizei și legile compoziției sale. Cunoașterea nu mai trebuie să dezgroape vechiul Cuvânt din locurile neștiute în care se poate ascunde; ea are nevoie să-și fabrice o limbă, și anume una bine făcută – cu alte cuvinte, capabilă să analizeze și să combine, care să fie realmente limba calculelor.

Putem defini acum instrumentele prescrise gândirii clasice de sistemul de semne. El este cel care introduce în cunoaștere probabilitatea, analiza și analiza combinatorie, arbitrarul justificat al sistemului. El este cel care face loc căutării originii și, totodată, calculabilității; care face loc constituirii de tabele fixând compozițiile posibile și restituirii unei geneze pornind de la elementele cele mai simple; el este cel care apropie orice cunoaștere de un limbaj și caută să substituie tuturor limbilor un sistem de simboluri artificiale și de operații de natură logică. La nivelul unei istorii a opiniilor, toate acestea ar apărea, fără îndoială, ca o interpenetrare de influențe, unde ar trebui, desigur, să distingem părțile individuale care le revin lui Hobbes, Berkeley, Leibniz, Condillac, Ideologilor. Dar dacă investigăm gândirea clasică la nivelul a ceea ce, din punct de vedere arheologic, a făcut-o posibilă, observăm că disocierea semnului de asemănare la începutul secolului al XVII-lea a dus la apariția acestor figuri noi care sunt probabilitatea, analiza, analiza combinatorie, sistemul și limba



universală, nu ca niște teme succesive, generându-se sau alungându-se unele pe altele, ci ca o rețea de necesități. Care, la rândul său, a făcut posibilă aceste individualități pe care le numim Hobbes sau Berkeley, Hume sau Condillac.

#### IV. REPRESENTAREA DUBLATĂ

Totuși, proprietatea cea mai importantă a semnelor pentru epistema clasică n-a fost enunțată până acum. Într-adevăr, fie semnul mai mult sau mai puțin probabil, mai mult sau mai puțin îndepărtat de ceea ce semnifică, fie el natural sau arbitrar, fără ca natura ori valoarea sa de semn să fie afectate – toate acestea arată că raportul dintre semn și conținutul său nu este garantat în ordinea lucrurilor înseși. Raportul semnificantului cu semnificatul se plasează acum într-un spațiu în care nici o figură intermediară nu le mai asigură întâlnirea: el este, în interiorul cunoașterii, legătura între ideea unui lucru și ideea unui alt lucru. *Logica de la Port-Royal* o spune: „Semnul cuprinde două idei, una a lucrului care reprezintă, cealaltă a lucrului reprezentat, și natura sa constă în a o activa pe cea dintâi prin intermediul celei de-a doua”<sup>1</sup>. Teorie duală a semnelor, care se opune fără echivoc organizării mai complexe a Renașterii; atunci, teoria semnelor implica trei elemente cu totul distincte: ceea ce era marcat, ceea ce marca și ceea ce permitea să vedem în al doilea element marca celui dintâi; or, acest ultim element era asemănarea: semnul reprezenta o marcă în măsura în care el era „aproape același lucru” cu ceea ce desemna. Acest sistem unitar și triplu dispare în același timp cu „gândirea prin asemănare” și este înlocuit printr-o organizare strict binară.

Dar există o condiție pentru ca semnul să fie într-adevăr această pură dualitate. În ființa sa simplă de idee sau de imagine, sau de percepție, asociată sau substituită alteia, elementul

<sup>1</sup> *Logique de Port-Royal*, partea I, cap. IV

semnificant nu este semn. Și nu devine decât cu condiția de a manifesta, în plus, și raportul care îl leagă de ceea ce el semnifică. El trebuie să reprezinte, dar această reprezentare, la rândul ei, trebuie să se găsească reprezentată în el. Condiție indispensabilă organizării binare a semnului, și pe care *Logica de la Port-Royal* o enunță chiar înainte de a spune ce este semnul: „Când nu privim un anumit obiect decât ca reprezentând un altul, ideea pe care o avem despre el este o idee de semn, și acest prim obiect se numește semn”<sup>1</sup>. Ideea semnificantă se dedublează, pentru că ideii care înlocuiește o alta i se suprapune ideea puterii sale reprezentative. Nu avem, prin urmare, de-a face cu trei termeni: ideea semnificată, ideea semnificantă și, în interiorul acesteia din urmă, ideea rolului său de reprezentare? Nu e vorba, totuși, de o întoarcere pe furiș la un sistem ternar. Ci mai degrabă de un decalaj inevitabil al figurii cu doi termeni, care înregistrează un recul în raport cu ea însăși și se instalează pe de-a-ntregul în interiorul elementului semnificant. De fapt, semnificantul nu are drept conținut, drept funcție și drept determinare decât ceea ce reprezintă: îi este în întregime ordonat și transparent; dar acest conținut nu este indicat decât într-o reprezentare care se oferă ca atare, iar semnificatul se plasează fără rest sau opacitate în interiorul reprezentării semnului. Este caracteristic că primul exemplu de semn pe care îl dă *Logica de la Port-Royal* nu este nici cuvântul, nici strigătul, nici simbolul, ci reprezentarea spațială și grafică – desenul: hartă sau tablou. Aceasta pentru că, într-adevăr, tabloul nu are drept conținut decât ceea ce reprezintă, și totuși acest conținut nu apare decât reprezentat printr-o reprezentare. Dispunerea binară a semnului, așa cum apare ea în secolul al XVII-lea, se substituie unei organizări care, în moduri diferite, fusese dintotdeauna ternară de la stoici încoace și chiar începând cu primii gramaticieni greci: or, această dispunere presupune că semnul este o reprezentare dedublă și întoarsă asupra ei înseși. O idee poate fi semnul alteia

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

nu numai pentru că între ele se poate stabili o legătură de reprezentare, ci pentru că această reprezentare se poate totdeauna reprezenta în interiorul ideii care reprezintă. Sau, de asemenea, pentru că, în esența ei proprie, reprezentarea este totdeauna perpendiculară pe ea însăși: ea e în același timp indicație și apariție; raport cu un obiect și manifestare de sine. Începând cu vârsta clasică, semnul este reprezentativitatea reprezentării în măsura în care ea este reprezentabilă.

De aici rezultă consecințe foarte importante. Mai întâi importanța semnelor în gândirea clasică. Ele erau altădată mijloace de cunoaștere și chei pentru cunoaștere; acum sunt coextensive reprezentării, cu alte cuvinte întregii gândiri, sunt găzduite în ea, dar o parcurg pe toată întinderea sa: imediat ce o reprezentare este legată de o alta și reprezintă în ea însăși această legătură, avem de-a face cu un semn: ideea abstractă semnifică percepția concretă din care s-a născut (Condillac); ideea generală nu este decât o idee singulară servind drept semne altora (Berkeley); imaginile sunt semne ale percepțiilor din care au ieșit (Hume, Condillac); senzațiile sunt semne unele pentru altele (Berkeley, Condillac) și este posibil în final ca senzațiile să fie ele însele (ca la Berkeley) semnele a ceea ce Dumnezeu vrea să ne spună, ceea ce ar face din ele, într-un fel, semnele unui ansamblu de semne. Analiza reprezentării și teoria semnelor se impregnează absolut una pe cealaltă: iar în ziua când Ideologia, la sfârșitul secolului al XVII-lea, își va pune problema primatului care trebuie acordat ideii sau semnului, în ziua când Destutt îi va reproșa lui Gerando că a făcut o teorie a semnelor înainte de a fi definit ideea<sup>1</sup>, aceasta va însemna că deja apartenența lor imediată va începe să se tulbure, iar ideea și semnul vor înceta să-și mai fie perfect transparente.

A doua consecință. Această extensie universală a semnului în câmpul reprezentării exclude până și posibilitatea unei teorii a semnificației. Într-adevăr, a te întreba ce este semnificația

---

<sup>1</sup> Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie* (Paris, an XI), vol. II, p. 1

presupune ca aceasta să fie o figură determinată în conștiință. Dar dacă fenomenele nu sunt date niciodată decât într-o reprezentare care, în ea însăși și prin reprezentabilitatea proprie, este în întregime semn, semnificația nu pune probleme. Mai mult, ea nici nu apare. Toate reprezentările sunt legate între ele ca semne; în întregul lor, ele formează un fel de imensă rețea; fiecare în transparența sa se dă drept semnul a ceea ce reprezintă; și totuși – sau mai curând, prin chiar acest fapt –, nici o activitate specifică a conștiinței nu poate vreodată constitui o semnificație. Fără îndoială, tocmai din cauză că gândirea clasică a reprezentării exclude analiza semnificației, noi, care nu gândim semnele decât pornind de la ea, întâmpinăm atâtea dificultăți, în ciuda evidenței, în a recunoaște că filosofia clasică, de la Malebranche la Ideologie, a fost de la un capăt la altul o filosofie a semnului.

Nu există nici un sens exterior sau anterior semnului, nici o prezență implicită a unui discurs prealabil care ar trebui restituit pentru a scoate la lumină sensul autohton al lucrurilor. Dar mai ales, nici un act constituant al semnificației, nici vreo geneză interioară conștiinței. Pentru că între semn și conținut nu există nici un element intermediar și nici o opacitate. Semnele nu au deci alte legi decât acelea care le pot governa conținutul: orice analiză a semnelor este în același timp, și pe bună dreptate, descifrarea a ceea ce ele vor să spună. Invers scoaterea la lumină a semnificantului nu va fi nimic mai mult decât o reflectare asupra semnelor care îl indică. Ca și în secolul al XVI-lea, „semiologie“ și „hermeneutică“ se suprapun. Dar într-o formă diferită. În epoca clasică, ele nu se mai regăsesc în elementul terț al asemănării; ele se leagă în această putere proprie a reprezentării de a se reprezenta pe ea însăși. Nu va exista, deci, o teorie a semnelor diferită de o analiză a sensului. Totuși, sistemul acordă un anumit privilegiu celei dintâi față de cea de-a doua; pentru că ea nu dă pentru ceea ce este semnificat o natură diferită de aceea pe care o acordă semnului, sensul nu va putea fi mai mult decât totalitatea semnelor desfășurate în înlănțuirea lor; el va fi dat de *tabloul* complet al semnelor. Dar, pe de altă

parte, rețeaua completă a semnelor se leagă și se articulează după decuplările proprii sensului. Tabloul semnelor va fi *imagea* lucrurilor. Dacă ființa sensului ține în întregime de semn, funcționarea ține în întregime de semnificat. De aceea, analiza limbajului, de la Lancelot la Destutt de Tracy, se face pornind de la o teorie abstractă a semnelor verbale și în forma unei gramatici generale: dar ea ia totdeauna drept fir conducător sensul cuvintelor, și tot de aceea istoria naturală se prezintă ca analiza caracterelor ființelor vii și, chiar artificiale, taxonomiile au totdeauna proiectul să regăsească ordinea naturală sau să o disocieze cât mai puțin posibil; de aceea analiza bogățiilor se face pornind de la monedă și de la schimb, dar valoarea este totdeauna bazată pe nevoie. În epoca clasică, știința pură a semnelor are valoare de discurs imediat al semnificantului.

În sfârșit, ultima consecință care se întinde, fără îndoială, până la noi: teoria binară a semnului, aceea care fundamentează, începând cu secolul al XVII-lea, întreaga știință generală a semnului, este legată printr-un raport fundamental, de o teorie generală a reprezentării. Dacă semnul este pur și simplu legătura dintre un semnificant și un semnificat (legătură care este arbitrară sau nu, voluntară sau impusă, individuală sau colectivă), în orice caz raportul nu poate fi stabilit decât în elementul general al reprezentării: semnificantul și semnificatul nu sunt legați decât în măsura în care și unul, și celălalt sunt (ori au fost, sau pot fi) reprezentanți, iar unul e o reprezentare actuală a celuilalt. Era deci necesar ca teoria clasică a semnului să-și atribuie drept fundament și justificare filosofică o „ideologie“, adică o analiză generală a tuturor formelor reprezentării, de la senzația elementară și până la ideea abstractă și complexă. Era de asemenea necesar ca, regăsind proiectul unei semiologii generale, Saussure să dea semnului o definiție care a putut părea „psihologistă“ (legătura între un concept și o imagine): pentru că, de fapt, el redescoperea în felul acesta condiția clasică pentru a gândi natura binară a semnului.

## V. IMAGINAȚIA ASEMĂNĂRII

Iată deci semnele eliberate de toată acea forfotă a lumii în care le distribuisse cândva Renașterea. Ele sunt plasate de-acum în interiorul reprezentării, în interstițiul ideii, în acest spațiu infim în care ideea se joacă cu ea însăși, descompunându-se și recompunându-se. Cât despre similitudine, ei nu-i mai rămâne de-acum înainte decât să recadă în afara domeniului cunoașterii. Este empiricul în forma sa cea mai frustă; n-o mai putem „privi ca făcând parte din filosofie“<sup>1</sup>, afară numai dacă ea nu este anulată în inexactitatea sa de asemănare și transformată de către cunoaștere într-o relație de egalitate sau de ordine. Și totuși, pentru cunoaștere, similitudinea este o limită indispensabilă. Pentru că o egalitate sau o relație de ordine nu poate fi stabilită între două lucruri decât dacă asemănarea lor a constituit cel puțin ocazia de a le compara: Hume plasa relația de identitate printre acelea, „filosofice“, care presupun reflecția; în vreme ce asemănarea aparținea pentru el relațiilor naturale, aceluia care constrâng spiritul cu o „forță calmă“, dar inevitabilă<sup>2</sup>. „Poate filosoful să caute precizia cât poștește... îndrăznesc totuși să mă-ndoiesc că va face în cariera sa un singur pas fără ajutorul asemănării. Să fie privită în treacăt fața metafizică a științelor chiar a celor mai puțin abstracte; și să mi se spună dacă inducțiile generale pe care le tragem din faptele particulare sau mai curând dacă genurile înseși, speciile și toate noțiunile abstracte se pot forma altfel decât prin intermediul asemănării.“<sup>3</sup> La marginea exterioară a cunoașterii, similitudinea este această formă abia desenată, acest rudiment de relație pe care cunoașterea trebuie s-o acopere în toată cuprinderea ei, dar care, la nesfârșit, rămâne dedesubtul ei, ca un fel de necesitate tăcută și de neșters.

<sup>1</sup> Hobbes, *Logique* (trad. Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie*, Paris, 1805, vol. III, p. 599)

<sup>2</sup> Hume, *Essai sur la nature humaine* (trad. fr. Leroy, Paris, 1946), vol. I, pp. 75–80

<sup>3</sup> Meriah, *Réflexions philosophique sur la ressemblance* (1767), pp. 3 și 4

Ca și în secolul al XVI-lea, asemănarea și semnul se cheamă reciproc în mod fatal. Dar într-un fel nou. În loc ca similitudinea să aibă nevoie de o marcă pentru ca secretul să-i fie înlăturat, ea constituie acum fondul nediferențiat, mișcător instabil, pe care cunoașterea își poate stabili relațiile, măsurile și identitățile sale. Dubla răsturnare, deci: pentru că semnul, și odată cu el, toată cunoașterea discursivă cer un fond de similitudine, și pentru că nu mai este vorba de manifestarea unui conținut prealabil cunoașterii, ci de a da un conținut care să poată oferi un loc de aplicație formelor cunoașterii. Dacă, în secolul al XVI-lea, asemănarea era raportul fundamental al ființei cu ea însăși, plierea lumii, ea este, în epoca clasică, forma cea mai simplă sub care apare ceea ce este de cunoscut și care este cel mai departe de cunoașterea însăși. Prin ea poate fi cunoscută reprezentarea, altfel spus comparată cu acelea care pot fi similare, analizată în elemente (în elemente care-i sunt comune cu alte reprezentări), combinată cu acelea care pot prezenta identități parțiale și distribuită în final într-un tablou ordonat. Similitudinea în filosofia clasică (adică într-o filosofie a analizei) joacă un rol simetric celui pe care îl va asigura diversitatea în gândirea critică și în filosofii judecății.

În această poziție de limită și de condiție (ceva fără de care și dincoace de care nu putem cunoaște), asemănarea se situează de partea imaginației sau, mai exact, nu apare decât grație imaginației, iar imaginația, în schimb, nu se exercită decât sprijinindu-se pe ea. Într-adevăr, dacă presupunem în lanțul neîntrerupt al reprezentării, niște impresii, cele mai simple din câte există, și care n-ar avea între ele nici cel mai mic grad de asemănare, n-ar exista nici o posibilitate ca a doua s-o amintească pe prima, s-o facă să reapară și să autorizeze astfel reprezentarea ei în imaginar; impresiile s-ar succeda în diferența cea mai totală, în așa grad încât ea n-ar putea nici măcar să fie percepută, pentru că niciodată o reprezentare n-ar avea ocazia să se fixeze într-un loc, resuscitând astfel o alta mai veche, căreia să i se juxtapună pentru a face posibilă o comparație; nici măcar cea mai mică identitate necesară

oricărei diferențieri n-ar fi dată. Schimbarea perpetuă s-ar derula fără reper în perpetuă monotonie. Dar dacă n-ar exista în reprezentare obscura putere de a reactualiza o impresie trecută, nici una n-ar apărea vreodată ca asemănătoare uneia precedente sau neasemănătoare ei. Această putere de a aminti implică cel puțin posibilitatea de a face să apară drept cvasi-asemănătoare (ca vecine și contemporane, ca existând aproape în același fel) două impresii, din care una totuși este prezentată, pe când cealaltă, de mult timp poate, a încetat să existe. Fără imaginație, n-ar exista asemănare între lucruri.

Observăm dubla cerință. Trebuie să existe, în lucrurile reprezentate, murmurul insistent al asemănării; trebuie să existe în reprezentare, replierea totdeauna posibilă a imaginației. Și nici una din aceste cerințe nu se poate dispensa de cea care o completează și îi ține piept. De aici, două direcții de analiză care s-au menținut de-a lungul întregii epoci clasice și n-au încetat să se apropie pentru a enunța în final, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, adevărul lor comun în Ideologie. De o parte, găsim analiza care dă seamă de răsturnarea seriei reprezentărilor într-un tablou inactual, dar simultan de comparații, analiza impresiilor, a reminiscenței, a imaginației, a memoriei, a acestui întreg fond involuntar care este ca o mecanică a imaginii în timp. De cealaltă, există analiza care dă seamă de asemănarea lucrurilor – asemănarea lor de dinainte de a fi puse în ordine, descompuse în elemente identice și diferite, dinainte de repartizarea în tablou a similitudinilor dezordonate: de ce, așadar, lucrurile sunt date într-o învălmășeală, într-un amestec, într-o încrucișare în care ordinea lor esențială este răvășită, dar destul de vizibilă încă pentru a putea să transpună sub formă de asemănări, de similitudini vagi, de prilejuri aluzive pentru o memorie în alertă? Prima serie de probleme corespunde în mare unei analitici a imaginației, ca putere pozitivă de a transforma timpul linear al reprezentării în spațiu simultan de elemente virtuale; a doua corespunde în mare analizei naturii, cu lacunele ei, cu dezordinile care încurcă



tabloul ființelor și îl risipesc într-o suită de reprezentări care, vag și de departe, se aseamănă.

Or, aceste două momente opuse (unul, negativ, al dezordinii naturii în impresii, celălalt, pozitiv, al puterii de a reconstitui ordinea pornind de la aceste impresii) își găsesc unitatea în ideea unei „geneze“. Și aceasta în două moduri posibile. Cel dintâi: momentul negativ (acela al dezordinii, al unei asemănări vagi) este pus în seama imaginației înseși, care atunci exercită ea singură o dublă funcție: dacă poate, prin simpla dublare a reprezentării, să restituie ordinea, o face tocmai în măsura în care împiedică perceperea directă, și în adevărul lor analitic, a identităților și a diferențelor dintre lucruri. Puterea imaginației nu este decât reversul, cealaltă față a imperfecțiunii sale. Ea este, în om, la încheietura dintre suflet și corp. Aici, în acest punct au analizat-o, într-adevăr, Descartes, Malebranche, Spinoza, atât ca loc al erorii, cât și ca putere de a accede la adevăr, chiar matematic; ei au recunoscut în imaginație stigmatul finitudinii, fie ca semn al unei căderi dincolo de întinderea inteligibilă, fie ca marcă a unei naturi limitate. Dimpotrivă, momentul pozitiv al imaginației poate fi pus în seama asemănării tulburi, a murmurului vag al similitudinilor. Este dezordinea naturii, datorată propriei sale istorii, catastrofelor sale sau poate pur și simplu pluralității sale încâlcite, care nu mai este capabilă să ofere reprezentării decât lucrurile care se aseamănă. Astfel încât reprezentarea, totdeauna supusă unor conținuturi foarte apropiate unele de altele, se repetă, se recheamă, se repliază în mod natural asupra sieși, face să renască impresii aproape identice și dă naștere imaginației. Aici, în acest spirit de imitație al unei naturi multiple, dar în mod obscur și fără motiv reîncepută, în faptul enigmatic al unei naturi care înainte de orice ordine seamănă cu ea însăși, au căutat Condillac și Hume legătura dintre asemănare și imaginație. Soluții strict opuse, dar care răspund aceleiași probleme. Înțelegem în orice caz că al doilea tip de analiză s-a desfășurat cu ușurință în forma mitică a primului om (Rousseau) sau a conștiinței care se trezește (Condillac), sau a spectatorului străin

aruncat în lume (Hume): această geneză funcționa exact în locul și în postura *Genezei înseși*.

Încă o remarcă. Dacă noțiunile de natură și natură umană au în epoca clasică o anumită importanță, nu este pentru că s-a descoperit brusc drept câmp de cercetări empirice, această forță surdă cu bogății ineputabile pe care o numim natură, nici pentru că în interiorul acestei vaste naturi ar fi fost izolată o mică regiune singulară și complexă care ar fi natura umană. În fapt, aceste două concepte funcționează pentru a asigura coapartenența, legătura reciprocă dintre imaginație și asemănare. Fără îndoială, imaginația nu este, în aparență, decât una dintre proprietățile naturii umane, iar asemănarea – unul dintre efectele naturii. Dar urmărind rețeaua arheologică după ale cărei legi se conduce gândirea clasică, observăm că natura umană se plasează în această mică debordare a reprezentării care-i permite să se reprezinte (toată natura umană e aici: suficient de exterioară reprezentării pentru ca ea să se prezinte din nou, în spațiul alb care separă prezența de reprezentare și „re“-ul de repetarea sa); observăm, de asemenea, că natura nu este decât insesizabilul bruij al reprezentării care face ca asemănarea să fie sensibilă înainte ca ordinea identităților să fie vizibilă. Natura și natura umană permit, în configurația generală a epistemei, adaptarea asemănării și imaginației, adaptare care fundamentează și face posibile toate științele empirice ale ordinii.

În secolul al XVI-lea, asemănarea era legată de un sistem de semne; interpretarea lor era aceea care deschidea câmpul cunoașterilor concrete. Începând cu secolul al XVII-lea, asemănarea este împinsă la marginile cunoașterii, înspre frontierele sale cele mai joase și cele mai umile. Aici, ea intră în relație cu imaginația, cu repetițiile nesigure, cu analogiile neclare. Și în loc să se deschidă spre o știință a interpretării, ea implică o geneză care urcă de la aceste forme fruste ale *Aceluiași* până la marile tablouri ale cunoașterii dezvoltate după formele identității, ale diferenței și ale ordinii. Proiectul unei științe a ordinii, așa cum a fost el fundamentat în secolul al XVII-lea, presupunea ca el să

fie dublat de o geneză a cunoașterii, așa cum a fost efectiv și fără întrerupere de la Locke la Ideologie.

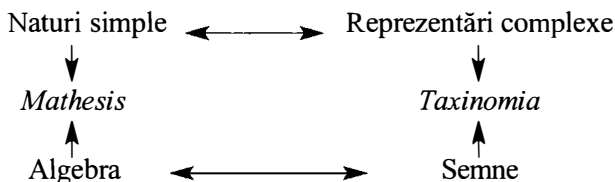
## VI. „MATHESIS“ ȘI „TAXINOMIA“

Proiectul unei științe generale a ordinii; teoria semnelor analizând reprezentarea; dispunerea identităților și a diferențelor în tablouri ordonate: astfel s-a constituit în epoca clasică un spațiu de empiricitate care nu existase până la sfârșitul Renașterii și care va fi sortit dispariției începând cu debutul secolului al XIX-lea. Acest spațiu este pentru noi acum atât de dificil de restituit și în asemenea grad ascuns de sistemul de pozitivități căruia îi aparține cunoașterea noastră, încât multă vreme a trecut neobservat. Îl deformăm, îl mascăm în spatele unor categorii sau al unui decupaj care ne aparțin. Vrem să reconstituim, se pare, ceea ce au fost în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea „științele vieții“, ale „naturii“ sau ale „omului“. Uitând pur și simplu că nici omul, nici viața, nici natura nu sunt domenii care se oferă spontan și pasiv curiozității cunoașterii.

Ceea ce face posibil ansamblul *epistemei* clasice este mai întâi raportarea la o cunoaștere a ordinii. Atunci când e vorba de a ordona naturile simple, am recurs la o *mathesis* a cărei metodă universală este Algebra. Atunci când este vorba de a pune în ordine naturi complexe (reprezentările în general, așa cum sunt date în experiență), trebuie constituită o *taxinomia* și pentru aceasta trebuie instaurat un sistem de semne. Semnele sunt pentru ordinea naturilor compuse ceea ce este algebra pentru ordinea naturilor simple. Dar în măsura în care reprezentările empirice trebuie să se poată analiza în naturi simple, observăm că *taxinomia* se raportează în întregime la *mathesis*; în schimb, dat fiind că perceperea evidențelor nu este decât un caz particular al reprezentării în general, putem spune la fel de bine că *mathesis* nu este decât un caz particular de *taxinomia*. La fel, semnele pe

care gândirea le stabilește ea însăși constituie un fel de algebră a reprezentărilor complexe; invers, algebra este o metodă pentru a da semne naturilor simple și pentru a opera asupra acestor semne. Avem, prin urmare, următoarea dispunere:

### Știința generală a ordinii



Dar asta nu e totul. *Taxinomia* implică, pe de altă parte, un anumit continuum al lucrurilor (o non-discontinuitate, o pleni-tudine a ființării) și o anumită putere a imaginației care face să apară ceea ce nu este, dar permite, prin chiar acest fapt, să fie pus în evidență conținutul. Posibilitatea unei științe a ordinilor empirice cere deci o analiză a cunoașterii, analiză care va trebui să arate cum poate continuitatea ascunsă (și parcă încețoșată) a ființei să se reconstituie, prin intermediul legăturii temporale, din reprezentări discontinue. De aici necesitatea, tot timpul manifestată de-a lungul epocii clasice, de a interoga originea cunoș-tințelor. În fapt, aceste analize empirice nu se opun proiectului unei *mathesis* universale, cum se opune scepticismul raționalis-mului; ele erau cuprinse în cerințele unei cunoașteri care nu mai e dată ca experiență a *Aceluiași*, ci ca stabilire a Ordinii. La cele două extremități ale *epistemei* clasice, avem deci o *mathesis* ca știință a ordinii calculabile și o geneză ca analiză a constituirii ordinilor pornind de la serii empirice. Pe de o parte, utilizăm simbolurile operațiunilor posibile asupra identităților și dife-rențelor; pe de altă parte, analizăm mărcile depuse progresiv prin

asemănarea lucrurilor și revenirile imaginației. Între *mathesis* și *geneză* se întinde regiunea semnelor, a semnelor care traversează întregul domeniu al reprezentării empirice, dar nu o deosebesc niciodată. Încadrat de calcul și de geneză, acesta este spațiul *tabloului*. În această cunoaștere este vorba de a afecta cu semn tot ceea ce poate să ne ofere reprezentarea noastră: percepții, gânduri, dorințe; aceste semne trebuie să funcționeze ca niște caractere, cu alte cuvinte să articuleze ansamblul reprezentării în plaje distincte, separate unele de altele prin trăsături care li se pot atribui; ele autorizează astfel stabilirea unui sistem simultan în conformitate cu care reprezentările enunță proximitatea și depărtarea, vecinătatea și distanțările, deci rețeaua care, în afara cronologiei, le manifestă înrudirea și restituie, într-un spațiu permanent, relațiile lor de ordine. În acest mod se poate desena tabloul identităților și al diferențelor.

În această regiune întâlnim *istoria naturală*, știință a caracterelor care articulează continuitatea naturii și întrepătrunderile ei. În această regiune întâlnim, de asemenea, *teoria monedei* și *a valorii* – științe ale semnelor care autorizează schimbul și permit stabilirea echivalențelor între nevoile și dorințele oamenilor. Și tot aici se plasează *Gramatica generală*, știință a semnelor prin care oamenii își regroupează singularitatea percepțiilor și decupează mișcarea continuă a gândurilor lor. În ciuda diferențelor, aceste trei domenii n-au existat în epoca clasică decât în măsura în care spațiul fundamental al tabloului s-a instaurat între calculul egalităților și geneza reprezentărilor.

Observăm că aceste trei noțiuni – *mathesis*, *taxinomia*, *geneză* – nu desemnează atât domenii separate, cât o rețea solidă de apartenențe care definește configurația generală a cunoașterii în epoca clasică. Taxinomia nu se opune lui *mathesis*: se instalează în aceasta și se distinge de ea; pentru că și ea este o știință a ordinii – o *mathesis* calitativă. Dar înțelesă în sens strict, *mathesis* este știință a egalităților, deci a atribuirilor și judecăților, este știința *adevărului*; cât despre *taxinomia*, ea tratează identități și diferențe; este știința articulărilor și a

claselor, este cunoașterea *ființelor*. Tot așa, geneza se plasează în interiorul *taxinomie* sau cel puțin își află în ea posibilitatea sa primă. Dar *taxinomia* stabilește tabloul diferențelor vizibile; geneza presupune o serie succesivă; una tratează semnele în simultaneitatea lor spațială, ca o sintaxă; cealaltă le repartizează într-un analogon al timpului de felul unei cronologii. În raport cu *mathesis*, *taxinomia* funcționează ca o ontologie față de o apofantică; în raport cu geneza, ea funcționează ca o semiologie față de o istorie. Ea definește deci legea generală a ființelor și în același timp condițiile în care le putem cunoaște. De aici, faptul că teoria semnelor în epoca clasică a putut produce în același timp o știință de alură dogmatică, care trecea drept cunoașterea naturii înseși, și o filosofie a reprezentării care, de-a lungul timpului, a devenit din ce în ce mai nominalistă și din ce în ce mai sceptică. De aici și faptul că o astfel de dispunere a dispărut până într-atât, încât epocile ulterioare au pierdut până și amintirea existenței ei: aceasta deoarece după critica de tip kantian și tot ce s-a întâmplat în cultura occidentală la sfârșitul secolului al XVIII-lea, s-a instaurat o împărțire de un tip nou: de o parte, *mathesis* s-a regrupat, constituind o apofantică și o ontologie; ea este cea care, până la noi, a dominat asupra disciplinelor formale; pe de altă parte, istoria și semiologia (aceasta din urmă absorbită de altfel de cea dintâi) s-au reunit în aceste discipline ale interpretării care și-au desfășurat puterea de la Schleiermacher până la Nietzsche și Freud.

În orice caz, *epistema* clasică se poate defini, în dispunerea sa cea mai generală, prin sistemul articulat al unei *mathesis*, al unei taxinomii și al unei *analize genetice*. Științele poartă totdeauna cu ele proiectul, chiar îndepărtat, al unei puneri în ordine exhaustive: de asemenea, ele ținesc totdeauna spre descoperirea elementelor simple și a compunerii progresive, și în miezul lor, ele sunt tablou, etalare a cunoștințelor într-un sistem contemporan cu el însuși. Centrul cunoașterii, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, îl constituie *tabloul*. Cât despre marile dezbateri

care au preocupat opiniile, ele se plasează absolut natural în pliurile acestei organizări.

Se poate scrie o istorie a gândirii în epoca clasică luând aceste dezbateri drept puncte de plecare sau drept teme. Dar aceasta nu va fi atunci decât istoria opiniilor, adică a alegerilor operate în funcție de indivizi, de medii, de grupuri sociale; și e o întreagă metodă de anchetare implicată aici. Dacă vrem să întreprindem o analiză arheologică a cunoașterii înseși, atunci nu aceste dezbateri celebre trebuie să servească drept fir conducător și să articuleze discursul. Trebuie reconstituit sistemul general al gândirii a cărui rețea, în pozitivitatea sa, face posibil un joc al opiniilor simultane și aparent contradictorii. Această rețea este cea care definește condițiile de posibilitate ale unei dezbateri sau ale unei probleme, ea este purtătoarea istoricității științei. Dacă lumea occidentală s-a luptat pentru a ști dacă viața nu este decât mișcare sau dacă natura era suficient de ordonată pentru a proba existența lui Dumnezeu, aceasta nu s-a întâmplat pentru că o problemă a fost deschisă; ci pentru că după ce a dispersat cercul nesfârșit al semnelor și al asemănărilor, și înainte de a organiza seriile cauzalității și istoriei, *epistema* culturii occidentale a deschis un spațiu în formă de tablou pe care ea n-a încetat să-l parcurgă pornind de la formele calculabile ale ordinii și până la analiza reprezentărilor celor mai complexe. Și percepem siajul acestui parcurs pe suprafața istorică a temelor, a dezbaterilor, problemelor și a preferințelor de opinie. Cunoștințele au traversat de la un capăt la altul un „spațiu de cunoaștere“ care fusese rânduit dintr-odată, în secolul al XVII-lea, și care nu trebuia să se închidă la loc decât o sută cincizeci de ani mai târziu.

Asupra acestui spațiu sub formă de tablou trebuie întreprinsă acum analiza, acolo unde el apare sub forma lui cea mai clară, adică în teoria limbajului, a clasificării și a monedei.

Se va obiecta probabil că simplul fapt de a voi să analizăm, în același timp și în mod unitar, gramatica generală, istoria naturală și economia, raportându-le la o teorie generală a semnelor

și a reprezentării, presupune o problemă care nu poate veni decât din secolul nostru. Fără îndoială că vârsta clasică, nu mai mult decât orice altă cultură, n-a putut circumscrie sau numi sistemul general al cunoașterii sale. Dar acest sistem a fost suficient de constrângător pentru ca formele vizibile ale cunoștințelor să-și schițeze ele însele aici înrudirile, ca și cum metodele, conceptele, tipurile de analiză, experiențele acumulate, spiritele și în final oamenii înșiși s-ar fi deplasat după bunul plac al unei rețele fundamentale, care definea unitatea implicită, dar inevitabilă a cunoașterii. Istoria a arătat mii de exemple de asemenea deplasări. Traiect de atâtea ori parcurs între teoria cunoașterii, a semnelor și a gramaticii: Port-Royal a dat *Gramatica* sa ca un complement și ca suită naturală a *Logicii*, căreia i se alătură printr-o comună analiză a semnelor; Condillac, Destutt de Tracy, Gerando au articulat una pe cealaltă descompunerea cunoașterii în condițiile sau „elementele“ sale și reflecția asupra acestor semne, față de care limbajul nu constituie decât aplicarea și uzul celor mai vizibile. Traiect, totodată, între analiza reprezentării și a semnelor și, de cealaltă parte, analiza bogăției; Quesnay Fiziocratul a scris un articol, „Evidență“, pentru *Enciclopedie*; Condillac și Destutt au plasat pe linia propriilor teorii ale cunoașterii și limbajului pe aceea a comerțului și a economiei, care avea pentru ei valoare de politică și totodată de morală; se știe că Turgot a scris articolul „Etimologie“ pentru *Enciclopedie* și prima paralelă sistematică între monedă și cuvinte; că Adam Smith a scris, pe lângă marea sa operă economică, și un eseu asupra originii limbilor. Traiect între teoria clasificărilor naturale și cele ale limbajului: Adanson n-a vrut numai să creeze o nomenclatură în același timp artificială și coerentă în domeniul botanicii, el viza (și a și aplicat-o în parte) o întregă reorganizare a scrierii în funcție de datele fonetice ale limbajului; Rousseau a lăsat printre operele sale postume elemente de botanică și un tratat asupra originii limbilor.

Astfel se desena, din linii punctate, marea rețea a cunoașterii empirice: aceea a ordinilor non-cantitative. Și poate că unitatea



retrasă, dar insistentă a unei *Taxinomia universalis* apare cu toată claritatea la Linné, când el proiectează să regăsească în toate domeniile concrete ale naturii și ale societății aceleași distribuții și aceeași ordine<sup>1</sup>. Limita cunoașterii ar constitui-o transparența perfectă a reprezentărilor față de semnele care le ordonează.

---

<sup>1</sup> Linné, *Philosophie botannique*, § 155 și 256

## CAPITOLUL IV

### *A vorbi*

#### I. CRITICĂ ȘI COMENTARIU

Existența limbajului în epoca clasică este în același timp suverană și discretă.

Suverană, deoarece cuvintele au primit sarcina și puterea de „a reprezenta gândirea“. Dar „a reprezenta“ nu vrea să însemne aici a traduce, a da o versiune vizibilă, a fabrica un dublu material care să poată reproduce, pe versantul extern al trupului, gândirea în exactitatea sa. „A reprezenta“ trebuie înțeles în sens strict: limbajul reprezintă gândirea, așa cum gândirea se reprezintă pe ea însăși. Nu există, pentru a constitui limbajul sau pentru a-l anima din interior, un act esențial și original de semnificare, ci doar, în inima reprezentării, această putere pe care ea o deține de a se reprezenta pe ea însăși, adică de a se analiza juxtapunându-se, parte cu parte, sub privirea reflecției, și de a se delega pe ea însăși într-un substitut care să o prelungească. În epoca clasică, nimic nu este dat care să nu fi fost dat spre reprezentare; dar, prin chiar acest fapt, nici un semn nu apare, nici un cuvânt nu este enunțat, nici un cuvânt sau nici o propoziție nu vizează niciodată vreun conținut decât prin jocul

unei reprezentări care se distanțează de sine, se dedublează și se reflectă într-o altă reprezentare care îi este echivalentă. Reprezentările nu se înrădăcinează într-o lume de la care și-ar lua cu împrumut sensul, ele se deschid de la sine spre un spațiu care le este propriu și a cărui nervură internă dă loc sensului. Și limbajul aici este, în această distanță pe care reprezentarea o stabilește față de sine însăși. Cuvintele nu formează deci pelicula subțire care dublează gândirea pe latura dinspre fațadă; ele o amintesc, o indică, dar mai întâi către interior, printre toate acele reprezentări care reprezintă alte reprezentări. Limbajul clasic este mult mai apropiat decât credem de gândirea pe care e însărcinat s-o manifeste; dar nu îi este paralel; este prins în rețeaua ei și țesut în chiar trama pe care ea o derulează. Nu e un efect exterior al gândirii, ci gândirea însăși.

Și, prin aceasta, limbajul se face invizibil sau aproape invizibil. În orice caz, a devenit atât de transparent în raport cu reprezentarea, că ființa sa încetează să mai pună probleme. Renașterea se oprea în fața faptului brut că există limbaj: în densitatea lumii, un grafism amestecat printre lucrări sau alergând pe sub ele; sigle depuse pe manuscrise sau pe foile cărților. Și toate aceste mărci insistente chemau un limbaj secund – acela al comentariului, al exegezei, al erudiției – pentru a face să vorbească și pentru a face în sfârșit mobil limbajul ațipit în ele; ființa limbajului precedă, cu o încăpățânare mută, ceea ce se putea citi în el și cuvintele prin care era făcut să răsune. Începând cu secolul al XVII-lea, tocmai această existență masivă și intrigantă a limbajului va fi eludată. Ea nu mai apare pecetluită în enigma mărcii: dar nu apare încă desfășurată în teoria semnificației. La limită, s-ar putea spune că limbajul clasic nu există. Dar că funcționează: toată existența lui își găsește loc în rolul său reprezentativ, la care se limitează cu exactitate și în care sfârșește prin a se epuiza. Limbajul nu mai are alt loc decât reprezentarea, nici altă valoare decât în reprezentare: în această scobitură pe care ea are puterea de a o amenaja.

În felul acesta, limbajul clasic descoperă un anumit raport cu el însuși, care până atunci nu fusese nici posibil și nici măcar de conceput. Față de sine însuși, limbajul secolului al XVI-lea era într-o postură de perpetuu comentariu: or, acesta nu se poate exercita decât dacă există limbaj, limbaj care să preexiste, în tăcere, discursului prin care încercăm să-l facem să vorbească; pentru a comenta, e necesar prealabilul absolut al textului; și invers, dacă lumea este o împletitură de mărci și de cuvinte, cum să vorbești altfel decât sub forma comentariului? Începând cu vârsta clasică, limbajul se desfășoară în interiorul reprezentării și în această dedublare a ei care o excavează. De-acum înainte, Textul prim se face nevăzut și, cu el, tot fondul ineputabil al cuvintelor a căror ființă tăcută era înscrisă în lucruri: doar reprezentarea rămâne, derulându-se în semnele verbale care o manifestă și devenind prin aceasta *discurs*. Enigmei unui discurs pe care un al doilea limbaj trebuie să-l interpreteze i s-a substituit discursivitatea esențială a reprezentării: posibilitate deschisă, încă neutră și indiferentă, dar pe care discursul va avea drept sarcină să o înfăptuiască și s-o fixeze. Or, când acest discurs devine la rândul lui obiect de limbaj, nu-l mai interogăm ca și cum ar spune ceva fără s-o spună, ca și cum ar fi un limbaj reținut asupra lui însuși și o vorbire închisă; nu mai căutăm să scoatem la iveală marea enigmă ascunsă sub semnele sale; îl întrebăm cum funcționează: ce reprezentări desemnează, ce elemente decupează și prelevă, cum analizează și compune, ce joc de substituiri îi permite să-și asigure rolul de reprezentare. *Comentariul* a făcut loc *criticii*.

Acest raport nou pe care limbajul îl instaurează față de sine însuși nu este nici simplu, nici unilateral. Aparent, critica se opune comentariului, așa cum analiza unei forme vizibile se opune descoperirii unui conținut ascuns. Dar, dat fiind că această formă este aceea a unei reprezentări, critica nu poate analiza limbajul decât în termeni de adevăr, de exactitate, de proprietate sau de valoare expresivă. De aici, rolul mixt al criticii

și ambiguitatea de care ea niciodată n-a putut scăpa. Ea interoghează limbajul ca și cum acesta ar fi pură funcție, ansamblu de mecanisme, mare joc autonom al semnelor; dar nu poate, în același timp, să nu-l întrebe în privința adevărului sau minciunii sale, a transparenței sau a opacității sale, deci a modului de prezență a celor spuse de el în cuvintele prin care acestea sunt reprezentate. Tocmai pornind de la această dublă necesitate fundamentală, opoziția dintre fond și formă a ieșit, puțin câte puțin, la lumină și a ocupat în final locul pe care îl știm. Dar această opoziție, fără îndoială, nu s-a consolidat decât târziu, atunci când, în secolul al XIX-lea, raportul critic a devenit la rândul său fragil. În epoca clasică, critica se execută, fără disociere și parcă în bloc, asupra rolului reprezentativ al limbajului. Ea îmbracă atunci patru forme distincte, chiar dacă solidare și articulate una față de cealaltă. Se desfășoară mai întâi, în ordine reflexivă, ca o critică a *cuvintelor*: imposibilitate de a clădi o știință sau o filosofie cu vocabularul moștenit; denunțare a termenilor generali, care confundă ceea ce este distinct în reprezentare, și a termenilor abstracți, care separă ceea ce trebuie să rămână solidar; necesitate de a constitui tezaurul unei limbi perfect analitice. Critica se manifestă de asemenea în ordine gramaticală, ca o analiză a valorilor reprezentative ale sintaxei, a ordinii cuvintelor, a construcției frazelor: oare o limbă este mai perfecționată atunci când are declinări sau când dispune de un sistem de prepoziții? E preferabil ca ordinea cuvintelor să fie liberă sau riguros determinată? Care este regimul timpurilor care exprimă cel mai bine raporturile de succesiune? Critica își impune de asemenea spațiul propriu în examenul formelor retoricii: analiza figurilor, adică a tipurilor de discurs cu valoarea expresivă a fiecăruia, analiza tropilor, adică a diferitelor raporturi pe care cuvintele le pot întreține cu un același conținut reprezentativ (desemnarea prin parte sau întreg, esențial sau accesoriu, eveniment sau circumstanță, lucrul însuși sau analogele sale). În sfârșit, în fața limbajului existent și deja scris,

critica își stabilește drept sarcină definirea raportului pe care acest limbaj îl întreține cu ceea ce el reprezintă: în acest fel, exegeza textelor religioase și-a asumat, începând cu secolul al XVII-lea, metodele critice: nu mai era, într-adevăr, vorba de a spune din nou ceea ce deja se spusese în ele, ci de a defini prin ce figuri și imagini, conform cărei ordini, cu ce scopuri expresive și pentru a afirma ce adevăr un anume discurs a fost ținut de Dumnezeu sau de Profeti în forma care ne-a fost transmisă.

Aceasta este, în diversitatea sa, dimensiunea critică instaurată în mod necesar atunci când limbajul se interoghează pe sine însuși pornind de la funcția sa. Începând cu vârsta clasică, comentariul și critica se opun în mod profund. Vorbind despre limbaj în termeni de reprezentare și de adevăr, critica îl judecă și îl profanează. Menținând limbajul în irupția ființei sale și chesonându-l în direcția secretului său, comentariul se oprește în fața povârnișului prealabil și își atribuie sarcina imposibilă, mereu reînnoită, de a repeta în sine nașterea limbajului: îl sacralizează. Aceste două feluri ale limbajului de a fundamenta un raport cu el însuși vor intra de acum într-o rivalitate din care încă n-am ieșit. Și care, probabil, se intensifică din zi în zi. Aceasta pentru că literatura, obiect privilegiat al criticii, n-a încetat, de la Mallarmé încoace, să se apropie de ceea ce este limbajul în chiar ființa lui, și prin aceasta ea solicită un limbaj secund care să nu mai fie sub formă de critică, ci de comentariu. Și, într-adevăr, toate limbajele critice începând cu secolul al XIX-lea și-au asumat exegeza, oarecum în felul în care exegezele, în epoca clasică, își asumaseră metodele critice. Cu toate acestea, atât timp cât în cultura noastră apartenența limbajului la reprezentare nu va fi abolită sau cel puțin eludată, toate limbajele secunde vor fi prinse în alternativa criticii sau a comentariului. Și vor prolifera la infinit în indecizia lor.

## II. GRAMATICA GENERALĂ

Existența limbajului odată eludată, subzistă doar funcționarea sa în reprezentare: natura și virtuțile sale de discurs. Acesta nu este nimic altceva decât reprezentarea, reprezentată ea însăși prin semne verbale. Dar care e atunci particularitatea acestor semne și această neobișnuită putere ce le permite, mai bine decât toate celelalte, să noteze reprezentarea, să o analizeze și să o recompună? Dintre toate sistemele de semne, care este specificul propriu limbajului?

La prima vedere, cuvintele pot fi definite prin arbitrarul și prin caracterul lor colectiv. În rădăcina sa primă, limbajul este făcut, cum spune Hobbes, dintr-un sistem de note pe care indivizii le-au ales mai întâi pentru ei înșiși: cu ajutorul acestor mărci, ei pot să-și amintească reprezentările, să le lege, să le disocieze și să opereze asupra lor. Printr-o convenție sau printr-o violență, aceste note au fost impuse colectivității<sup>1</sup>; în tot cazul însă, sensul cuvintelor nu aparține decât reprezentării fiecăruia, și degeaba este el acceptat de toți, căci nu are altă existență decât în gândirea indivizilor luați unul câte unul: „Cuvintele sunt semnele ideilor celui care vorbește, spune Locke, și nimeni nu le poate aplica imediat ca semne altui lucru decât ideilor pe care le are el însuși în spirit”<sup>2</sup>. Ceea ce distinge limbajul de toate celelalte semne și îi permite să joace un rol decisiv în reprezentare nu este deci atât faptul că e individual sau colectiv, natural sau arbitrar. Ci faptul că analizează reprezentarea conform unei ordini în mod necesar succesive: sunetele, într-adevăr, nu pot fi articulate decât unul câte unul; limbajul nu poate reprezenta gândirea, dintr-odată, în totalitatea ei; trebuie s-o dispună, parte cu parte, într-o ordine lineară. Or, această ordine este străină reprezentării. Desigur, gândurile se succed în timp, dar fiecare

<sup>1</sup> Hobbes, *Logique*, loc. cit., pp. 607–608

<sup>2</sup> Locke, *Essai sur l'Entendement humain* (trad. fr. Coste. 2e éd., Amsterdam 1729), pp. 320–321

formează o unitate, fie că admitem, cu Condillac<sup>1</sup>, că toate elementele unei reprezentări sunt date într-o clipă și că numai reflecția le poate derula unul câte unul, fie că admitem, cu Destutt de Tracy, că ele se succed cu o rapiditate atât de mare încât nu este practic posibil să le observăm sau să le reținem ordinea<sup>2</sup>. Tocmai aceste reprezentări, astfel strânse în ele însele, trebuie derulate în propoziții: pentru privirea mea, „strălucirea e interioară trandafirului“; în discursul meu, însă, nu pot evita ca ea să îl precedă sau să îi urmeze<sup>3</sup>. Dacă spiritul ar avea putere de a pronunța ideile „așa cum le observă“, nu este nici o îndoială că „le-ar pronunța pe toate odată“<sup>4</sup>. Dar tocmai acest lucru nu este posibil, căci, dacă „gândirea e o operație simplă“, „enunțarea sa este o operație succesivă“<sup>5</sup>. În aceasta rezidă specificul limbajului, ceea ce îl distinge atât de reprezentare (a cărei reprezentare este, la rândul său), cât și de semne (căroră le aparține fără alt privilegiu anume). El nu se opune gândirii ca exteriorul față de interior sau ca expresia față de reflecție; nu se opune celorlalte semne – gesturi, patomime, versiuni, picturi, embleme<sup>6</sup> – ca arbitrarul sau colectivul față de natural și singular. Dar se opune tuturor acestora, așa cum succesivul este opus față de contemporan. Limbajul este față de gândire și semne ceea ce este algebra față de geometrie: el substituie comparației simultane a părților (sau a mărimilor) o ordine ale cărei grade trebuie parcurse unele după altele. În acest sens strict este limbajul analiză a gândirii: nu simplu decupaj, ci instaurarea profundă a ordinii în spațiu.

Aici se situează acest nou domeniu epistemologic pe care epoca clasică l-a numit „gramatica generală“. Ar fi fără sens să vedem aici numai aplicarea, pur și simplu, a unei logici la teoria

<sup>1</sup> Condillac, *Grammaire (Oeuvres)*, vol. V, pp. 39–40)

<sup>2</sup> Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie*, vol. I (Paris, an IX)

<sup>3</sup> U. Domergue, *Grammaire générale analytique* (Paris, an VII), vol. 1, pp. 10–11

<sup>4</sup> Condillac, *Grammaire (Oeuvres)*, vol. V, p. 336)

<sup>5</sup> Abatele Sicard, *Eléments de grammaire générale* (3<sup>e</sup> éd., Paris, 1808 ). vol. II, p. 113

<sup>6</sup> Cf. Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, vol. I, pp. 261–266



limbajului. Dar tot fără sens ar fi să vrem a descifra aici vreo prefigurare a unei lingvistici. *Gramatica generală este studiul ordinii verbale în raportul său cu simultaneitatea pe care are sarcina să o reprezinte*. Ea nu are deci drept obiect propriu nici gândirea, nici limba: ci *discursul* înțeles ca suită de semne verbale. Această suită este artificială în raport cu simultaneitatea reprezentărilor și, în această măsură, limbajul se opune gândirii așa cum „reflectat“ e opus lui „imediat“. Și totuși, această suită nu este aceeași în toate limbile: unele plasează acțiunea în mijlocul frazei, altele la sfârșit; unele numesc mai întâi obiectul principal al reprezentării, altele circumstanțele accesorii; așa cum remarcă *Enciclopedia*, ceea ce face limbile străine opace unele față de altele și atât de dificil de tradus este, mai mult decât diferența dintre cuvinte, incompatibilitatea succesiunii lor<sup>1</sup>. În raport cu ordinea evidentă, necesară, universală pe care știința, și în mod deosebit algebra, o introduce în reprezentare, limbajul este spontan, negândit; e ca și natural. El e, în funcție de punctul de vedere din care-l privim, reflecție în stare sălbatică. La drept vorbind, el este legătura concretă dintre reprezentare și reflecție. El nu e atât instrumentul prin care oamenii comunică între ei, cât drumul prin care, în mod necesar, reprezentarea comunică cu reflecția. Iată de ce *Gramatica generală* a dobândit atâta importanță pentru filosofie în secolul al XVIII-lea; ea era, simultan, forma spontană a științei, un fel de logică necontrolată a spiritului<sup>2</sup> și prima descompunere gândită a gândirii: una dintre primele rupturi față de imediat. Ea constituie un fel de filosofie inerentă spiritului – „ce metafizică, spune Adam Smith, a fost neapărat necesară pentru a forma cel mai neînsemnat dintre adjective“<sup>3</sup> – și ceea ce orice filosofie trebuia să reia pentru a regăsi, dincolo de atâtea alegeri diverse, ordinea necesară și evidentă a reprezentării. Formă inițială a oricărei reflecții,

<sup>1</sup> *Encyclopédie*, articolul „Langue“

<sup>2</sup> Condillac, *Grammaire (Oeuvres, vol. V, pp. 4–5 și 57–73)*

<sup>3</sup> Adam Smith, *Considerations sur l'origine et la formation des langues* (trad. fr., 1860), p. 410

temă primă a oricărei critici: acesta este limbajul. Este acel lucru ambiguu, la fel de întins ca și cunoașterea, dar totdeauna interior reprezentării, pe care *Gramatica generală* îl ia drept obiect.

Dar trebuie imediat trase anumite consecințe.

1. *Prima* este că observăm cum se împart în epoca clasică, științele limbajului: Retorica, pe de o parte, care tratează despre *figuri* și despre *tropi*, cu alte cuvinte despre felul în care limbajul se spațializează în semnele verbale; pe de altă parte, Gramatica, tratând despre articulare și ordine, adică despre felul în care analiza reprezentării se dispune conform unei serii succesive. Retorica definește spațialitatea reprezentării, așa cum se naște ea prin limbaj; Gramatica definește pentru fiecare limbă ordinea care repartizează în timp această spațialitate. De aceea, cum se va vedea mai departe, Gramatica presupune natura retorică a limbajelor, chiar a celor mai primitive și mai spontane.

2. Pe de altă parte, Gramatica, privită ca reflecție asupra limbajului în general, manifestă raportul pe care acesta îl întreține cu universalitatea. Acest raport poate îmbrăca două forme, după cum luăm în considerație posibilitatea unei *Limbi universale* sau a unui *Discurs universal*. În epoca clasică, ceea ce este desemnat prin „limba universală“ nu este vorbirea primitivă, neștirbită și pură care ar putea restaura, dacă ar putea fi regăsită dincolo de pedepsele uitării, înțelegerea dinainte de Babel. Este vorba de o limbă care ar fi susceptibilă de a da fiecărei reprezentări și fiecărui element al fiecărei reprezentări semnul prin care ele pot fi marcate într-un mod univoc; ea ar fi capabilă, de asemenea, să indice în ce fel elementele se compun într-o reprezentare și cum sunt ele legate unele de altele; posedând instrumentele care permit indicarea tuturor relațiilor eventuale între segmentele reprezentării, ea ar avea, prin chiar acest fapt, puterea de a parcurge toate ordinele posibile. În același timp Caracteristică și Combinatorie, Limba universală nu restabilește ordinea timpurilor vechi: ea inventează semne, o sintaxă, o gramatică în care orice ordine imaginabilă trebuie să-și afle locul. Cât despre Discursul universal, nici el nu este Textul unic care conservă în

cifrul secretului sau cheia deschizătoare a oricărei cunoașteri; el este mai curând posibilitatea de a defini drumul natural și necesar al spiritului de la reprezentările cele mai simple până la analizele cele mai fine și până la combinațiile cele mai complexe: acest discurs este cunoașterea dispusă în ordinea unică pe care originea să i-o prescrie. El parcurge întregul câmp al cunoștințelor, dar într-o manieră oarecum subterană, pentru a face să apară posibilitatea lor pomind de la reprezentare, pentru a arăta nașterea și a evidenția legătura naturală, lineară și universală a cunoștințelor. Acest numitor comun, acest fundament al tuturor cunoștințelor, această origine manifestată într-un discurs continuu este Ideologia, un limbaj care dublează, pe toată lungimea sa, firul spontan al cunoașterii: „Omul, prin natura sa, tinde totdeauna spre rezultatul cel mai apropiat și cel mai presant. El se gândește mai întâi la nevoile sale și după aceea la plăcerile sale. Se ocupă de agricultură, de război, de politică practică, apoi de poezie și de arte, înainte de a se gândi la filosofie; și atunci când se întoarce spre sine și începe să reflecteze, el prescrie reguli pentru judecățile sale, și aceasta este logica, pentru discursurile sale, și aceasta este gramatica, pentru dorințele sale, aceasta fiind morala. El se crede atunci pe cea mai înaltă culme a teoriei“; dar își dă seama că toate aceste operații au „o sursă comună“ și că „acest centru unic al tuturor adevărilor este cunoașterea facultăților sale intelectuale“<sup>1</sup>.

Caracteristica universală și Ideologia se opun ca universalitatea limbii în general (limba desfășoară toate ordinele posibile în simultaneitatea unui singur tablou fundamental) față de universalitatea unui discurs exhaustiv (el reconstituie geneza unică și valabilă pentru fiecare dintre cunoașterile posibile în înlănțuirea lor). Dar proiectul lor și posibilitatea lor comună rezidă într-o putere pe care vârsta clasică o atribuie limbajului: aceea de a da semne adecvate tuturor reprezentărilor, oricare ar fi ele, și de a stabili între ele toate legăturile posibile. În măsura în care

<sup>1</sup> Destutt de Tracy, *Eléments d'Ideologie*, prefață, vol. I, p. 2

limbajul poate reprezenta toate reprezentările, el este de drept elementul universalului. Trebuie să existe un limbaj cel puțin posibil care să adune în cuvintele sale totalitatea lumii și, invers, lumea, ca totalitate a reprezentabilului, trebuie să poată deveni, în ansamblul său, o Enciclopedie. Și marele vis al lui Charles Bonnet întâlnește aici ceea ce este limbajul în apartenența sa la reprezentare și în legătura sa cu aceasta: „Îmi place să privesc multitudinea de nenumărat a Luminilor ca tot atâtea cărți a căror colecție compune imensa Bibliotecă a Universului sau adevărata Enciclopedie universală. Consider că extraordinara gradăție care există între aceste lumi diferite facilitează inteligențelor superioare, cărora le-a fost dat să le parcurgă sau mai curând să le citească, dobândirea adevărilor de tot felul pe care le închide și le pune în cunoașterea lor această ordine și această înlanțuire care constituie principala lor frumusețe. Dar acești Enciclopediști celești nu posedă toți în același grad Enciclopedia Universului; unii nu posedă decât câteva ramuri din ea; alții posedă un număr mai mare, alții își însușesc încă și mai multe; dar toți au eternitatea la dispoziție pentru a-și amplifica și perfecționa cunoștințele și pentru a-și dezvolta toate facultățile“<sup>1</sup>. Pe fondul acesta al unei Enciclopedii absolute, oamenii constituie forme intermediare de universalitate compusă și limitată: Enciclopedii alfabetice care găzduiesc cea mai mare cantitate posibilă de cunoștințe în ordinea arbitrară a literelor; pasigrafii care permit transcrierea, după un singur și același sistem de figuri, a tuturor limbilor lumii<sup>2</sup>, lexicuri polivalente care stabilesc sinonimiile între un număr mai mult sau mai puțin considerabil de limbi: în sfârșit, enciclopediile concentrate, care pretind că „expun pe cât este posibil ordinea și înlanțuirea cunoștințelor umane“ examinându-le „genealogia și filiația, cauzele care le-au făcut să apară și caracterele care le disting“<sup>3</sup>. Oricât de parțiale vor fi putut fi

<sup>1</sup> Ch. Bonnet, *Contemplations de la nature (Oeuvres complètes, vol. IV, p. 136*

<sup>2</sup> Destutt de Tracy, *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques, vol. III, p. 535*

<sup>3</sup> D'Alembert, *Discours préliminaire la Encyclopedie*

aceste proiecte, oricare ar fi putut să fie circumstanțele empirice ale întreprinderii lor, fundamentul posibilității lor în epistema clasică îl constituie faptul că, dacă ființa limbajului era în întregime redusă la funcționarea sa în reprezentare, aceasta din urmă nu avea, în schimb, nici un raport cu universalul decât prin intermediul limbajului.

3. Cunoașterea și limbajul sunt riguros intersectate. Ele au, în reprezentare, aceeași origine și același principiu de funcționare, se sprijină reciproc, se completează și se critică fără încetare. În forma lor cea mai generală, a cunoaște și a vorbi consistă mai întâi în a analiza caracterul simultan al reprezentării, a-i distinge elementele, a stabili relațiile care le combină, succesiunile posibile după care pot fi derulate: spiritul vorbește și cunoaște printr-o aceeași mișcare, „prin aceleași procedee învățăm să vorbim și descoperim fie principiile sistemului lumii, fie pe acelea ale operațiilor spiritului uman, adică tot ceea ce este sublim în cunoștințele noastre”<sup>1</sup>. Dar limbajul nu e cunoaștere decât într-o formă nereflectată; el se impune din exterior indivizilor, pe care-i conduce vrând-nevrând spre noțiuni concrete sau abstracte, exacte sau puțin fondate; cunoașterea, în schimb, este ca un limbaj în care fiecare cuvânt ar fi fost examinat și fiecare relație verificată. A cunoaște înseamnă a vorbi cum trebuie și cum prescrie demersul sigur al spiritului; a vorbi înseamnă a cunoaște după cât te țin puterile și după modelul impus de aceia a căror naștere o împărtășim. Științele sunt limbi împlinite, în măsura în care limbile sunt științe încă necultivate. Orice limbă trebuie deci refăcută: cu alte cuvinte, explicată și judecată pornind de la această ordine analitică pe care nici una dintre limbi n-o urmează cu exactitate; și eventual reajustată pentru ca lanțul cunoștințelor să poată apărea în toată claritatea, fără umbră sau lacună. Astfel, e în natura înseși a gramaticii să fie prescriptivă, în nici un caz pentru că ea ar vrea să impună normele unui limbaj frumos, fidel regulilor gustului, ci pentru că ea leagă posibilitatea radicală de

<sup>1</sup> Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie*, vol. I, pp 24

a vorbi de punerea în ordine proprie reprezentării. Destutt de Tracy avea să remarce într-o zi că cele mai bune tratate de logică, în secolul al XVIII-lea, fuseseră scrise de gramaticieni: aceasta pentru că prescripțiile gramaticii erau de ordin analitic, nu estetic.

Această apartenență a limbii la cunoaștere deschide un întreg câmp istoric care nu existase în epocile precedente. Ceva asemănător unei istorii a cunoașterii devine posibil. Aceasta pentru că, dacă limba este o știință spontană, obscură sieși și stângace, ea este în schimb perfecționată de cunoștințele care nu se pot așeza în cuvintele lor fără să-și lase acolo urma și un fel de amplasare goală a propriului conținut. Limbile, cunoaștere imperfectă, sunt memoria fidelă a perfecționării acesteia. Ele induc în eroare, dar înregistrează ceea ce s-a învățat. În ordinea lor dezordonată, ele fac să se nască idei false, dar ideile adevărate imprimă în ele marca de neșters a unei ordini pe care hazardul singur n-ar fi putut-o rândui. Ceea ce ne lasă civilizațiile și popoarele drept momente ale gândirii lor sunt nu atât textele, cât vocabularele și sintaxele, sunetele limbilor lor mai mult decât cuvintele pe care le-au pronunțat, mai puțin discursurile lor decât ceea ce le-a făcut posibile: discursivitatea limbajului lor. „Limba unui popor oferă vocabularul, iar vocabularul este o Biblie destul de fidelă a tuturor cunoștințelor acestui popor; prin simpla comparare a vocabularului unei națiuni în diferite epoci, cineva și-ar putea forma o idee despre progresele sale. Fiecare știință își are numele său, fiecare noțiune în știință și-l are pe al ei, tot ce este cunoscut în natură este desemnat, la fel și tot ce se inventează în arte, ca și fenomenele, meșteșugurile și instrumentele.<sup>1</sup>” De aici, posibilitatea de a face o istorie a libertății și a sclaviei pornind de la limbi<sup>2</sup>, sau o istorie a opiniilor, a prejudecăților, a superstițiilor, a credințelor de tot felul, despre care scrierile mărturisesc totdeauna mai puțin

<sup>1</sup> Diderot, Articolul „Encyclopédie” din *Encyclopédie*, vol. V, p. 637

<sup>2</sup> Rousseau, *Essai sur l'origine des langues (Oeuvres*, Paris, 1826, vol. XIII, pp. 220–221)

bine decât cuvintele însele<sup>1</sup>. De aici și proiectul de a face o enciclopedie „a științelor și artelor“ care nu va urma înlănțuirea cunoștințelor în sine, ci se va fixa în forma limbajului, în interiorul spațiului deschis în cuvinte; aici vor căuta în primul rând timpurile ce vor veni ceea ce am știut sau gândit, căci cuvintele, în decupajul lor frust, sunt repartizate pe această linie de mijloc prin care știința stă alături de percepție și reflecția alături de imagini. În ele ceea ce ne imaginăm devine ceea ce știm și, în schimb, ceea ce știm devine ceea ce ne reprezentăm zi de zi. Vechea raportare la text prin care Renașterea definea erudiția s-a transformat acum: a devenit, în epoca clasică, raportarea la purul element al *limbii*.

Vedem astfel ieșind la iveală elementul luminos în care limbajul și cunoașterea, discursul bine făcut și știința, limba universală și analiza gândirii, istoria oamenilor și științele limbajului intră în legătură cât se poate de firesc. Chiar când era destinată publicării, cunoașterea proprie Renașterii se dispunea într-un spațiu închis. „Academia“ era un cerc închis care proiecta la suprafața configurațiilor sociale forma esențialmente secretă a științei. Pentru că această știință avea drept sarcină principală să facă să vorbească sigle mute: trebuia să le recunoască formele, să le interpreteze și să le retranscrie în alte semne care la rândul lor trebuiau să fie descifrate; astfel încât nici chiar descoperirea secretului nu scapă acestei dispunerii în zig-zag care o făcuse în același timp atât de dificilă și atât de prețioasă. În epoca clasică, a cunoaște și a vorbi se îmbină în aceeași tramă: este vorba, pentru știință și pentru limbaj, de a da reprezentării semne prin care aceasta să poată fi derulată într-o ordine necesară și vizibilă. Când era enunțată, știința secolului al XVI-lea era un secret, dar împărtășit. Când este ascunsă, știința secolului al XVII-lea și al XVIII-lea este un discurs deasupra căruia s-a păstrat un vâl.

---

<sup>1</sup> Cf. Michaelis, *De l'influence des opinions sur le langage*. (1759; trad. fr., Paris, 1762): știm din simplul cuvânt  $\delta\omicron\epsilon\alpha$  că grecii identificau gloria și opinia: și din expresia *das liebe Gewitter* că germanii credeau în virtuțile fecundante ale furtunii (pp 24 și 40).

Aceasta deoarece e în natura cea mai originară a științei să intre în sistemul comunicațiilor verbale<sup>1</sup> și în natura limbajului să fie cunoaștere încă de la primul său cuvânt. A vorbi, a clarifica și a cunoaște țin, în sensul strict al termenului, de *aceeași ordine*. Interesul pe care vârsta clasică îl arată științei, caracterul public al dezbaterilor sale, caracterul său accentuat ezoteric, deschiderea sa spre profan, astronomia fontenellizată, Newton citit de Voltaire, toate acestea nu sunt, fără îndoială, nimic mai mult decât un fenomen sociologic. El nu a provocat nici cea mai mică alterare în istoria gândirii, n-a modificat nici măcar cu un deget devenirea cunoașterii. El nu explica nimic, exceptând desigur nivelul doxografic, unde într-adevăr trebuie situat; dar condiția lui de posibilitate se află aici în această apartenență reciprocă a cunoașterii și a limbajului. Secolul al XIX-lea, mai târziu, o va desface și va ajunge să lase față în față o cunoaștere închisă în sine însăși și un limbaj în stare pură, devenit, în ființa și în funcția sa, enigmatic – ceva care se numește, începând cu această epocă, Literatură, între cele două se vor desfășura la infinit limbajele intermediare, derivate sau, dacă vrem, decăzute, ale cunoașterii și ale operelor.

4. Pentru că a devenit analiză și ordine, limbajul leagă cu timpul raporturi până acum inedite. Secolul al XVI-lea admitea că limbile se succed în istorie și pot să se genereze una pe alta. Cele mai vechi erau limbile-mamă. Cea mai arhaică dintre toate, pentru că era limba în care Cel Veșnic s-a adresat oamenilor, ebraica trecea drept aceea care dăduse naștere sirienei și arabei; apoi veneau greaca, din care au ieșit copta și egipteana; latina avea în filiația sa italiana, spaniola și franceza, în sfârșit din „teutonă“ derivau germana, engleza și flamanda<sup>2</sup>. Începând cu secolul

<sup>1</sup> Se consideră (cf. de exemplu Warburton, *Essai sur les hiéroglyphos*) că știința celor vechi și mai ales a egiptenilor n-a fost mai întâi secretă și apoi publică, ci că, edificată mai întâi în comun, ea a fost apoi confiscată, mascată și travestită de preoți. Ezoterismul, departe de a fi forma primă a științei, nu este decât pervertirea ei.

<sup>2</sup> E. Guichard, *Harmonie étymologique*, 1606. Cf. clasificări de acest tip în Scaliger (*Diatribes de Europaeorum linguis*) sau Wilkins, *An essay towards real character* (Londra, 1668), p. 3 și urm.



al XVII-lea, raportul limbajului cu timpul se inversează: acesta nu mai aşază vorbirile pe rând în istoria lumii; limbajele sunt cele care derulează reprezentările și cuvintele după o succesiune a cărei lege o definesc ele însele. Prin această ordine internă și prin poziția pe care ea o rezervă cuvintelor își definește fiecare limbă specificitatea. Și nu, ca până atunci, prin locul său într-o serie istorică. Timpul este pentru limbaj modul său interior de analiză; nu este locul său de naștere. De aici *interesul mediocru* pe care vârsta clasică l-a avut față de filiația cronologică, fiind pe punctul de a nega, împotriva oricărei „evidențe“ – despre a noastră e vorba –, înrudirea italienei sau a francezei cu latina<sup>1</sup>. Unor astfel de serii care existau în secolul al XVI-lea și vor reapărea în secolul al XIX-lea le sunt substituite tipologii. Care sunt cele ale ordinii. Există grupul limbilor care plasează mai întâi subiectul despre care se vorbește; apoi acțiunea care este întreprinsă sau suportată de el; la sfârșit agentul asupra căruia este exercitată acțiunea: martori – franceza, engleza, spaniola. Apoi, grupul limbilor care fac „să preceadă când acțiunea, când obiectul, când modificarea sau circumstanța“: latina, de exemplu, sau „(e)sclavona“, în care funcția cuvântului nu este indicată de locul său, ci de flexiune. În sfârșit, al treilea grup este format de limbile mixte (ca greaca sau teutona) „care seamănă cu celelalte două, având articol și cazuri“<sup>2</sup>. Dar trebuie înțeles bine că nu prezența sau absența flexiunilor definește pentru fiecare limbă ordinea posibilă sau necesară a cuvintelor sale. Ordinea, ca analiză și aliniere succesivă a reprezentărilor, este aceea care formează prealabilul și prescrie utilizarea declinărilor sau a articolelor. Limbile care urmează ordinea „imaginației și interesului“ nu determină un loc constant pentru cuvinte: ele trebuie să le marcheze prin flexiuni (acestea sunt limbile „transpozitive“). Dacă, în schimb, ele urmează ordinea uniformă a

<sup>1</sup> Le Blan, *Théorie nouvelle de la parole* (Paris, 1750). Latina n-ar fi transmis italienei, spaniolei și francezei decât „moștenirea câtorva cuvinte“.

<sup>2</sup> Abatele Girald, *Les Vraies Principes de la langue francaise* (Paris, 1747), vol. I, pp. 22–25

reflecției, le este de ajuns să indice printr-un articol numărul și genul substantivelor; locul în ordonarea analitică are prin el însuși o valoare funcțională: e vorba de limbile „analoage”<sup>1</sup>. Limbile se înrudesesc și se disting după tabloul tipurilor posibile de succesiune. Tablou simultan, dar care sugerează care au fost limbile cele mai vechi: putem admite, într-adevăr, că ordinea cea mai spontană (aceea a imaginilor și a pasiunilor) a trebuit să precedă pe cea mai gândită (aceea a logicii): datarea externă este comandată de formele interne ale analizei și ale ordinii. Timpul a devenit interior limbajului.

Cât despre istoria însăși a limbilor, ea nu mai este decât eroziune sau accident, introducere, întâlnire și amestec de elemente diverse; ea nu are nici lege, nici mișcare, nici necesitate proprii. Cum s-a format, de pildă, limba greacă? „Negustori din Fenicia, aventurieri din Frigia, din Macedonia și Iliria, galateni, sciți, bande de exilați sau de fugari au încărcat întâiul fond al limbii grecești cu atâtea specii de nenumărate particule și cu atâtea dialecte.”<sup>2</sup> Cât despre franceză, ea este făcută din nume latine și gotice, din turnuri și construcții galice, din articole și cifre arabe, din cuvinte împrumutate de la englezi și italieni cu ocazia călătoriilor, a războaielor sau a convențiilor comerciale<sup>3</sup>. Căci limbile evoluează prin efectul migrațiilor, al victoriilor și înfrângerilor, al modelor, al schimburilor; nicidecum prin forța unei istoricități pe care ar deține-o de la sine. Ele nu ascultă de nici un principiu intern de derulare; ele sunt cele care derulează de-a lungul unei linii reprezentările și elementele lor. Dacă există pentru limbi un timp pozitiv, acesta nu trebuie căutat în exterior, pe latura istoriei, ci în ordonarea cuvintelor, în adâncul discursului.

---

<sup>1</sup> Asupra acestei probleme și asupra discuțiilor pe care le-a stârnit, cf. Bauzée, *Grammaire générale* (Paris, 1767); Abatele Batteaux, *Nouvel examen du préjugé de l'inversion* (Paris, 1767); Abatele d'Olivet, *Remarques sur la langue française* (Paris, 1771).

<sup>2</sup> Abatele Pluche, *La Mécanique des langues* (réed. 1811), p. 26

<sup>3</sup> Id., *ibid.*, p. 23

Putem circumscrie acum câmpul epistemologic al *Gramaticii generale*, care a apărut în a doua jumătate a secolului al VII-lea și a dispărut în ultimii ani ai secolului următor. Gramatica generală nu înseamnă deloc gramatica comparată: apropierea între limbi nu sunt luate drept obiect, nici utilizate ca metodă. Aceasta pentru că generalitatea sa nu constă în a găsi legi propriu-zis gramaticale care ar fi comune tuturor domeniilor lingvistice, și ar face să apară, într-o unitate ideală și constrângătoare, structura oricărei limbi posibile; dacă este generală, este în măsura în care înțelege să scoată la iveală – dedesubtul regulilor gramaticii, dar la nivelul fundamentului lor – funcția reprezentativă a discursului, fie aceasta funcția verticală care desemnează un reprezentat sau aceea, orizontală, care îl leagă în același mod ca și gândirea. Pentru că face să apară limbajul ca o reprezentare care articulează o alta, ea este pe bună dreptate „generală”: ceea ce tratează este dedublarea interioară a reprezentării. Dar pentru că această articulație se poate face într-o mulțime de maniere diferite, vor exista, paradoxal, diverse gramatici generale: a francezei, a englezei, a latinei, a germanei etc.<sup>1</sup> Gramatica generală nu urmărește să definească legile tuturor limbilor, ci să trateze, rând pe rând, fiecare limbă particulară ca un mod de articulare a gândirii pe ea însăși. În orice limbă luată izolat, reprezentarea își dă „caractere”. Gramatica generală va defini sistemul de identități și de diferențe pe care le presupun și le utilizează aceste caractere spontane. Ea va stabili *taxinomia* fiecărei limbi. Adică ceea ce fundamentează în fiecare dintre ele posibilitatea de a ține un discurs.

De aici, cele două direcții pe care ea le ia în mod necesar. Pentru că discursul își leagă părțile așa cum reprezentarea își leagă elementele, gramatica generală va trebui să studieze funcționarea reprezentativă a cuvintelor unele în raport cu altele:

<sup>1</sup> Cf., de exemplu, Baffier, *Grammaire française* (Paris, 1723, ediție nouă). Din această cauză, la sfârșitul secolului al XVIII-lea se va prefera expresia „gramatică filosofică” celei de gramatică generală, care „ar fi aceea a tuturor limbilor”; D. Thiébault, *Grammaire philosophique* (Paris, 1802). vol. I, pp. 6 și 7.

cea ce presupune mai întâi o analiză a legăturii care unește cuvintele împreună (teoria propoziției și îndeosebi a verbului), apoi o analiză a diverselor tipuri de cuvinte și a modului în care ele decupează reprezentarea și se disting între ele (teoria articulației). Dar pentru că discursul nu este pur și simplu un ansamblu reprezentativ, ci o reprezentare dublată care desemnează o alta – chiar pe aceea pe care o reprezintă –, gramatica generală trebuie să studieze felul în care cuvintele desemnează ceea ce spun, mai întâi în valoarea lor primitivă (teoria originii și a rădăcinii), apoi în capacitatea lor permanentă de alunecare, de extindere, de reorganizare (teoria spațiului retoric și a derivării).

### III. TEORIA VERBULUI

Propoziția este pentru limbaj ceea ce reprezentarea este pentru gândire: forma sa în același timp cea mai generală și cea mai elementară, dat fiind că îndată ce o descompunem, nu mai întâlnim discursul, ci elementele sale ca tot atâtea materiale dispersate. Dedesubtul propoziției găsim, într-adevăr, cuvintele, dar nu prin ele se realizează limbajul. E adevărat că, la origine, omul n-a scos decât simple strigăte, dar acestea n-au început să fie limbaj decât în ziua în care au închis – fie și numai în interiorul monosilabului lor – un raport care era de ordinul propoziției. Urletul primitivului care se zbate nu devine cuvânt veritabil decât dacă încetează să mai fie expresia laterală a suferinței sale, devenind echivalentul unei judecăți sau al unei declarații de tipul: „Mă sufoc“<sup>1</sup>. Ceea ce înalță cuvântul în calitate de cuvânt și îl ridică dincolo de țipete și zgomote este propoziția ascunsă în el. Sălbaticul din Aveyron n-a ajuns să vorbească, deoarece pentru el cuvintele au rămas ca niște mărci sonore ale lucrurilor și ale impresiilor lăsate de acestea în spiritul său; ele nu dobândiseră câtuși de puțin valoare de propoziție. El putea foarte

<sup>1</sup> Destutt de Tracy, *Eléments d'Ideologie*, vol. II, p. 87

bine să pronunțe cuvântul „lapte“ în fața castronului care i se oferea; aceasta nu constituia decât „expresia confuză a acestui lichid alimentar, a vasului care-l conținea și a dorinței al cărei obiect era<sup>1</sup>“; niciodată cuvântul nu a devenit semn reprezentativ al lucrului, pentru că niciodată el n-a vrut să spună că laptele era cald sau pregătit, sau așteptat. Propoziția este, într-adevăr, aceea care detașează semnul sonor de nemijlocitele sale valori de expresie și îl instaurează în mod suveran în posibilitatea sa lingvistică. Pentru gândirea clasică, limbajul începe acolo unde există nu expresie, ci discurs. Când spunem „nu“, refuzul nu este tradus printr-un strigăt; într-un cuvânt este închisă „o propoziție întregă: ... Nu simt asta sau nu cred asta“<sup>2</sup>.

„Să mergem direct la propoziție, obiectul esențial al gramaticii.“<sup>3</sup> Aici, toate funcțiile limbajului sunt reduse la singurele trei elemente care sunt indispensabile pentru a forma o propoziție: subiectul, atributul și legătura dintre ele. În plus, subiectul și atributul sunt de aceeași natură, pentru că propoziția afirmă că unul este identic sau aparține celuilalt: este posibil deci, ca în anumite condiții, ele să-și schimbe funcțiile. Singura diferență – decisivă însă – este aceea pe care o manifestă ireductibilitatea verbului: „În orice propoziție, spune Hobbes<sup>4</sup>, există trei lucruri de considerat: cele două nume, *subiect* și *predicat*, și legătura sau copula. Cele două nume suscită în spirit ideea unui singur și același lucru, dar copula dă naștere ideii de cauză prin care aceste nume au fost impuse acestui lucru“. Verbul este condiția indispensabilă oricărui discurs: iar acolo unde el nu există, cel puțin în mod virtual, nu este posibil să spui că există limbaj. Propozițiile nominale conțin toată prezența invizibilă a unui verb, iar Adam Smith<sup>5</sup> crede că, în forma sa primitivă, limbajul

<sup>1</sup> Y. Itard, *Rapport sur les nouveaux développements* de Victor de Aveyron (1806). Reeditare în L. Malson, *Les Enfants sauvages* (Paris, 1964), p. 209.

<sup>2</sup> Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, vol. II, pp. 60

<sup>3</sup> U. Domergue, *Grammaire générale analytique*, p. 34

<sup>4</sup> Hobbes, *Logique*, loc. cit., p. 620

<sup>5</sup> Adam Smith, *Considérations sur l'origine et la formation des langues*, p. 421

nu era compus decât din verbe impersonale (de tipul „plouă“ sau „tună“) și că pornind de la acest nucleu verbal toate celelalte părți ale discursului s-au detașat ca tot atâtea precizări derivate și secunde. Pragul limbajului este acolo unde apare verbul. Trebuie deci să tratăm acest verb ca pe o ființă mixtă: atât ca un cuvânt printre celelalte cuvinte, prins în aceleași reguli, ascultând ca și ele de legile regimului și ale concordanței, cât și aflat în spatele tuturor cuvintelor, într-o regiune care nu este aceea a vorbitului, ci aceea de unde se vorbește. El se situează la marginea discursului, la cusătura dintre ceea ce este spus și ceea ce se spune, exact acolo unde semnele sunt pe cale de a deveni limbaj.

Aceasta este funcția în care verbul trebuie examinat, dezbrându-l de ceea ce n-a încetat să-l împovăreze și să-l întunece. Nu trebuie să ne oprim, împreună cu Aristotel, la faptul că verbul semnifică timpurile (multe alte cuvinte, adverbe, adjective, substantive pot conține semnificații temporale). Nu trebuie să ne oprim, cum făcea Scaliger, nici la faptul că verbul exprimă acțiuni sau pasiuni, în vreme ce numele desemnează lucruri, și încă permanente (căci există chiar numele însuși de „acțiune“). Nu trebuie acordată importanță, cum făcea Buxtorf, diferitelor persoane ale verbului, pentru că anumite pronume au și ele proprietatea de a le desemna. Trebuie, dimpotrivă, să aducem în prim-plan ceea ce îl constituie: verbul *afirmă*, cu alte cuvinte el arată „că discursul în care e folosit acest cuvânt este discursul unui om care nu doar concepe numele, dar le și judecă“<sup>1</sup>. Există propoziție – și discurs – atunci când între două lucruri este afirmată o legătură de atribuire, atunci când se spune că aceasta *este* aceea<sup>2</sup>. Întreaga specie a verbului se reduce la unul singur care înseamnă: *a fi*. Toate celelalte se servesc în secret de această funcție unică, dar pe care au acoperit-o cu determinări care ascund: i s-au adăugat atribute și, în loc să spunem „eu sunt cântând“, spunem „eu cânt“; i s-au adăugat indicații de timp, și în

<sup>1</sup> *Logique de Port-Royal*, pp. 106–107

<sup>2</sup> Condillac, *Grammaire*, p. 115

loc să spunem: altădată, eu sunt cântând, s-a spus: eu cântam, în sfârșit anumite limbi au integrat în verb subiectul însuși, astfel că latinii nu spun: *ego vivit*, ci *vivo*. Toate acestea nu sunt decât depuneri și sedimentări în jurul și deasupra unei funcții verbale absolut neînsemnate, dar esențiale, „doar verbul *a fi* și-a păstrat această simplitate“<sup>1</sup>. Întreaga esență a limbajului se condensează în acest cuvânt singular. Fără el, totul ar fi rămas tăcut, iar oamenii, ca unele animale, ar fi putut foarte bine să facă uz de vocea lor, dar nici unul dintre strigătele lansate în pădure nu ar fi putut vreodată lega marele lanț al limbajului.

În epoca clasică, ființa brută a limbajului – această masă de semne presărate prin lume pentru a ne exercita în ea interogarea noastră – s-a făcut nevăzută, dar limbajul a legat cu ființa noi raporturi, mai greu de sesizat, pentru că printr-un cuvânt limbajul o enunță și o regăsește; din interiorul lui însuși, o afirmă; și totuși, n-ar putea exista ca limbaj dacă acest cuvânt e singur, n-ar susține dinainte orice discurs posibil. Fără o modalitate de a desemna ființa, nici vorbă de limbaj; dar fără limbaj, nici vorbă de verbul *a fi*, care nu este decât o parte din el. Acest simplu cuvânt este ființa reprezentată în limbaj; dar este totodată ființa reprezentativă a limbajului – ceea ce, permițându-i să afirme ceea ce spune, îl face susceptibil de adevăr sau de eroare. Punct prin care el se deosebește de toate semnele, care pot fi conforme, fidele, adaptate sau nu la ceea ce desemnează, dar nu sunt niciodată adevărate sau false. Limbajul este, de la un capăt la altul, *discurs*, prin această putere aparte a unui cuvânt care depășește sistemul de semne către ființa a ceea ce este semnat.

Dar de unde vine această putere? Și care este acest sens care, debordând cuvintele, întemeiază propoziția? Gramaticienii de la Port-Royal spuneau că sensul verbului *a fi* este de a afirma. Ceea

<sup>1</sup> *Logique de Port-Royal*, p. 107, cf. Condillac, *Grammaire*, pp. 132–134. În *L'Origine des connaissances*, istoria verbului este analizată într-un mod puțin diferit, dar nu și funcția sa – D. Thiébaud, *Grammaire philosophique* (Paris, 1802), vol. I, p. 216.

ce reușea să indice în ce regiune a limbajului se află privilegiul său absolut, dar nu spunea deloc în ce constă acesta. Nu trebuie înțeles că verbul a fi conține ideea afirmației, deoarece chiar acest cuvânt, *afirmație*, ca și vocabula *da*, o conțin în egală măsură<sup>1</sup>; deci mai degrabă afirmarea ideii este aceea asigurată de el. Dar a afirma o idee înseamnă oare a-i anunța existența? Este exact ceea ce gândește Bauzée, care găsește aici un motiv pentru care verbul a primit în forma sa variațiile de timp: pentru că esența lucrurilor nu se schimbă, numai existența lor apare și dispare, numai ea are un trecut și un viitor<sup>2</sup>. La care Condillac poate atrage atenția că, dacă existența poate fi retrasă lucrurilor, înseamnă că ea nu este nimic mai mult decât un atribut și că verbul poate afirma la fel de bine moartea sau existența. Singurul lucru pe care îl afirmă verbul este coexistența a două reprezentări: aceea, de exemplu, a verdeții și a arborelui, a omului și a existenței sau a morții; iată de ce timpul verbelor nu îl indică pe acela când lucrurile au existat în absolut, ci numai un sistem relativ de anterioritate sau de simultaneitate a lucrurilor între ele<sup>3</sup>. Coexistența, într-adevăr, nu este un atribut al lucrului însuși, ci nimic mai mult decât o formă a reprezentării: a spune că verdele și arborele coexistă înseamnă a spune că sunt legate în toate sau în cea mai mare parte a impresiilor pe care eu le primesc.

Astfel încât verbul *a fi* ar avea esențialmente funcția de a raporta orice limbaj la reprezentarea pe care o desemnează.

Ființa către care el trimite semnele este nici mai mult, nici mai puțin decât ființa gândirii. Comparând limbajul cu un tablou, un gramatician de la sfârșitul secolului al XVIII-lea a definit substantivele drept forme, adjectivele drept culori și verbul drept pânza însăși pe care acestea apar. Pânză invizibilă, în întregime acoperită de strălucirea și desenul cuvintelor, dar care

<sup>1</sup> Cf. *Logique de Port-Royal*, p. 107 și Abatele Girard, *Les Vrais Principes de la langue française*, p. 56 și urm.

<sup>2</sup> Bauzée, *Grammaire générale*, I, p. 426

<sup>3</sup> Condillac, *Grammaire*, pp. 185–186



oferă limbajului locul unde să-și pună în valoare pictura, ceea ce desemnează verbul este, până la urmă, caracterul reprezentativ al limbajului, faptul că el își are locul său în gândire și că singurul cuvânt care poate să depășească limita semnelor și să le întemeieze în adevăr nu ajunge niciodată decât la reprezentarea însăși. Astfel încât funcția verbului se vede identificată cu modul de existență al limbajului, pe care ea îl parcurge pe toată lungimea sa: a vorbi înseamnă în același timp a reprezenta prin semne și a da semnelor o formă sintetică cerută de verb. Cum spune Destutt, verbul este atribuirea: suportul și forma tuturor atributelor: „verbul *a fi* se află în toate propozițiile, pentru că nu putem spune că un lucru este într-un anumit fel, fără a spune totodată că este... Dar acest cuvânt *este*, care există în toate propozițiile, face parte totdeauna din atribut, este totdeauna începutul și baza acestuia, *este*, atributul general și comun“<sup>1</sup>.

Observăm cum, ajunsă la acest grad de generalitate, funcția verbului nu va mai avea decât să se disocieze, imediat ce domeniul unitar al gramaticii generale va dispărea. Când dimensiunea gramaticalului pur va fi eliberată, propoziția nu va mai fi decât o unitate de sintaxă. Verbul va figura în ea printre celelalte cuvinte, cu propriul sistem de concordanță, de flexiuni și de regim. Iar la cealaltă extremă, puterea de manifestare a limbajului va reapărea într-o problemă autonomă, mai arhaică decât gramatica. Și de-a lungul întregului secol al IX-lea, limbajul va fi interogat în natura sa enigmatică de verb: acolo unde este cel mai aproape de ființă, cel mai capabil să o numească, să transmită sau să facă să scânteieze sensul său fundamental, să-l facă absolut manifest. De la Hegel la Mallarmé, această uimire în fața raporturilor dintre ființă și limbaj va pune în cumpănă reintroducerea verbului în ordinea omogenă a funcțiilor gramaticale.

<sup>1</sup> Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, vol. II, p. 64

## IV. ARTICULAREA

Verbul *a fi*, amestec de atribuire și afirmație, întretăiere a discursului asupra posibilității primare și radicale de a vorbi, definește cea dintâi invariantă a propoziției și cea mai de bază. Alături de el, de-o parte și de alta, elemente: părți ale discursului sau ale „cuvântării“. Aceste plaje sunt încă indiferente și determinate numai de figura firavă, aproape imperceptibilă și centrală care desemnează ființa; ele funcționează în jurul acestui „judecător“ ca lucru de judecat – *judicande* – și lucru judecat – *judicat*<sup>1</sup>. Cum poate acest desen pur al propoziției să se transforme în fraze distincte? Cum poate discursul să enunțe întregul conținut al unei reprezentări?

Pentru că el este făcut din cuvinte care *numesc*, parte cu parte, ceea ce se oferă reprezentării.

Cuvântul desemnează, cu alte cuvinte, în natura sa el este nume. Nume propriu, dat fiind că este îndreptat spre cutare reprezentare, și nu spre alta. Astfel că în fața uniformității verbului – care nu e niciodată decât enunțarea universală a atribuirii – forfotesc numele, la infinit. Ar trebui să existe tot atâtea cuvinte, câte lucruri de numit. Dar fiecare nume ar fi atunci atât de puternic atașat de singura reprezentare pe care o desemnează, încât nici cea mai mică atribuire n-ar putea fi măcar formulată; iar limba ar recădea sub el însuși: „Dacă n-am avea drept substantive decât numele proprii, ar trebui să le multiplicăm la nesfârșit. Aceste cuvinte, a căror multitudine ar supraîncărca memoria, n-ar pune nici o ordine în obiectele cunoștințelor noastre și, în consecință, nici în ideile noastre, și toate discursurile noastre ar fi în cea mai mare confuzie“<sup>2</sup>. Numele nu pot funcționa în frază și nu pot permite atribuirea decât dacă unul dintre ele (atributul cel puțin) desemnează un oarecare element comun mai multor reprezentări. Generalitatea numelui este tot

<sup>1</sup> U. Domergue, *Grammaire générale analytique*, p. 11

<sup>2</sup> Condillac, *Grammaire*, p. 152

atât de necesară părților discursului pe cât îi este formei poziției desemnarea ființei.

Această generalitate poate fi dobândită în două feluri. Fie printr-o articulare orizontală, grupându-i pe indivizii care au între ei anumite identități și separându-i pe cei diferiți; ea formează atunci o generalizare succesivă a unor grupuri din ce în ce mai largi (și din ce în ce mai puțin numeroase); ea le poate de asemenea subdiviza aproape la infinit prin distincții noi, regăsind astfel numele propriu din care este parte<sup>1</sup>; întreaga ordine a coordonărilor și subordonărilor este acoperită de limbaj și fiecare dintre aceste puncte figurează aici cu numele său: de la individ la specie, apoi de la aceasta la gen și la clasă, limbajul se articulează exact pe domeniul generalităților crescânde; această funcție taxinomică este manifestată în limbaj de substantive: spunem un animal, un patruped, un câine, un cocker<sup>2</sup>. Fie printr-o articulare verticală, legată de prima, pentru că sunt indispensabile una celeilalte; această a doua articulare distinge lucrurile care subzistă prin ele însele și pe acelea – modificări, trăsături, accidente sau caractere – pe care nu le putem întâlni niciodată în stare independentă: în profunzime, substanțele, la suprafață, calitățile; această separație – această metafizică, cum spunea Adam Smith<sup>3</sup> – este manifestată în discurs prin prezența unor adjective care desemnează în reprezentare tot ceea ce nu poate subzista prin sine. Articularea primară a limbajului (dacă dăm deoparte verbul a fi care este și condiție, și parte a discursului) se face deci după două axe ortogonale: una care merge de la individul particular spre general, cealaltă care merge de la substanță spre calitate. La încrucișarea lor se află substantivul comun; la o extremitate numele propriu, la cealaltă adjectivul.

Dar aceste două tipuri de reprezentare nu disting cuvintele între ele decât exact în măsura în care reprezentarea este analizată

---

<sup>1</sup> Id., *ibid.*, p. 155

<sup>2</sup> Id., *ibid.*, p. 153. Cf. și A. Smith, *Considérations sur l'origine et la formation des langues*, pp. 408–410.

<sup>3</sup> A Smith, *loc. cit.*, p. 410

după chiar acest model. Cum spun autorii *Logicii de la Port-Royal*: cuvintele „care semnifică lucrurile se numesc nume substantive, ca *pământ, soare*. Cele care semnifică modalitățile, marcând în același timp subiectul căruia i se potrivesc, se numesc nume adjective, ca *bun, just, rotund*“<sup>1</sup>. Între articularea limbajului și aceea a reprezentării, există totuși un joc. Când vorbim de „albeață“, desemnăm o calitate, dar o desemnăm printr-un substantiv: când vorbim de „ființe umane“, folosim un adjectiv pentru a desemna indivizi care subzistă prin ei înșiși. Acest decalaj nu arată că limbajul se supune altor legi decât reprezentarea: ci dimpotrivă, că el întreține, cu el însuși și în profunzimea proprie, raporturi care sunt identice cu cele ale reprezentării. Nu este el oare, într-adevăr, o reprezentare dedublată și nu are el puțința de a combina, din elementele reprezentării, o reprezentare distinctă de prima, deși ea nu are drept funcție și sens decât de a o reprezenta? Dacă discursul acaparează adjectivul care desemnează o modificare și îl pune în evidență în interiorul frazei ca *substanța* însăși a propoziției, atunci adjectivul devine substantiv; dimpotrivă, numele care se comportă în frază ca un accident devine la rândul său adjectiv desemnând totodată, ca și înainte, substanțe. „Pentru că substanța este ceea ce subzistă prin sine însăși, au fost numite substantive toate cuvintele care subzistă prin ele însele în discurs chiar și atunci când semnifică accidente. Și, dimpotrivă, au fost numite adjective acelea care semnifică substanțe atunci când, în maniera lor de a semnifica, ele trebuie alăturate altor nume în discurs.“<sup>2</sup> Elementele propoziției au între ele raporturi identice aceluia ale reprezentării; dar această identitate nu este asigurată punct cu punct, astfel încât orice substanță să fie desemnată de un substantiv și orice accident de un adjectiv. Este vorba de o identitate globală și de natură: propoziția este o reprezentare; ea se articulează în aceleași moduri ca și reprezentarea; dar de ea depinde puțința de a articula într-un fel

<sup>1</sup> *Logique de Port-Royal*, p. 101

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 101

sau în altul reprezentarea care articulează o alta, cu o posibilitate de decalaj care constituie în același timp libertatea discursului și diferențierea dintre limbi.

Acesta este cel dintâi strat de articulare: cel mai superficial, în orice caz cel mai aparent. De-acum înainte, totul poate deveni discurs. Dar într-un limbaj încă prea puțin diferențiat: pentru a lega numele între ele, nu dispunem încă decât de monotonia verbului *a fi* și de funcția sa atributivă. Or, elementele reprezentării se articulează după o întregă rețea de raporturi complexe (succesiune, subordonare, consecință) care trebuie trecute în limbaj pentru ca acesta să devină realmente reprezentativ. De aici toate cuvintele, silabele, chiar literele care, circulând între nume și verbe, trebuie să desemneze acele idei pe care *Port-Royal* le numea „accesorii”; sunt necesare prepoziții și conjuncții; sunt necesare semne de sintaxă care să indice raporturile de identitate sau de concordanță, ca și pe acelea de dependență sau de regim<sup>1</sup>: mărci ale pluralului și genului, cazuri ale declinărilor; sunt necesare, în sfârșit, cuvinte care să raporteze substantivele comune la indivizii pe care îi desemnează, acele articole sau acele demonstrative pe care Lemercier le numea „concretizori” sau „deabstractori”<sup>2</sup>. O asemenea pulbere de cuvinte constituie o articulare inferioară față de unitatea numelui (substantiv sau adjectiv) așa cum era aceasta solicitată de forma nudă a propoziției: nici unul dintre aceste cuvinte nu deține, dincolo de el și în stare izolată, un conținut reprezentativ fix și determinat; ele nu acoperă o idee – chiar accesorie – decât odată ce sunt legate de alte cuvinte; în vreme ce numele și verbele sunt „semnificative absolute”, ele nu au semnificație decât într-un mod relativ<sup>3</sup>. Fără îndoială, ele se adresează reprezentării, nu există decât în măsura în care aceasta, analizându-se, lasă să se vadă

<sup>1</sup> Duclos, *Commentaire à la Grammaire de Port-Royal*, (Paris, 1754), p. 913

<sup>2</sup> J.-B. Lemercier, *Lettre sur la possibilité de faire de la grammaire un Art-Science* (Paris, 1806), pp. 63–65

<sup>3</sup> Harris, *Hermès*, pp. 30–31 (cf. și A. Smith, *Considérations sur l'origine des langues*, pp. 408–409)

rețeaua interioară a acestor relații; dar ele însele nu au valoare decât prin ansamblul gramatical din care fac parte. Ele stabilesc în limbaj o articulare nouă și de natură mixtă, în același timp reprezentativă și gramaticală, fără ca vreuna din aceste două ordini să se poată suprapune exact peste cealaltă.

Iată că fraza se populează cu elemente sintactice care sunt de o tăietură mai fină decât figurile mari ale propoziției. Acest nou decupaj pune gramatica generală în fața necesității unei alegeri: fie să urmeze cu analiza sub nivelul unității nominale și să scoată la iveală, înaintea semnificației, elementele neînsemnate din care este clădită, fie să reducă printr-un demers regresiv această unitate nominală, să recunoască în ea măsuri mai restrânse și să-i regăsească eficacitatea reprezentativă dedesubtul cuvintelor întregi, în particule, în silabe și chiar în litere. Aceste posibilități sunt oferite – mai mult: sunt prescrise – din clipa în care teoria limbilor își ia drept obiect discursul și analiza valorilor sale reprezentative. Ele definesc *punctul de erezie* care divizează gramatica secolului al XVIII-lea.

„Am putea presupune, spune Harris, că orice semnificație este, ca și corpul, divizibilă într-o infinitate de alte semnificații, divizibile la rândul lor la infinit? Ar fi o absurditate, trebuie deci să admitem în mod necesar că există sunete semnificative din care nici o parte nu poate avea prin ea însăși semnificație.”<sup>1</sup> Semnificația dispare imediat ce sunt disociate sau suspendate valorile reprezentative ale cuvintelor: apar, în independența lor materiale care nu se articulează pe gândire și ale căror legături nu se pot reduce la cele ale discursului. Există o „mecanică” proprie concordanțelor, regimurilor, flexiunilor, silabelor și sunetelor, și, despre această mecanică, nici o valoare reprezentativă nu poate da seamă. Limba trebuie tratată ca și mașinile care, puțin câte puțin, se perfecționează<sup>2</sup>: în forma sa cea mai simplă, propoziția nu este compusă decât dintr-un subiect, un verb, un

<sup>1</sup> Id., *ibid.*, p. 57

<sup>2</sup> A. Smith, *Considérations sur l'origine des langues*, pp. 403–431

atribut; și orice adădire de sens cere o nouă și întreagă propoziție; astfel, cele mai rudimentare dintre mașini presupun principii de mișcare care diferă pentru fiecare dintre organele lor. Dar atunci când se perfecționează, ele supun unuia și aceluiași principiu toate organele lor, care nu mai sunt în acest caz decât intermediarii, mijloacele de transformare și punctele de aplicație ale aceluși principiu; tot așa, perfecționându-se, limbile fac să se transmită sensul unei propoziții prin organe gramaticale care nu au în sine valoare reprezentativă, dar au drept rol precizarea acestei valori, legarea elementelor sale, indicarea determinărilor ei actuale. Într-o frază și dintr-o singură mișcare, putem marca raporturi de timp, de consecință, de posesiune, de localizare, care se încadrează efectiv în seria subiect-verb-atribut, dar nu pot fi analizate printr-o distincție atât de vastă. De aici, importanța pe care au luat-o, de la Bauzée<sup>1</sup> încoace, teoriile complementului, ale subordonării. De aici, de asemenea, rolul din ce în ce mai mare al sintaxei; în epoca lui *Port-Royal*, aceasta era identificată cu construcția și ordinea cuvintelor, deci cu derularea interioară a propoziției<sup>2</sup>; odată cu Sicard, ea a devenit independentă: este cea „care impune fiecărui cuvânt forma sa proprie”<sup>3</sup>. Și astfel, autonomia gramaticalului se conturează, așa cum va fi ea definită, la sfârșitul secolului, de Sylvestre de Saci, atunci când, cel dintâi după Sicard, el distinge analiza logică a propoziției de aceea, gramaticală, a frazei<sup>4</sup>.

Se înțelege de ce analize de acest gen au rămas în suspensie atâta timp cât discursul a fost obiectul gramaticii; odată atins un strat al articulării în care valorile reprezentative se năruiau, se trecea de cealaltă parte a gramaticii, acolo unde ea mai mai avea priză, într-un domeniu al uzajului și al istoriei: sintaxa în secolul

<sup>1</sup> Bauzée (*Grammaire générale*) folosește pentru prima dată termenul de „complement”.

<sup>2</sup> *Logique de Port-Royal*, p. 117 și urm.

<sup>3</sup> Abatele Sicard, *Eléments de la grammaire générale*, vol. II, p. 2

<sup>4</sup> Sylvestre de Saci, *Principes de grammaire générale* (1799). Cf. și U. Domergue, *Grammaire générale analytique*, pp. 29–30.

al XVIII-lea, era considerată locul arbitrarului, unde se desfășurau după fantezia lor habitudinile fiecărui popor<sup>1</sup>.

În orice caz, ele nu puteau fi, în secolul al XVIII-lea, nimic mai mult decât posibilități abstracte, nu prefigurări a ceea ce avea să fie filologia, ci ramura neprivilegiată a unei alegeri. Pornind de la același punct de erezie, vedem dezvoltându-se o reflecție care, pentru noi și pentru știința limbajului pe care am clădit-o începând cu secolul al XIX-lea, este lipsită de valoare, dar care permitea atunci menținerea întregii analize a semnelor verbale în interiorul discursului. Și care, prin această acoperire exactă, făcea parte dintre figurile pozitive ale cunoașterii. Era cercetată obscura funcție nominală ce se considera a fi investită și ascunsă în aceste cuvinte, în aceste silabe, în aceste flexiuni, în aceste litere pe care analiza prea laxă a propoziției le lasă să treacă prin grila sa. Aceasta pentru că, în ultimă instanță, așa cum remarcau autorii *Logicii de la Port-Royal*, toate particulele de legătură au un anumit conținut, dat fiind că ele reprezintă felul în care obiectele sunt legate între ele și se înlănțuie în reprezentările noastre<sup>2</sup>. Nu putem presupune că ele au fost nume ca și celelalte? Dar că, în loc să se substituie obiectelor, ele ar fi luat locul gesturilor prin care oamenii indicau aceste obiecte sau simulau legăturile și succesiunea lor?<sup>3</sup> Sunt cuvintele care fie și-au pierdut puțin câte puțin sensul propriu (acesta, într-adevăr, nu era totdeauna vizibil, pentru că era legat de gesturi, de corp și de situația locutorului), fie au fost încorporate altor cuvinte în care găseau un suport stabil și cărora le furnizau în schimb un întreg sistem de modificări<sup>4</sup>. Astfel încât toate cuvintele, oricare ar fi ele, sunt nume adormite: verbele au îmbinat numele-adjective cu verbul *a fi*; conjuncțiile și prepozițiile sunt numele gesturilor de-acum imobile, declinările și conjugările nu sunt nimic mai

<sup>1</sup> Cf. de exemplu Abatele Girard, *Les Vrais Principes de la langue française* (Paris, 1747). pp. 82–83.

<sup>2</sup> *Logique de Port-Royal*, p. 59

<sup>3</sup> Batteux, *Nouvel examen du préjugé de l'inversion*, pp. 23–24

<sup>4</sup> Id., *ibid.*, pp. 24–28



mult decât nume absorbite. Cuvintele, acum, se pot deschide și pot elibera zborul tuturor numelor adunate în ele. Cum spunea Le Bel cu titlu de principiu fundamental al analizei, „nu există asamblare ale cărei părți să nu fi existat separat înainte de a fi fost asamblate<sup>1</sup>“, ceea ce îi permitea să reducă toate cuvintele la elemente silabice unde reapăreau în sfârșit vechile nume uitate, singurele vocabule care avuseseră posibilitatea de a exista alături de verbul a fi: *Romulus*, de exemplu<sup>2</sup>, vine de la *Roma* și *moliri* (a construi) iar *Roma* vine de la *Ro* care desemna forța (*Robar*) și de la *Ma*, care indica grandoarea (*magnus*). În același mod, Thiébauld descoperă în „a abandona“ (fr. *abandonner*) trei semnificații latente: *a* care „prezintă ideea tendinței sau a destinației unui lucru spre un alt lucru“; *ban* care „dă ideea totalității corpului social“ și *do* care indică „actul prin care se renunță la un lucru“<sup>3</sup>.

Și dacă trebuie să ajungem, dincolo de silabe, până la literele înseși, vom culege și acolo valorile unei nominații rudimentare. Cu asta s-a ocupat de minune Court de Gébelin, spre gloria sa cea mai mare și cea mai perisabilă; „tușeul labial, cel mai lesne de folosit, cel mai suav, cel mai grațios, servea la desemnarea primelor ființe pe care omul le cunoaște, acelea care-l înconjoară și cărora le datorează totul“ (papa, maman, baiser). În schimb, „dinții sunt tot atât de fermi pe cât sunt buzele de mobile și de flexibile; intonațiile care provin de aici sunt puternice, sonore, zgomotoase... Cu ajutorul tușeului dental se exprimă *tunetul*, *răsunetul*, *stupoarea*; prin ea desemnam *toba*, *timpanul*, *trompeta*“. Izolate, vocalele la rândul lor pot etala secretul numelor milenare asupra cărora uzajul le-a fixat: A pentru posesiune (a avea), E pentru existența, I pentru puțință, O pentru mirare (ochii care se rotunjesc), U pentru umiditate, deci pentru umoare<sup>4</sup>. Și poate, în adâncul cel mai vechi al istoriei

<sup>1</sup> Le Bel, *Anatomie de la langue latine* (Paris, 1764). p. 24

<sup>2</sup> Id., *ibid.*, p. 8

<sup>3</sup> D. Thiébauld, *Grammaire philosophique* (Paris, 1802), pp. 172–173

<sup>4</sup> Court de Gébelin, *Histoire naturelle de la parole* (éd. 1816), pp. 98–104

noastre, consoanele și vocalele, distinse numai după două grupe confuze încă, formau într-un fel singurele două nume articulate de limbajul uman: vocalele cântătoare spuneau pasiunile; asprele consoane – nevoile<sup>1</sup>. Putem distinge încă vorbirile colțuroase ale Nordului – o pădure a guturalelor, a foamei și a frigului – și limbile meridionale, pline de vocale, născute din întâlnirea matinală a păstorilor, când „din cristalul pur al fântânilor izvorau primele flăcări ale dragostei“.

În toată profunzimea sa, și până la sunetele cele mai arhaice care pentru prima dată l-au smuls din strigăt, limbajul își păstrează funcția reprezentativă; în fiecare dintre articulațiile sale, din străfundul timpului, el totdeauna a *numit*. El nu este în sine decât un imens freamăt al denotațiilor care se acoperă, se comprimă, se ascund, se mențin totuși pentru a permite analiza sau compunerea reprezentărilor celor mai complexe. În interiorul frazelor, chiar acolo unde semnificația pare să recurgă la un sprijin mut în silabe neînsemnate, există totdeauna o nomenclatură ațipită, o formă care ține închisă între pereții săi sonori imaginea reflectată a unei reprezentări invizibile și totuși de neșters. Pentru filologia secolului al XIX-lea, asemenea analize au rămas, în sensul strict al termenului, „literă moartă“. Nu și pentru o întregă experiență a limbajului, mai întâi ezoterică și mistică în epoca lui Saint-Marc, a lui Reveroni, a lui Fabre d'Olivet, a lui Oegger, apoi literară atunci când enigma cuvântului a reapărut în ființa ei masivă, cu Mallarmé, Roussel, Leiris sau Ponge. Ideea că, distrugând cuvintele, nu regăsim nici zgomote, nici elemente pur arbitrare, ci alte cuvinte care, pulverizate la rândul lor, eliberează altele, această idee este în același timp negativul întregii științe moderne a limbilor și mitul în care noi transcriem cele mai obscure puteri ale limbajului, și cele mai reale. Limbajul poate deveni obiect al științei fără doar și poate pentru că e arbitrar și pentru că putem defini cu ce condiție este el semnificant. Dar pentru că el nu a

<sup>1</sup> Rousseau, *Essai sur l'origine des langues* (*Oeuvres*, éd. 1826, vol. XIII, pp. 144–151 și 188–192)

încetat să vorbească dincoace de sine însuși, pentru că valori inepuizabile îl pătrund mai profund decât ne-am putea aștepta, putem vorbi în el în acest murmur la infinit unde se leagă literatura. În epoca clasică însă, raportul nu era nici pe departe același; cele două figuri se suprapuneau cu exactitate: pentru ca limbajul să fie cuprins în întregime în forma generală a propoziției, trebuia ca fiecare cuvânt, în cea mai mică dintre parcelele sale, să fie o nominație meticuloasă.

## V. DESEMNAREA

Și totuși, teoria „nominației generalizate“ descoperă la capătul limbajului un anumit raport față de lucruri, care este de o cu totul altă natură decât forma propozițională. Dacă, în adâncul său, limbajul are funcția de a numi, adică de a face să apară o reprezentare sau de a o arăta, parcă, cu degetul, el este indicație, și nu judecată. El se leagă de lucruri printr-o marcă, o notă, o figură asociată, un gest care desemnează: nimic care să fie reductibil la un raport de predicatie. Principiul nominației primare și al originii cuvintelor echilibrează întâietatea formală a judecății. Ca și cum, de o parte și de alta a limbajului desfășurat în toate articulațiile sale, s-ar afla ființa în rolul său verbal de atribuire și originea în rolul său de desemnare primară. Aceasta din urmă permite substituirea cu un semn a ceea ce este indicat, cealaltă, legarea unui conținut de altul. Și regăsim astfel, în opoziția lor, dar și în apartenența lor reciprocă, cele două funcții de legătură și de substituție care au fost atribuite semnului în general odată cu puterea sa de a analiza reprezentarea.

A readuce la lumină originea limbajului înseamnă a regăsi momentul primitiv când el era pură desemnare. Și prin aceasta trebuie explicate în același timp arbitrarul său (dat fiind că ceea ce desemnează poate fi la fel de diferit de ceea ce arată ca și un gest de obiectul pe care îl vizează) și raportul său profund cu

ceea ce el numește (dat fiind că o anume silabă sau un anume cuvânt au fost totdeauna alese pentru a desemna un anume lucru). La prima cerință răspunde analiza limbajului de acțiune, la cea de-a doua, studiul rădăcinilor. Dar ele nu sunt opuse, ca în *Cratylus* explicația prin „natură“ și explicația prin „lege“; ele sunt, dimpotrivă, absolut indispensabile una celeilalte, pentru că prima dă seamă de substituirea desemnatului prin semn și a doua justifică puterea permanentă de desemnare a acestui semn.

Limbajul de acțiune este vorbit de corp; și totuși, el nu e dat din capul locului. Ceea ce natura permite este numai ca, în diversele situații în care se găsește, omul să facă gesturi; chipul său este agitat de mișcări; el scoate strigăte nearticulate, care, adică, nu sunt „produse nici cu limba, nici cu buzele“<sup>1</sup>. Toate acestea nu sunt încă nici limbaj, nici măcar semn, ci efect și urmare a animalității noastre. Această agitație manifestă are totuși însușirea de a fi universală, pentru ca ea nu depinde decât de conformația organelor noastre. De unde posibilitatea, pentru om, de a remarca identitatea acestei conformații la el și la tovarășii săi. El poate deci asocia strigătului pe care-l aude la celălalt, grimasei pe care i-o zărește pe față, aceleași reprezentări care, de mai multe ori, au însoțit propriile strigăte și mișcări. El poate interpreta această mimică drept marca și substitutul gândirii celuilalt. Ca pe un semn. Comprehensiunea poate începe. El poate, în schimb, utiliza această mimică devenită semn pentru a suscita la partenerii săi ideea pe care o încearcă el însuși, senzațiile, nevoile, durerile care sunt de obicei asociate unor astfel de gesturi și sunete: strigăt lansat într-adins în fața aproapelui și în direcția unui obiect, pură interjecție<sup>2</sup>. Cu acest uz concertat al semnului (deja expresie), ceva de felul unui limbaj e pe cale de a se naște.

<sup>1</sup> Condillac, *Grammaire*, p. 8

<sup>2</sup> Toate părțile discursului n-ar fi atunci decât fragmentele descompuse și combinate ale acestei interjecții inițiale (Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, vol. II, p 75).

Observăm, prin aceste analize comune lui Condillac și lui Destutt, că limbajul de acțiune leagă, printr-o geneză, limbajul de natură. Dar mai mult pentru a-l detașa de natură decât pentru a-i fixa rădăcini în ea. Pentru a marca diferența sa de neșters față de strigăt și a pune bazele a ceea ce constituie artificul său. Atâta timp cât este simpla prelungire a corpului, acțiunea n-are nici o putere de a vorbi: ea nu este limbaj. Ea devine limbaj, dar la capătul unor operațiuni determinate și complexe: constatarea unei analogii de raporturi (strigătul celuilalt este pentru senzația pe care el o încearcă – necunoscută – ceea ce strigătul meu este pentru dorința sau pentru spaima mea); inversarea timpului și folosirea voluntară a semnelor înainte reprezentării pe care o desemnează (înainte de a încerca o senzație de foame destul de puternică pentru a mă face să strig, eu scot strigătul care îi este asociat); în fine, intenția de a face să apară la celălalt reprezentarea corespunzând strigătului sau gestului (dar cu precizarea că, scoțând un strigăt, eu nu fac să apară și nu înțeleg să fac să apară senzația de foame, ci reprezentarea raportului între acest semn și propria dorință de a mânca). Limbajul nu este posibil decât pe fondul acestei întrepătrunderi. El nu se sprijină pe o mișcare naturală de înțelegere sau de expresie, ci pe raporturile reversibile și analizabile ale semnelor și reprezentărilor. Nu există limbaj atunci când reprezentarea se exteriorizează, ci când, într-un mod concertat, ea detașează din sine un semn și se lasă reprezentată prin el. Deci nu în calitate de subiect vorbitor, nici din interiorul unui limbaj deja făcut descoperă omul în jurul lui semne care ar fi tot atâtea cuvinte mute care trebuie descifrate și făcute din nou să se audă; ci pentru că reprezentarea își atribuie semne, de aceea pot apărea cuvinte și cu ele un întreg limbaj, care nu este decât organizarea ulterioară a semnelor sonore. În ciuda numelui său, „limbajul de acțiune“ face să iasă la suprafață ireductibila rețea de semne care separă limbajul de acțiune.

Prin aceasta, el își întemeiază artificul pe natură. Aceasta pentru că elementele din care este compus acest limbaj de acțiune (sunete, gesturi, grimase) sunt propuse succesiv de natură

și totuși ele nu au, în cea mai mare parte, nici o identitate de conținut cu ceea ce desemnează, ci în primul rând raporturi de simultaneitate sau de succesiune. Strigătul nu seamănă cu frica, nici mâna întinsă cu senzația de foame. Devenind concertate, aceste semne vor rămâne fără „fantezie și fără capriciu“<sup>1</sup>, pentru că ele au fost instaurate, o dată pentru totdeauna de natură; dar ele nu vor exprima natura lucrului, desemnat, pentru că nu sunt deloc după chipul și asemănarea lui. Și pornind de aici, oamenii vor putea stabili un limbaj convențional: ei dispun acum de suficiente cuvinte marcând lucrurile pentru a putea fixa altele noi care să le analizeze și să le combine pe primele. În *Discurs pentru originea inegalității*<sup>2</sup>, Rousseau atrăgea atenția asupra faptului că nici o limbă nu se poate întemeia pe un acord între oameni, pentru că aceasta presupune deja un limbaj stabilit, recunoscut și practicat; trebuie deci să ni-l imaginăm primit, și nu clădit de oameni. În fapt, limbajul de acțiune confirmă această necesitate și face inutilă această ipoteză. Omul primește de la natură din ce să facă semne, iar aceste semne îi servesc mai întâi să se înțeleagă cu ceilalți oameni pentru a le alege pe cele care vor fi reținute, valorile ce li se vor recunoaște, regulile folosirii lor; și servesc apoi pentru a forma noi semne după modelul celor dintâi. Prima formă de acord constă în a alege semnele sonore (mai ușor de recunoscut de departe și singurele utilizabile noaptea), a doua în a compune, pentru a desemna reprezentări încă nemarcate, sunete apropiate de acelea care indică reprezentări învecinate. Astfel se constituie limbajul propriu-zis, printr-o serie de analogii care prelungesc lateral limbajul de acțiune sau cel puțin partea sa sonoră: îi seamănă, și „tocmai această asemănare va facilita înțelegerea. O numim analogie... Observați că analogia care ne dă legea nu ne dă voie să alegem semnele la întâmplare sau arbitrar“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Condillac, *Grammaire*, p. 10

<sup>2</sup> Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité* (cf. Condillac, *Grammaire*, pp 27, n. 1)

<sup>3</sup> Condillac, *Grammaire*, pp. 11–12

Geneza limbajului pomind de la limbajul de acțiune scapă complet alternativei între imitația naturală și convenția arbitrară. Acolo unde există natură – în semnele care apar spontan prin intermediul corpului nostru – nu există nici o asemănare; iar acolo unde există utilizare a asemănărilor, există, odată stabilit, acordul voluntar între oameni. Natura juxtapune diferențele și le leagă cu forța; reflecția descoperă asemănările, le analizează și le dezvoltă. Primul timp permite artificii, dar cu un material impus într-un mod identic tuturor oamenilor; cel de-al doilea exclude arbitrarul, dar deschide analizei căi care nu vor fi perfect superpozabile la toți oamenii și la toate popoarele. Legea naturii este diferența între cuvinte și lucruri, separația verticală dintre limbaj și ceea ce, dedesubtul lui, acesta e însărcinat să desemneze; regula convențiilor o constituie asemănarea cuvintelor între ele, marea rețea orizontală care formează cuvintele unele din altele și le propagă la infinit.

Înțelegem atunci de ce teoria rădăcinilor nu contrazice în nici un fel analiza limbajului de acțiune, ci vine să se instaleze cu maximă precizie în ea. Rădăcinile sunt cuvinte rudimentare pe care le găsim, identice, într-un mare număr de limbi – în toate probabil; ele au fost impuse de natură ca strigăte involuntare și utilizate spontan de limbajul de acțiune. Acolo au mers oamenii să le caute pentru a le face să figureze în limbile lor convenționale. Și dacă toate popoarele, pe toate meridianele, au ales, din materialul limbajului de acțiune, aceste sonorități elementare, este pentru că descopereau în ele, dar într-o manieră secundă și reflectată, o asemănare cu obiectul pe care îl desemnau sau posibilitatea de a-l aplica unui obiect analog. Asemănarea rădăcinii cu ceea ce numește nu își capătă valoarea de semn verbal decât prin convenția care i-a unit pe oameni și a stabilit într-o limbă limbajul lor de acțiune. Iată cum, din interiorul reprezentării, semnele regăsesc natura însăși a ceea ce desemnează și cum se impune, într-un mod identic tuturor limbilor, tezaurul primitiv al vocabulelor.

Rădăcinile se pot forma în mai multe feluri. Prin onomatopee, desigur, care nu este expresia spontană, ci articulație voluntară a unui semn asemănător: „a face cu vocea același zgomot pe care-l face obiectul pe care vrem să-l numim“<sup>1</sup>. Prin utilizarea unei asemănări încercate prin senzații: „impresia culorii roșii, care este vie, rapidă, dură pentru văz, va fi foarte bine redată de sunetul R care face o impresie analoagă asupra auzului“<sup>2</sup>. Impunând organelor vocii mișcări analoage celor pe care avem intenția de-a le semnifica: „astfel încât sunetul care rezultă din forma și mișcarea naturală a organului adus în această stare devine numele obiectului“: gâtul hârâie pentru a desemna frecarea unui corp de altul, se dilată în interior pentru a indica o suprafață concavă<sup>3</sup>. În sfârșit, utilizând pentru a desemna un organ sunetele pe care acesta le produce în mod natural: articularea *ghen* a dat numele său pentru *gorge* (gât), de unde provine, și ne servim de dentale (*d* și *t*) pentru a desemna dinții<sup>4</sup>. Cu aceste articulări convenționale ale asemănării, fiecare limbă se poate dota cu jocul său de rădăcini primitive. Joc restrâns, dat fiind că ele sunt aproape toate monosilabice și există în număr foarte mic – două sute pentru limba ebraică, după estimările lui Bergier<sup>5</sup>; încă și mai restrâns dacă ne gândim că ele sunt (din cauza acestor raporturi de asemănare pe care le instituie) comune celor mai multe limbi: de Brosses crede că, pentru toate dialectele Europei și Orientului, ele nu umplu, toate la un loc, „o pagină de hârtie de scrisori“. Dar tocmai de la ele se formează fiecare limbă cu particularitățile ei: dezvoltarea lor este prodigioasă. Ca o sămânță de ulm care produce un copac uriaș, care, scoțând tulpini noi din fiecare rădăcină, produce, în timp, o veritabilă pădure“<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues* (Paris, 1765), p. 9

<sup>2</sup> Abatele Compineau, *Essai synthétique sur l'origine et la formation des langues* (Paris, 1774), pp. 34–35

<sup>3</sup> De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues*, pp. 16–18

<sup>4</sup> Id., *ibid.*, vol. 1, p. 14

<sup>5</sup> Bergier, *Les Eléments primitifs des langues* (Paris, 1764), pp. 7–8

<sup>6</sup> De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues*, vol. I, p. 18



Limbajul se poate desfășura acum în genealogia sa. Ea e aceea pe care de Broses voia s-o etaleze într-un spațiu de filiații continue pe care le numea „Arheologul universal”<sup>1</sup>. În partea de sus a acestui spațiu s-ar scrie rădăcinile – foarte puțin numeroase – pe care le utilizează limbile din Europa și din Orient; dedesubtul fiecăreia s-ar plasa cuvintele mai complicate care derivă din ele, dar având grijă să apară mai întâi cele care sunt mai apropiate și să existe o ordine destul de strânsă pentru ca între cuvinte succesive să existe distanța cea mai mică cu putință. S-ar constitui astfel serii perfecte și exhaustive, lanțuri absolut continue unde rupturile, dacă exista, ar indica în mod incidental locul unui cuvânt, al unui dialect sau al unei limbi astăzi dispărute<sup>2</sup>. Această mare pânză fără croieli odată constituită, am avea un spațiu cu două dimensiuni pe care l-am putea parcurge pe abscise sau pe ordonate: pe verticală, am avea filiația completă a fiecărei rădăcini, pe orizontală, cuvintele care sunt utilizate de o limbă dată, cu cât ne-am îndepărta de rădăcinile primitive, cu atât mai complicate și, fără îndoială, mai recente ar fi limbile definite de o linie transversală, dar, în același timp, cu atât mai mult cuvintele ar avea eficacitate și finețe pentru analiza reprezentărilor. Astfel, spațiul istoric și grila gândirii ar fi perfect suprapuse.

Această căutare a rădăcinilor ar putea foarte bine părea o întoarcere la istorie și la teoria limbilor-mamă pe care clasicismul, pentru un moment, lăsase impresia că le suspendase. În realitate, analiza rădăcinilor nu plasează din nou limbajul într-o istorie care ar fi pentru ea un fel de mediu de naștere și de transformare. Ea face mai degrabă din istorie parcursul, în etape succesive, al decupajului simultan al reprezentării și al cuvintelor. Limbajul, în epoca clasică, nu este un fragment de istorie care autorizează, în cutare sau cutare moment, un mod anumit de

<sup>1</sup> Id., *ibid.*, vol. II, pp. 490–499

<sup>2</sup> Id., *ibid.*, vol. I, prefață, p. L

gândire și de reflecție; este un spațiu de analiză în care timpul și cunoașterea oamenilor își derulează parcursul. Că limbajul n-a devenit – sau redevenit –, prin teoria rădăcinilor, o ființă istorică, se poate dovedi cu mare ușurință prin felul în care, în secolul al XVIII-lea, se căutau etimologiile. Nu se lua drept fir călăuzitor studiul transformărilor materiale ale cuvântului, ci constanța semnificațiilor.

Această cercetare avea două aspecte: definirea rădăcinii și izolarea desinențelor și a prefixelor. A defini rădăcina înseamnă a face o etimologie. Arta care are regulile ei codificate<sup>1</sup>; cuvântul trebuie curățat de toate urmele pe care le-au putut lăsa asupra lui combinațiile și flexiunile; se ajunge la un element monosilabic; se urmărește acest element în tot trecutul limbii, prin intermediul vechilor „documente și glosare“; se coboară apoi la alte limbi, și mai vechi. Iar de-a lungul acestei filiere trebuie admis că monosilabul se transformă: toate vocalele se pot substitui unele pe altele în istoria unei rădăcini, căci vocalele înseamnă vocea însăși, care este fără discontinuitate sau ruptură; consoanele, în schimb, se modifică după căi privilegiate: guturalele, lingualele, palatalele, dentalele, labialele, nazalele formează familii de consoane omofone în interiorul cărora au loc, de preferință, dar fără nici o obligație, schimbările de pronunție<sup>2</sup>. Singura constantă de neșters care asigură continuitatea rădăcinii de-a lungul întregii sale istorii este unitatea de sens: plaja reprezentativă care persistă la nesfârșit. Aceasta pentru că „nimic, probabil, nu poate limita inducțiile și totul le poate servi drept fundament, de la asemănarea totală până la asemănările cele mai ușoare“: sensul cuvintelor este „lumina cea mai sigură pe care o putem urma“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cf. mai ales Turgot, articolul „*Etymologie*“ din *Encyclopédie*.

<sup>2</sup> Sunt, cu câteva variante accesorii, singurele legi de variații fonetice pe care le recunosc de Brossettes (*De la formation mécanique des langues*, pp. 108–123), Bergier (*Éléments primitifs des langues*, pp. 45–62). Court de Gébelin (*Histoire naturelle de la parole*, pp. 59–64), Turgot (articolul „*Etymologie*“).

<sup>3</sup> Turgot, articolul „*Etymologie*“ din *Encyclopédie*. Cf. de Brossettes, p. 420.

## VI. DERIVAREA

Cum se face că aceste cuvinte care, în esența lor primă, sunt nume și desemnări și care se articulează după cum se analizează reprezentarea însăși, pot să se îndeprăteze irezistibil de semnificația lor de origine, să dobândească un sens înrudit sau mai larg, sau mai limitat? Să-și schimbe nu numai forma, dar și extensiunea? Să dobândească noi sonorități, ca și noi conținuturi, astfel încât, pomind de la un echipament probabil identic de rădăcini, diversele limbi au format sonorități diferite și, mai mult decât atât, cuvinte ale căror sensuri nu se acoperă?

Modificările de formă sunt fără regulă, aproape nedefinite și niciodată stabile. Toate cauzele lor sunt externe: ușurință în pronunțare, mode, obișnuințe, climat – frigul favorizează „șuieratul labial“, căldura, „aspirațiile guturale“<sup>1</sup>. În schimb, alterările de sens, dat fiind că sunt limitate până la a autoriza o știință etimologică, dacă nu absolut sigură, măcar „probabilă“<sup>2</sup>, ascultă de principii pe care le putem defini. Aceste principii care atâță istoria interioară a limbilor sunt toate de ordin spațial. Unele privesc asemănarea vizibilă sau înrudirea lucrurilor între ele; celelalte privesc locul unde se depun limbajul și forma în care acesta se conservă. Figurile și scrierea.

Se cunosc două mari tipuri de scriere: aceea care evocă sensul cuvintelor; aceea care analizează și restituie sunetele. Între ele există o separație riguroasă, fie că admitem că, la anumite popoare, a doua a preluat ștafeta de la cea dintâi în urma unei veritabile „lovituri de geniu“<sup>3</sup>, fie că admitem, atât de diferite sunt una de alta, că ele au apărut aproape simultan, prima la popoarele de desenatori, a doua la popoarele de cântăreți<sup>4</sup>. A reprezenta grafic sensul cuvintelor înseamnă la origine a face desenul exact al lucrului pe care-l desemnează: la drept vorbind,

<sup>1</sup> De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues*, vol. I, pp. 66–67

<sup>2</sup> Turgot, articolul „Étymologie“ din *Encyclopédie*

<sup>3</sup> Duclos, *Remarques sur la grammaire générale*, pp. 43–44

<sup>4</sup> Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie*, II, pp. 307–312

nu e pe deplin o scriere, ci mai degrabă o reproducere picturală grație căreia nu pot fi transcrise decât istoriile cele mai concrete. După Warburton, mexicanii nu cunosc decât acest procedeu<sup>1</sup>. Scrierea veritabilă a apărut atunci când a început să se reprezinte nu lucrul însuși, ci unul dintre elementele care îl constituie, sau una dintre circumstanțele obișnuite care îl marchează, sau un alt lucru căruia îi seamănă. De aici, trei tehnici: scrierea curiologică a egiptenilor, cea mai grosieră, care utilizează „principala circumstanță a unui subiect pentru a ține loc de întreg“ (un arc pentru o bătălie, o scară pentru asediul cetăților); apoi hieroglifele „tropice“, ceva mai perfecționate, care utilizează o circumstanță remarcabilă (pentru că Dumnezeu este atotputernic, El știe tot și poate supraveghea oamenii, va fi reprezentat printr-un ochi); în sfârșit, scrierea simbolică, care se folosește de asemănări mai mult sau mai puțin ascunse (soarele care răsare este figurat prin capul unui crocodil ai cărui ochi rotunzi sunt la nivelul suprafeței apei)<sup>2</sup>. Recunoaștem aici cele trei mari figuri ale retoricii: sinecdoca, metonimia, catacreza. Și tocmai urmând nervura pe care acestea o prescriu vor putea evolua aceste limbaje dublate de o scriere simbolică. Ele se încarcă, treptat, de puteri poetice; primele numiri devin punctul de plecare al unor lungi metafore: acestea se complică în mod progresiv și ajung curând atât de departe de punctul lor de origine, încât acesta cu greu mai poate fi regăsit. Astfel se nasc superstițiile care fac să se creadă că soarele este un crocodil sau Dumnezeu un ochi uriaș care veghează asupra lumii; așa se nasc, de asemenea, științele ezoterice la aceia (preoții) care își transmit, din generație în generație, metaforele; așa se nasc alegoriile discursului (atât de frecvente în literaturile cele mai arhaice) și, la fel, această iluzie că știința constă în cunoașterea asemănărilor.

Dar istoria limbajului dotat cu o scriere figurată se oprește curând. Pentru că nu face deloc posibil progresul. Semnele nu

<sup>1</sup> Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens* (trad. fr., 1744), p. 5

<sup>2</sup> Id., *ibid.*, pp. 9–23

se multiplică analizând meticulos reprezentări, ci prin analogiile cele mai depărtate: astfel încât este favorizată mai mult imaginația popoarelor decât reflecția lor. Credulitatea, nu știința. În plus, cunoașterea necesită două ucenicii: întâi a cuvintelor (ca pentru orice limbaj), apoi a siglelor, care nu au nici un raport cu pronunțarea cuvintelor; o viață de om nu e destul de lungă pentru aceasta dublă educație; și dacă, pe deasupra, mai apare și cheful de a face vreo descoperire, nu dispunem de semne pentru a o transmite. Invers, un semn transmis, deoarece nu întreține vreun raport intrinsec cu cuvântul pe care-l figurează, rămâne totdeauna îndoielnic: de la o epocă la alta nu putem fi niciodată siguri că același sunet sălășluiește în aceeași figură. Noutățile sunt deci imposibile și tradițiile compromise. Astfel că singura grijă a cărturarilor este de a păstra „un respect superstițios“ pentru luminile primite de la strămoși și pentru instituțiile care le păstrează moștenire: „Ei simt că orice schimbare în moravari aduce o schimbare în limbă și că orice schimbare în limbă le anihilează și le spulberă întreaga știință“<sup>1</sup>. Când un popor nu posedă decât o scriere figurată, politica sa trebuie să excludă istoria sau cel puțin orice istorie care n-ar fi pur și simplu conservare. Tocmai aici, în această raportare a spațiului la limbaj, se situează, după Volney<sup>2</sup>, diferența esențială dintre Orient și Occident. Ca și cum disponerea spațială a limbajului ar prescrie legea timpului; ca și cum limba nu le-ar veni oamenilor prin istorie, ci, invers, ei n-ar putea accede la istorie decât prin intermediul sistemului lor de semne. Tocmai în acest nod al reprezentării cuvintelor și spațiului (cuvintele reprezentând spațiul reprezentării și reprezentându-se la rândul lor în timp) se formează, tăcut, destinul popoarelor.

Cu scrierea alfabetică, într-adevăr, istoria oamenilor se schimbă din temelii. Ei transcriu în spațiu nu ideile lor, ci sunetele, și din acestea extrag elementele comune pentru a forma

<sup>1</sup> Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, vol. II, pp. 284–300

<sup>2</sup> Volney, *Les Ruines* (Paris, 1791), cap. XIV

un mic număr de semne unice a căror combinare va permite formarea tuturor silabelor și a tuturor cuvintelor posibile. În timp ce scrierea simbolică, vrând să spațializeze reprezentările înseși, urmează legea confuză a similitudinilor și face limbajul să alunece în afara formelor gândirii conștiente, scrierea alfabetică, renunțând să deseneze reprezentarea, transpune în analiza sunetelor regulile valabile pentru rațiunea însăși. Astfel încât, chiar dacă literele nu reprezintă ideile, se combină între ele ca ideile, iar ideile se leagă și se dezleagă ca și literele alfabetului<sup>1</sup>. Ruptura paralelismului exact între reprezentare și grafism permite instalarea totalității limbajului, chiar scris, în domeniul general al analizei și sprijinirea reciprocă a progresului scrierii și a progresului gândirii<sup>2</sup>. Aceleași semne grafice vor putea descompune toate cuvintele noi și vor putea transmite fără teamă de uitare, fiecare descoperire, imediat ce va fi fost făcută; va putea fi folosit același alfabet pentru a transcrie diferite limbi, făcând să treacă astfel la un popor ideile altuia. Învățarea acestui alfabet fiind foarte ușoară din cauza numărului foarte mic al elementelor sale, fiecare va putea consacra reflecției și analizei ideilor timpul pe care celelalte popoare îl irosesc învățând literele. Și astfel, în interiorul limbajului, foarte exact în această pliere a cuvintelor în care analiza și spațiul se întâlnesc, se naște posibilitatea primară, dar infinită a progresului. În rădăcina sa, progresul, așa cum este definit în secolul al XVIII-lea, nu este o mișcare interioară istoriei, ci rezultatul unui raport fundamental al spațiului și al limbajului: „Semnele arbitrare ale limbajului și scrierii le oferă oamenilor mijlocul de a-și asigura posesiunea ideilor lor și de a le comunica altora precum o moștenire mereu sporită a descoperirilor fiecărui secol; iar specia umană, privită de la originea sa, pare în ochii unui filosof un tot imens care are și el, ca fiecare individ, copilăria sa și progresele sale“<sup>3</sup>. Limbajul

<sup>1</sup> Condillac, *Grammaire*, cap. II

<sup>2</sup> Adam Smith, *Considérations sur l'origine et la formation des langues*, p. 424

<sup>3</sup> Turgot, *Tableau des progrès successifs de l'esprit humain*, 1750 (*Oeuvres*, ed. Schelle, p. 215)

conferă rupturii perpetue a timpului continuitatea spațiului și tocmai în măsura în care el analizează, articulează și decupează reprezentarea, el are puterea de a lega, peste timp, cunoașterea lucrurilor. Prin limbaj, monotonia confuză a spațiului se fragmentează, în vreme ce diversitatea succesiunilor se unifică.

Rămâne, însă, o ultimă problemă. Căci scrierea este suportul și păzitorul mereu treaz al acestor analize din ce în ce mai fine. Scrierea nu este principiul lor. Nici mișcarea lor primă. Această mișcare este o alunecare comună atenției, semnelor și cuvintelor. Într-o reprezentare, spiritul poate să se atașeze și să atașeze un semn verbal la un element component, la o circumstanță care-l însoțește, la un alt lucru, absent, care îi este asemănător și revine din cauza lui în memorie<sup>1</sup>. Așa a evoluat limbajul și, puțin câte puțin, și-a urmat deriva pomind de la desemnările primare. La origine, totul avea un nume – nume propriu sau singular. Apoi numele s-a atașat unui singur element al acestui lucru și s-a aplicat tuturor celorlalți indivizi care îl conțineau: nu se mai numea *arbore* doar cutare stejar, ci tot ce avea cel puțin trunchi și ramuri. Numele s-a atașat, de asemenea, la o circumstanță marcantă: *noaptea* a desemnat nu sfârșitul unei zile anume, ci porțiunea de întuneric care separă toate apusurile soarelui de toate aurorele. El s-a atașat, în sfârșit, unor analogii: s-a numit *foaie* tot ce era subțire și neted ca foile (frunzele) unui arbore<sup>2</sup>. Analiza progresivă și articularea tot mai fină a limbajului, care permit un singur nume dat mai multor lucruri, s-au realizat urmând firul acestor figuri fundamentale pe care retorica le cunoaște bine: sinecdoca, metonimia și catacreza (sau metafora, dacă analogia este mai puțin sensibilă în imediat). Și asta pentru că ele nu sunt deloc efectul unui rafinament de stil; ele trădează, dimpotrivă, mobilitatea proprie oricărui limbaj odată ce e spontan: „sunt produse mai multe figuri într-o zi de târg la Hale decât în mai multe zile de ședințe academice”<sup>3</sup>. E foarte probabil ca această mobilitate

<sup>1</sup> Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances* (Oeuvres, vol. I, pp. 75–87)

<sup>2</sup> Du Marsais, *Traité des tropes* (ediția din 1811), pp. 150–151

<sup>3</sup> Id., *ibid.*, p. 2

să fi fost la origine încă și mare decât acum: în zilele noastre analiza este atât de fină, grila atât de strânsă, raporturile de coordonare și de subordonare atât de bine stabilite, încât cuvintele nu au deloc ocazia de a se deplasa de la locul lor. Dar la începutul umanității, când cuvintele erau rare, când reprezentările erau confuze încă și rău analizate, când pasiunile le modificau sau le întemeiau împreună, cuvintele aveau o mare putere de deplasare. S-ar putea chiar afirma că, înainte de a fi proprii, cuvintele au fost figurate: că, altfel spus, nici nu dobândiseră statutul de nume singular, și se și revărsaseră asupra reprezentărilor, prin forța unei retorici spontane. Cum spune Rousseau, s-a vorbit, fără îndoială, de uriași înainte de a se desemna oamenii<sup>1</sup>. Mai întâi corabia a fost desemnată prin pânze, iar sufletul, „Psyché“, a primit mai întâi figura unui fluture<sup>2</sup>.

Astfel încât, ceea ce descoperim în adâncul limbajului vorbit, ca și în acela al scrierii, este spațiul retoric al cuvintelor: această libertate a semnului de a veni să se așeze, în funcție de analiza reprezentării, pe un element intern, pe un punct din vecinătatea sa, pe o figură analoagă. Iar dacă limbile au diversitatea pe care o constatăm, dacă, pomind de la desemnări primitive, care au fost fără îndoială comune, datorită universalității naturii umane, ele n-au încetat să se desfășoare în forme diferite, dacă și-au avut, fiecare, istoria, modele, deprinderile, uitările lor, aceasta se întâmplă deoarece cuvintele au locul lor, nu în *timp*, ci într-un *spațiu* unde pot să-și găsească locul de origine, să se deplaseze, să se întoarcă asupra lor înseși și să desfășoare lent o întregă curbă: un spațiu *tropologic*. Și regăsim astfel ceea ce a servit drept punct de plecare reflecției despre limbaj. Dintre toate semnele, limbajul avea proprietatea de a fi succesiv: nu pentru că ar fi aparținut el însuși unei cronologii, ci pentru că etala în sonorități succesive simultaneitatea reprezentării. Dar această succesiune care analizează și face să apară, unele după altele,

<sup>1</sup> Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, pp. 152–153

<sup>2</sup> De Brosses, *Traité de la prononciation mécanique*, p. 267



elemente discontinue, parcurge spațiul pe care reprezentarea îl oferă privirii spiritului. Astfel încât limbajul nu face decât să așeze într-o ordine lineară dispersiunile reprezentate. Propoziția derulează și face auzită figura pe care retorica o face sensibilă privirii. Fără acest spațiu tropologic, limbajul n-ar fi format din toate aceste nume comune, care permit stabilirea unui raport de atribuire. Și fără această analiză a cuvintelor, figurile ar fi rămas tăcute, instantanee și, observate în incandescența clipei, ar fi căzut de îndată într-o noapte unde nu există nici măcar timp.

De la teoria propoziției până la aceea a derivării, toată gândirea clasică despre limbaj, tot ceea ce s-a numit „gramatica generală“ nu este decât comentariul strâns al acestei simple fraze: „limbajul analizează“. Aici a basculat, în secolul al XVII-lea, întreaga experiență occidentală a limbajului – care crezuse până atunci că *limbajul vorbește*.

## VII. PATRULATERUL LIMBAJULUI

Câteva observații finale. Cele patru teorii – a propoziției, a articulării, a desemnării și a derivării – seamănă cu laturile unui patrulater. Două câte două se opun, două câte două își oferă sprijin. Articularea este ceea ce dă conținut formei pur verbale, goale încă, a propoziției; ea o umple, dar i se opune, așa cum o numire care diferențiază lucrurile se opune atribuirii care le leagă. Teoria desemnării vedește punctul de legătură al tuturor formelor nominale pe care articularea le decupează; dar ea se opune acestuia așa cum desemnarea instantanee, gestuală, perpendiculară se opune decupajului generalităților. Teoria derivării arată mișcarea continuă a cuvintelor pomind de la originea lor, dar alunecarea la suprafața reprezentării se opune legăturii unice și stabile care atașează o rădăcină unei reprezentări. În sfârșit, derivarea se întoarce la propoziție, pentru că fără ea desemnarea ar rămâne repliată asupra ei înseși și n-ar putea dobândi acea

generalitate care autorizează o legătură de atribuire; totuși, derivarea se face după o figură spațială, în timp ce propoziția se derulează după o ordine succesivă.

Trebuie să notăm că între vârfurile opuse ale acestui dreptunghi există raporturi pe care le-am putea numi diagonale. Mai întâi între articulare și derivare: dacă poate exista un limbaj articulat, format din cuvinte care se juxtapun sau se încastrează, sau se ordonează unele după altele, este în măsura în care, pornind de la valoarea lor de origine și de la actul simplu al desemnării care le-a întemeiat, cuvintele n-au încetat a deriva, dobândind o extensiune variabilă; de aici o axă care traversează întreg patruleterul limbajului; tocmai de-a lungul acestei linii se fixează starea unei limbi: capacitățile sale de articulare sunt prescrise de punctul de derivare la care a ajuns, aici se definesc postura sa istorică și totodată puterea sa de discriminare. Cealaltă diagonală merge de la propoziție la origine, adică de la afirmația conținută în orice act de judecare la desemnarea implicată de orice act de numire; de-a lungul acestei axe, se stabilește raportul cuvintelor cu ceea ce reprezintă ele: reiese de aici că niciodată cuvintele nu spun decât ființa reprezentării, dar că ele numesc totdeauna ceva reprezentat. Prima diagonală marchează progresul limbajului în puterea sa de specificare; a doua, înfășurarea nedefinită a limbajului și a reprezentării, dedublarea care face ca semnul verbal să reprezinte totdeauna o reprezentare. Pe această a doua linie, cuvântul funcționează ca substitut (cu puterea sa de a reprezenta); pe cea dintâi, ca element (cu puterea sa de a compune și de a descompune).

În punctul de intersecție al acestor două diagonale, în centrul patruleterului, acolo unde dedublarea reprezentării se descoperă ca analiză și unde substitutul are putere de repartiție, acolo unde se plasează deci posibilitatea și principiul unei taxinomii generale a reprezentării, se află numele. A numi înseamnă, în același timp, a da o reprezentare verbală a unei reprezentări și a o plasa într-un tablou general. Toată teoria clasică a limbajului se organizează în jurul acestei ființe privilegiate și centrale. În

ea se intersectează toate funcțiile limbajului, pentru că numai prin el reprezentările pot ajunge să figureze într-o proporție. Prin nume, deci, discursul se articulează pe cunoaștere. Bineînțeles, numai judecata poate fi adevărată sau falsă. Dar dacă toate numele ar fi exacte, dacă analiza pe care ele se sprijină ar fi fost perfect gândită, dacă limba ar fi bine făcută, n-ar exista nici o dificultate în pronunțarea unor judecăți adevărate, iar eroarea, în cazul că s-ar produce, ar fi la fel de ușor de decelat și la fel de evidentă ca într-un calcul algebric. Dar imperfecțiunea analizei și toate alunecările derivării au impus anumite nume unor analize, unor abstracțiuni și unor combinații nelegitime. Ceea ce n-ar avea nici un inconvenient (cum ar fi acela de a da un nume monștrilor din fabulă) dacă cuvântul nu s-ar oferi ca reprezentare a unei reprezentări: astfel încât nu putem gândi un cuvânt – oricât de abstract, general și vid ar fi – fără a afirma posibilitatea a ceea ce el reprezintă. De aceea, în mijlocul patruleterului limbajului, numele apare atât ca punct spre care converg toate structurile limbii (el este figura sa cea mai intimă, cea mai bine protejată; purul rezultat interior al tuturor convențiilor sale, al tuturor regulilor sale, al întregii sale istorii), cât și ca punct de la care pomind limbajul poate intra într-un raport cu adevărul de pe poziția căruia va fi judecat.

Aici este nodul întregii experiențe clasice a limbajului: caracterul reversibil al analizei gramaticale care este, simultan, știință și prescripție, studiu al cuvintelor și regulă pentru a le construi, a le utiliza, a le reforma în funcția lor reprezentativă; nominalismul fundamental al filosofiei de la Hobbes până la Ideologie, nominalism care nu este separabil de o critică a limbajului și de toată această neîncredere față de cuvintele generale și abstracte pe care o găsim la Malebranche, la Berkeley, la Condillac și la Hume; marea utopie a unui limbaj perfect transparent, în care lucrurile înseși ar fi numite fără bruijaj, fie printr-un sistem total arbitrar, dar gândit până în ultimele amănunte (limba artificială), fie printr-un limbaj atât de natural, încât ar traduce gândirea, ca și chipul când exprimă o pasiune (la

acest limbaj făcut din semne imediate a visat Rousseau în primul dintre *Dialogurile* sale). Se poate afirma că Numele este cel care organizează întregul discurs clasic, a vorbi sau a scrie nu înseamnă a spune lucrurile sau a te exprima, nu înseamnă a te juca cu limbajul, înseamnă a te îndrepta spre actul suveran al nominației, a înainta, prin limbaj, până spre locul unde lucrurile și cuvintele se leagă în esența lor comună și care permite să li se dea un nume. Dar odată enunțat acest nume, tot limbajul care a condus până la el sau care a fost traversat pentru a-l atinge se resoarbe în el și dispăre. În așa fel încât, în esența sa profundă, discursul clasic tinde mereu spre această limită; dar nu subzistă decât împingându-o mereu mai departe. El înaintează în suspensia neîncetat menținută a Numelui. De aceea, în chiar posibilitatea sa, el este legat de retorică, adică de acel întreg spațiu care înconjoară numele, îl face să oscileze în jurul a ceea ce reprezintă, lasă să apară elementele, vecinătatea sau analogiile a ceea ce el numește. Figurile pe care le traversează discursul asigură întârzierea numelui, care apare abia în ultimul moment, copleșindu-le și abolindu-le. Numele este *termenul final* al discursului. Și poate că toată literatura clasică își are locul în acest spațiu, în această mișcare menită a atinge un nume mereu redutabil pentru că el ucide, epuizând-o, posibilitatea de a vorbi. Este mișcarea care a purtat cu sine experiența limbajului de la mărturisirea atât de reținută din *La Princesse de Clèves* până la violența nemijlocită din *Juliette*. Aici, numirea se oferă, în sfârșit, în nuditatea ei cea mai simplă, iar figurile retoricii, care până atunci o țineau în suspensie, devin, răsturnate, figurile nesfârșite ale dorinței pe care aceleași nume, mereu repetate se străduiesc s-o parcurgă fără a le fi dat vreodată să-i atingă limita.

Întreaga literatură clasică este cuprinsă în mișcarea dinspre figura numelui spre numele însuși, trecând de la sarcina de a numi același lucru prin figuri noi (aceasta e prețiozitatea) la aceea de a numi prin cuvinte în sfârșit adecvate ceea ce nu ne fusese niciodată numit sau dormitase în pliurile unor cuvinte îndepărtate: precum acele taine ale inimii, acele impresii născute la limita

lucrurilor și a trupului pentru care limbajul din *La Cinquième Promenade* a devenit dintr-odată clar. Romantismul va crede că a rupt cu epoca precedentă pentru că va fi învățat să numească lucrurile cu numele lor. De fapt, întregul clasicism spre asta tindea: Hugo a împlinit promisiunea lui Voiture. Dar tocmai de aceea numele încetează să mai constituie recompensa limbajului; el devine enigmatică sa materie. Singurul moment – intolerabil și mult timp ținut în mare taină – în care numele a fost în același timp împlinire a limbajului și substanță a lui, promisiune și materie brută, a fost atunci când, odată cu Sade, el a fost traversat pe toată întinderea sa de dorință, pentru care era locul de apariție, de satisfacere și de neîntreruptă renaștere. De aceea opera lui Sade joacă în cultura noastră rolul unui neîncetat murmur primordial. Cu această violență a numelui pronunțat în sfârșit pentru el însuși, limbajul se arată în brutalitatea sa de lucru; celelalte „părți de discurs“ își capătă la rândul lor propria autonomie, ele scapă suveranității numelui, încetează să mai formeze în jurul lui o horă accesorie de ornamente. Și pentru că nu mai există frumusețea unică de a „reține“ limbajul în jurul și pe marginea numelui, de a-l face să arate ceea ce nu spune, își va face apariția un discurs nondiscursiv al cărui rol va fi acela de a vădi limbajul în ființa sa brută. Această ființă proprie a limbajului este ceea ce secolul al XIX-lea va numi Verb (în opoziție cu „verbul“ clasicilor, a cărui funcție este de a fixa, discret, dar încontinuu, limbajul de ființa reprezentării). Iar discursul care deține această ființă și o eliberează pentru ea însăși este literatura.

În jurul acestui privilegiu clasic al numelui, segmentele teoretice (propoziție, articulare, desemnare și derivare) definesc limitele a ceea ce a fost atunci experiența limbajului. Analizându-le pas cu pas, nu a fost câtuși de puțin vorba de a face o istorie a concepțiilor gramaticale ale secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, nici de a stabili profilul general a ceea ce oamenii au putut să gândească referitor la limbaj. A fost vorba de a determina în ce condiții limbajul putea deveni obiectul unei cunoașteri și între ce limite se desfășura acest domeniu epistemologic.

Nu a fost vorba de a calcula numitorul comun al opiniilor, ci de a defini începând de unde era posibilă existența unor opinii – unele sau altele – despre limbaj. De aceea dreptunghiul în chestiune desenează mai mult o periferie decât o figură interioară și arată felul în care limbajul se întrepătrunde cu ceea ce îi este exterior și indispensabil. Am văzut că nu există limbaj decât în virtutea propoziției: fără prezența, măcar implicită, a verbului *a fi* și a raportului de atribuire pe care el îl autorizează, nu avem de-a face cu un limbaj, ci cu semne ca toate celelalte. Forma propozițională pune drept condiție a limbajului afirmarea unui raport de identitate sau de diferență: nu vorbim decât în măsura în care acest raport este posibil. Dar celelalte trei segmente teoretice conțin o cu totul altă cerință: pentru a exista derivare a cuvintelor pornind de la originea lor pentru a exista deja apartenența originară a unei rădăcini la semnificația sa, pentru a exista în sfârșit un decupaj articulat al reprezentărilor, trebuie să existe, începând cu experiența cea mai nemijlocită, o rumoare analogică a lucrurilor, asemănări care se oferă din capul locului. Dacă totul ar fi diversitate absolută, gândirea ar fi sortită singularității, și statuia lui Condillac înainte să fi început să-și amintească și să compare, ar fi sortită dispersiei absolute și absolutei monotonii. N-ar exista nici memorie, nici imaginație posibilă și, în consecință, nici reflecție. Și ar fi imposibilă compararea lucrurilor între ele, definirea trăsăturilor lor identice și instituirea unui nume comun. N-ar exista limbaj. Dacă limbajul există este pentru că dincolo de identități și diferențe, dedesubtul acestora există fondul continuităților, al asemănărilor, al repetițiilor, al încrucișărilor naturale. Asemănarea, care este exclusă din câmpul cunoașterii de la începutul secolului al XVII-lea, continuă să constituie marginea exterioară a limbajului: inelul care înconjoară domeniul a ceea ce putem analiza, pune în ordine și cunoaște. Este murmurul pe care discursul îl risipește, dar fără de care n-ar putea vorbi.

Putem surprinde acum unitatea solidă și condensată a limbajului în experiența clasică. El este acela care, prin jocul unei

desemnări articulate, introduce asemănarea în raportul propozițional. Adică, într-un sistem de identități și de diferențe, așa cum e el întemeiat de verbul a fi și manifestat de rețeaua *numelor*. Sarcina fundamentală a „discursului“ clasic este de *a atribui un nume lucrurilor și, în acest nume, de a le numi ființa*. Vreme de două secole, discursul occidental a fost locul ontologiei. Când el numea ființa oricărei reprezentări în general, era filosofie: teoria cunoașterii și analiza ideilor. Când atribuia fiecărui lucru reprezentat numele cuvenit și, pe întregul câmp al reprezentării, dispunea rețeaua unei limbi bine conformate, era știință – nomenclatură și taxinomie.

## CAPITOLUL V

### *A clasifica*

#### 1. CE SPUN ISTORICII

Istoriile ideilor sau ale științelor – ele nu sunt desemnate aici decât sub profilul lor mediu – dau credit, în secolele al XVII-lea și, mai ales, al XVIII-lea, unei curiozități noi: aceea care le face, dacă nu să descopere, măcar să dea o amploare și o precizie până atunci nebănuite științelor vieții. Acestui fenomen i se atribuie în mod tradițional un anumit număr de cauze și mai multe manifestări esențiale.

În zona originilor sau a motivelor sunt plasate privilegiile cele noi ale observației: puterile care i-ar fi atribuite de la Bacon încoace și perfecționările tehnice pe care i le-ar fi conferit inventarea microscopului. Tot acolo – prestigiul pe atunci recent al științelor fizice, care furnizau un model de raționalitate; din moment ce, prin experimentare și teorie, putuseră fi analizate legile mișcării sau acelea ale reflexiei razei luminoase, nu era oare normal să fie căutate prin experiențe, observații și calcule, legi care ar putea organiza domeniul mai complex, dar învecinat, al ființelor vii? Mecanismul cartezian, care a fost mai apoi un obstacol, ar fi fost mai întâi un fel de instrument de transfer



și ar fi condus, oarecum în ciuda lui, de la raționalitatea mecanică la descoperirea acestei alte raționalități care este cea a lumii vii. Tot în categoria cauzelor istoricii ideilor așază, cam de-a valma, preocupări diverse: interesul economic pentru agricultură; fiziocrația a fost o mărturie în acest sens, ca și primele eforturi ale unei agronomii; la jumătatea drumului între economie și teorie, curiozitatea față de plantele și animalele exotice, a căror aclimatizare se încearcă, marile expediții de cercetare și explorare – a lui Tournefort în Orientul Mijlociu, a lui Adanson în Senegal – aducând descrieri, gravuri și specimene; și apoi – și cu deosebire –, valorizarea etică a naturii, cu toată acea mișcare, ambiguă în principiul său, prin care aristocrați sau burghezi investesc bani și sentiment într-un pământ pe care mult timp epocile precedente îl neglijaseră. În inima secolului al XVIII-lea, Rousseau strânge plante pentru ierbar.

În registrul manifestărilor, istoricii marchează apoi formele variate pe care le-au luat aceste noi științe ale vieții și „spiritul“, cum se spune, care le-a dirijat. Ele ar fi fost mecaniciste mai întâi, sub influența lui Descartes, până la sfârșitul secolului al XVIII-lea; primele eforturi ale unei chimii abia schițate le-ar fi marcat atunci, dar de-a lungul întregului secol al XVIII-lea temele vitaliste și-ar fi luat sau reluat privilegiul, pentru a se aduna în sfârșit într-o doctrină unitară, acel „vitalism“ pe care sub forme oarecum diferite, îl profesează Bordeu și Barthez la Montpellier, Blumenbach în Germania, Diderot și apoi Bichat la Paris. Sub aceste diferite regimuri teoretice se vor fi pus întrebari, aproape totdeauna aceleași, primind de fiecare dată soluții diferite: posibilitatea de a clasa vietățile, unii, ca Linné, susținând că întreaga natură poate intra într-o taxinomie; alții, ca Buffon, că natura e prea diversă și prea bogată pentru a se ajusta la un cadru atât de rigid; procesul generării, cu cei mai mecaniciști, care sunt partizanii preformării, și cu ceilalți care cred într-o dezvoltare specifică a germenilor; analiza funcționărilor (circulația după Harvey, senzația, motricitatea și, spre sfârșitul secolului, respirația).

Prin aceste probleme și prin discuțiile pe care le iscă, e o joacă pentru istorici să reconstituie marile dezbateri despre care s-a spus că au divizat opiniile și pasiunile oamenilor, ca și modul lor de a raționa. Se consideră, astfel, posibilă regăsirea urmelor unui conflict major între o teologie care găzduiește sub orice formă și în toate mișcărilor, providența lui Dumnezeu, simplitatea, misterul și solitudinea căilor sale, și o știință care deja încearcă să definească autonomia naturii. Se regăsește, de asemenea, contradicția dintre o știință prea legată de vechea întâietate a astronomiei, a mecanicii și a opticii, și o alta care bănuiește deja cât ireductibil și cât specific poate exista în domeniile vieții. În sfârșit, istoricii văd conturându-se, parcă sub ochii lor, opoziția dintre cei care cred în imobilitatea naturii – în maniera lui Tournefort și Linné mai ales – și aceia care, alături de Bonnet, Benoît de Maillet și Diderot, presimt deja marea putere creatoare a vieții, inepuizabila sa putere de transformare, plasticitatea sa și acea derivă prin care ea își învâluie toate producțiile, inclusiv pe noi înșine, într-un timp peste care nimeni nu e stăpân. Cu mult înainte de Darwin și de Lamarck, marea dezbatere a evoluționismului ar fi deschisă de *Telliamed*, de *Palingenezie* și de *Visul lui d'Alembert*. Mecanicismul și teologia, sprijinindu-se reciproc sau contestându-se fără încetare, ar menține epoca clasică cel mai aproape de originea sa – în zona lui Descartes și a lui Malebranche; de cealaltă parte, față în față, ireligiozitatea și o întregă intuiție confuză a vieții, la rândul lor în conflict (ca la Bounet) sau în complicitate (ca la Diderot), ar atrage-o spre viitorul său cel mai apropiat: spre acest secol al XIX-lea despre care se presupune că ar fi dat tentativelor, încă obscure și înlănțuite, ale secolului al XVIII-lea, împlinirea lor pozitivă și rațională într-o știință a vieții care n-a avut nevoie să sacrifice raționalitatea pentru a-și menține cât mai vie în conștiință specificitatea viului și acea căldură oarecum subterană care circulă între el – obiect al cunoașterii noastre – și noi, cei care ne aflăm aici pentru a-l cunoaște.

E inutil să mai revenim asupra presupuzițiilor unei asemenea metode. E suficient să-i arătăm aici consecințele: dificultatea de a surprinde rețeaua care poate lega între ele cercetări atât de diverse cum sunt tentativele de taxinomie și observațiile microscopice; necesitatea de a înregistra ca fapte de observație conflictele dintre fixiști și ceilalți, care nu sunt astfel, sau între metodiști și partizanii sistemului; obligația de a împărți cunoașterea în două trame care se întrepătrund, deși își sunt străine una alteia: prima fiind definită prin ceea ce se știa deja și din alte surse (moștenirea aristotelică sau scolastică, ponderea cartezianismului, prestigiul lui Newton), a doua prin ceea ce nu se știa încă (evoluția, specificitatea vieții, noțiunea de organism); și mai ales aplicarea unor categorii care sunt riguros anacronice în raport cu această cunoaștere. Dintre toate, cea mai importantă este, evident, aceea de viață. Se încearcă scrierea de istorii ale biologiei în secolul al XVIII-lea; dar se uită că biologia nu exista încă și că decupajul cunoașterii, care ne este familiar de mai bine de o sută cincizeci de ani, nu poate fi valabil pentru o perioadă anterioară. Și că, dacă biologia era necunoscută, acest fapt se datora unui motiv foarte simplu: acela că viața însăși nu exista. Existau numai ființe vii, care apăreau printr-o grilă a cunoașterii constituită de istoria naturală.

## II. ISTORIA NATURALĂ

Cum a putut vârsta clasică să definească acest domeniu al „istoriei naturale“, ale cărei evidență și unitate ne par acum atât de departe și parcă deja tulburi? Care este acel câmp în care natura a apărut destul de apropiată de ea însăși pentru ca indivizii pe care îi cuprinde să poată fi clasați și destul de îndepărtată de ea însăși pentru a trebui să fie clasați prin analiză și reflecție?

Există impresia – destul de des enunțată – că istoria naturii a trebuit să apară pe fondul prăbușirii mecanicismului cartezian.

Când s-a dovedit în sfârșit imposibilă înscrierea lumii întregi în legile mișcării rectilinii, când complexitatea vegetalului și animalului au demonstrat o suficientă rezistență la formele simple ale substanței extinse, atunci a trebuit ca natura să se manifeste în strania sa bogăție; și minuțioasa observație a ființelor vii va fi luat naștere pe această plajă de unde cartezianismul abia se retrăsese. Din nefericire, lucrurile nu se petrec atât de simplu. Se prea poate – și ar fi încă de examinat – ca o știință să se nască din alta; dar niciodată o știință nu se poate naște din absența alteia, nici din eșecul, nici măcar din obstacolul întâlnit de o alta. În fapt, posibilitatea istoriei naturale, cu Ray, Jonston, Cristophe Knaut, este contemporană cartezianismului, și nu eșecului său. Aceeași epistemă a autorizat și mecanica de la Descartes până la d' Alembert, și istoria naturală de la Tournefort la Daubenton.

Pentru ca istoria naturală să apară, n-a trebuit ca natura să devină mai densă, să se întunece și să-și multiplice mecanismele până la a dobândi greutatea opacă a unei istorii pe care o putem doar evoca și descrie, fără a putea s-o măsurăm, s-o calculăm, s-o explicăm; a trebuit – și e tocmai contrariul – ca Istoria să devină Naturală. Ceea ce exista în secolul al XVI-lea și până la mijlocul secolului al XVII-lea erau istorii: Belon scrisese o *Istorie a naturii Păsărilor*, Duret, o *Istorie admirabilă a Plantelor*, Aldrovandi, *O istorie a Șerpilor și a Dragonilor*. În 1657, Jonston publică o *Istorie naturală a Patrupedelor*. Desigur, această dată de naștere nu este riguroasă<sup>1</sup>; ea nu face decât să simbolizeze un reper și să semnaleze, de departe, enigma aparentă a unui eveniment. Acest eveniment este subită decantare, în domeniul *Istoriei*, a două ordini, de-acum diferite, ale cunoașterii. Până la Aldrovandi, *Istoria* era o țesătură inextricabilă și perfect unitară a ceea ce vedem din lucruri și a tuturor semnelor descoperite în ele sau depuse pe ele: a face istoria unei plante sau a unui animal însemna în egală măsură a spune care-i sunt elementele sau organele, care sunt asemănările pe care i le putem

<sup>1</sup> J. Ray, în 1686, scrie încă o *Historia plantarum generalis*.

găsi, virtuțile ce i se atribuie, legende sau poveștile în care este amestecat, blazoanele în care figurează, medicamentele fabricate din substanța sa, alimentele pe care le furnizează, ce povestesc bătrânii despre el, ce spun călătorii. Istoria unei ființe vii era chiar ființa însăși, în interiorul întregii rețele semantice care o lega cu lumea. Separația, pentru noi evidentă, între ce vedem noi, ce au observat și transmis unii, ce-și imaginează sau cred cu naivitate alții, marea tripartiție, atât de simplă în aparență și atât de imediată, a *Observației*, *Documentului* și *Fabulei*, nu exista. Și aceasta nu pentru că știința ar fi ezitat între o vocație rațională și o întreagă încărcătură de tradiție naivă, ci dintr-o rațiune cu mult mai precisă și cu mult mai constrângătoare: pentru că semnele făceau parte din lucruri, în timp ce, în secolul al XVII-lea, ele devin moduri ale reprezentării.

Când Jonston scrie *Istoria naturală a Patrupedelor*, știe el oare mai mult decât știa Aldrovandi, o jumătate de secol mai devreme? Nu prea mult, afirmă istoricii. Dar nu aceasta e problema sau, dacă vrem s-o punem în acești termeni, trebuie să răspundem că Jonston știe mult mai puțin decât Aldrovandi. Acesta din urmă, referitor la orice animal studiat, desfășura, la același nivel, descrierea lui anatomică și mijloacele de a-l captura; utilizarea sa alegorică și modul de generare; habitatul și palatele din legendele sale; hrana și maniera cea mai bună de a-l găti. Jonston subîmparte capitolul său despre cal în douăsprezece rubrici: nume, părți anatomice, habitat, vârste, generare, glas, mișcări, simpatie și antipatie, utilizări, întrebuițări medicinale<sup>1</sup>. Nimic din toate acestea nu lipsea la Aldrovandi, ba acolo chiar existau lucruri în plus. Iar diferența esențială rezida în această *lipsă*. Întreaga semantică animală a căzut, ca o parte moartă și inutilă. Cuvintele care erau întrețesute cu animalul au fost dezlegate și sustrase: iar ființa vie, cu anatomia sa, cu forma sa, cu moravurile sale, cu nașterea și cu moartea sa apare așa cum este. Istoria naturală își găsește locul în această distanță acum deschisă

<sup>1</sup> Jonston, *Historia naturalis de quadripedibus* (Amsterdam, 1657), pp. 1–11

între lucruri și cuvinte, distanță tăcută, liberă de orice sedimentare verbală, și totuși articulată după elementele reprezentării, tocmai acelea care vor putea de drept să fie numite. Lucrurile acostează la țărmurile discursului pentru că ele apar în miezul reprezentării. Nu am început, așadar, să observăm în momentul când am renunțat la calcule. În constituirea istoriei naturale, cu climatul empiric în care ea se dezvoltă, nu trebuie să vedem experiența forțând, de voie, de nevoie accesul unei cunoașteri care pândea în altă parte adevărul naturii; istoria naturală – și de aceea a apărut ea chiar în acel moment – este spațiul; deschis în reprezentare printr-o analiză anticipând posibilitatea de a numi; este posibilitatea de a vedea ceea ce se va putea *spune*, dar care n-ar putea fi spus, prin urmare, nici văzut la distanță, dacă lucrurile și cuvintele, distincte unele de altele, n-ar comunica din capul locului într-o reprezentare. Ordinea descriptivă pe care Linné, după Jonston o va propune istoriei naturale, este cât se poate de caracteristică. După el, orice capitol privind un animal oarecare trebuie să urmeze demersul următor: nume, teorie, gen, specie, însușiri folosire și, în sfârșit, *Litteraria*. Întregul limbaj depus de timp peste lucruri este împins la ultima limită, ca un supliment unde discursul s-ar povesti pe sine, ar relata descoperirile, tradițiile, credințele, figurile poetice. Înaintea acestui limbaj, a limbajului apare lucrul însuși, în caracterele proprii, dar în interiorul acestei realități care a fost de la început decupată de nume. Instaurarea, în epoca clasică, a unei științe naturale nu este efectul direct sau indirect al transferului unei raționalități formate altundeva (în legătură cu geometria sau mecanica). Ea este o formație distinctă, avându-și propria arheologie, chiar dacă este legată (dar în modul corelației și al simultaneității) de teoria generală a semnelor și de proiectul unei *mathesis* universale.

Vechiul cuvânt „istorie“ își schimbă atunci valoarea, regăsindu-și, poate, una dintre semnificațiile ei arhaice. În orice caz dacă este adevărat că istoricul, în gândirea greacă, a fost acela care vede și care povestește pornind de la privirea sa, el nu a fost întotdeauna astfel în cultura noastră. Destul de târziu, în pragul

epocii clasice, și-a luat sau reluat el acest rol. Până la jumătatea secolului al XVII-lea, istoricul avea drept sarcină să stabilească marea culegere de documente și semne – tot ceea ce, în lume, putea forma un fel de marcă. El era cel însărcinat să redea limbaj tuturor cuvintelor îngropate. Existența sa nu se definea atât prin privire, cât prin răspunere, printr-o vorbire secundă care pronunță din nou nenumăratele vorbiri atenuate. Vârsta clasică dă istoriei un cu totul alt sens: acela de a fixa pentru prima dată o privire minuțioasă chiar asupra lucrurilor și de a transcrie apoi ceea ce înțelege de la sine din cuvintele tocite, neutralizate și fidele. Se înțelege de la sine că, în această „purificare“, prima formă de istorie care s-a constituit a fost istoria naturii. Căci ea n-are nevoie pentru a se clădi decât de cuvinte aplicate fără intermediar lucrurilor. Documentele acestei noi istorii nu sunt alte cuvinte, texte sau arhive, ci spații limpezi în care lucrurile se juxtapun: ierbare, colecții, grădini; locul acestei istorii este un dreptunghi atemporal unde, curățate de orice comentariu, de orice limbaj înconjurător, ființele se prezintă unele lângă altele, cu suprafețele lor vizibile, apropiate după trăsăturile lor comune și, prin aceasta, deja virtual analizate, și purtându-și numai propriile nume. Se spune adesea despre constituirea grădinilor botanice și a colecțiilor zoologice că traducea o nouă curiozitate pentru plante și animale exotice. De fapt, încă de mult timp acestea treziseră interesul. Ceea ce s-a schimbat este spațiul unde ele pot fi văzute și de unde pot fi descrise. În Renaștere, ciudățenia animală era un spectacol; ea apărea în serbări, în întreceri, în lupte fictive sau reale, în reconstituiri legendare, unde bestiarul își derula fabulele sale fără vârstă. Cabinetul de istorie naturală și grădină, așa cum sunt amenajate în epoca clasică, substituie defilării circulare a „arățării“ etalarea lucrurilor în „tabel“. Ceea ce s-a strecurat între acele teatre și acest catalog nu este dorința de a ști, ci un nou mod de a lega lucrurile în același timp de privire și de discurs. O nouă manieră de a face istoria.

Se știe importanța metodologică pe care au dobândit-o aceste spații și aceste repartiții „naturale“, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, pentru clasificarea cuvintelor, limbilor, rădăcinilor, documentelor, arhivelor, pe scurt, pentru constituirea unui întreg mediu de istorie (de astă dată în sensul familiar al cuvântului) în care secolul al XIX-lea va regăsi, după acest tabel pur al lucrurilor, posibilitatea reînnoită de a vorbi despre cuvinte. Și de a vorbi nu în stilul comentariului, ci într-un mod ce va fi estimat drept la fel de pozitiv, la fel de obiectiv ca acela al istoriei naturale.

Conservarea din ce în ce mai completă a scrisului, instaurarea arhivelor, clasarea lor, reorganizarea bibliotecilor, stabilirea de cataloage, repertorii, inventare reprezintă, la sfârșitul epocii clasice, mai mult decât o sensibilitate nouă față de timp, față de trecut, față de profunzimea istoriei, o modalitate de a introduce în limbajul deja sedimentat și în urmele pe care el le-a lăsat o ordine de același tip cu aceea stabilită între ființele vii. Și tocmai în acest timp clasificat, în această devenire intabulată și spațializată vor întreprinde istoricii secolului al XIX-lea scrierea unei istorii în sfârșit „adevărate“, altfel spus, eliberate de raționalitatea clasică, de întocmirea și teodiceea sa, o istorie restituită violenței iruptive a timpului.

### III. STRUCTURA

Astfel dispusă și înțeleasă, istoria naturală are drept condiție de posibilitate apartenența comună a lucrurilor și a limbajului la reprezentare; dar ea nu există ca sarcină decât în măsura în care lucrurile și limbajul se află separate. Ea va trebui deci să reducă această distanță pentru a duce limbajul cât mai aproape de privire și lucrurile privite cât mai aproape de cuvinte. Istoria naturală nu este nimic altceva decât numirea vizibilului. De aici, aparenta sa simplitate și această alură care de departe pare naivă, atât e de simplă și impusă de evidența însăși a lucrurilor. Ai



impresia că odată cu Tournefort, cu Linné sau Buffon, a început în sfârșit să se spună ceea ce dintotdeauna fusese vizibil, dar rămăsese mut în fața unei neatenții invincibile a privirii. În fapt, nu de o neatenție milenară care s-ar fi risipit dintr-odată este vorba, ci de un câmp nou de vizibilitate care s-a constituit în întreaga lui densitate.

Istoria naturală n-a devenit posibilă pentru că am privit mai bine și mai aproape. În sens strict, se poate spune că epoca clasică s-a străduit, dacă nu să vadă cât mai puțin posibil, măcar să restrângă de bunăvoie câmpul experienței sale. Observația, începând din secolul al XVII-lea, este o cunoaștere sensibilă însoțită de condiții sistematic negative. Excludere, bineînțeles, a informațiilor din auzite; dar și excludere a gustului și a savorii pentru că, prin incertitudinea lor, prin variabilitatea lor, ele nu permit o analiză în elemente distincte care să fie universal acceptabilă. Limitare foarte severă a pipăitului la desemnarea câtorva opoziții suficient de evidente (între neted și aspru, de pildă); privilegiu aproape exclusiv al văzului, care e simțul evidenței și al întinderii, și în consecință al unei analize *partes extra partes* admise de toată lumea: orbul secolului al XVIII-lea poate fi foarte bine geometru, el nu va fi însă, naturalist<sup>1</sup>. Și încă, nu total e utilizabil din ceea ce se oferă privirii: culorile, mai ales, nu pot câtuși de puțin să întemeieze comparații utile. Câmpul de vizibilitate în care observația își va dobândi puterile nu este decât rezidual acestor excluderi: o vizibilitate eliberată de orice altă sarcină sensibilă și, în plus, denumită neutră în ceea ce privește culorile. Acest câmp, mult mai mult decât primirea în sfârșit atentă a lucrurilor înseși, definește condiția de posibilitate a istoriei naturale și a apariției obiectelor sale filtrate: linii, suprafețe, forme, reliefuri.

Se va spune, poate, că folosirea microscopului compensează aceste restricții; și că, dacă experiența sensibilă se restrânge în

<sup>1</sup> Diderot, *Lettre sur les aveugles*. Cf. Linné: „Trebuie respinse... orice note accidentale care nu există în Plantă nici pentru ochi, nici pentru pipăit“. (*Philosophie botanique*, p. 258)

cea ce privește marginile sale cele mai nesigure, ea se extinde spre obiectele noi printr-o observație controlată din punct de vedere tehnic. În fapt, este același ansamblu de condiții negative care a limitat domeniul experienței și a făcut posibilă utilizarea instrumentelor optice. Pentru a ajunge la o mai bună observație prin intermediul unei lentile, trebuie renunțat la cunoașterea prin celelalte simțuri sau din auzite. O schimbare de scară la nivelul privirii trebuie să aibă mai multă valoare decât corelațiile dintre diversele mărturii pe care le pot aduce impresiile, lecturile sau lecțiile. Dacă încastrarea nesfârșită a vizibilului în propria întindere se oferă mai bine privirii prin microscop, aceasta nu e, totuși, eliberată. Și cea mai bună dovadă e fără îndoială aceea că instrumentele optice au fost utilizate mai cu seamă pentru a rezolva problemele generării: adică, pentru a descoperi cum pot formele, dispunerile, proporțiile caracteristice ale indivizilor adulți și ale speciei lor să se transmită de-a lungul epocilor, păstrându-și riguros identitatea. Microscopul n-a avut rolul de a depăși limitele domeniului lui fundamental de vizibilitate, ci pe acela de a rezolva una dintre problemele pe care acesta le pune – menținerea de-a lungul generațiilor a formelor vizibile. Folosirea microscopului s-a bazat pe un raport non-guvernamental între lucruri și ochi. Raport care definește istoria naturală. Nu spunea oare Linné că *Naturalia*, spre deosebire de *Coelestia* și de *Elementa*, erau destinate să se ofere strict simțurilor?<sup>1</sup> Și Tournefort gândea că, pentru a cunoaște plantele, în loc de „a scruta fiecare dintre variațiile lor cu un scrupul religios“, era mai bine să le analizezi „așa cum cad ele sub ochi“<sup>2</sup>.

A observa înseamnă, deci, a te mulțumi să vezi. Să vezi sistematic puține lucruri. Să vezi ceea ce, în bogăția puțin confuză

<sup>1</sup> Linné, *Systema naturae*, p. 214. Asupra utilității limitate a mirosopului, cf. *ibid.*, pp. 220–221.

<sup>2</sup> Tournefort, *Isagoge in rem herbariam* (1719), traducere în Becker-Tolunefort, (Paris. 1956), p. 295. Buffon reproșează metodei lui Linné că se sprijină pe caractere atât de minuscule încât obligă la folosirea microscopului. De la un naturalist la altul, reproșul de a se servi de un instrument optic are valoare de obiecție teoretică.

a reprezentării, se poate analiza, poate fi recunoscut de toți și poate primi astfel un nume pe care fiecare îl va putea înțelege: „Toate similitudinile obscure, spune Linné, nu sunt introduse decât spre rușinea artei“<sup>1</sup>. Desfășurate de la sine, golite de orice asemănări, curățate chiar și de culorile proprii, reprezentările vizuale vor oferi în sfârșit istoriei naturale ceea ce constituie obiectul propriu: ceea ce ea va face să treacă în această limbă bine făcută pe care înțelege s-o construiască. Acest obiect este întinderea din care sunt constituite ființele naturii, întindere ce poate fi afectată de patru variabile. Și numai de patru: forma elementelor, cantitatea acestor elemente, felul în care se distribuie în spațiu unele în raport cu altele, mărimea relativă a fiecăruia. Cum spunea Linné, într-un text capital, „orice notă trebuie extrasă din număr, din figură, din proporție, din situație“<sup>2</sup>. De exemplu, când se vor studia organele sexuale ale plantei, va fi suficient, dar indispensabil să se numere staminele și pistilul (sau, eventual, să se constate absența lor), să fie definită forma pe care o iau, după ce figură geometrică sunt repartizate în floare (cerc, hexagon, triunghi), care este mărimea lor în raport cu celelalte organe. Aceste patru variabile, care se pot aplica în aceeași manieră celor cinci părți ale plantei – rădăcini, tulpină, frunze, flori, fructe – specifică îndeajuns întinderea care se oferă reprezentării pentru a o putea articula într-o descriere acceptabilă pentru toți: în fața aceluiași individ, fiecare va putea da aceeași descriere; și invers, pornind de la o asemenea descriere, fiecare va putea recunoaște indivizii care îi corespund. În această articulare fundamentală a vizibilului, cea dintâi înfruntare a limbajului și lucrurilor se va putea stabili într-o manieră care exclude orice incertitudine.

Fiecare parte, vizibil distinctă, a unei plante sau a unui animal este deci descriabilă în măsura în care ea poate lua patru serii de valori. Aceste patru valori care afectează un organ sau

<sup>1</sup> Linné, *Philosophie botanique*, § 299

<sup>2</sup> *Ibid.*, § 167. cf și 327

element oarecare și îl determină sunt ceea ce Botaniștii numesc structura sa. „Prin structura părților plantelor, se înțelege compoziția și asamblarea pieselor care formează corpul acestora.”<sup>1</sup> Ea permite imediat descrierea a ceea ce se vede și în două moduri care nu sunt nici contradictorii, nici exclusive. Numărul și mărimea pot totdeauna să fie atribuite printr-o numărătoare sau o măsurare; se pot deci exprima în termeni cantitativi. În schimb, formele și dispunerile trebuie să fie descrise prin alte procedee: fie prin identificarea cu forme geometrice, fie prin analogii care, toate, trebuie să fie „de cea mai mare evidență”<sup>2</sup>. Numai astfel se pot descrie forme destul de complexe pornind de la foarte vizibila lor asemănare cu trupul uman, care servește ca rezervă modelelor vizibilității și face spontan legătura între ce se poate vedea și ce se poate spune<sup>3</sup>.

Structura, limitând și filtrând vizibilul, îi permite să se transcrie în limbaj. Prin ea, vizibilitatea animalului sau a plantei trece în întregime în discursul care o primește. Și poate, la limită, i se întâmplă să se restituie ea însăși privirii prin cuvinte, ca în acele caligrame botanice la care visa Linné<sup>4</sup>. El voia ca ordinea descrierii, repartiția sa în paragrafe și chiar așezarea în pagină a rândurilor tipografice să reproducă figura plantei înseși. Ca textul, în variabilele sale de formă, de dispunere și de cantitate, să fie o structură vegetală. „E frumos să urmezi natura: să treci de la Rădăcină la Tulpină, la Pețioli, la Frunze, la Pedunculi, la Flori.” Descrierea ar trebui separată în tot atâtea alineate câte părți există în plantă, să se imprime în caractere groase ceea ce privește părțile principale și în caractere mici analiza „părților părților”. Vom adăuga ceea ce, pe de altă parte, cunoaștem despre plantă, în maniera unui desenator care-și

<sup>1</sup> Tournefort, *Éléments de botanique*, p. 558

<sup>2</sup> Linné, *Philosophie botanique*, § 299

<sup>3</sup> Linné (*Philosophie botanique*, § 331) enumeră părțile corpului uman care pot servi ca arhetipuri, fie pentru dimensiuni, fie mai ales pentru forme: păr, unghii, degetul mare, palme, ochi, urechi, deget, buric, penis, vulvă, mamelă.

<sup>4</sup> Id. *ibid.*, pp. 328–329

completează schița prin jocuri de umbre și lumini: „Jocul de umbre va conține cu exactitate toată istoria plantei ca și numele, structura ei, ansamblul exterior, natura și întrebuintarea ei“. Transpusă în limbaj, planta se întipărește acolo și, sub ochii cititorului, își recompune forma pură. Cartea devine ierbarul structurilor. Și să nu se spună că avem de-a face aici cu o reverie a unui sistematician, care nu reprezintă istoria naturală în toată extensia sa. La Buffon, care a fost adversarul constant al lui Linné, există aceeași structură și ea joacă același rol: „Metoda de investigare se va îndrepta spre formă, spre mărime, spre diferitele părți, spre numărul lor, spre poziția lor, spre însăși substanța lucrului“<sup>1</sup>. Buffon și Linné stabilesc aceeași grilă; privirea lor ocupă pe lucruri aceeași suprafață de contact; aceleași căsuțe negre menajează invizibilul; aceleași plaje, clare și distincte, se oferă cuvintelor.

Prin structură, ceea ce reprezentarea oferă în mod confuz și în forma simultaneității este analizat și oferit astfel desfășurării lineare a limbajului. Descrierea, într-adevăr, este pentru obiectul privit ceea ce propoziția este pentru reprezentarea pe care o exprimă: punerea sa în serie, element după element. Dar ne amintim că limbajul în forma sa empirică implică o teorie a propoziției și o alta a articulării. În ea însăși, propoziția rămânea vidă; cât despre articulare, aceasta nu forma un discurs veritabil decât cu condiția de a fi legată prin funcția aparentă sau secretă a verbului *a fi*. Istoria naturală este o știință, adică o limbă, dar întemeiată și bine făcută: desfășurarea sa propozițională este de drept o articulare; punerea în serie lineară a elementelor decupează reprezentarea într-un mod care este evident și universal. În timp ce o aceeași reprezentare permite un număr considerabil de propoziții, căci numele pe care le conține o articulează în moduri diferite, unul și același animal, una și aceeași plantă vor fi descrise în același fel, în măsura în care între reprezentare și limbaj domnește structura. Teoria *structurii* care parcurge, pe

<sup>1</sup> Buffon, *Manière de traiter l'Histoire naturelle (Oeuvres complètes, vol. I, p. 21)*

toată întinderea sa, istoria naturală în epoca clasică, suprapune, într-una și aceeași funcție, rolurile jucate în limbaj de *propoziție* și *articulare*.

Și tocmai prin aceasta teoria structurii leagă posibilitatea unei istorii naturale de *mathesis*. Ea reduce, într-adevăr, tot câmpul vizibilului la un sistem de variabile, ale căror valori pot fi toate alocate, dacă nu de o cantitate, cel puțin printr-o descriere absolut clară și totdeauna finită. Putem deci stabili între ființele naturale, sistemul identităților și ordinea diferențelor. Adanson estima că într-o zi Botanica va putea fi tratată ca o știință riguros matematică și că va fi permisă punerea unor probleme ca în algebră sau în geometrie: „A găsi punctul cel mai sensibil care stabilește linia de separație sau de discuție între familia scabioaselor și cea a caprifoiului“ sau a găsi un gen de plante cunoscut (natural sau artificial, nu contează) care se situează la egală distanță între familia Apocius și Borrafinacee<sup>1</sup>. Marea proliferare a ființelor pe suprafața globului poate intra, grație structurii, în același timp în succesiunea unui limbaj descriptiv și în câmpul unei *mathesis* care ar fi știința generală a ordinii. Iar acest raport constitutiv, atât de complex, se instaurează în simplitatea aparentă a unui *vizibil descriis*.

Toate acestea sunt de o mare importanță pentru definirea istoriei naturale în obiectul său. Acesta este dat de suprafețe și linii, nu de funcționări sau de invizibile țesături. Planta și animalul se văd mai puțin în unitatea lor organică decât prin decuparea vizibilă a organelor lor. Ele sunt labe și copite, flori și fructe, înainte de a fi respirație sau lichide interne. Istoria naturală parcurge un spațiu de variabile vizibile, simultane, concomitente, fără vreun raport intern de subordonare sau de organizare. Anatomia, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, și-a pierdut rolul dominant pe care îl avea în Renaștere și pe care îl va regăsi în epoca lui Cuvier, și nu pentru că între timp s-ar fi diminuat curiozitatea sau ar fi regresat știința, ci pentru că dispunerea

<sup>1</sup> Adanson, *Famille des plantes*, vol. I, prefată, p. CCI

fundamentală a vizibilului și a enunțabilului nu mai trece prin profunzimea corpului. De aici prioritatea epistemologică a botanicii: spațiul comun al cuvintelor și lucrurilor constituie pentru plante o grilă mult mai primitoare, mult mai puțin „neagră” decât pentru animale; în măsura în care multe organe constitutive sunt vizibile pe plante așa cum nu sunt la animale, cunoașterea taxinomică pornind de la variabile imediat perceptibile a fost mai bogată și mai coerentă în ordine botanică decât în ordine zoologică. Trebuie să răsturnăm ce se spune de obicei: nu pentru că a existat un interes pentru botanică în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea a fost îndreptată cercetarea spre metodele de clasificare. Pentru că nu se poate cunoaște și spune decât într-un spațiu taxinomic de vizibilitate, cunoașterea plantelor trebuia să o ia înaintea cunoașterii animalelor.

Grădinile botanice și cabinetele de istorie naturală erau, la nivelul instituțiilor, corelativele necesare ale acestui decupaj. Iar importanța lor pentru cultura clasică nu ține în mod esențial de ceea ce ele permit să se vadă, ci de ceea ce ascund și de ceea ce, prin această obliterare, lasă să se ivească: ele derobează anatomia și funcționarea ei, și ocultează organismul pentru a suscita, în fața unor ochi așteptând adevărul, reliefurile vizibile ale formelor, cu elementele lor, cu modul de dispersie și cu măsurile lor. Grădinile și cabinetele sunt cartea amenajată a structurilor, spațiul în care se combină caracterele și în care se desfășoară clasificările. Într-o zi, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, Cuvier va pune mâna pe borcanele din Muzeu, le va sparge și va diseca toată marea conservă clasică a vizibilității animale. Acest gest iconoclast, la care Lamarck nu se va decide niciodată, nu traduce o curiozitate nouă pentru un secret față de care n-ar fi existat nici preocuparea, nici curajul, nici posibilitatea de a-l cunoaște. Este, mult mai grav, o mutație în spațiul natural al culturii occidentale: sfârșitul *istoriei*, în sensul lui Tournefort, Linné, Buffon, Adanson, deopotrivă în sensul în care înțelegea Boissier de Sauvages atunci când opunea cunoașterea *istorică* a vizibilului

celei *filosofice* a invizibilului, a ascunsului și a cauzelor<sup>1</sup>; și va mai fi, de asemenea, debutul unui proces care, substituind anatomia clasificării, organismul structurii, subordonarea internă caracterului vizibil, seria tabloului, va permite precipitarea, în vechea lume plată și gravată negru pe alb a animalelor și plantelor, a unei mase profunde de timp căreia i se va da numele reînnoit de *istorie*.

#### IV. CARACTERUL

Structura este acea desemnare a vizibilului care, printr-un fel de triere prelingvistică, îi permite să se transcrie în limbaj. Dar descrierea astfel obținută nu e nimic altceva decât un fel de nume propriu: ea lasă fiecărei ființe individualitatea sa strictă și nu enunță nici tabloul căruia îi aparține, nici vecinătatea care o înconjoară, nici locul pe care îl ocupă. Este pur și simplu desemnare. Și pentru ca istoria naturală să devină limbaj, trebuie ca descrierea să devină „substantiv comun“. Am văzut cum, în limbajul spontan, primele desemnări care nu priveau decât reprezentări singulare, după ce apăruseră din limbajul de acțiune și din rădăcinile primitive, dobândiseră, puțin câte puțin, prin forța derivării, valori mai generale. Dar istoria naturală este o limbă făcută așa cum trebuie: ea nu trebuie să accepte constrângerea derivării și a figurii sale; nu trebuie să acorde credit nici unei etimologii<sup>2</sup>. Trebuie să reunească în una și aceeași operațiune ceea ce limbajul de toate zilele separă: să desemneze foarte precis toate ființele naturale și, în același timp, să le situeze în sistemul de identități și de diferențe care le apropie și le distinge de celelalte. Istoria naturală trebuie să asigure, simultan, o *desemnare* și o *derivare* controlată. Și așa cum teoria structurii

<sup>1</sup> Boissier de Sauvages, *Nosologie méthodique* (trad. fr., Lyon, 1772). vol. I, pp. 91–92

<sup>2</sup> Linné, *Philosophie botanique*, § 258



suprapunea articularea și propoziția, în același mod, teoria *caracterului* trebuie să identifice valorile care desemnează și spațiul în care acestea derivă. „A cunoaște plantele, spune Tournefort, înseamnă a ști cu precizie numele care li s-au dat în raport cu structura unora dintre părțile lor... Ideea caracterului care distinge în mod esențial plantele unele de altele trebuie invariabil legată de numele fiecărei plante în parte.”<sup>1</sup>

Stabilirea caracterului este în același timp ușoară și dificilă. Ușoară, dat fiind că istoria naturală nu are de stabilit un sistem de nume pornind de la reprezentări dificil de analizat, ci trebuie să întemeieze acest sistem pe un limbaj care s-a desfășurat deja în descriere. Vom numi pornind nu de la ceea ce se vede, ci plecând de la elementele pe care structura le-a introdus deja în discurs. Este vorba de a constitui un limbaj secund pornind de la acest limbaj prim, dar sigur și universal. Însă apare aici o dificultate majoră. Pentru a stabili identitățile și diferențele dintre toate ființele naturale, ar trebui ținut cont de fiecare trăsătură care a putut fi menționată într-o descriere. Sarcină infinită, care ar împinge întemeierea istoriei naturale într-o depărtare inaccesibilă, dacă n-ar exista tehnici pentru a ocoli dificultatea și pentru a limita munca de comparare. Se poate constata, *a priori*, că aceste tehnici sunt de două tipuri. Fie efectuarea unor comparații totale, dar în interiorul unor grupuri empiric constituite, în care numărul asemănarilor este în mod manifest atât de ridicat, încât enumerarea diferențelor nu va întârzia să se definitiveze: și așa, din aproape în aproape, stabilirea identităților și distincțiilor va putea fi asigurată. Fie alegerea unui ansamblu finit și relativ limitat de trăsături cărora li se vor studia, la toți indivizii prezentați, constantele și variațiile. Acest ultim procedeu este ceea ce a primit denumirea de Sistem. Celălalt este Metoda. Sunt opuse unul altuia, așa cum se opune Linné lui Buffon, lui Adanson, lui Antoine-Laurent de Jussieu. Așa cum o concepție rigidă și clară asupra naturii este opusă percepției fine și mediate a înrudirilor

<sup>1</sup> Tournefort, *Eléments de botanique*, pp. 1–2

ei. Așa cum ideea unei naturi imobile se opune ideii de continuitate forfotitoare a ființelor care comunică între ele, se confundă și se transformă, poate, unele în altele... Totuși, esențialul nu constă în acest conflict al marilor intuiții cu privire la natură. El se află mai degrabă în rețeaua de necesitate care în acest punct a făcut posibilă și indispensabilă alegerea între două feluri de a constitui istoria naturală ca o limbă. Restul nu e decât o consecință logică inevitabilă.

*Sistemul* delimitează unele sau altele dintre elementele pe care descrierea sa le juxtapune cu minuție. Acestea definesc structura privilegiată și, la drept vorbind, exclusivă, în legătură cu care se va studia ansamblul identităților și al diferențelor. Orice diferență care nu se referă la unul dintre aceste elemente va fi considerată indiferentă. Dacă, așa cum face Linné, sunt alese drept note caracteristice „toate părțile diferite ale rodirii”<sup>1</sup>, diferențele de frunză, de tijă, de rădăcină sau de pețiol ar trebui să fie sistematic neglijate. La fel, orice identitate care nu va fi a unuia dintre aceste elemente nu va avea valoare pentru definirea caracterului. În schimb, atunci când, la doi indivizi, aceste elemente sunt asemănătoare, ei primesc o denumire comună. Structura aleasă pentru a fi locul identităților și al diferențelor pertinente este ceea ce numim *caracter*. După Linné, caracterul va rezulta din „descrierea cea mai îngrijită a rodirii primei specii. Toate celelalte specii ale genului sunt comparate cu cea dintâi, dând deoparte toate notele discordante; în sfârșit, după această operațiune, apare caracterul”<sup>2</sup>.

Sistemul este arbitrar în punctul său de pornire, pentru că neglijează într-o manieră concertată orice diferență și orice identitate care nu are în vedere structura privilegiată. Dar nimic nu împiedică, în esență, posibilitatea de a se ajunge într-o zi, prin intermediul acestei tehnici, la descoperirea unui sistem natural; tuturor diferențelor de caracter le-ar corespunde diferențe de

<sup>1</sup> Linné, *Philosophie botanique*, § 192

<sup>2</sup> Linné, *Philosophie botanique*, § 193

aceeași valoare și structura generală a plantei; și, invers, toți indivizii sau toate speciile reunite sub un caracter comun ar avea în fiecare dintre părțile lor același raport de asemănare. Dar nu se poate accede la sistemul natural decât după ce va fi fost stabilit cu certitudine un sistem artificial, cel puțin în anumite domenii ale lumii vegetale sau animale. De aceea, Linné nu caută cu orice preț să stabilească un sistem natural „înainte de a cunoaște perfect tot ce este pertinent”<sup>1</sup> pentru sistemul său. Desigur, metoda naturală constituie „prima și ultima dorință a botaniștilor”, și toate aceste „fragmente trebuie cercetate cu cea mai mare grijă”<sup>2</sup>, cum ar fi făcut Linné însuși în *Classes Plantarum*; dar, în lipsa acestei metode naturale încă ipotetice în forma sa sigură și desăvârșită, „sistemele artificiale sunt absolut necesare”<sup>3</sup>.

În plus, sistemul e relativ: poate funcționa cu precizia pe care o dorim. Dacă un caracter ales este format dintr-o structură largă, cu un număr mare de variabile, diferențele vor apărea foarte curând, imediat ce se trece de la un individ la altul, chiar alăturat: caracterul este atunci foarte aproape de pura descriere<sup>4</sup>. Dacă, dimpotrivă, structura privilegiată este îngustă și comportă puține variabile, diferențele vor fi rare, iar indivizii vor fi grupați în mase compacte. Caracterul va fi ales în funcție de finețea clasificării pe care vrem s-o obținem. Pentru a întemeia genurile, Tournefort a ales drept caracter combinația florii cu fructul. Nu așa cum a făcut Césalpin, pentru că erau părțile cele mai utile ale plantei, ci pentru că permiteau o combinatorie numeric satisfăcătoare: elementele împrumutate de la celelalte trei părți (rădăcini, tulpină și frunze), erau într-adevăr fie prea numeroase dacă erau tratate împreună, fie prea puțin numeroase dacă erau considerate separat<sup>5</sup>. Linné a calculat că toate cele 38 de organe ale generării, comportând fiecare cele patru variabile ale numărului,

<sup>1</sup> Linné, *Systema naturae*, § 12

<sup>2</sup> Linné, *Philosophie botanique*, § 77

<sup>3</sup> Linné, *Systema naturae*, § 12

<sup>4</sup> „Caracterul natural al speciei este descrierea”. (Linné, *Philosophie botanique*, § 193

<sup>5</sup> Tournefort, *Éléments de botanique*, p. 27

figurii, situării și propoziției, autorizează 5776 de configurații suficiente pentru a defini genurile<sup>1</sup>. Dacă vrem să obținem grupuri mai numeroase decât genurile, trebuie să facem apel la caractere mai restrânse („caractere artificiale convenite între botaniști“), ca de exemplu doar staminele sau doar pistilul: vom putea distinge astfel clasele și ordinele<sup>2</sup>.

Astfel, întregul domeniu al regnului vegetal sau animal va putea fi sistematizat. Fiecare grup va putea primi un nume. În așa fel încât o specie, fără a trebui să fie descrisă, va putea fi desemnată cu cea mai mare precizie prin numele diferitelor ansambluri în care e încadrată. Numele său complet traversează întreaga rețea a caracterelor stabilite până la clasele cele mai elevate. Dar, după cum atrage atenția Linné, acest nume, pentru comoditate, trebuie să rămână în parte „tăcut“ (nu sunt numite clasa și ordinul), cealaltă parte în schimb, trebuind să fie „sonoră“: sunt numite genul, specia și varietatea<sup>3</sup>. Planta astfel recunoscută în caracterul său esențial și desemnată pornind de la el va enunța exact ceea ce o desemnează, dar totodată și înrudirea care o leagă de cele care îi seamănă și aparțin aceluiași gen (deci aceleiași familii și aceluiași ordin). Odată cu numele propriu, ea își va fi primit și întreaga serie de nume comune în care își are locul. „Numele generic este, dacă putem spune astfel, adevărata monedă a republicii noastre botanice.“<sup>4</sup> Istoria naturală își va fi împlinit sarcina fundamentală, care este „dispunerea și denumirea“<sup>5</sup>.

*Metoda* este o altă tehnică pentru a rezolva aceeași problemă în locul decupării, din totalitatea descrisă, a elementelor – rare sau numeroase – care vor servi drept caractere, metoda constă în a le deduce în mod progresiv. „A deduce“ trebuie luat aici cu

<sup>1</sup> Linné, *Philosophie botanique*, § 167

<sup>2</sup> Linné, *Système sexuel des végétaux*, p. 21

<sup>3</sup> Linné, *Philosophie botanique*, § 212

<sup>4</sup> Id. *ibid.*, § 284

<sup>5</sup> Id. *ibid.*, § 15 – Aceste două funcții care sunt garantate de caracter corespund exact funcțiilor de desemnare și de derivare asigurate, în limbaj, de substantivul comun.

sensul de „a sustrage“. Se pornește de la o specie arbitrar aleasă sau dată de hazardul întâlnirii – este ceea ce a făcut Adanson în examinarea plantelor din Senegal<sup>1</sup>. Aceasta este descrisă în întregime după toate părțile componente, fixându-i toate valorile luate în ea de variabile. Lucru pe care îl reîncepem pentru specia următoare, și ea dată de arbitrarul reprezentării; descrierea trebuie să fie totală, ca și prima dată, cu excepția faptului că, totuși, nimic din ceea ce a fost menționat în prima descriere nu trebuie repetat în a doua. Numai diferențele sunt menționate. La fel pentru a treia în raport cu celelalte și tot așa la infinit. Astfel că, în final, toate trăsăturile diferite ale tuturor vegetalelor au fost menționate o dată, dar nu mai mult decât o dată. Grupând în jurul primelor descrieri pe celelalte care au fost făcute în continuare și care se micșorează pe măsură ce progresăm, începe să se contureze, în haosul primitiv, tabloul general al înrudirilor. Caracterul care distinge fiecare specie sau fiecare gen este singura trăsătură menționată pe fondul identităților „tăcute“. În fapt, o asemenea tehnică ar fi, fără doar și poate, cea mai sigură, dar numărul speciilor existente e atât de mare, încât ar fi imposibil să-i dăm de capăt. Totuși, examinarea speciilor întâlnite dovedește existența unor mari „familii“, adică a unor foarte mari grupuri în care speciile și genurile au un număr considerabil de identități. Atât de mare, încât se manifestă prin trăsături foarte numeroase, chiar la o privire mai puțin analitică; asemănarea dintre toate speciile de Renonculi sau între toate speciile de Aconit devine imediat evidentă. În acest punct, pentru ca sarcina să nu devină infinită, demersul trebuie inversat. Admitem marile familii care sunt evident recunoscute și ale căror prime descrieri au definit, pe nevăzute parcă, marile trăsături. Aceste trăsături comune trebuie stabilite acum într-o manieră pozitivă; apoi, de fiecare dată când vom întâlni un gen sau o specie care le conține în mod manifest, va fi suficient să indicăm prin ce diferență se disting de celelalte care le servesc drept anturaj natural.

<sup>1</sup> Adanson, *Histoire naturelle du Sénégal*, Paris, 1757

Cunoașterea fiecărei specii în parte va putea fi realizată cu ușurință pornind de la această caracterizare generală: „Vom diviza fiecare dintre cele trei regnuri în mai multe familii care vor aduna la un loc toate ființele între care există raporturi frapante, vom trece în revistă toate caracterele generale și particulare ale ființelor conținute în aceste familii“; în acest fel „vom putea fi siguri că raportăm toate aceste ființe la familiile lor naturale, începând cu dihorul și lupul, câinele și ursul, vom cunoaște suficient leul, tigru, hiena, care sunt animale din aceeași familie“<sup>1</sup>.

Se observă imediat prin ce anume se opun metoda și sistemul. Nu poate exista decât o metodă; putem inventa și aplica un număr considerabil de sisteme: Adanson a definit șaiszeci și cinci<sup>2</sup>. Sistemul este arbitrar în toată desfășurarea sa, dar odată ce sistemul variabilelor – caracterul – a fost definit din start, el nu mai poate fi modificat, nu i se mai poate sustrage nici un element. Metoda este impusă din afară, de asemănările globale care apropie lucrurile; ea transcrie imediat percepția în discurs; rămâne, în punctul de plecare, cel mai aproape de descriere, dar poate oricând să modifice după necesități caracterul general pe care l-a definit empiric: o trăsătură care părea esențială pentru un grup de plante sau de animale poate foarte bine să nu fie decât o particularitate a unora dintre ele dacă descoperim că, fără să le posede, aparțin, în mod evident, aceleiași familii; metoda trebuie să fie oricând gata să-și aducă rectificări. Așa cum spune Adanson, sistemul este ca „regula poziției greșite în calcul“: rezultă dintr-o decizie, dar trebuie să fie absolut concret; metoda, dimpotrivă, este „un aranjament oarecare de obiecte sau de fapte apropiate prin potriviri sau asemănări oarecare, exprimat printr-o noțiune generală și aplicabilă tuturor acestor obiecte, fără a privi totuși această noțiune fundamentală sau acest principiu absolut, sau invariabil, sau într-atât de general, încât să nu poată suporta excepții... Metoda nu diferă de sistem decât prin ideea pe care

<sup>1</sup> Adanson, *Cours d'histoire naturelle*, 1772 (ediția din 1845)

<sup>2</sup> Adanson, *Familles des plantes*, Paris, 1763

autorul o atașează principiilor sale, considerându-le variabile în metodă și absolute în sistem<sup>1</sup>.

În plus, sistemul nu poate recunoaște între structurile animalului sau ale vegetalului decât raporturi de coordonare: întrucât caracterul este ales nu în funcție de importanța sa funcțională, ci în funcție de eficacitatea sa combinatorie, nimic nu dovedește că în ierarhia interioară a individului o anume formă de pistil sau o anume dispunere a staminelor antrenează o anumită structură: dacă germenul de *Adoxa* se găsește între caliciu și corolă, dacă staminele sunt dispuse între pistiluri, acestea nu sunt nici mai mult, nici mai puțin decât niște „structuri singulare”<sup>2</sup>: lipsa lor de importanță provine din raritatea lor, în timp ce diviziunea egală a caliciului și a corolei nu are altă valoare decât frecvența<sup>3</sup>. În schimb, metoda, pentru că merge de la identitățile și diferențele cele mai generale până la cele mai puțin generale, este susceptibilă de a scoate în evidență raporturi verticale de subordonare. Ea lasă într-adevăr să se vadă care sunt caracterele suficiente de importante pentru a nu fi niciodată dezmințite într-o familie dată. În raport cu sistemul, răsturnarea e foarte importantă: caracterele esențiale permit distingerea familiilor celor mai largi și mai vizibil distincte, în vreme ce pentru Tournefort și Linné, caracterul esențial definea genul; și îi era suficient „convenției” naturaliştilor să aleagă un caracter artificial pentru a distinge clasele sau ordinele. În cadrul metodei, organizarea generală și dependențele ei interne sunt mai importante decât transferarea laterală a unui echipament constant de variabile.

În ciuda acestor diferențe, sistemul și metoda stau pe același soclu epistemologic. Îl putem defini pe scurt spunând că, în știința clasică, cunoașterea indivizilor empirici nu poate fi atinsă decât pe tabloul continuu, ordonat și universal al tuturor diferențelor posibile. În secolul al XVI-lea, identitatea plantelor

<sup>1</sup> Adanson, *Familles des plantes*, vol. I, prefață

<sup>2</sup> Linné, *Philosophie botanique*, § 105

<sup>3</sup> Id., *ibid.*, § 94

și animalelor era asigurată de marca pozitivă (adesea vizibilă, dar uneori ascunsă) pe care o purtau: ceea ce, de exemplu, distingea diferite specii de păsări nu erau câtuși de puțin diferențele existente între ele, ci faptul că una vâna noaptea, că alta trăia pe apă, că o a treia se hrănea cu carne vie<sup>1</sup>. Orice ființă purta o marcă, iar specia se măsoara după răspândirea unui blazon comun. Astfel încât fiecare specie se semnala prin ea însăși, își enunța individualitatea, independent de toate celelalte: acestea ar fi putut foarte bine să nici nu existe, criteriile de definire n-ar fi fost modificate pentru singurele care ar fi rămas vizibile. Dar începând din secolul al XVII-lea, semnele nu mai pot să existe decât în analiza reprezentărilor în funcție de identități și diferențe. Cu alte cuvinte, orice desemnare trebuie să se facă printr-o anumită raportare la toate celelalte desemnări posibile. A cunoaște ceea ce îi este propriu unui individ înseamnă a avea în prezența lui clasificarea sau posibilitatea de a clasifica ansamblul celorlalți indivizi. Identitatea și semnele care o marchează se definesc prin reziduurile diferențelor. Un animal sau o plantă nu e ceea ce indică – sau trădează – stigmatul pe care îl descoperim imprimat în el; este ceea ce nu sunt celelalte; nu există în el însuși decât la limita celor care se deosebesc de el. Metoda și sistemul nu sunt decât cele două modalități de a defini identitățile prin rețeaua generală a diferențelor. Mai târziu, începând cu Cuvier, identitatea speciilor se va fixa tot printr-un joc al diferențelor, dar acestea vor apărea pe fondul marilor unități organice avându-și propriile sisteme interne de dependențe (schelet, respirație, circulație); nevertebratele nu vor fi definite numai prin absența vertebrelor, ci și printr-un anumit mod de respirație, prin existența unui tip de circulație și printr-o întreagă coeziune organică desenând o unitate pozitivă. Legile interne ale organismului vor deveni, în locul caracterelor diferențiale, obiectul științelor naturii. Clasificarea, ca problemă fundamentală și

<sup>1</sup> Cf. P. Belon, *Histoire de la nature des oiseaux*



constitutivă a istoriei naturale, s-a plasat din punct de vedere istoric, și în chip necesar, între o teorie a *mărcii* și o teorie a *organismului*.

## V. CONTINUUM ȘI CATASTROFĂ

În inima acestei limbi bine structurate, care a devenit istoria naturală, rămâne o problemă. Este foarte posibil, la urma urmei, ca transformarea structurii în caracter să nu fie niciodată posibilă și ca numele comun să nu se poată niciodată naște din numele propriu. Cine poate garanta că descrierile nu vor înfățișa elemente atât de diverse de la un individ la altul sau de la o specie la alta, încât orice tentativă de a găsi un nume comun să fie de la început sortită eșecului? Cine poate da asigurări că fiecare structură nu e riguros izolată de celelalte și că nu funcționează ca o marcă individuală? Ca să poată apărea chiar și cel mai simplu caracter, trebuie ca măcar un element al structurii considerate inițial să se repete într-o altă structură. Căci ordinea generală a diferențelor care permite stabilirea dispunerii speciilor implică un anumit joc de similitudini. Problemă izomorfă cu cea pe care am întâlnit-o deja în legătură cu limba-jul<sup>1</sup>: pentru ca un nume comun să fie posibil, trebuia ca între lucruri să existe acea asemănare imediată care permite elementelor semnificante să circule de-a lungul reprezentărilor, să alunece pe suprafața lor, să se agațe de similitudinile lor pentru a forma în final desemnări colective. Dar pentru a contura acest spațiu retoric în care numele își dobândeau, puțin câte puțin, valoarea lor generală, nu era nevoie de determinarea statutului acestei asemănări, nici a faptului că ea era întemeiată sau nu pe adevăr; era suficient ca ea să dea destulă forță imaginației. Totuși, pentru istoria naturală, limbă bine structurată, aceste analogii ale imaginației nu pot ține loc de garanții; și trebuie ca

---

<sup>1</sup> Cf. supra, p. 142

istoria naturală, amenințată, din acest punct de vedere, la fel ca și limbajul, să găsească mijlocul de a evita îndoiala radicală la care Hume supunea necesitatea repetiției în experiență. Trebuie să existe continuitate în natură.

Necesitatea unei naturi continue nu îmbracă deloc aceeași formă în sisteme și în metode. Pentru adepții sistemului, continuitatea rezultă doar din juxtapunerea fără lacune a diferitelor regiuni care pot fi distinse cu claritate grație caracterelor; e suficientă o gradare neîntreruptă a valorilor pe care le poate lua, în întregul domeniu al speciilor, structura aleasă drept caracter; pornind de la acest principiu, va reieși că toate aceste valori vor fi ocupate de ființe reale, chiar dacă încă nu le cunoaștem. „Sistemul indică plantele, chiar și pe acelea pe care încă nu le-am pomenit; ceea ce nu poate face niciodată enumerarea unui catalog.”<sup>1</sup> Iar pe această continuitate de juxtapunere, categoriile nu vor fi doar niște convenții arbitrare; ele vor putea corespunde (dacă sunt stabilite cum trebuie) unor regiuni care există în mod *distinct* pe această suprafață *neîntreruptă* a naturii; vor fi plaje mai vaste, dar la fel de reale ca și indivizii.

Așa a permis sistemul sexual, după Linné, descoperirea unor genuri indubitabil întemeiate: „Nu caracterul este cel care constituie genul, ci genul constituie caracterul, caracterul decurge din gen, iar nu genul din caracter”<sup>2</sup>. În schimb, în metode, pentru care asemănările, sub forma lor masivă și evidentă, sunt date din capul locului, continuitatea naturii nu va fi acest postulat pur negativ (nu există spațiu alb între categorii distincte), ci o cerință pozitivă: întreaga natură formează o mare tramă, în care ființele se aseamănă din aproape în aproape, în care indivizii alăturați sunt infinit asemănători între ei; astfel încât orice decupaj care nu indică infima diferențiere a individului, ci a unor categorii mai largi, este totdeauna ireal. Continuitate de fuziune în care orice generalitate este nominală. Ideile noastre generale, spune

<sup>1</sup> Linné, *Philosophie botanique*, § 156

<sup>2</sup> Id., *ibid.*, § 169

Buffon, „se referă la o scară continuă de obiecte, din care noi nu percepem cu claritate decât părțile de mijloc și ale cărei extremități se îndepărtează și scapă mereu mai mult considerațiilor noastre... Cu cât sporim numărul de diviziuni al producțiilor naturale, cu atât ne apropiem de adevăr, pentru că în natură nu există în mod real decât indivizi, iar genurile, ordinele, clasele nu există decât în imaginația noastră“<sup>1</sup>. Iar Bonnet spunea în același sens că „în natură nu există salturi: totul e gradat, nuanțat. Dacă între două ființe oarecare ar exista un vid, care ar fi rațiunea trecerii de la una la cealaltă? Nu există deci nici o ființă dedesubtul sau deasupra căreia să nu existe o alta de care să se apropie prin unele caractere și să se îndepărteze prin altele“. Putem deci descoperi mereu „producții de mijloc“, cum ar fi polipii între vegetal și animal, veverița zburătoare între pasăre și patruped, maimuța între patruped și om. Prin umare, împărțirile noastre în specii și clase „sunt pur nominale“; ele nu reprezintă altceva decât „mijloace relative la nevoile noastre și la limitele cunoștințelor noastre“<sup>2</sup>.

În secolul al XVIII-lea, continuitatea naturii este o cerință a oricărei istorii naturale, cu alte cuvinte a oricărui efort de a instaura în natură o ordine și de a descoperi în ea categorii generale, fie ele reale și prescrise de distincții manifeste, fie comode și decupate doar de imaginația noastră. Numai *continuum*-ul poate garanta că natura se repetă și că, în consecință, structura poate deveni caracter. Dar imediat această cerință se dedublează. Căci, dacă experienței i-ar fi dat, în mișcarea sa neîntreruptă, să parcurgă cu exactitate, pas cu pas, *continuum*-ul indivizilor, varietăților, speciilor, genurilor, claselor, n-ar fi nevoie de constituirea unei științe; desemnările descriptive s-ar generaliza de drept, iar limbajul lucrurilor, printr-o mișcare spontană, s-ar constitui în limbaj științific. Identitățile naturii

<sup>1</sup> Buffon, *Discours sur la manière de traiter l'histoire naturelle. Oeuvres complètes*, vol. I, pp. 36 și 39

<sup>2</sup> Ch. Bonnet, *Contemplations de la nature, partie I, (Oeuvres complètes, vol. IV, pp. 35–36)*

s-ar oferi integral și literal, parcă, imaginației și alunecarea spontană a cuvintelor în spațiul lor retoric ar reproduce în rânduri pline identitatea ființelor în generalitatea lor crescândă. Istoria naturală ar deveni inutilă sau, mai curând, ar fi deja făcută de limbajul cotidian al oamenilor; gramatica generală ar fi în același timp *taxinomia* universală a ființelor. Dar dacă o Istorie naturală, cu totul distinctă de analiza cuvintelor, este indispensabilă, e pentru că experiența nu ne oferă, ca atare, *continuum*-ul naturii. Ni-l oferă ciopârțit – pentru că există destule lacune în seria valorilor efectiv ocupate de variabile (există ființe posibile al căror loc îl constatăm, dar pe care n-am avut niciodată ocazia să le observăm) – și, totodată, pentru că spațiul real, geografic și terestru, în care ne găsim, ne arată ființele amestecate unele cu altele, într-o ordine care, în raport cu marea suprafață a taxinomiilor, nu e nimic mai mult decât hazard, dezordine sau perturbare. Linné observa că, adunând în aceleași locuri hidra (care este un animal) și o algă (deci o plantă) sau buretele și coralul, natura nu îmbină, așa cum ar vrea ordinea clasificărilor, „plantele cele mai perfecte cu animalele considerate foarte imperfecte, ci combină animalele imperfecte cu plantele imperfecte”<sup>1</sup>. Iar Adanson constată că natura „e un amestec confuz de ființe pe care hazardul pare a le fi apropiat: aici aurul este amestecat cu alt metal, cu o piatră, cu pământ; dincolo, violeta crește alături de stejar. Printre aceste plante rățăcesc, deopotrivă, patrupedul, reptila și insecta; peștii se confundă, ca să spunem așa, cu elementul acvatic în care înoată și cu plantele care cresc pe fundul apei... Acest amestec este atât de general și atât de multiplicat, încât pare să fie una dintre legile naturii”<sup>2</sup>.

Or, această întrepătrundere este rezultatul unei serii cronologice de evenimente. Ele își au punctul de origine și primul loc de aplicare nu în speciile vii în sine, ci în spațiul în care acestea sunt plasate. Ele se produc în raportul dintre Pământ și Soare,

<sup>1</sup> Linné, *Philosophie botanique*

<sup>2</sup> Adanson, *Cours d'histoire naturelle*, 1772 (ed. Paris, 1845). pp. 4–5

în regimul climatelor, în avaturile scoarței terestre; ating mai întâi mările și continentele, suprafața globului; ființele vii nu sunt atinse decât indirect și în mod secund: căldura le atrage sau le gonește, vulcanii le distrug; dispar odată cu pământurile care se prăbușesc. Este posibil, de exemplu, așa cum presupunea Buffon<sup>1</sup>, ca pământul să fi fost incandescent la origine, înainte de a se fi răcit puțin câte puțin; animalele, obișnuite să trăiască la temperaturile cele mai ridicate, s-au regrupat în singura regiune toridă de astăzi, în timp ce ținuturile temperate sau reci se populau cu specii care nu avuseseră ocazia să apară până atunci. Odată cu revoluțiile din istoria pământului, spațiul *taxinomic* (în care vecinătățile sunt de ordinul *caracterului*, nu al *modului de viață*) s-a trezit repartizat într-un spațiu concret care l-a modificat profund. Mai mult: el a fost fără îndoială fărâmițat și multe specii, vecine cu cele pe care le cunoaștem sau intermediare între plaje taxinomice care ne sunt familiare, au trebuit să dispară, lăsând după ele doar urme greu de descifrat. În orice caz, această serie istorică de evenimente se adaugă tramei ființelor: ea nu îi aparține la propriu; se derulează în spațiul real al lumii, nu în acela analitic al clasificărilor; ea pune în discuție lumea ca loc al ființelor, nu ființele în calitatea lor de purtătoare ale vieții. O anumită istoricitate, pe care o simbolizează poveștile biblice, afectează direct sistemul nostru astronomic și indirect rețeaua taxinomică a speciilor; și, în afară de Facere și de Potop, se prea poate ca „globul nostru să fi trecut și prin alte revoluții, care nu ne-au fost revelate. El depinde de întregul sistem astronomic, iar legăturile care unesc acest glob cu celelalte corpuri cerești și în special cu Soarele și cu cometele ar fi putut să fie sursa multor revoluții din care nu a mai rămas nici o urmă sensibilă pentru noi și despre care locuitorii lumilor vecine ar fi putut avea unele cunoștințe”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Buffon, *Histoire de la Terre*

<sup>2</sup> Ch. Bonnet, *Palingénésie philosophique*, (*Oeuvres*, vol. VII, p. 122)

Istoria naturală presupune, aşadar, pentru a putea exista ca ştiinţă, două ansambluri: unul din ele este constituit de reţeaua continuă a fiinţelor; această continuitate poate îmbrăca diverse forme spaţiale; Charles Bounet o vede când sub forma unei mari scări lineare ale cărei extremităţi sunt una foarte simplă, cealaltă foarte complicată, având în centru o îngustă regiune mediană, singura care ne e dezvăluită, când sub forma unui trunchi central din care pleacă într-o parte o ramură (cea a scoicilor, cu crabii şi creveţii ca ramificaţii suplimentare), iar în cealaltă seria insectelor, din care se ramifică insectele şi broaştele<sup>1</sup>, Buffon defineşte aceeaşi continuitate ca „o vastă ţesătură sau mai degrabă ca un mănunchi care din loc în loc are ramuri care se unesc cu mănunchiuri de alt ordin“<sup>2</sup>; Pallas se gândeşte la o figură poliedrică<sup>3</sup>; J. Hermann vrea să constituie un model în trei dimensiuni, compus din fire care, pomind de la un punct comun, se despart unele de altele, „se răspândesc într-un mare număr de ramuri laterale“, apoi se grupează din nou<sup>4</sup>. Din aceste configuraţii spaţiale care descriu, fiecare în felul ei, continuitatea taxinomică, se distinge seria evenimentelor; aceasta este discontinuă şi diferită în fiecare dintre episoadele sale, dar ansamblul său nu poate desena decât o linie simplă, aceea a timpului (şi pe care o putem concepe ca fiind dreaptă, frântă sau circulară). Sub forma sa concretă şi în densitatea ce o caracterizează, natura se situează în întregime între pânza taxinomieii şi linia revoluţiilor. „Tablourile“ pe care ea le formează sub privirile oamenilor şi pe care discursul ştiinţei are sarcina să-l parcurgă sunt fragmentele marii suprafeţe a speciilor vii, aşa cum este el decupat, răsturnat şi fixat între două revolte ale timpului.

Se observă cât este de superficial să opunem, ca două opinii diferite şi înfruntându-se reciproc în opţiunile lor fundamentale, un „fixism“ care se mulţumeşte cu clasificarea fiinţelor din

<sup>1</sup> Ch. Bonnet, *Contemplation de la nature*, cap. XX. pp. 130–138

<sup>2</sup> Buffon, *Histoire naturelle des Oiseaux*, 1770, vol. 1, p. 396

<sup>3</sup> Pallas, *Elenchus Zoophytorum*, 1786

<sup>4</sup> J. Herman, *Tabulae affinitatum animalium*, Strasbourg, 1783, p. 24

natură într-un tablou permanent, și un fel de „evoluționism“ crezând într-o istorie imemorială a naturii și într-un profund spor al ființelor de-a lungul continuității acesteia. Soliditatea fără lacune a unei rețele a speciilor și genurilor, și seria evenimentelor care au tulburat-o fac parte, la același nivel, din soclul epistemologic pomind de la care a fost posibilă, în epoca clasică, o știință precum istoria naturală. Nu sunt două maniere de a percepe natura radical opuse datorită angajării lor în opțiuni filosofice mai vechi și mai importante decât orice știință; sunt două exigențe simultane în rețeaua arheologică ce definește, în epoca clasică, cunoașterea naturii. Dar aceste două exigențe sunt complementare. Deci ireductibile. Seria temporală nu se poate integra în gradația ființelor. Epocile naturii nu prescriu timpul interior al ființelor și al continuității lor; ele dictează intemperile care n-au încetat să le disperseze, să le distrugă, să le amestece, să le separe și să le lege una de cealaltă. Nu există și nu poate exista nici măcar bănuiala unui evoluționism sau unui transformism în gândirea clasică; pentru că timpul nu este niciodată conceput ca principiu de dezvoltare pentru ființele vii în organizarea lor internă; el nu e perceput decât cu titlul de revoluție posibilă în spațiul exterior în care trăiesc aceste ființe.

## VI. MONȘTRI ȘI FOSILE

Se va obiecta că a existat, cu mult înainte de Lamarck, o întreagă gândire de tip evoluționist. Că importanța sa a fost mare la jumătatea secolului al XVIII-lea și până la întreruperea marcată de Cuvier. Că Bonnet, Maupertuis, Diderot, Robinet, Benoît de Maillet au articulat foarte clar ideea că formele vii pot trece unele în altele, că speciile actuale sunt fără îndoială rezultatul unor transformări vechi și că toată lumea vie se îndreaptă probabil spre un punct viitor, astfel încât nu putem fi siguri de nici o formă vie că este definitiv realizată și stabilizată pentru totdeauna. În fapt

însă, asemenea analize sunt incompatibile cu ceea ce înțelegem astăzi prin gândire evoluționistă. Ele urmăresc într-adevăr tabloul identităților și diferențelor din seria evenimentelor succesive. Iar pentru a gândi unitatea acestui tablou și a acestei serii, ele nu dispun decât de două mijloace.

Unul constă în a integra seria succesiunilor în continuitatea ființelor și în distribuția lor sub formă de tablou. Toate ființele pe care taxinomia le-a dispus într-o simultaneitate neîntreruptă sunt atunci supuse timpului. Nu în sensul că seria temporală ar face să apară o multiplicitate de specii pe care o privire orizontală ar putea apoi să le dispună după o grilă clasificatoare, ci în sensul că toate punctele taxinomieii sunt afectate de un indice temporal, astfel încât „evoluția“ nu este altceva decât deplasarea generală și solidară a scării, de la primul până la ultimul dintre elementele sale. Acesta este sistemul lui Charles Bounet. El implică mai întâi ca lanțul ființelor, tinzând printr-o serie nenumărată de inele spre perfecțiunea absolută a lui Dumnezeu, să nu-l atingă în mod actual<sup>1</sup>; ca între Dumnezeu și cea mai izbită dintre creaturi distanța să rămână mereu infinită; și ca, în această distanță poate de netrecut, întreaga tramă neîntreruptă a ființelor să se îndrepte încontinuu spre o mai mare perfecțiune. El implică, de asemenea, ca această „evoluție“ să mențină intact raportul existent între diferitele specii: dacă una, perfecționându-se, atinge gradul de complexitate pe care îl posedă înainte aceea de pe treapta imediat superioară, aceasta din urmă nu e totuși atinsă, căci, împinsă de aceeași mișcare, ea nu va fi putut să nu se perfecționeze într-o proporție echivalentă: „Va exista un progres continuu și mai mult sau mai puțin lent al tuturor speciilor spre o perfecțiune superioară, astfel încât toate treptele scării vor fi permanent variabile într-un raport determinat și constant... Omul, purtat într-un loc mai potrivit cu eminența facultăților sale, va lăsa maimuței și elefantului acel prim loc pe care

<sup>1</sup> Ch. Bonnet, *Contemplation de la nature*, partea I, *Oeuvres complètes*, vol. IV, pp. 34 și urm.



îl ocupă printre animalele planetei noastre... Vor exista Newtoni printre maimuțe și Vaubani printre castori. Stridiile și plopii vor fi în raport cu speciile cele mai elevate ceea ce sunt păsările și patrupedele față de om<sup>1</sup>. Acest „evoluționism“ nu este un mod de a concepe apariția ființelor unele din altele; este, în realitate, un mod de a generaliza principial continuității și legea care vrea ca ființele să formeze o întindere neîntreruptă. El adaugă într-un stil leibnizian<sup>2</sup>, *continuum*-ul temporal *continuum*-ului spațial, iar multiplicității infinite a ființelor îi adaugă infinitul perfecționării lor. Nu este vorba de o ierarhizare progresivă, ci de dezvoltarea constantă și globală a unei ierarhii gata instaurate. Ceea ce presupune, în ultimă instanță, că timpul, departe de a fi un principiu al *taxinomieii*, nu e decât unul dintre factorii săi. Și că este prestabilit, ca toate celelalte valori luate de toate celelalte variabile. Este obligatoriu, așadar, ca Bounet să fie preformaționist; și aceasta în sensul cel mai îndepărtat de ceea ce înțelegem, începând cu secolul al XIX-lea, prin „evoluționism“; el este obligat să presupună că avatarurile și catastrofele globului au fost rânduite dinainte ca tot atâtea ocazii pentru ca lanțul infinit al ființelor să ia calea unei infinite ameliorări: „Aceste evoluții au fost prevăzute și înscrise în germenii animalelor încă din prima zi a creației. Căci aceste evoluții sunt legate de revoluții din întreg sistemul solar, pe care Dumnezeu le-a pregătit dinainte“. Lumea în întregul ei a fost larvă, iat-o crisalidă; într-o zi, fără îndoială, va ajunge fluture<sup>3</sup>. Și toate speciile vor fi purtate în același mod de această mare „criză de pubertate“. Un asemenea sistem, după cum se vede, nu este un evoluționism care începe să dea peste cap vechea dogmă a fixității; este o taxinomie care înglobează, în plus, timpul. O clasificare generalizată.

<sup>1</sup> Ch. Bonnet, *Palingénésie philosophique, Oeuvres complètes*, vol. VII, pp. 149–150

<sup>2</sup> Ch. Bounet (*Oeuvres complètes*, vol. III, p. 173), citează o scrisoare a lui Leibniz către Herman în legătură cu lanțul ființelor.

<sup>3</sup> Ch. Bonnet, *Palingénésie philosophique, Oeuvres complètes*, vol. VII, p. 193

Cealaltă formă de „evoluționism“ constă în a acorda timpului un rol cu totul opus. Acesta nu mai servește pentru a deplasa pe linia finită sau infinită a perfecționării ansamblul tabloului clasificator, ci pentru a face să apară, unele după altele compartimentele care, împreună, vor forma rețeaua continuă a speciilor. El face ca variabilele materiei vii să împrumute succesiv toate valorile posibile: este instanța unei caracterizări care se face puțin câte puțin și element după element. Asemănările sau identitățile parțiale care susțin posibilitățile unei taxinomii vor fi atunci mărcile etalate în prezent ale uneia și aceleiași ființe vii, persistând dincolo de avatarurile naturii și împlinind astfel toate posibilitățile oferite în gol de tabloul taxinomic. Dacă păsările, observă Benoît de Maillet, au aripi așa cum peștii au înotătoare, e pentru că au fost, în epoca retragerii apelor primordiale, dorade rămase pe uscat sau delfini trecuți pentru totdeauna într-o patrie aeriană. „Sămânța acestor pești ajunsă în mlaștini va fi putut da naștere primei transmigrații a speciei din spațiul mării în cel al pământului. Chiar dacă au pierit o sută de milioane fără să se fi adaptat, e de ajuns să fi rămas două pentru ca specia să se nască.“<sup>1</sup> Schimbările condițiilor de viață ale ființelor vii par să antreneze, aici ca și în alte forme de evoluționism, apariția unor specii noi. Însă modul de acțiune al aerului, apei, climei, pământului asupra animalelor nu este acela al unui mediu asupra unei funcții și asupra organelor care o îndeplinesc; elementele exterioare nu intervin decât ca ocazii pentru apariția unui *character*. Iar această apariție, deși este condiționată cronologic de cutare eveniment de pe glob, devine a priori posibilă grație tabloului general al variabilelor care definește toate formele eventuale ale lumii vii. Cvasi-evoluționismul secolului al XVIII-lea pare a prevesti atât variația spontană a caracterului, așa cum o vom întâlni la Darwin, cât și acțiunea pozitivă a mediului, așa cum o va descrie Lamarck. Dar este o iluzie retrospectivă: pentru această

<sup>1</sup> Benoît de Maillet, *Telliamed ou les entretiens d'un philosophe chinois avec un missionnaire francais*, (Amsterdam, 1748), p. 142

formă de gândire, într-adevăr, curgerea timpului nu poate nicio dată desena altceva decât linia de-a lungul căreia se succed toate valorile posibile ale variabilelor prestabilite. Și, în consecință, trebuie definit un principiu de modificare interior ființei vii, care să-i permită, cu ocazia unei peripeții naturale, să dobândească un nou caracter.

Ne aflăm atunci în fața unei noi alegeri: fie să presupunem existența, la tot ce e viu, a unei aptitudini spontane de a-și schimba forma (sau măcar de a dobândi, generație după generație, un caracter ușor diferit de cel originar, astfel încât, puțin câte puțin, el va sfârși prin a deveni de nerecunoscut), fie să-i atribuim căutarea obscură a unei specii terminale care ar poseda caracterele tuturor celor precedente, dar într-un grad mai mare de complexitate și de perfecțiune.

Primul sistem este cel al erorilor la infinit, așa cum îl întâlnim la Maupertuis. Tabloul speciilor pe care istoria naturală îl poate stabili ar fi fost realizat, bucată cu bucată, de echilibrul, constant în natură, dintre o memorie care asigură *continuum*-ul (menținerea speciilor în timp și asemănarea dintre ele) și o înclinație către deviere care asigură în același timp istoria, diferențele și dispersarea. Maupertuis crede că particulele materiei sunt dotate cu activitate și cu memorie. Atrase unele de altele, cele mai puțin active formează substanțele minerale, cele mai active conturează corpul mai complex al animalelor. Aceste forme, datorate atracției și hazardului, dispar dacă nu pot subzista. Cele care se mențin dau naștere unor noi indivizi a căror memorie păstrează caracterele cuplului din care s-au născut. Și aceasta până când o deviere a particulelor – o întâmplare – face să se nască o nouă specie, păstrată la rândul ei de forța obstinată a amintirii: „Prin distanțări repetate, s-a ajuns la diversitatea infinită a animalelor“<sup>1</sup>. Astfel, din aproape în aproape, ființele vii dobândesc prin variații succesive toate caracterele pe care le cunoaștem, iar suprafața coerentă și solidă pe care o formează

<sup>1</sup> Maupertuis, *Essai sur la formation des corps organisés*, Berlin, 1754, p. 41

nu este, dacă o privim în dimensiunea timpului, decât rezultatul fragmentar al unui *continuum* mult mai strâns, mult mai fin: un *continuum* care a fost țesut dintr-un număr incapabil de mici diferențe uitate sau eșuate. Speciile vizibile care se oferă analizei noastre au fost decupate pe fondul nesfârșit de monstruozițai care apar, pâlپاie, se prăbușesc și uneori se mențin. Iar punctul fundamental aici se află: natura nu are o istorie decât în măsura în care este susceptibilă de un *continuum*. Ea se prezintă sub forma succesiunii pentru că ia, pe rând, toate caracterele posibile (fiecare valoare a tuturor variabilelor).

Nu altfel stau lucrurile în cazul sistemului invers al prototipului și al speciei terminale. În acest caz trebuie să presupunem că, așa cum arată J.-B. Robinet, continuitatea nu este asigurată de memorie, ci de un proiect. Proiectul unei ființe complexe spre care natura se îndreaptă pomind de la elemente simple, pe care le compune și le aranjează puțin câte puțin: „Mai întâi elementele se combină. Un mic număr de principii simple servește drept bază pentru toate corpurile“; ele sunt acelea care guvernează în exclusivitate organizarea mineralelor apoi, „magnificența naturii“ nu încetează să crească „până la ființele care se mișcă pe suprafața globului“; „variația organelor în număr, în mărime, în finețe, în textură internă, în figură externă dă specii care se divizează și se subdivizează la infinit prin noi dispuneri“<sup>1</sup>. Și așa mai departe, până la dispunerea cea mai complexă pe care o cunoaștem. Astfel încât întreaga continuitate a naturii se plasează între un prototip absolut arhaic, ascuns mai adânc ca orice istorie, și extrema complicație a acestui model, așa cum o putem observa, cel puțin pe globul terestru, în persoana ființei umane<sup>2</sup>. Între aceste două extreme există toate gradele posibile de complexitate și de combinare: ca o imensă serie de încercări, dintre care unele au persistat sub formă de

<sup>1</sup> J.-B. Robinet, *De la nature*, ed. a III-a, 1766, pp. 25–28

<sup>2</sup> J.-R. Robinet, *Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être*, Paris, 1768, pp. 4–5

specii constante, iar altele au fost înghițite. Monștrii nu sunt de altă „natură“ decât speciile înseși: „Credem că formele cele mai bizare în aparență... aparțin în mod necesar și esențial planului universal al ființei; că sunt metamorfoze ale prototipului la fel de naturale ca și celelalte, deși ne oferă fenomene diferite, că servesc drept trecere spre formele vecine; că pregătesc și amenajează combinațiile care le urmează, așa cum și ele sunt aduse de cele care le preced; că, departe de a tulbura ordinea lucrurilor, participă la ea. Poate că numai cu ajutorul ființelor reușește natura să producă ființe cu un grad mai mare de regularitate și cu o organizare mai simetrică“<sup>2</sup>. La Robinet, ca și la Maupertuis, succesiunea și istoria nu sunt pentru natură decât mijloace de a parcurge variațiile infinite de care e susceptibilă. Așadar, nu timpul sau durata asigură, prin mijlocirea mediilor, continuitatea și specificarea ființelor vii, ci, pe fondul continuu al tuturor variațiilor posibile, timpul desenează un parcurs în care clima și geografia selectează numai regiuni privilegiate și menite să reziste. *Continuum*-ul nu este urma vizibilă al unei istorii fundamentale în care un același principiu viu s-ar lupta cu mediul variabil. Căci *continuum*-ul precede timpul. Este condiția lui. Iar în raport cu el, istoria nu poate juca decât un rol negativ: ea selectează și face să subziste sau neglijează și lasă să dispară.

De aici, două consecințe. Mai întâi, necesitatea de a face să intervină monștrii, care sunt un fel de zgomot de fond, murmurul neîntrerupt al naturii. Dacă trebuie într-adevăr ca timpul, care e limitat, să parcurgă – sau să fi parcurs deja, poate – întregul *continuum* al naturii, trebuie să admitem că un număr considerabil de variații posibile au fost traversate, apoi bifate; așa cum catastrofa geologică era necesară pentru a putea urca de la tabloul taxinomic la *continuum* printr-o experiență confuză, haotică și fragmentată, tot astfel, proliferarea monștrilor fără perspectivă este necesară pentru a putea coborî iarăși din *continuum* în tablou printr-o serie temporală. Cu alte cuvinte, ceea

<sup>1</sup> Id., *ibid.*, p. 198

ce, într-un sens, trebuie citit ca o dramă a pământului și a apelor, trebuie citit, în celălalt sens, ca o aberație aparentă a formelor. Monstrul asigură în timp și pentru cunoașterea noastră teoretică o continuitate pe care diluviile, vulcanii și continentele scufundate o tulbură, în spațiu, pentru experiența noastră cotidiană. Cealaltă consecință este că, de-a lungul unei asemenea istorii, semnele continuității nu mai sunt decât de ordinul asemănării. Întrucât nici un raport al mediului cu organismul<sup>1</sup> nu definește această istorie, formele vii vor suporta de-a lungul ei toate metamorfozele posibile și nu vor lăsa în urmă, ca marcă a traseului parcurs, decât reperele similitudinilor. După ce putem recunoaște, de exemplu, că natura n-a încetat să schițeze, pornind de la prototipul primitiv, figura în mod provizoriu terminală a omului? După faptul că a abandonat pe parcurs mii de forme care îi conturează modelul rudimentar. Câte fosile nu sunt, pentru urechea, craniul sau părțile sexuale ale omului, ca niște statui de ipsos modelate cândva și abandonate pentru o formă mai perfecționată? „Specia care seamănă inimii omenești și care este numită din acest motiv «Anthropocardite»... merită o atenție deosebită. Substanța sa este, în interior, o piatră. Forma unei inimi este imitată cât se poate de bine. Se distinge trunchiul venei cave, cu o porțiune din cele două ramuri ale sale. Se vede, de asemenea, ieșind din ventriculul stâng trunchiul mării artere cu partea sa inferioară sau descendentă.”<sup>2</sup> Fosila, cu natura sa mixtă de animal și de mineral, este locul privilegiat al unei asemănări pe care istoricul *continuum*-ului o cere. În timp ce spațiul taxinomieii o descompunea riguros.

Atât monstrul, cât și fosila joacă un rol foarte precis în această configurație. Pornind de la puterea *continuum*-ului pe care o deține natura, monstrul face să apară diferența: aceasta este încă fără lege și fără o structură bine definită; monstrul este

<sup>1</sup> Asupra inexistenței noțiunii biologice de „mediu“ în secolul al XVIII-lea, cf. G. Ganguilhem, *La Connaissance de la vie*, Paris, ed. a II-a, 1965, pp. 129–154.

<sup>2</sup> J.-B. Robinet, *Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être*, p. 19

stratul specificării, dar nu e decât o subspecie, în obstinția lentă a istoriei. Fosila este ceea ce lasă să subziste asemănările dincolo de toate devierile pe care le-a parcurs natura; ea funcționează ca o formă îndepărtată și aproximativă a identității: marchează un cvasi-caracter în mișcarea timpului. Aceasta pentru că monstrul și fosila nu sunt nimic altceva decât proiecția în trecut a acelor diferențe și a acelor identități care definesc pentru taxonomie structura, apoi caracterul. Ele formează, între tablou și *continuum*, regiunea umbrită, mobilă, tremurată în care ceea ce analiza va defini ca identitate nu este încă decât analogie mută; iar ceea ce ea va desemna drept diferență determinabilă și constantă nu e încă decât variație liberă și hazardată. Dar, la drept vorbind, istoria naturii este atât de imposibil de gândit pentru *istoria naturală*, dispunerea epistemologică desenată de tablou și de *continuum* este atât de fundamentală, încât devenirea nu poate avea decât un loc intermediar și măsurat doar de exigențele ansamblului. De aceea, ea nu intervine decât pentru trecerea necesară de la unul la celălalt. Fie ca un ansamblu de intemperii străine vietăților și care nu le vin niciodată acestora decât din exterior. Fie ca o mișcare schițată fără încetare, dar oprită chiar de la stadiul de schiță, și perceptibilă doar pe rama tabloului, pe marginile sale neglijate: și astfel, pe fondul *continuum*-ului, monstrul povestește, caricatural parcă, geneza diferențelor, iar fosila amintește, în incertitudinea asemănărilor sale, primele încăpățănări ale identității.

## VII. DISCURSUL NATURII

Teoria istoriei naturale nu este disociabilă de cea a limbajului. Și totuși, nu este vorba de un transfer de metodă de la un domeniu la altul. Nici de comunicarea unor concepte sau de prestigiul unui model care, pentru că a „reușit“ într-o direcție, este încercat și în domeniul vecin. Cu atât mai puțin este vorba

de o raționalitate mai generală care ar impune forme identice atât reflecției asupra gramaticii, cât și taxinomieii. Ci de o dispunere fundamentală a științei care ordonează cunoașterea ființelor după posibilitatea de a le reprezenta într-un sistem de nume. Au existat, desigur, în această regiune pe care o numim acum viață, multe alte cercetări în afară de eforturile de clasificare, multe alte analize în afară de aceea a identităților și diferențelor. Dar toate se sprijineau pe un fel de *a priori* istoric care le autoriza în dispersia lor, în proiectele lor singulare și divergente, care făceau în egală măsură posibile toate dezbaterile de opinie al căror loc erau. Acest *a priori* nu este constituit dintr-un set de probleme constante pe care fenomenele concrete le-ar prezenta permanent curiozității oamenilor ca tot atâtea enigme, nu este făcut nici dintr-o anumită stare a cunoștințelor, sedimentată în cursul epocilor precedente și servind drept sol progreselor mai mult sau mai puțin inegale sau rapide ale raționalității; el nu e nici măcar determinat de ceea ce numim mentalitate sau „cadrele gândirii” unei epoci date, dacă trebuie să înțelegem prin aceasta profilul istoric al intereselor speculative, al credulităților sau al marilor opțiuni teoretice. Acest *a priori* este ceea ce, într-o epocă dată, decupează în experiență un câmp de cunoaștere posibil, definește modul de a fi al obiectelor care apar în cuprinsul lui, înarmează privirea cotidiană cu puteri teoretice și definește condițiile în care putem ține despre lucruri un discurs recunoscut drept adevărat. Acel *a priori* istoric care, în secolul al XVIII-lea, a întemeiat cercetările și dezbaterile asupra existenței genurilor, stabilității speciilor, transmiterii caracterelor de la o generație la alta, este existența unei istorii naturale: organizare a unui anume vizibil ca domeniu al cunoașterii, definire a celor patru variabile ale descrierii, constituire a unui spațiu de vecinătăți în care orice individ, oricum ar fi el, își poate afla locul. Istoria naturală în epoca clasică nu corespunde pur și simplu descoperirii unui nou obiect de curiozitate; ea acoperă o serie de operații complexe, care introduc într-un ansamblu de reprezentări posibilitatea unei ordini constante. Ea constituie un întreg



domeniu de empiricitate ca *descriptibil* și *ordonabil*. Ceea ce o înrudește cu teoriile limbajului o distinge de ceea ce noi înțelegem, începând cu secolul al XIX-lea, prin biologie, și o face să joace în gândirea clasică un anumit rol critic.

Istoria naturală este contemporană limbajului: e de același nivel cu jocul spontan care analizează reprezentările în amintire, le fixează elementele comune, stabilește semne pomind de la ele și impune, în final, nume. A clasifica și a vorbi își găsesc locul de origine în același unic spațiu pe care reprezentarea și-l deschide în sine pentru că este sortită timpului, memoriei, reflecției, continuității. Dar istoria naturală nu poate și nu trebuie să existe ca limbă independentă de toate celelalte decât dacă este o limbă bine structurată și universal valabilă în limbajul spontan și „imperfect“, cele patru elemente (propoziția, articularea desemnarea, derivarea) lasă între ele interstii deschise: experiențele fiecăruia, nevoile sau pasiunile, obiceiurile, prejudecățile, o atenție mai mult sau mai puțin trează au constituit sute de limbi diferite și care nu se disting doar prin forma cuvintelor, ci înainte de toate prin felul în care aceste cuvinte decupează reprezentarea. Istoria naturală nu va fi o limbă bine făcută decât dacă jocul este închis, dacă exactitatea descriptivă face din orice propoziție un decupaj constant al realului (dacă putem *atribui* totdeauna reprezentării ceea ce se *articulează* în ea) și dacă *desemnarea* fiecărei ființe indică pe deplin locul pe care ea îl ocupă în *dispunerea* generală a ansamblului. În limbaj, funcția verbului este universală și vidă; ea prescrie doar forma cea mai generală a propoziției; și abia în interiorul acesteia numele își desfășoară sistemul de articulare; istoria naturală regrupează aceste două funcții în unitatea structurii care articulează între ele toate variabilele care pot fi atribuite unei ființe. Și în timp ce, în limbaj, desemnarea în funcționarea sa individuală este expusă hazardului derivărilor ce conferă amploarea și extensia lor numelor comune, *characterul*, așa cum îl stabilește istoria naturală, permite atât marcarea individului, cât și situarea lui într-un spațiu de generalități încastrate unele în altele. Astfel încât deasupra

cuvintelor de zi cu zi (și prin ele dat fiind că nu avem cum să nu le folosim pentru descrierile primare) se înalță edificiul unei limbi de gradul al doilea în care domină, în sfârșit, Numele exacte ale lucrurilor. „Metoda, sufletul științei desemnează la prima vedere orice corp al naturii astfel încât acest corp să enunțe numele care îi e propriu, iar acest nume să amintească toate cunoștințele care au putut fi dobândite de-a lungul timpului în legătură cu corpul astfel numit în așa fel încât în extrema confuzie este descoperită ordinea suverană a naturii.“<sup>1</sup>

Dar această numire esențială – această trecere de la structura vizibilă la caracterul taxinomic – trimite la o cerință costisitoare. Limbajul spontan pentru a împlini și a încheia figura care merge de la funcția monotonă a verbului *a fi* la derivare și la parcurgerea spațiului retoric nu avea nevoie decât de jocul imaginației adică de asemănările imediate. În schimb, pentru ca taxinomia să fie posibilă, trebuie ca natura să fie realmente continuă și în însăși plenitudinea ei. Acolo unde limbajul cerea similitudinea impresiilor, clasificarea cere principiul celei mai mici diferențe posibile între lucruri. Or, acest *continuum*, care apare astfel la baza numirii în deschiderea rămasă între descriere și dispunere, este presupus ca anterior limbajului și ca o condiție a sa. Și nu numai pentru că poate întemeia un limbaj bine făcut, ci pentru că dă seama de orice limbaj în general. Continuitatea naturii este, fără îndoială, cea care oferă memoriei ocazia de a se exercisa atunci când o reprezentare, printr-o identitate confuză și imperfect percepută, amintește o alta și permite să se aplice amândurora semnul arbitrar al unui nume comun. Ceea ce în imaginație trecea drept similitudine oarbă nu era decât urma nereflectată și tulbure a marii țesături neîntrerupte a identităților și diferențelor. Imaginația (cea care, permițând comparația, autorizează limbajul) forma fără să se știe atunci locul ambiguu în care continuitatea ruina, dar insistentă, a naturii întâlnea continuitatea vidă, dar atentă a conștiinței. Astfel încât vorbirea

<sup>1</sup> Linné, *Systema naturae*, 1766, p. 13

nu ar fi fost posibilă, nu ar fi fost loc nici pentru cel mai neînsemnat nume, dacă, la baza lucrurilor, înaintea oricărei reprezentări, natura n-ar fi fost continuă. Pentru a stabili marele tablou fără fisură al speciilor, genurilor și claselor a fost nevoie ca istoria naturală să folosească, să critice, să clasifice și în final să reconstituie cu noi eforturi un limbaj a cărui condiție de existență rezida tocmai în acest *continuum*. Lucrurile și cuvintele sunt foarte riguros intersectate: natura nu se oferă decât prin grila denumirilor, și ea care, fără astfel de nume, ar rămâne mută și invizibilă, scliștește departe în spatele lor, permanent prezentă în spatele acestei grile suprapuse ei care o oferă totuși cunoașterii și nu o face vizibilă decât străbătută în întregime de limbaj.

Acesta este, fără îndoială, motivul pentru care, în epoca clasică, istoria naturală nu se poate constitui ca biologie. Până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, într-adevăr, viața nu există. Există numai ființe vii. Acestea formează una sau, mai degrabă, mai multe clase în seria tuturor lucrurilor lumii: iar dacă putem vorbi de viață, aceasta e doar un caracter – în sensul taxinomic al cuvântului – în distribuția universală a ființelor. Există obiceiul de a repartiza lucrurile din natură în trei clase: mineralele, cărora le recunoaștem creșterea, dar fără mișcare și sensibilitate; vegetalele, care pot crește și sunt susceptibile de senzații; animalele, care se deplasează spontan<sup>1</sup>. Cât despre viață și despre pragul pe care ea îl instaurează, putem, în funcție de criteriile adoptate, să le facem să gliseze de-a lungul acestei scări. Dacă, așa cum face Maupertuis, definim viața prin mobilitate și prin relațiile de afinitate care atrag elementele unele spre celelalte și le mențin atașate, trebuie să o plasăm în particulele cele mai simple ale materiei. Suntem, însă, obligați să o situăm mult mai sus în serie dacă o definim printr-un caracter încărcat și complex, așa cum făcea Linné atunci când îi fixa drept criterii nașterea (prin sămânță sau mugure), nutriția (prin intususcepție), îmbătrânirea, mișcarea exterioară, propulsia internă a lichidelor,

<sup>1</sup> Cf., de exemplu, Linné, *Systema naturae*, 1756. p. 215

bolile, moartea, prezența vaselor, a glandelor, a epidermei și utriculelor<sup>1</sup>. Viața nu constituie un prag manifest pornind de la care se impune adaptarea unor forme cu totul noi ale cunoașterii. Ea e o categorie de clasificare, ca și celelalte, în funcție de criteriile fixate. Și, ca și celelalte, supusă anumitor imprecizii, de îndată ce se pune problema fixării frontierelor. După cum zoofitul se află la granița ambiguă dintre animale și plante, tot așa și fosilele, tot așa și metalele se plasează la acea limită nesigură unde nu se știe dacă trebuie sau nu să vorbim de viață. Dar demarcația dintre viu și non-viu n-a fost niciodată o problemă decisivă<sup>2</sup>. Cum spune Linné, naturalistul – pe care îl numește *Historiens naturalis* –, „distinge prin văz părțile corpurilor naturale, le descrie în mod convenabil după număr, figură, poziție și proporție, și le numește”<sup>3</sup>. Naturalistul, acest om al vizibilului structurat și al denumirii caracteristice. Nu al vieții.

Nu trebuie deci să atașăm istoria naturală, așa cum s-a desfășurat ea în epoca clasică, unei filosofii (chiar obscure, chiar ezitante încă) a vieții. Ea se intersectează, în realitate, cu o teorie a cuvintelor: Istoria naturală este situată înainte și totodată după limbaj; ea desface limbajul de toate zilele, dar numai pentru a-l reface și pentru a descoperi ce anume l-a făcut posibil dincolo de asemănările oarbe ale imaginației; îl critică dar pentru a-i descoperi fundamentul. Dacă îl reia și vrea să-l ducă la perfecțiune e pentru că, totodată, se întoarce ea însăși la propria origine. Ea trece de marginile acestui vocabular care îi servește drept sol imediat și, dincoace de el, va căuta ceea ce a putut constitui rațiunea sa de a fi; dar, invers, ea se plasează în întregime în spațiul limbajului, pentru că istoria naturală este esențialmente o utilizare concertată a numerelor și are drept scop final acela de a da lucrurilor adevărata lor denumire. Între limbaj și teoria naturii

<sup>1</sup> Linné, *Philosophie botanique*, § 133. Cf. și *Système sexuel des végétaux*, p. 1.

<sup>2</sup> Bonnet admitea o diviziune cvadripartită în natură: ființe brute, neorganizate, ființe organizate inanimate (vegetale), ființe organizate animate (animale), ființe organizate animate și raționale (oameni). Cf. *Contemplations de nature*, partea a doua, cap. I.

<sup>3</sup> Linné, *Systema naturae*, p. 125

există deci un raport de tip critic: a cunoaște natura înseamnă într-adevăr a construi, pornind de la limbaj, un limbaj adevărat, dar care va descoperi cu ce condiții e posibil orice limbaj și între ce limite acesta poate avea un domeniu de validitate. Întrebarea critică a existat în secolul al XVIII-lea, dar legată de forma unei cunoașteri determinate. Din acest motiv, ea nu putea dobândi autonomie și valoare de interogație radicală: ea a bântuit tot timpul într-o regiune unde era vorba de asemănare, de forța imaginației, de natură și de natura umană, de valoarea ideilor generale și abstracte, pe scurt de raporturile dintre percepția similitudinii și validitatea conceptului. În epoca clasică – Locke și Linné, Buffon și Hume stau mărturie –, întrebarea critică este aceea asupra fundamentului asemănării și a existenței genului.

La sfârșitul secolului al XVIII-lea, va apărea o nouă configurație care va tulbura definitiv, pentru o privire modernă, vechiul spațiu al istoriei naturale. Pe de o parte, critica se deplasează și se desprinde de solul pe care se născuse. În timp ce Hume făcea din problema cauzalității un caz al interogației generale asupra asemănărilor<sup>1</sup>, Kant, izolând cauzalitatea, răstoarnă întrebarea; acolo unde era vorba de a stabili relațiile de identitate și distincție pe fondul continuu al similitudinilor, el pune problema inversă a sintezei diversului. Dintr-odată, întrebarea critică se vede reportată de la concept la judecată, de la existența geniului (obținută prin analiza reprezentărilor) la posibilitatea de a lega între ele reprezentările, de la dreptul de a numi la fundamentul atribuirii, de la articulare nominală la propoziția însăși și la verbul *a fi* care o stabilește. Ea devine atunci absolut generalizată. În loc să privească numai raporturile dintre natură și natura umană, ea examinează însăși posibilitatea oricărei cunoașteri.

Dar, pe de altă parte, în aceeași epocă, viața devine autonomă în raport cu conceptele clasificării. Ea scapă aceluși raport critic care, în secolul al XVIII-lea, era constitutiv cunoașterii naturii. Scapă, ceea ce vrea să spună două lucruri: viața devine un obiect

<sup>1</sup> Hume, *Essai sur la nature humaine* (trad. fr. Leroy), vol. 1, pp. 80, 239 și urm.

al cunoașterii printre altele, și, în această calitate, devine susceptibilă de critică în general; dar rezistă, totodată, acestei jurisdicții critice, pe care o reia pe cont propriu și pe care o îndreaptă, în numele ei, asupra oricărei cunoașteri posibile. Astfel încât, de-a lungul întregului secol al XIX-lea, de la Kant la Dilthey și la Bergson, diversele tipuri de gândiri critice și filosofice vieții se vor afla într-o poziție de continuare și de contestare reciprocă.

## CAPITOLUL VI

### *A schimba*

#### 1. ANALIZA BOGĂȚIILOR

Nici vorbă de viață în epoca clasică și nici de știință a vieții; de filologie nici atât. Ci de o istorie naturală, de o gramatică generală. De asemenea, nu poate fi vorba de economie politică, pentru că, în ordinea cunoașterii, producția nu există. În schimb, există în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea o noțiune care ne-a rămas familiară, chiar dacă pentru noi și-a pierdut precizia esențială. Deși nu de o „noțiune“ ar trebui să se vorbească în cazul ei, căci nu se încadrează într-un joc de concepte economice pe care le-ar deplasa pe nesimțite, confiscându-le ceva din sens sau impietând asupra extensiei lor. Este vorba mai curând de un domeniu general: de un strat foarte coerent și foarte bine stratificat care înglobează și adăpostește ca pe tot atâtea obiecte parțiale noțiunile de valoare, preț, comerț, circulație, rentă, dobândă. Acest domeniu, teren și obiect al „economiei“ în epoca clasică, este cel al bogăției. Inutil să-i punem întrebări venite dintr-o economie de cu totul alt tip, organizată, de exemplu, în jurul producției sau a muncii; la fel de inutil să-i analizăm diversele concepte (chiar dacă – și mai ales dacă – numele lor

s-a perpetuat, cu o oarecare analogie de sens), fără a ține cont de sistemul din care își primesc pozitivitatea. Ar fi ca și cum am vrea să analizăm genul în viziunea lui Linné în afara domeniului istoriei naturale sau teoria timpurilor la Bauzée, fără a ține seama de faptul că gramatica generală era condiția istorică de posibilitate a acestei teorii.

Trebuie deci evitată o lectură retrospectivă care nu ar atribui analizei clasice a bogățiilor decât unitatea ulterioară a unei economii politice în curs de constituire pe dibuite. Dar tocmai acesta este modul în care, cu toate acestea, istoricii ideilor obișnuiesc să restituie nașterea enigmatică a acestei cunoașteri care, în gândirea occidentală, ar fi apărut gata înarmată și deja periculoasă în epoca lui Ricardo și a lui J.-B. Say. Ei presupun că o economie științifică fusese mult timp imposibilă din cauza unei problematice pur morale a profitului și a rentei (teoria prețului real, justificarea sau condamnarea dobânzii), apoi din cauza unei confuzii sistematice între monedă și bogăție, valoare și preț de piață: unul dintre principalii responsabili ai acestei asimilări și, totodată, manifestarea ei cea mai eclatantă ar fi fost mercantilismul. Dar, puțin câte puțin, secolul al XVIII-lea ar fi asigurat distincțiile esențiale și ar fi delimitat câteva dintre marile probleme pe care economia pozitivă n-ar fi încetat să le trateze mai apoi cu instrumente mai bine adaptate: moneda și-ar fi descoperit astfel caracterul convențional, chiar dacă nu și arbitrar (iar aceasta după îndelungata discuție dintre metalisti și antimetalisti: dintre cei dintâi ar trebui numiți Child, Petty, Locke, Cantillon, Galiani; dintre ceilalți, Barbon, Boisguillebert și mai ales Law, apoi, mai discret, după dezastrul din 1720, Montesquieu și Melon); ar fi început astfel, chipurile – iar aceasta este opera lui Cantillon – să se desprindă una de cealaltă teoria prețului de schimb și teoria valorii intrinseci; ar fi fost delimitat „marele paradox al valorii” opunând inutilii scumpățați a diamantului ieftinătatea apei fără de care nu putem trăi (este posibil într-adevăr să găsim această problemă riguros formulată de Galiani); ar fi început, prefigurându-i astfel pe Jevons și



Menger, atașarea valorii la o teorie generală a utilității (care e schițată la Galiani, la Graslin, la Turgot); ar fi fost înțeleasă importanța prețurilor ridicate pentru dezvoltarea comerțului (este „principiul lui Becher“ reluat în Franța de Boisguillebert și de Quesnay); în sfârșit – iată-i și pe Fiziocrați –, s-ar fi inițiat analiza mecanismului producției. Și așa, din bucăți și fragmente, economia politică și-ar fi constituit temele esențiale, până când, reluând într-un alt sens analiza producției, Adam Smith ar fi evidențiat procesul de diviziune crescândă a muncii, Ricardo – rolul jucat de capital, J.-B. Say – câteva dintre legile fundamentale ale economiei de piață. Din acel moment, economia politică ar fi început să existe, cu obiectul său și cu coerența sa interioară.

De fapt, conceptele de monedă, preț, valoare, circulație, piață n-au fost gândite, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, pornind de la un viitor care le aștepta în umbră, ci tocmai pe terenul unei dispuneri epistemologice riguroase și generale. Tocmai această dispunere este cea care susține în necesitatea sa de ansamblu „analiza bogățiilor“. Aceasta este față de economia politică ceea ce este gramatica generală față de filologie sau istoria naturală față de biologie. Și așa cum nu putem înțelege teoria verbului și a numelui, analiza limbajului de acțiune, cea a rădăcinilor și a derivării lor fără să ne referim, prin gramatica generală, la acea rețea arheologică ce le face posibile și necesare, așa cum nu putem înțelege, fără a circumscrie domeniul istoriei naturale, ce au însemnat descrierea, caracterizarea și taxinomia clasice, pentru a nu mai vorbi de opoziția dintre sistem și metodă sau între „fixism“ și „evoluție“ tot așa nu ar fi posibil să găsim legătura de necesitate care înlănțuie analiza monedei, prețurilor, valorii, comerțului dacă n-am aduce la lumină acest domeniu al bogățiilor care este locul simultaneității lor.

Desigur, analiza bogățiilor nu s-a constituit urmând aceleași ocolișuri, nici în același ritm cu gramatica generală sau cu istoria naturală. Aceasta pentru că reflecția asupra monedei, comerțului și schimburilor este legată de o practică și de niște instituții. Dar dacă putem opune practica speculației pure, și una, și cealaltă se

sprijină, în orice caz, pe una și aceeași cunoaștere fundamentală. O reformă a monedei, o activitate bancară, o practică comercială se pot raționaliza, se pot dezvolta, se pot menține sau dispărea după forme proprii; dar ele au întotdeauna la bază o anumită cunoaștere obscură care nu se manifestă pentru ea însăși într-un discurs, dar ale cărei necesități sunt absolut aceleași ca și pentru teoriile abstracte sau speculațiile fără legătură aparentă cu realitatea. Într-o cultură, la un anumit moment, nu există decât o singură epistemă care definește condițiile de posibilitate ale oricărei cunoașteri. Fie că ea se manifestă într-o teorie sau este investită pe tăcute într-o practică. Reforma monetară prescrisă de Stările Generale în 1575, măsurile mercantiliste sau experiența lui Law și lichidarea sa au același soclu arheologic ca și teoriile lui Davanzatti, Bouteroue, Petty sau Chantillon. Și tocmai aceste necesități fundamentale ale cunoașterii sunt cele pe care trebuie să le facem să vorbească.

## II. MONEDĂ ȘI PREȚ

În secolul al XVI-lea, gândirea economică e limitată sau aproape, la problema prețurilor și la aceea a substanței monetare. Chestiunea prețurilor privește caracterul absolut sau relativ al scumpirii mărfurilor și efectul pe care l-au putut avea asupra prețurilor devalorizările succesive sau aflusul metalelor americane. Problema substanței monetare este aceea a naturii etalonului, a raportului de preț dintre diferitele metale utilizate, a distorsiunii dintre greutatea monedelor și valoarea lor nominală. Dar aceste două serii de probleme erau legate, deoarece metalul nu apărea ca semn, și încă semn măsurând bogății, decât în măsura în care era el însuși o bogăție. El putea semnifica doar pentru că era o marcă reală. Și așa cum cuvintele aveau aceeași realitate ca și ceea ce spuneau, așa cum mărcile ființelor vii erau înscrise pe corpurile lor ca mărci vizibile și

pozitive, tot așa semnele care indicau bogățiile și le măsurau trebuiau să le poarte ele însele ca marcă reală. Pentru a putea arăta prețul, trebuiau să fie prețioase. Trebuiau să fie rare, utile, dezirabile. Și trebuia, de asemenea, ca toate aceste calități să fie stabile pentru ca marca pe care o impuneau să fie o veritabilă semnătură, universal lizibilă. De aici corelația dintre problema prețurilor și natura monedei, care constituie obiectul privilegiat al oricărei reflecții asupra bogățiilor, de la Copernic până la Bodin și Davanzatti.

În realitatea materială a monedei se contopesc cele două funcții ale sale: de măsura comună pentru mărfuri și de substitut în mecanismul de schimb. O măsură este stabilă, recunoscută de toți și valabilă în orice loc dacă are drept etalon o realitate care să i se poată atribui și pe care s-o putem compara cu diversitatea lucrurilor pe care vrem să le măsurăm: cum sunt, spune Copernic, măsura și ocaua, a căror lungime sau volum material servesc drept unitate<sup>1</sup>. Prin urmare, moneda nu măsoară cu adevărat decât dacă unitatea sa este o realitate care există în mod real și la care putem raporta orice marfă. În acest sens, secolul al XVI-lea revine asupra teoriei admise cel puțin într-o perioadă a Evului Mediu și care lăsa prințului sau chiar consimțământului popular dreptul de a fixa *valor impositus* al monedei, de a-i modifica valoarea, de a demonetiza o categorie de piese sau orice metal ar voi. Trebuie ca valoarea monedei să fie reglată de masa metalică pe care o conține; cu alte cuvinte, ea trebuie să revină la ceea ce era cândva, pe vremea când prinții încă nu-și imprimaseră efigia și pecetea pe bucăți de metal; pe atunci „nici cuprul, nici aurul, nici argintul nu erau evaluate ca monede, ci doar estimate după greutatea lor”<sup>2</sup>; nu erau luate drept mărci reale semnele arbitrar; moneda era o măsură justă pentru că ea nu semnifica nimic

<sup>1</sup> Copernic, *Discours sur frappe des monnaies*, (în J.-Y. Le Branchu, *Ecrits notables sur la monnaie*, Paris, 1934, I, p. 15

<sup>2</sup> Anonim, *Compendieux ou bref examen de quelques plaintes*, (în J.-Y. Le Branchu, *op. cit.*, II, p. 117)

altceva decât puterea de a etalona bogățiile pornind de la propria realitate materială, aceea de bogăție.

Pe acest fond epistemologic au fost operate reformele și au luat dimensiunile cunoscute dezbaterile din secolul al XVI-lea. S-a încercat aducerea semnelor monetare la exactitatea lor de măsură: trebuia ca valorile nominale marcate pe piese să fie conforme cantității de metal alese drept etalon și care se găsea încorporată în ele; atunci moneda nu va semnifica nimic altceva decât valoarea sa de măsurare. În acest sens, autorul anonim al *Compendiului* cere ca „toată moneda actualmente în circulație să fie retrasă începând de la o anumită dată“, căci „creșterile“ valorii ei nominale i-au alterat de mult funcția de măsură; va trebui ca piesele deja emise ca monedă să nu mai fie acceptate decât „după estimarea metalului conținut“; cât despre noua monedă, ea va avea drept valoare nominală propria greutate: „începând din acel moment vor fi în circulație doar moneda veche și cea nouă, după aceeași valoare, aceeași greutate, aceeași denumire, și astfel moneda va fi readusă la vechiul ei preț și la vechea ei calitate“<sup>1</sup>. Nu se știe dacă acest *Compendious*, care n-a fost publicat înainte de 1581, dar care a existat cu certitudine și a circulat în manuscris cu vreo treizeci de ani mai înainte, a inspirat politica monetară practică sub domnia Elisabetei. Un lucru e sigur: după o serie de „creșteri“ (de devalorizări) între 1544 și 1559, proclamația din martie 1561 „coboară“ valoarea nominală a monedelor și o aduce la cantitatea de metal pe care acestea o conțin. Tot așa în Franța, Stările Generale din 1575 cer și obțin suprimarea unităților de cont (care introduceau o a treia definiție a monedei, pur aritmetică și adăugându-se definiției greutății și celei a valorii nominale; acest raport suplimentar ascundea de ochii celor neinstruiți sensul manipulărilor monedei); edictul din septembrie 1577 stabilește scudul de aur ca piesă reală și totodată ca unitate de cont, decretează subordonarea față de aur a tuturor metalelor – argintului în special, care își păstrează valoarea

<sup>1</sup> Id., *ibid.*, p. 155

de eliberare, dar își pierde imutabilitatea de drept. Astfel, monedele se văd reetalonate pornind de la greutatea lor metalică. Semnul pe care ele îl poartă – *valor impositus* – nu este decât marca exactă și transparentă a măsurii pe care o constituie.

Dar în timp ce această revenire este cerută, uneori și împlinită, ies la lumină o serie întregă de fenomene proprii monedei-semn ce compromis poate definitiv rolul ei de măsură. Mai întâi faptul că o monedă circulă cu atât mai repede cu cât e de calitate mai proastă, pe când piesele cu un mare conținut de metal sunt ascunse și nu apar în comerț: este așa-numita lege a lui Gresham<sup>1</sup> pe care Copernic<sup>2</sup> și autorul aceluia *Compendious*<sup>3</sup> o cunosc deja. Apoi, și mai ales, raportul dintre faptele monetare și mișcarea prețurilor: așa a apărut moneda ca o marfă printre altele, nu etalon absolut al tuturor echivalentelor, ci marfă a cărei capacitate de schimb și, în consecință a cărei valoare de substituit în schimburi se modifică în funcție de frecvența și raritatea sa: moneda își are și ea prețul ei. Malestroit<sup>4</sup> observase că, în ciuda aparențelor, nu existase vreo creștere de prețuri în secolul al XVI-lea: pentru că mărfurile sunt totdeauna ceea ce sunt, iar moneda, în natura sa proprie, este un etalon constant, scumpirea mărfurilor nu poate fi datorată decât creșterii valorilor nominale deținute de o aceeași masă metalică: dar, pentru aceeași cantitate de grâu, dăm totdeauna aceeași greutate de aur și argint. Așa încât „nimic nu s-a scumpit“: întrucât scutul de aur valora în moneda de cont douăzeci de soli de Tours în timpul lui Filip al VI-lea și acum face cincizeci, e absolut necesar ca un cot de catifea care costa atunci patru livre să coste astăzi zece. „Scumpirea tuturor lucrurilor nu vine din faptul că dăm mai mult, ci din faptul că primim cantitativ mai puțin aur și argint decât ne obișnuiserăm.“ Dar pornind de la această identificare a rolului

<sup>1</sup> Gresham, *Avis de Sir Th. Gresham*, (în J.-Y. Le Branchu, *op. cit.*, vol. II, pp. 7 și 11)

<sup>2</sup> Copernic, *Discours sur la frappe des monnaies*, *loc. cit.*, I, p. 12

<sup>3</sup> *Compendieux*, *loc. cit.*, II, p. 156

<sup>4</sup> Malestroit, *Le Paradoxe sur le fait des monnaies*, Paris, 1566

monedei cu masă de metal pe care o pune în circulație, se observă că ea este supusă acelorași variații ca și toate celelalte mărfuri. Iar dacă Malestroit admitea implicit că valoarea de piață și cantitatea metalelor rămâneau stabile, Bodin, nu cu mulți ani mai târziu<sup>1</sup>, constata o creștere a masei metalice importate din Lumea Nouă și, prin urmare, o scumpire reală a mărfurilor deoarece principii, posedând sau primind de la particulari lingouri de aur în cantitate mai mare, au bătut piese mai multe și din metal mai bun; pentru aceeași marfă, dăm deci o cantitate de metal mai însemnată. Creșterea prețurilor are deci „o cauză principală”: este „abundența de aur și argint”, în „abundența de ceea ce dă valoare și preț lucrurilor”.

Etalonul echivalentelor e prins el însuși în sistemul schimburilor, iar puterea de cumpărare a monedei nu semnifică decât valoarea de piață a metalului. Marca prin care se distinge moneda, care o determină, o face sigură și acceptabilă pentru toți, e deci reversibilă și o putem citi în ambele sensuri: ea trimite la o cantitate de metal care e măsura constantă (așa o descifrează Malestroit); dar ea trimite și la acele mărfuri variabile în cantitate și în preț care sunt metalele (lectura lui Bodin). Avem aici o dispunere analoagă celei ce caracterizează regimul general al semnelor în secolul al XVI-lea; semnele, să ne amintim, erau constituite de asemănări care, la rândul lor, pentru a fi recunoscute, necesitau semne. Aici, semnul monetar nu-și poate defini valoarea de la o masă metalică ce-și definește la rândul ei valoarea în ordinea celorlalte mărfuri. Dacă admitem că schimbul, în sistemul nevoilor, corespunde similitudinii în acela al cunoștințelor, constatăm ca una și aceeași configurație a *epistemei* a controlat în timpul Renașterii atât cunoașterea naturii, cât și reflecția și practicile care priveau moneda.

Și așa cum raportul dintre microcosm și macrocosm era indispensabil pentru a opri oscilația nesfârșită a asemănării și a

<sup>1</sup> Bodin, *La Réponse sur paradoxes de M. de Malestroit*, 1568

semnului, tot așa a trebuit să se stabilească un anumit raport între metal și marfă, raport care, la limită, permitea fixarea valorii totale de piață a metalelor prețioase și prin aceasta etalonarea într-o manieră sigură și definitivă a prețurilor tuturor mărfurilor: Acest raport este cel care a fost stabilit de Providență atunci când a îngropat în pământ minele de aur și argint, pe care le face să crească lent, așa cum pe pământ cresc plantele și se înmulțesc animalele. Între toate lucrurile de care omul poate să aibă nevoie sau pe care le poate dori și vinele scânteietoare, ascunse, unde cresc în obscuritate metalele, există o corespondență absolută. „Natura, spune Davanzatti, a făcut bine toate lucrurile terestre; suma acestora, în virtutea acordului încheiat de oameni, face cât tot aurul care se lucrează; toți oamenii doresc, așadar, totul pentru a dobândi toate lucrurile... Pentru a constata în fiecare zi regula și proporțiile matematice existente între lucruri și între acestea și aur ar trebui să putem contempla, din înălțimea cerului sau dintr-un observator foarte înalt, lucrurile care există și care se fac pe pământ sau mai degrabă imaginea lor reprodusă și reflectată în cer ca într-o oglindă fidelă. Am abandona atunci toate calculele noastre și am spune: pe pământ există atâta aur, atâtea lucruri, atâția oameni, atâtea nevoi; în măsura în care fiecare lucru satisface niște nevoi, valoarea sa va fi echivalentă cu atâtea lucruri sau atâta aur.“<sup>1</sup> Acest calcul celest și exhaustiv numai Dumnezeu îl poate face: el corespunde celuilalt calcul, care pune în relație fiecare element al microcosmului cu un element al macrocosmului, cu singura diferență că primul leagă terestrul de celest și merge de la lucruri, animale sau oameni până la stele, în timp ce celălalt leagă pământul de cavernele și minele sale, el pune în corespondență lucrurile făcute de mâna omului și comorile care zac în adâncuri de la facerea lumii. Mărcile similitudinii întrucât orientează cunoașterea, se adresează perfecțiunii cerului; semnele schimbului, întrucât satisfac dorințe, se sprijină pe sclipirea neagră, periculoasă și

<sup>1</sup> Davanzatti, *Leçon sur les monnaies*, (în J.-Y. Le Branchu, *op. cit.*, pp. 230–231)

blestemată a metalului. Sclipire echivocă, pentru că o reproduce în adâncul pământului pe cea care răsună la marginea nopții: ea se află acolo ca o promisiune răsturnată a fericirii, iar pentru că metalul seamănă cu astrele, cunoașterea tuturor acestor primejdioase comori e în același timp cunoașterea lumii. Iar reflecția asupra bogățiilor înclină astfel spre marea speculație asupra cosmosului, după cum, reciproc, profunda cunoaștere a ordinii lumii trebuie să conducă la secretul metalelor și la posesia bogățiilor. Observăm ce rețea strânsă de necesități leagă, în secolul al XVI-lea, elementele cunoașterii: în ce mod cosmologia dublează și în final întemeiază reflecția pe prețuri și pe monedă, cum autorizează ea și o speculație teoretică și practică asupra metalelor, cum face să comunice promisiunile dorinței și pe cele ale cunoașterii, în același fel în care metalele și astrele își răspund și se apropie prin afinități secrete. La hotarele cunoașterii, acolo unde ea devine atotputernică și aproape divină, se întâlnesc trei mari funcții: de *Basileus*, de *Philosophos* și de *Metallicos*. Dar așa cum toată această cunoaștere nu este dată decât pe fragmente și în străfulgerarea atentă a lui *divinatio*, tot așa, pentru raporturile singulare și parțiale ale lucrurilor cu metalul, ale dorinței cu prețurile, cunoașterea divină sau cea pe care am putea-o dobândi „dintr-un observator foarte înalt“ nu este dată omului. Doar câteodată și parcă la noroc, spiritelor care știu să stea la pândă: adică negustorilor. Ceea ce erau ghicitorii pentru jocul nesfârșit al asemănărilor și al semnelor sunt negustorii pentru jocul și el totdeauna deschis, al schimburilor și monedelor. „De-aici, din lumea noastră, noi abia reușim să descoperim puținele lucruri care ne înconjoară și le dăm un preț după cum le vedem mai mult sau mai puțin cerute în fiecare loc și în fiecare moment. Negustorii sunt foarte bine și prompt informați în această privință, și de aceea ei cunosc admirabil prețul lucrurilor.“<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Davanzatti, *Leçon sur les monnaies*, p. 231



## III. MERCANTILISMUL

Pentru ca domeniul bogățiilor să se constituie ca obiect de reflecție în gândirea clasică, a trebuit să se dizolve configurația stabilită în secolul al XVI-lea. La „ekonomiștii“ Renașterii, până la Davanzatti însuși, aptitudinea monedei de a măsura mărfurile și caracterul sau de schimb se bazau pe valoarea sa intrinsecă: se știa că metalele prețioase erau puțin folosite în afara activității monetare; dar dacă fuseseră alese ca etalon, dacă erau utilizate în schimburi, dacă, prin urmare, atingeau un preț ridicat, e pentru că în ordine naturală și în sine ele aveau un preț absolut, fundamental, mai ridicat decât oricare altul, la care se putea raporta valoarea fiecărei mărfi<sup>1</sup>. Metalul nobil era, în sine, marcă a bogăției; strălucirea sa ascunsă arăta în suficientă măsură că era deopotrivă prezentă disimulată și semnătură vizibilă a tuturor bogățiilor lumii. Acesta e motivul pentru care avea un preț; pentru acest motiv, de asemenea, el *măsura* toate prețurile; în sfârșit, pentru același motiv putea fi schimbat pe orice avea un preț. Era *prețiosul* prin excelență. În secolul al XVII-lea, aceste trei proprietăți sunt atribuite în continuare monedei, dar ele nu se mai întemeiază pe cea dintâi (a avea preț) ci pe ultima (a se substitui lucrurilor care au preț). În timp ce Renașterea întemeia cele două *funcții* ale metalului ca monedă (măsură și substituit) pe reduplicarea *caracterului* său intrinsec (faptul că era prețios), secolul al XVII-lea răstoarnă analiza; funcția de schimb este cea care servește acum drept fundament celorlalte două caractere (aptitudinea de a măsura și capacitatea de a primi un preț apărând atunci ca niște *calități* derivând din această *funcție*).

Această răsturnare este opera unui ansamblu de reflecții și de practici care se distribuie de-a lungul întregului secol al XVII-lea (de la Scipion de Grammont până la Nicolas Barbon) și care sunt

<sup>1</sup> Cf. încă la începutul secolului al XVII-lea, această propoziție a lui Antoine de La Pierre: „Valoarea esențială a monedelor de aur și argint se bazează pe materia prețioasă pe care o conțin“ (*De la nécessité du pèsement*).

grupate sub termenul destul de aproximativ de „mercantilism“. Există obiceiul de a-l caracteriza în pripă printr-un „monetarism“ absolut, adică printr-o confuzie sistematică (sau obstinată) între bogății și bani. De fapt, nu de o identitate mai mult sau mai puțin confuză, pe care „mercantilismul“ ar instaura-o între ele e vorba, ci de o articulare gândită, care face din monedă instrumentul de reprezentare și analiză a bogățiilor făcând, în schimb, din bogății conținutul reprezentat de monedă. Așa cum vechea configurație circulară a similitudinilor și mărcilor se desfășurase pentru a se desfășura pe cele două întinderi corelative ale reprezentării și semnelor, tot așa cercul „prețiosului“ se desface, în epoca mercantilismului, bogățiile desfășurându-se ca obiecte ale nevoilor și dorințelor; ele se divizează și se substituie unele altora prin jocul banilor care le semnifică; iar raporturile reciproce dintre monedă și bogăție se stabilesc sub formă de circulație și de schimburi. Dacă s-a putut crede că mercantilismul confundă bogăția cu moneda, aceasta se datorează fără îndoială faptului că moneda are pentru el puterea de a reprezenta orice bogăție posibilă, pentru că este instrumentul universal de analiză și de reprezentare a acesteia, pentru că acoperă fără rest ansamblul domeniului său. Orice bogăție *se poate transforma în bani*; astfel intră ea în *circulație*. În același mod în care orice ființă naturală era *caracterizabilă* și putea intra într-o *taxinomie*; orice individ putea fi *numit* și putea intra într-un *limbaj articulat*; orice reprezentare era *semnificabilă* și putea intra, pentru a fi cunoscută, într-un *sistem de identități și de diferențe*.

Dar acest fapt cere o examinare mai atentă. Dintre toate lucrurile care există pe lume, care sunt acelea pe care mercantilismul le va putea numi „bogății“? Toate cele care, fiind reprezentabile, sunt și obiecte ale dorinței. Adică acelea care sunt marcate de „necesitate sau utilitate, sau plăcere, sau raritate“<sup>1</sup>. Or, putem spune oare că metalele care servesc la fabricarea pieselor monetare (nu e vorba aici de moneda de bronz, care nu

<sup>1</sup> Id., *ibid.*, pp. 48

servește decât ca mijloc de plată în câteva ținuturi, ci de acelea utilizate în comerțul exterior) fac parte dintre bogății? Utilitate aurul și argintul nu prea au „atât cât ar putea folosi pentru necesitățile casei“; și degeaba sunt rare, abundența lor depășește cerințele pentru astfel de utilizări. Dacă sunt căutate, dacă oamenii consideră că au mereu nevoie de ele, dacă sapă mine și poartă războaie pentru a și le însuși e pentru că fabricarea monedelor de aur și argint le-a conferit o utilitate și o raritate pe care aceste metale nu le-au avut niciodată în sine. „Moneda nu-și ia valoarea de la materia din care e făcută, ci de la forma care este imaginea sau marca Principelui.“<sup>1</sup> Aurul e prețios pentru că e monedă. Nu invers. Dintr-odată, raportul atât de strâns fixat în secolul al XVI-lea este răsturnat: moneda (și chiar și metalul din care e făcută) își datorează valoarea purei sale funcții de semn. Ceea ce antrenează două consecințe. Mai întâi, faptul că valoarea lucrurilor nu mai vine din metal. Ba se stabilește prin ea însăși, fără referire la monedă, după criteriile de utilitate, de plăcere sau de raritate: lucrurile dobândesc valoare raportându-se unele la altele; metalul va permite doar reprezentarea acestei valori, așa cum un nume reprezintă o imagine sau o idee, dar nu o constituie: „Aurul nu e decât semnul și instrumentul uzual pentru a pune în practică valoarea lucrurilor; dar adevărata estimare a lor își are sursa în judecata umană și în acea facultate pe care o numim estimativă“<sup>2</sup>. Bogățiile sunt bogății pentru că noi le estimăm, așa cum ideile noastre sunt ceea ce sunt pentru că ni le reprezentăm.

Dar de ce aurul și argintul, care în sine abia dacă pot fi considerate bogății, au primit sau au luat o asemenea putere semnificantă? Am putea, desigur, utiliza o altă marfă în acest scop, „oricât de rea și de abjectă ar fi“<sup>3</sup>. Cuprul, care la multe popoare rămâne la stadiul de materie ieftină, nu devine prețios la unele dintre ele decât în măsura în care este transformat în monedă<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Id., *ibid.*, pp. 13–14

<sup>2</sup> Id., *ibid.*, pp. 46–47

<sup>3</sup> Id., *ibid.*, p. 14

<sup>4</sup> Schroeder, *Fürstliche Schatz und Rentkammer*, p. 111, Montanari, *Della moneta*, p. 35

Dar în general sunt folosite aurul și argintul pentru că ele conțin în sine o „perfectiune proprie“. Perfectiune care nu e de ordinul prețului, ci ține de capacitatea lor infinită de reprezentare. Sunt dure, neperisabile, nealterabile; se pot diviza în părți minuscule; pot avea o greutate mare la un volum restrâns, pot fi transportate ușor; sunt ușor de străpuns. Toate acestea fac din aur și din argint un instrument privilegiat pentru a reprezenta toate celelalte bogății și pentru a face prin analiză o comparație riguroasă. În acest mod se definește raportul între monedă și bogății. Raport arbitrar, căci nu valoarea intrinsecă a metalului este cea care dă prețul lucrurilor; orice obiect, chiar fără preț, poate servi drept monedă; dar trebuie să aibă calități proprii de reprezentare și capacități de analiză care să permită stabilirea unor raporturi de egalitate și diferență între bogății. Rezultă atunci că utilizarea aurului și a argintului este cât se poate de întemeiată. Cum spune Bouteroue, moneda „este o porțiune de materie căreia autoritatea publică i-a dat o greutate și o valoare pentru a servi drept preț și a egala în comerț inegalitatea tuturor lucrurilor“<sup>1</sup>. „Mercantilismul“ a eliberat moneda de postulatul valorii proprii a metalului – „nebuie a celor pentru care banul este o marfă ca oricare alta“<sup>2</sup> – și, totodată, a stabilit între ea și bogăție un raport riguros de reprezentare și analiză. „Ceea ce interesează la monedă, spune Barbon, este nu atât cantitatea de argint pe care o conține, cât faptul de a avea curs.“<sup>3</sup>

Suntem de obicei nedreți, și încă de două ori, cu ceea ce ne-am obișnuit să numim „mercantilism“: fie că denunțăm în el ceea ce el nu a încetat să critice (valoarea intrinsecă a metalului ca principiu al bogăției), fie că descoperim în el o serie de contradicții imediate: nu a definit el moneda în pura ei funcție de semn, cerând totodată acumularea acesteia ca marfă? Nu a

<sup>1</sup> Bouteroue, *Recherches curieuses des monnaies de France*, Paris, 1666, p. 8

<sup>2</sup> Josuah Gee, *Considérations sur le commerce* (trad. fr. 1749), p. 13

<sup>3</sup> N. Barbon, *A discourse concerning coining the new money lighter*, Londra, 1696, nepaginat

recunoscut el importanța fluctuațiilor cantitative ale numerarului, nerecunoscând însă acțiunea lor asupra prețurilor? N-a fost el protecționist, întemeind totodată mecanismul creșterii bogățiilor pe schimb? În fapt, însă, aceste contradicții sau aceste ezitări nu există decât dacă punem mercantilismul în fața unei dileme care nu putea avea sens pentru el: cea a monedei-marfă sau a monedei-semn. Pentru gândirea clasică în curs de constituire, moneda este ceea ce permite reprezentarea bogățiilor. Fără astfel de semne, bogățiile ar rămâne imobile, inutile și parcă fără glas; aurul și argintul sunt, în acest sens, cele care creează tot ceea ce omul poate râvni. Dar pentru a putea juca acest rol de reprezentare, trebuie ca moneda să aibă proprietăți (fizice, și nu economice) care să o facă adecvată sarcinii sale și, prin urmare, prețioasă. În calitate de semn universal devine ea marfă rară și inegal repartizată: „Cursul și valoarea impuse oricărei monede reprezintă adevărata calitate intrinsecă a acesteia”<sup>1</sup>. Așa cum, în cazul reprezentărilor, semnele care le înlocuiesc și le analizează trebuie să fie și ele niște reprezentări, moneda nu poate semnifica bogățiile fără a fi ea însăși o bogăție. Dar ea devine bogăție pentru că e semn; în timp ce o reprezentare trebuie să fie mai întâi reprezentată pentru a deveni mai apoi semn.

De aici, aparentele contradicții dintre principiile acumulării și regulile circulației. La un anumit moment, numărul pieselor monetare existente este determinat; Colbert gândea chiar că, în ciuda exploatării minelor, în ciuda metalului american, „cantitatea de argint care circulă în Europa este constantă”. Or, tocmai acest argint este necesar pentru a reprezenta bogățiile, adică pentru a le atrage, pentru a le face să apară aducându-le din străinătate sau fabricându-le la fața locului; de el este nevoie, de asemenea, pentru a face să treacă aceste bogății din mână în mână, în procesul de schimb. Trebuie deci importat metal, luându-l de la statele vecine: „Numai comerțul și ceea ce depinde de el pot produce acest lucru”<sup>2</sup>. Legislația trebuie deci

<sup>1</sup> Dumoulin, citat de Gounard, *Histoire des théories monétaires*, vol. I, p. 173

<sup>2</sup> Clément, *Lettres, instructions et mémoires de Colbert*, vol. VII, p. 239

să vegheze asupra a două lucruri: „interzicerea transferării metalului în străinătate sau a utilizării sale în alte scopuri decât baterea monedei și fixarea drepturilor vamale în așa fel încât să permită balanței comerciale să fie mereu pozitivă, să favorizeze importul mărfurilor brute, să-l prevină pe cât posibil pe acela al obiectelor fabricate, să exporte produsele manufacturate mai mult decât bunurile a căror dispariție aduce foametea și duce la creșterea prețurilor“<sup>1</sup>. Or, metalul care se acumulează nu e destinat nici teaurizării, nici somnului; el este atras într-un stat numai pentru a fi consumat prin schimb. Cum spunea Becher, tot ce cheltuieste unul dintre parteneri înseamnă încasare pentru celălalt<sup>2</sup>; iar Thomas Mun identifica banii peșin cu averea<sup>3</sup>. Aceasta pentru că banii nu devin o bogăție reală decât în măsura în care își îndeplinesc funcția lor reprezentativă: când înlocuiesc mărfurile, când le permit să se deplaseze sau să aștepte, când dau materiilor brute ocazia de a deveni consumabile, când răsplătesc munca. Nu sunt deci temeri că acumularea de bani într-un stat duce la creșterea prețurilor; iar principiul stabilit de Bodin că marea scumpire din secolul al XVI-lea se datora afluxului aurului american nu este valabil; e adevărat că înmulțirea numerarului duce mai întâi la urcarea prețurilor, dar el stimulează comerțul și manufacturile; cantitatea de bogății crește, iar numărul de elemente între care se repartizează banii crește în aceeași proporție. Nu trebuie să ne temem de creșterea prețurilor: dimpotrivă, acum că obiectele prețioase s-au înmulțit, acum când burghezii, cum spune Scipion de Grammont, pot purta „satin și catifea“, valoarea lucrurilor, chiar a celor mai rare, n-a putut decât să scadă în raport cu totalitatea celorlalte; tot așa, fiecare fragment de metal își pierde din valoare în fața altora pe măsură ce crește masa pieselor aflate în circulație<sup>4</sup>.

Raporturile dintre bogăție și monedă se stabilesc deci prin circulație și schimb, nu prin „prețiozitatea“ metalului. Când

<sup>1</sup> Id., *ibid.*, p. 284. Cf. și Bouteroue, *Recherches curieuses*, pp. 10–11.

<sup>2</sup> J. Becher, *Politischer Diskurs*, 1668

<sup>3</sup> Th. Mun, *England Treasure by foreign trade*, 1664, cap. II

<sup>4</sup> Scipion de Grammont, *Le Denier royal*, pp. 116–119

bunurile pot circula (și aceasta grație monedei), ele se multiplică și bogățiile cresc; când banii devin mai numeroși, ca efect al unei circulații și al unei balanțe favorabile, se pot atrage noi mărfuri și se pot înmulți culturile și fabricile. Trebuie deci să spunem, ca și Horneck, că aurul și argintul „sunt tot ce e mai pur în sângele nostru, măduva forțelor noastre“, „instrumentele cele mai indispensabile ale activității umane și ale existenței noastre“<sup>1</sup>. Regăsim aici vechea metaforă a monedei care ar fi pentru societate ceea ce sângele este pentru corp<sup>2</sup>. Dar, pentru Davanzatti, banii nu aveau alt rol decât acela de a iriga diversele părți ale națiunii. Acum că moneda și bogăția sunt considerate amândouă în interiorul spațiului schimburilor și al circulației, mercantilismul își poate ajusta analiza după modelul recent oferit de Harvey. După Hobbes<sup>3</sup>, „circuitul venos al monedei este cel al impozitelor și al taxelor care prelevă din mărfurile transportate, cumpărate sau vândute o anumită masă metalică; aceasta este dusă până în inima Omului-Leviathan, adică până în inima caselor de bani ale statului. Aici primește metalul principiul vital“: statul îl poate topi sau îl poate repune în circulație. În orice caz, doar autoritatea sa îi va da cursul; și, redistribuită indivizilor (sub formă de pensii, de salarii sau de plata pentru furnituri cumpărate de către stat), moneda va stimula, în al doilea circuit, de această dată arterial, schimburile, procesele de fabricație și culturile. Circulația devine astfel una dintre categoriile fundamentale ale analizei. Dar transferul acestui model fiziologic nu a devenit posibil decât prin deschiderea mai profundă a unui spațiu comun monedei și semnelor, bogățiilor și reprezentărilor. Metafora cetății și a corpului, atât de asiduă în Occidentul nostru, nu și-a dobândit, în secolul al XVII-lea, puterile imaginare, decât pe fondul unor necesități arheologice mult mai radicale.

<sup>1</sup> Horneck, *Oesterreich über alles, wenn es will*, 1684, pp. 8 și 188

<sup>2</sup> Cf. Davanzatti, *Leçon sur la monnaie*, citat de J.-Y. Le Branchu, op. cit., vol. II, p. 230.

<sup>3</sup> Th. Hobbes, *Leviathan*, Cambridge, 1904, pp. 179–180

Prin experiența mercantilistă, domeniul bogățiilor se constituie după același tipar ca și cel al reprezentărilor. Am văzut că acestea din urmă aveau puterea de a se reprezenta pormind de la ele însele: să deschidă în interiorul lor un spațiu în care se analizau și să formeze, cu propriile elemente, substitute ce permiteau în același timp stabilirea unui sistem de semne și a unui tablou al identităților și diferențelor. În același mod, bogățiile au puterea de a se schimba; de a se analiza în părți care să autorizeze raporturi de egalitate sau de inegalitate; de a se semnifica unele pe celelalte prin aceste elemente de bogăție perfect comparabile care sunt metalele prețioase. Și așa cum întreaga lume a reprezentării se acoperă cu reprezentări de gradul al doilea care o reprezintă, și asta într-un lanț neîntrerupt, la fel toate bogățiile lumii sunt în raport unele cu altele, în măsura în care fac parte dintr-un sistem de schimb. De la o reprezentare la alta nu există vreun act autonom de semnificare, ci o simplă și nesfârșită posibilitate de schimb. Oricare vor fi fost determinările și consecințele sale economice, mercantilismul, dacă îl cercetăm la nivelul *epistemei*, apare ca un lung și lent efort de a pune reflecția asupra prețurilor și asupra monedei pe drumul cel bun al analizei reprezentărilor. El a făcut să apară un domeniu al „bogățiilor“, conex celui care, în aceeași epocă, s-a deschis în fața istoriei naturale, ca și celui care s-a desfășurat în fața gramaticii generale. Dar în vreme ce în aceste două ultime cazuri mutația s-a făcut brusc (un anumit mod de a fi al limbajului apare dintr-odată în *Gramatica de la Port-Royal*, un anumit mod de a fi al indivizilor naturali se manifestă aproape dintr-odată la Jonston și Tournefort), în schimb, modul de a fi al monedei și al bogăției, fiind legat de o întregă *praxis*, de un întreg ansamblu instituțional, avea un indice de vâscozitate istorică mult mai ridicat. Ființele naturale și limbajul n-au avut nevoie de echivalentul îndelungatei operațiuni mercantiliste



pentru a intra în domeniul reprezentării, pentru se supune legilor sale, pentru a-și primi de la ea semnele și principiile propriei ordini.

#### IV. GAJUL ȘI PREȚUL

Teoria clasică a monedei și a prețurilor s-a elaborat în urma unor experiențe istorice bine-cunoscute. Mai întâi a fost cucerirea însemnelor monetare, care a început destul de devreme în Europa secolului al XVII-lea; trebuie oare să vedem o primă conștientizare în acest sens, încă marginală și aluzivă, în afirmația lui Colbert că masa metalică este stabilită în Europa și că aporturile americane pot fi neglijate? În orice caz, la sfârșitul secolului se consumă experiența faptului că moneda de metal e prea rară: regresie a comerțului, scădere a prețului, dificultăți în plata datoriilor, rentelor și impozitelor, devalorizarea pământului. De unde marea serie de devalorizări care au avut loc în Franța în primii cincisprezece ani ai secolului al XVIII-lea pentru a spori numărul; cele unsprezece „diminuări“ (reevaluări) eșalonate între 1 decembrie 1713 și 1 septembrie 1715, destinate – dar a fost un eșec – să repună în circulație metalul care se ascundea, o întregă suită de măsuri care diminuează dobânzile rentelor și le reduc capitalul nominal; apariția biletelor de monedă în 1701, înlocuite în scurt timp cu rentele de stat. Printre multe alte consecințe, experiența lui Law a permis reapariția monedelor de metal, creșterea prețurilor, reevaluarea pământului, reluarea comerțului. Edictele din ianuarie și din mai 1726 instaurează, pentru tot secolul al XVIII-lea, o monedă metalică stabilă: ele ordonă fabricarea unui ludovic de aur care valorează și va valora până la Revoluție douăzeci și patru de livre.

Există obiceiul de a vedea în aceste experiențe, în contextul lor teoretic, în discuțiile pe care le-au provocat, confruntarea

dintre partizanii monedei-semn și cei ai monedei-marfă. De o parte se situează Law, bineînțeles, cu Terrason<sup>1</sup>, Dutot<sup>2</sup>, Montesquieu<sup>3</sup>, cavalerul de Jaucourt<sup>4</sup>; de cealaltă parte, alături de Paris-Duverney<sup>5</sup>, cancelarul d'Aguesseau<sup>6</sup>, Condillac, Destutt; între cele două grupuri, ca pe un fel de mediană, ar trebui așezați Melon<sup>7</sup> și Graslin<sup>8</sup>. Desigur, ar fi interesant să facem inventarul exact al opiniilor și să determinăm cum s-au distribuit ele în diferitele grupuri sociale. Dar dacă interogăm cunoașterea care le-a făcut posibile și pe unele, și pe celelalte, în același timp, ne dăm seama că opoziția este superficială, și că, dacă este necesară, e numai în temeiul unei dispuneri unice care doar permite, într-un anume punct, răspântia unei alegeri indispensabile.

Această dispunere unică este aceea care definește moneda drept gaj. Definiție pe care o întâlnim la Locke și, cu puțin înaintea lui, La Vaughan<sup>9</sup>; apoi la Melon – „aurul și argintul sunt, prin convenție generală, gajul, echivalentul sau măsura comună a tot ceea ce servește uzului oamenilor“<sup>10</sup> –, la Dutot – „bogățiile de încredere sau de opinie nu sunt decât reprezentative, ca aurul, argintul, bronzul, cuprul“<sup>11</sup>, la Fortbonuais „punctul important“ în bogățiile convenționale consta în „asigurarea pe care o au proprietarii banilor și ai mărfurilor de a le schimba când vor... după măsura stabilită prin uz“<sup>12</sup>. A spune că moneda este un gaj înseamnă a spune că ea nu e nimic mai mult decât un jeton

<sup>1</sup> Terrason, *Trois lettres sur le nouveau système des finances*, Paris

<sup>2</sup> Dutot, *Réflexions sur le commerce et les finances*, Paris, 1738

<sup>3</sup> Montesquieu, *L'Esprit des lois*, cartea XXII, cap. II

<sup>4</sup> *Encyclopédie*, articolul „Monnaie“

<sup>5</sup> Paris-Duverney, *Examen des réflexions politiques sur les finances*, La Haye, 1740

<sup>6</sup> D'Aguesseau, *Considérations sur la monnaie*, 1718 (Oeuvres, Paris, 1777, vol. X)

<sup>7</sup> Melon, *Essai politique sur le commerce*, Paris, 1734

<sup>8</sup> Graslin, *Essai analytique sur les richesses*, Londra, 1767

<sup>9</sup> Vaughan, *A discourse of coin and coinage*, Londra, 1675. p. 1. Locke, *Considerations of the lowering of interests* (Works, Londra, 1801, vol. V, pp. 21–23.

<sup>10</sup> Melon, *Essai politique sur le commerce* (în Daire, *Économistes et financiers du XVIII-e siècle*, p. 761.

<sup>11</sup> Dutot, *Réflexions sur le commerce et les finances*, *ibid.*, pp. 905–906

<sup>12</sup> Véron de Fortbonnais, *Éléments de commerce*, vol. II, p. 91. Cf. și *Recherches et considérations sur les richesses de la France*, II, p. 582.

primit de comun acord, deci pură ficțiune; dar înseamnă și că ea valorează exact cât lucrurile contra cărora a fost dată, pentru că la rândul ei va putea fi schimbată contra aceleiași cantități de marfă sau a echivalentului acesteia. Moneda poate oricând să readucă în mâinile proprietarului ei ceea ce tocmai a fost schimbat pe ea, așa cum, în reprezentare, un semn trebuie să poată aduce înapoi gândirii ceea ce reprezintă. Moneda este o memorie solidă, o reprezentare care se dedublează, un schimb amânat. Cum spune Le Trosne, comerțul care se folosește de monedă este o perfecționare exact în măsura în care este un comerț „imperfect”<sup>1</sup>, un act căruia îi lipsește, pentru un timp, actul care îl compensează, o semioperațiune care promite și așteaptă schimbul invers prin care gajul va fi reconvertit în conținutul său efectiv.

Dar cum poate da gajul monetar această asigurare? Cum poate scăpa el din dilema semnului fără valoare sau a mărfii analoage tuturor celorlalte? Tocmai aici se situează, pentru analiza clasică a monedei, momentul ereziei, alegerea care îi opune partizanilor lui Law pe adversarii săi. Putem concepe, într-adevăr, că operațiunea care transformă moneda în gaj este asigurată de valoarea de marfă a materiei din care aceasta e făcută; sau, dimpotrivă, de o altă marfă, exterioară ei, dar care va fi legată de ea prin consimțământul colectiv sau prin voința principelui. Law alege această a doua soluție, din cauza rarității metalului și a oscilațiilor valorii sale ca marfă. El crede că se poate pune în circulație o monedă de hârtie care ar fi garantată de proprietatea funciară: n-ar mai fi vorba atunci decât de a emite „bilete ipotecate pe pământuri și care trebuie să se stingă prin plăți anuale...; aceste bilete vor circula ca monedă pentru valoarea pe care o exprimă”<sup>2</sup>. Se știe că Law a fost obligat să renunțe la această tehnică în experiența sa franceză și că a asigurat gajul pentru monedă printr-o companie de comerț. Eșecul întreprinderii n-a știrbit, însă, cu nimic teoria monedei-gaj care o făcuse posibilă, dar care făcea în

<sup>1</sup> Le Trosne, *De l'intérêt sociale* (în Daire, *Les Physiocrates*, p. 908)

<sup>2</sup> Law, *Considérations sur le numéraire* (în Daire, *Économist, financiers du XVIII-e siècle*, p. 519)

egală măsură posibilă orice reflecție asupra monedei, chiar opusă concepțiilor lui Law. Și atunci când o monedă metalică stabilită va fi introdusă în 1726, gajul va fi cerut chiar substanței înseși a banilor. Ceea ce îi asigură monedei posibilitatea de schimb va fi valoarea de marfă a metalului care se află în ea; iar Turgot îl va critica pe Law pentru că acesta crezuse că „moneda nu este decât o bogăție de semn al cărei credit este întemeiat pe marca principelui. Această marcă nu se află acolo decât pentru a-i certifica greutatea și titlul... Deci tocmai în calitate de marfă este banul, nu semnul, ci măsura comună a tuturor celorlalte mărfuri... Aurul își trage prețul din raritatea sa, și departe de a fi un rău folosirea lui în același timp ca marfă și ca măsură, aceste două întrebunțări îi susțin prețul”<sup>1</sup>. Law, împreună cu partizanii săi, nu se opune secolului său ca genialul – sau imprudentul – precursor al monedelor fiduciare. În același mod ca și adversarii săi, el definește moneda ca gaj. Dar el crede că fundamentul ei va fi mai bine asigurat (în același timp mai abundent și mai stabil) de o marfă exterioară piesei monetare înseși; adversarii săi, în schimb, consideră că va fi mai bine asigurat (mai sigur și mai puțin supus speculațiilor) prin substanța metalică ce constituie realitatea materială a monedei. Opoziția dintre Law și cei care îl critică nu privește decât distanța dintre ceea ce garantează un gaj și ceea ce este garantat ca gaj. Într-un caz, moneda, ușurată în sine de orice valoare de marfă, dar asigurată printr-o valoare care îi e exterioară, este acel lucru „prin care” schimbăm mărfurile<sup>2</sup>; în celălalt caz, moneda, având în sine un preț, este în același timp lucrul „prin care” și „pentru care” se schimbă bogățiile. Dar și într-un caz, și în celălalt, moneda permite fixarea prețului lucrurilor grație unui anumit raport de proporție cu bogățiile și unei anumite puteri de a le face să circule.

Ca gaj, moneda desemnează o anumită bogăție (actuală sau nu): ea îi stabilește prețul. Dar raportul dintre monedă și mărfuri,

<sup>1</sup> Turgot, *Seconde lettre à l'abbé de Cice*, 1749 (*Oeuvres*, ed. Schelle, vol. I, pp. 146–147)

<sup>2</sup> Law, *Considérations sur le numéraire*, p. 472 și urm.

deci sistemul prețurilor, se vede modificat de îndată ce cantitatea de monedă sau cantitatea de mărfuri sunt, la un moment dat, și ele, alterate. Dacă moneda e în cantitate mică față de bunuri, va avea o valoare mare, iar prețurile vor fi scăzute; dacă, însă, cantitatea ei crește până la a deveni abundentă față de bogății, atunci ea va avea valoare mică, iar prețurile vor fi ridicate. Puterea de reprezentare și de analiză a monedei variază în funcție de cantitatea ei, pe de o parte, și de cantitatea de bogății, pe de altă parte: n-ar putea fi constantă decât dacă cele două cantități ar fi stabile sau ar varia împreună în aceeași proporție.

„Legea cantitativă“ n-a fost inventată de Locke. Bodin și Davanzatti știau încă din secolul al XVI-lea că creșterea maselor metalice în circulație făcea să crească prețul mărfurilor; dar acest mecanism era considerat legat de o devalorizare intrinsecă a metalului. La sfârșitul secolului al XVII-lea, același mecanism este definit pomind de la funcția reprezentativă a monedei, „cantitatea de monedă fiind proporțională cu întregul comerț“. Mai mult metal – și dintr-odată fiecare marfă existentă în lume va putea dispune de ceva mai multe elemente reprezentative; mai multe mărfuri, și fiecare unitate metalică va avea un gaj mai puternic. E suficient să iei o marfă oarecare ca reper stabil și fenomenul variației apare cu toată claritatea: „Dacă luăm, spune Locke, grâul drept măsură fixă, vom descoperi că argintul a înregistrat în valoarea lui aceleași variații ca și celelalte mărfuri... Motivul e evident. De când au fost descoperite Indiile, există în lume de zece ori mai mult argint decât înainte; totodată, el valorează cu 9/10 mai puțin, cu alte cuvinte trebuie să dai de 10 ori mai mult decât acum 200 de ani pentru a cumpăra aceeași cantitate de mărfuri“<sup>1</sup>. Scăderea valorii metalului invocată aici nu privește o anumită calitate prețioasă care i-ar fi proprie, ci puterea sa generală de reprezentare. Monedele și bogățiile trebuie considerate ca două mase gemene care își corespund cu necesitate: „Cum totalul uneia corespunde totalului celeilalte, o parte

---

<sup>1</sup> Locke, *Considerations of lowering of interests*, p. 73

a uneia va corespunde unei părți din cealaltă... Dacă n-ar exista decât o marfă divizibilă ca aurul, jumătate din această marfă ar corespunde unei jumătăți din total de cealaltă parte“<sup>1</sup>. Să presupunem că în lume n-ar exista decât un singur bun, tot aurul din lume ar exista pentru a-l reprezenta; invers, dacă oamenii n-ar dispune decât de o singură piesă monetară, toate bogățiile care apar în natură sau ies din mâinile lor ar trebui să-și împartă subdiviziunile acesteia. Pornind de la această situație limită, dacă banul începe să afluzeze – mărfurile rămânând egale –, „valoarea fiecărei părți a monedei va scădea în aceeași măsură“; în schimb, „dacă industria, artele și științele introduc în cercul schimburilor noi obiecte..., va trebui să aplicăm, la noua valoare a acestor noi producții, o parte a semnelor reprezentative ale valorilor; această parte luată din masa semnelor își va diminua cantitatea sa relativă și își va spori în același grad valoarea sa reprezentativă pentru a face față mai multor valori, funcția sa fiind de a le reprezenta pe toate, în proporțiile care le convin“<sup>2</sup>.

Nu există deci preț just echitabil: nimic, într-o marfă oarecare, nu arată prin vreun caracter intrinsec cantitatea de monedă prin care ea ar trebui retribuită. A vinde ieftin nu e nici mai exact, nici mai puțin exact decât a vinde scump. Există, totuși, reguli de comoditate care permit fixarea cantității de monedă prin care e de dorit să fie reprezentate bogățiile. În ultimă instanță, fiecare lucru ce poate fi schimbat ar trebui să-și aibă echivalentul – „desemnarea“ sa – în bani, ceea ce n-ar prezenta nici un inconvenient în cazul în care moneda utilizată ar fi de hârtie (s-ar putea fabrica și distruge, conform ideii lui Law, pe măsura nevoilor de schimb); dar ar fi greu sau chiar imposibil dacă moneda este metalică. Or, una și aceeași unitate monetară dobândește, circulând, puterea de a reprezenta mai multe lucruri; trecând dintr-o mână în alta, ea e când plata unui obiect către un antreprenor, când plata salariului către un muncitor, a unei mărfi

<sup>1</sup> Montesquieu, *L'Esprit des lois*, cartea XXII, cap. VII

<sup>2</sup> Graslin, *Essai analytique sur les richesses*, pp. 54–55

către negustor, a unui produs către fermier sau a rentei către proprietar. O singură masă metalică poate, de-a lungul timpului și în funcție de indivizii care-o primesc, să reprezinte mai multe lucruri echivalente (un obiect, o muncă, o măsură de grâu, o parte de venit), după cum un substantiv comun are puterea de a reprezenta mai multe lucruri sau așa cum un caracter taxinomic are puterea de a reprezenta mai mulți indivizi, mai multe specii, mai multe genuri etc. Dar în vreme ce caracterul nu acoperă o generalitate mai mare decât devenind mai simplu, moneda nu reprezintă mai multe bogății decât circulând mai repede. Extinderea caracterului se definește prin numărul de specii pe care le grupează (deci prin spațiul pe care îl ocupă în tablou); viteza de circulație a monedei, prin numărul de mâini prin care trece înainte de a reveni la punctul de plecare (de aceea se alege drept origine plata către agricultori a produselor recoltelor lor, deoarece acestea au cicluri anuale absolut sigure). Observăm, așadar, că extinderii taxinomice a caracterului în spațiul simultan al tabloului îi corespunde viteza mișcării monetare într-un timp definit.

Această viteză are două limite: o viteză extrem de mare, care ar fi aceea a unui schimb imediat în care moneda n-ar avea nici un rol de jucat, și o viteză extrem de mică, în care fiecare bogăție și-ar avea dublul monetar. Între aceste două extreme există viteze variabile, cărora le corespund cantitățile de monede care le fac posibile. Or, ciclurile de circulație sunt dictate de caracterul anual al recoltelor: este deci posibil, pornind de la acestea și ținând cont de numărul de indivizi care populează un stat, să definim cantitatea de monedă necesară și suficientă pentru a trece prin toate mâinile și pentru a reprezenta măcar subzistența fiecăruia în parte. Înțelegem cum s-a făcut legătura, în secolul al XVIII-lea, între analizele circulației pornind de la veniturile agricole, problema dezvoltării populației și calculul cantității optime de piese monetare. Triplă chestiune care se pune într-o formă normativă: căci problema nu e de a ști prin ce mecanisme banii circulă sau stagnează, cum se cheltuiesc sau se acumulează (asemenea întrebări

nu sunt posibile decât într-o economie care și-ar pune problemele producției și ale capitalului), ci care este cantitatea necesară de monedă pentru ca într-o anumită țară circulația să se facă destul de repede trecând printr-un număr destul de mare de mâini. Atunci prețurile vor fi nu în mod intrinsec „juste“, ci exact ajustate: diviziunile masei monetare vor analiza bogățiile după o articulare care nu va fi nici prea largă, nici prea strânsă. „Tabloul“ va fi bine făcut.

Această proporție optimă nu este aceeași dacă luăm în considerație o țară izolată sau jocul comerțului ei exterior. Presupunând un stat capabil să trăiască prin el însuși, cantitatea de monedă pe care trebuie să o pună în circulație depinde de mai multe variabile: cantitatea de mărfuri care intră în sistemul de schimburi, partea din aceste mărfuri care, nefiind nici distribuită, nici retribuită prin sistemul trocului, trebuie să fie, la un moment oarecare al parcursului său, reprezentată prin monedă; cantitatea de metal care poate fi substituită cu hârtie scrisă; în sfârșit, ritmul în care trebuie să se efectueze plățile: nu e indiferent, atrage atenția Cantillon<sup>1</sup>, dacă muncitorii sunt plătiți cu săptămâna sau cu ziua, dacă rentele sunt vărsate la sfârșitul anului sau mai degrabă, după cutumă, la sfârșitul fiecărui trimestru. Odată definite valorile acestor patru variabile pentru o anumită țară, se poate defini cantitatea optimă de piese metalice. Pentru a face un calcul de acest gen, Cantillon pornește de la producția pământului, din care, direct sau indirect, apar toate bogățiile. Această producție se împarte în trei rente în mâinile fermierului: renta plătită proprietarului; cea utilizată la întreținerea fermierului, a oamenilor și a cailor; în sfârșit, „o a treia, care trebuie să-i rămână pentru a-și face rentabilă întreprinderea“<sup>2</sup>. Or, numai prima rentă și aproape jumătate din a treia trebuie să fie vărsate în bani lichizi; celelalte pot fi plătite sub formă de schimburi directe. Ținând cont de faptul că jumătate din populație locuiește

<sup>1</sup> Cantillon, *Essai sur la nature du commerce en général*, 1952, p. 73

<sup>2</sup> Id., *ibid.*, pp. 68-69



în orașe și are cheltuieli de întreținere mai ridicate decât țăranii, observăm că masa monetară în circulație ar trebui să fie egală cu aproape 2/3 din producție. Aceasta dacă toate plățile s-ar face o dată pe an, dar, în fapt, renta funciară se achită în fiecare trimestru; este suficientă deci o cantitate de monede echivalentă cu 1/6 din producție. În plus, multe plăți se fac zilnic sau săptămânal; cantitatea de monedă necesară este, prin urmare, de ordinul a 1/9 din producție, adică 1/3 din renta proprietarilor<sup>1</sup>.

Dar acest calcul nu este exact decât cu condiția de a imagina o națiune izolată. Or, cea mai mare parte a statelor întrețin unele cu altele un comerț în care singurele mijloace de plată sunt trocul, metalul estimat după greutate (și nu monedele cu valoarea lor nominală) și, eventual, efectele bancare. Și în acest caz se poate calcula cantitatea relativă de monedă care e de dorit să fie pusă în circulație: totuși, această estimare nu trebuie să ia drept referință producția funciară, ci un anumit raport al salariilor și al prețurilor cu cele practicate în țările străine. Într-adevăr, într-o regiune în care prețurile sunt relativ mici (din cauza unei cantități reduse de monedă), banii străini sunt atrași de largi posibilități de cumpărare: cantitatea de metal crește. Statul, cum se spune, devine „bogat și puternic“; el poate întreține o flotă și o armată, poate face cuceriri, se poate îmbogăți și mai mult. Cantitatea de monede în circulație face să urce prețurile, dând totodată persoanelor particulare posibilitatea de a cumpăra în străinătate, unde prețurile sunt inferioare; puțin câte puțin metalul dispare, iar statul sărăcește din nou. Acesta este ciclul descris de Cantillon și formulat de el sub forma unui principiu general: „Prea marea abundență de bani, care face, atât cât durează, puterea statelor, le aruncă din nou pe nesimțite și în mod natural în mizerie“<sup>2</sup>.

Aceste oscilații n-ar putea fi, desigur, evitate, dacă n-ar exista în ordinea lucrurilor o tendință inversă care agravează fără

<sup>1</sup> Id., *ibid.*, Petty dădea proporția analoagă de 1/10 (*Anatomie politique de l'Irlande*).

<sup>2</sup> Cantillon, *loc. cit.*, p. 76

încetare mizeria națiunilor deja sărace și sporește, dimpotrivă, prosperitatea statelor bogate. Aceasta pentru că mișcările populației se îndreaptă într-un sens opus numerarului. Numerarul merge dinspre statele prospere spre regiunile cu prețuri scăzute; oamenii, însă, sunt atrași de salariile ridicate, deci către țările care dispun de numerar abundent. Țările sărace au deci tendința de a se depopula; astfel, agricultura și industria lor se deteriorează, iar mizeria crește. În țările bogate, dimpotrivă, afluxul mâinii de lucru permite exploatarea de noi bogății, a căror vânzare crește proporțional cu cantitatea de metal care circulă<sup>1</sup>. Politica trebuie, prin urmare, să caute să împace aceste două mișcări inverse ale populației și numerarului. Trebuie ca numărul locuitorilor să crească treptat, dar fără întrerupere, pentru ca manufacturile să poată găsi mereu mână de lucru din abundență; atunci salariile nu vor crește mai repede decât bogățiile, și nici prețurile odată cu ele; iar balanța comercială va putea rămâne favorabilă: recunoaștem aici fundamentul tezelor populaționiste<sup>2</sup>. Dar, pe de altă parte, trebuie ca și cantitatea de numerar să fie permanent într-o ușoară creștere: singurul mijloc pentru ca produsele pământului sau ale industriei să fie bine retribuite, pentru ca salariile să fie suficiente, pentru ca populația să nu ducă un trai mizerabil în mijlocul bogățiilor pe care le produce: de aici toate măsurile pentru a favoriza comerțul exterior și pentru a menține o balanță pozitivă.

Ceea ce asigură echilibrul și împiedică oscilații profunde între bogăție și sărăcie nu este deci un anumit statut dobândit definitiv, ci o combinație – în același timp naturală și concertată – a două mișcări. Într-un stat există prosperitate nu atunci când monedele sunt numeroase sau prețurile ridicate; ci când banii lichizi au atins acel stadiu de creștere – ce trebuie prelungit, dacă se poate, la nesfârșit – care permite susținerea salariilor fără o creștere a prețurilor: atunci populația crește în mod regulat,

<sup>1</sup> Dutot, *Réflexions sur le commerce et les finances*, pp. 862 și 906

<sup>2</sup> Cf. Veron de Fortbonnais, *Éléments de commerce*, vol. I, p. 45 și mai ales Tucker, *Questions importantes sur le commerce* (trad. Turgot, Oeuvres. I. p. 335

munca sa produce din ce în ce mai mult, iar creșterea în consecință a numărului monedelor se repartizează (după legea reprezentativității) între bogății puțin numeroase și prețurile nu cresc în raport cu cele practicate în străinătate. Numai „între sporirea cantității de aur și creșterea prețurilor, sporirea cantității de aur și de bani este favorabilă industriei. O națiune al cărei numerar este în curs de diminuare este, dacă facem o comparație, mai slabă și mai neajutorată decât o alta care nu posedă mai mult, dar al cărei numerar este în curs de creștere“<sup>1</sup>. Așa se explică dezastrul spaniol: posesiunea de mine făcuse să crească masiv numerarul – și, în consecință, prețurile – fără ca industria, agricultura și populația să fi avut timpul, între cauză și efect, să se dezvolte în aceeași proporție: era fatal ca aurul american să se răspândească în Europa, să cumpere de aici mărfuri, să facă să se dezvolte manufacturile, să îmbogățească fermele, lăsând Spania mai mizerabilă decât oricând. Anglia, în schimb, dacă a atras metalul, a fost totdeauna pentru a face să profite munca, și nu doar luxul locuitorilor săi, cu alte cuvinte pentru a spori, înaintea oricărei creșteri de prețuri, numărul muncitorilor și cantitatea produselor sale<sup>2</sup>.

Asemenea analize sunt importante pentru că introduc noțiunea de progres în ordinea activității umane. Dar mai ales pentru că ele afectează jocul semnelor și al reprezentărilor cu un indice temporal care definește condiția de posibilitate a progresului. Indice pe care nu-l găsim în nici o altă regiune a teoriei ordinii. Într-adevăr, moneda, așa cum e ea concepută de gândirea clasică, nu poate reprezenta bogăția fără ca această putere să nu fie, din interior, modificată de timp – fie că un ciclu spontan îi sporește, după ce a diminuat-o, capacitatea de a reprezenta bogățiile, fie că o politică îi menține, prin eforturi concertate, constanța reprezentativității. În ordinea istoriei naturale, caracterele (fasciculele de identitate alese pentru a reprezenta și pentru a distinge

<sup>1</sup> Hume, *De la circulation monétaire (Oeuvres économiques*, trad. fr., pp. 29–30)

<sup>2</sup> Véron de Fortbonnais, în *Éléments de commerce* (vol. I, pp. 55–52), dă cele opt reguli fundamentale ale comerțului englez.

mai multe specii sau mai multe genuri) erau dispuse în interiorul spațiului continuu al naturii pe care-l decupau într-un tablou taxonomic; timpul nu intervenea decât din exterior, pentru a bulversa continuitatea celor mai mici diferențe și pentru a le dispersa în funcție de locurile fragmentate ale geografiei. Aici, dimpotrivă, timpul aparține legii interne a reprezentării, face corp cu ea; el urmează și alterează fără întrerupere puterea pe care o dețin bogățiile de a se reprezenta pe ele însele și de a se analiza într-un sistem monetar. Acolo unde istoria naturală descoperea plaje de identitate separate de diferențe, analiza bogățiilor descoperă „diferențiale“ – tendințe de creștere și de diminuare.

Această funcție a timpului în bogăție era necesar să apară chiar din momentul (era la sfârșitul secolului al XVII-lea) în care moneda era definită ca gaj și asimilată creditului: trebuia efectiv atunci ca durata creanței, rapiditatea cu care ea ajungea la scadență, numărul de mâini prin care trecea într-un interval de timp dat să devină variabile caracteristice ale puterii sale reprezentative. Dar toate acestea nu erau decât consecința unei forme de reflecție care plasa semnul monetar, în raport cu bogăția, într-o postură de *reprezentare* în sensul deplin al termenului. Prin urmare, aceeași rețea arheologică susține, în analiza bogățiilor, teoria *monedei-reprezentare*, și, în istoria naturală, teoria *caracterului-reprezentare*. Caracterul desemnează ființele situându-le în contextul vecinătăților lor; prețul monetar desemnează bogățiile, dar în mișcarea creșterii sau scăderii lor.

## V. FORMAREA VALORII

Teoria monedei și a comerțului răspunde la întrebarea: cum pot prețurile, în mișcarea schimburilor, să caracterizeze lucrurile, cum poate moneda să stabilească între bogății un sistem de semne și de desemnare? Teoria valorii răspunde la o întrebare care o intersectează pe aceasta, investigând parcă în profunzime

și pe verticală plaja orizontală pe care schimburile se desfășoară la nesfârșit: de ce există lucruri pe care oamenii caută să le schimbe, de ce unele valorează mai mult decât altele, de ce unele, care sunt inutile, au o valoare ridicată, în vreme ce altele, indispensabile, sunt de valoare nulă? Nu mai e vorba, deci, de a ști prin ce mecanism pot bogățiile să se reprezinte între ele (și prin această bogăție universal reprezentativă care este metalul prețios), ci pentru ce obiectele dorinței și necesității trebuie să fie reprezentate, cum se stabilește valoarea unui lucru și de ce putem afirma că el valorează atât sau atât.

A valora, pentru gândirea clasică, înseamnă înaintea de toate a valora ceva, a fi substituibil acestui ceva într-un proces de schimb. Moneda n-a fost inventată, prețurile n-au fost fixate și nu se modifică decât în măsura în care acest schimb există. Or, schimbul nu este un fenomen simplu decât în aparență. Într-adevăr, un troc nu se poate face decât dacă fiecare din cei doi parteneri recunoaște o valoare pentru ceea ce deține celălalt. Într-un sens, trebuie deci ca aceste lucruri de schimbat, cu valoarea proprie, să existe dinainte în mâinile fiecăruia pentru ca dubla cesiune și dubla achiziție să se producă. Dar, pe de altă parte, ceea ce fiecare mănâncă și bea, lucrurile de care are nevoie pentru a trăi nu au valoare atâta timp cât nu le cedează; iar ceea ce nu îi trebuie este de asemenea lipsit de valoare atâta timp cât nu servește la achiziționarea unor lucruri necesare. Altfel spus, pentru ca un lucru să poată reprezenta un altul într-un schimb, trebuie ca ele să fie deja înzestrate cu o anumită valoare; și totuși, valoarea nu există decât în interiorul reprezentării (actuale sau posibile), adică în interiorul schimbului sau al posibilității de a schimba. De aici, două posibilități simultane de lectură: una analizează valoarea în chiar actul schimbului, în punctul în care se intersectează ce s-a dat cu ce s-a primit; cealaltă o analizează ca anterioară schimbului și ca pe o condiție principală pentru ca acesta să poată avea loc. Prima lectură corespunde unei analize care plasează și închide întreaga esență a limbajului în interiorul propoziției; cealaltă, unei analize care descoperă aceeași esență a

limbajului pe latura desemnărilor primitive – limbaj de acțiune sau rădăcină; în primul caz, într-adevăr, limbajul își găsește locul de posibilitate într-o atribuire asigurată de verb, cu alte cuvinte de acel element al limbajului diferit de toate cuvintele, dar care le raportează unele la celelalte; verbul, făcând posibile toate cuvintele limbajului pornind de la legătura lor propozițională, corespunde schimbului care întemeiază, ca un act mai original decât celelalte, valoarea lucrurilor schimbate și prețul pentru care sunt cedate; în cealaltă formă de analiză, limbajul este înrădăcinat în afara lui însuși, ca și în natură sau în analogiile dintre lucruri; rădăcina, primul strigăt care dădea naștere cuvintelor încă înainte ca limbajul să se fi născut, corespunde formării imediate a valorii înaintea schimburilor și a măsurării reciproce a nevoilor.

Dar pentru gramatică, aceste două forme de analiză pornind de la propoziție sau pornind de la rădăcini sunt perfect distincte, pentru că ea are de-a face cu limbajul, deci cu un sistem de reprezentări destinat în același timp să desemneze și să judece sau, mai bine zis, care se raportează în același timp la un obiect și la un adevăr. În ordinea economiei, această distincție nu există, căci, pentru dorință, raportarea la obiectul ei și afirmația că acesta este dezirabil sunt unul și același lucru; a-l desemna înseamnă legătura. Astfel încât acolo unde gramatica dispunea de două segmente teoretice separate ajustate unul celuilalt, formând mai întâi o analiză a propoziției (sau a judecății), apoi o analiză a desemnării (a gestului sau a rădăcinii), economia nu cunoaște decât un singur segment teoretic, dar care e susceptibil în mod simultan de două lecturi făcute în sens invers. Una analizează valoarea pornind de la schimbul obiectelor necesității – *obiecte utile*; cealaltă, pornind de la formarea și de la nașterea obiectelor al căror schimb va defini ulterior valoarea – pornind de la proximitatea naturii. Recunoaștem, între aceste două lecturi posibile, o urmă de erezie care ne este familiară: ea separă ceea ce se numește „teoria psihologică“ a lui Condillac, Galiani, Graslin, de aceea a Fiziocraților, cu Quesnay și școala sa. Fiziocrația nu are, desigur, importanța pe care i-au atribuit-o economiștii din prima parte a

secolului al XIX-lea, când căutau în ea actul de înființare al economiei politice; dar ar fi la fel de zadarnic, fără îndoială, să-i atribuim același rol – cum au făcut marginaliștii – „școlii psihologice“. Între aceste două moduri de analiză nu există alte diferențe decât punctul de plecare și direcția aleasă pentru a parcurge o rețea de necesitate care rămâne identică.

Pentru a exista valori și bogății, trebuie, spun Fiziocrații, să fie posibil un schimb: să ai, cu alte cuvinte, la dispoziție un surplus de care celălalt se întâmplă să aibă nevoie. Fructul pe care îl doresc, pe care îl culeg și îl mănânc este un bun pe care mi-l oferă natura; nu va exista bogăție decât dacă fructele din pomul meu sunt destul de numeroase pentru a-mi întrece apetitul. Mai trebuie însă și ca altcuiva să-i fie foame și să mi le ceară. „Aerul pe care îl respirăm, spune Quesnay, apa pe care o scoatem din râu și toate celelalte bunuri sau bogății supraabundente și comune tuturor oamenilor nu sunt comercializabile: sunt bunuri, nu bogății.“<sup>1</sup> Înaintea schimbului, nu există decât această realitate, rară sau abundentă, pe care o furnizează natura; numai cererea unuia și renunțarea celuilalt sunt în stare să facă să apară valorile. Or, schimburile au drept scop tocmai repartizarea excedentelor în așa fel încât acestea să fie distribuite celor cărora le lipsesc. Ele nu sunt deci „bogății“ decât cu titlu provizoriu, în timpul când, prezente la unii și absente la ceilalți, ele încep să împlinescă traiectul care, ducându-le la consumatori, le va restitui naturii lor primitive de bunuri. „Scopul schimbului, spune Mercier de La Rivière, este plăcerea, consumul, astfel încât comerțul poate fi definit sumar: schimbul de lucruri uzuale pentru a ajunge la distribuirea lor în mâinile consumatorilor.“<sup>2</sup> Or, această constituire a valorii prin comerț<sup>3</sup> nu se poate face fără o sustragere de bunuri;

<sup>1</sup> Quesuay, articolul „Hommes“ (în Daire, *Les Physiocrates*, p. 42)

<sup>2</sup> Mercier de La Rivière, „L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques“, (în Daire, *Les Physiocrates*, p. 709).

<sup>3</sup> „Considerate drept bogății comercializabile, grâul, fierul, vitriolul, diamantul sunt totodată bogății a căror valoare nu constă decât în preț“. (Quesnay, articolul „Hommes“, *loc. cit.*, p. 138)

într-adevăr, comerțul transportă lucrurile, antrenează cheltuieli de carăușie, de conservare, de transformare, de punere în vânzare<sup>1</sup>: pe scurt, costă un anumit consum de *bunuri* pentru ca *bunurile* înseși să fie transformate în *bogății*. Singurul comerț care n-ar costa nimic ar fi trocul pur și simplu: bunurile nu sunt în acest caz bogății și valori decât timp de o clipă, în momentul schimbului: „Dacă schimbul ar putea fi făcut imediat și fără cheltuieli, n-ar putea fi decât cu atât mai avantajos pentru cei care schimbă: astfel că ne înșelăm amarnic când luăm drept comerț operațiunile intermediare care servesc pentru a face comerț”<sup>2</sup>. Fiziocrații nu acordă atenție realității materiale a bunurilor: formarea valorii în cadrul schimbului devine atunci foarte costisitoare și este considerată ca trebuind să fie dedusă din bunurile existente. Formarea valorii nu înseamnă deci a satisface nevoi mai numeroase; înseamnă a sacrifica niște bunuri pentru a schimba altele. Valorile formează negativul bunurilor.

Dar de unde vine faptul că valoarea se poate forma în acest fel? Care este originea acestui excedent ce permite bunurilor să se transforme în bogății fără ca prin aceasta să se piardă și să dispară din cauza schimburilor succesive și a circulației? Cum se face că bunurile aflate la dispoziția oamenilor nu sunt epuizate de costul acestei neobosite formări de valoare?

Poate comerțul să găsească în el însuși acest supliment necesar? Firește că nu, pentru că își propune să schimbe valoare contra valoare și în mod cât mai egal cu putință. „Pentru a primi mult, trebuie să dai mult: iar pentru a da mult, trebuie să primești mult. Iată întreaga artă a comerțului. Comerțul, prin natura sa, nu face decât să schimbe un ansamblu de lucruri de valori egale.”<sup>3</sup> Fără îndoială, o marfă, câștigând o piață îndepărtată, poate fi schimbată pentru un preț superior celui pe care l-ar obține „pe loc”: dar această creștere corespunde cheltuielilor reale de transport; iar dacă nu se pierde nimic prin acest fapt, e pentru că marfa

<sup>1</sup> Dupont de Nemours, *Réponse demandée*, p. 16

<sup>2</sup> Saint-Pérvy, *Journal d'agriculture*, decembrie 1765

<sup>3</sup> Id., *ibid.*



stagnantă pe care ea a fost schimbată a pierdut aceste cheltuieli de cărauşie din propriul preţ. Degeaba sunt plimbate mărfurile de la un capăt la altul al lumii, costul schimbului este totdeauna prelevat din bunurile schimbate. Nu comerţul este cel care a produs acest surplus. A trebuit să existe această pletoră ca să fie posibil comerţul.

Nici industria, la rândul ei, nu este capabilă să retribueie costul de formare a valorii. Produsele manufacturilor pot fi, într-adevăr, puse în vânzare după două regimuri. Dacă preţurile sunt libere, concurenţa tinde să le facă să scadă în așa fel încât, pe lângă materia primă, ele de-abia ajung să acopere lucrul muncitorului care a transformat-o; conform definiţiei lui Cantillon, acest salariu corespunde subzistenţei muncitorului pe perioada de timp cât munceşte; trebuie să adăugăm, desigur, și subzistenţa, și beneficiile antreprenorului; oricum, însă, creșterea valorii datorată manufacturii reprezintă consumul celor pe care aceasta îi retribueie; pentru a fabrica bogăţii, au trebuit sacrificate bunuri: „Artizanul distruge prin subzistenţă tot atât cât produce prin munca lui“<sup>1</sup>. Când există un preţ de monopol, preţurile de vânzare ale obiectelor pot crește considerabil. Ceea ce nu înseamnă că munca oamenilor este retribuită mai bine: concurenţa care există între ei tinde să le mențină salariile la nivelul a ceea ce le e strict indispensabil pentru subzistenţă<sup>2</sup>; cât despre beneficiile antreprenorilor, este adevărat că preţurile de monopol le fac să crească, în măsura în care crește valoarea obiectelor puse pe piaţă; dar această creștere nu este nimic altceva decât scăderea proporțională a valorii de schimb a altor mărfuri: „Toți acești antreprenori fac averi doar pentru că alții cheltuiesc“<sup>3</sup>. Aparent, industria face să crească valorile; în fapt, ea prelevă chiar din schimb prețul uneia sau mai multor subzistențe. Valoarea nu se formează, nici nu crește prin producție, ci prin consum. Fie al

<sup>1</sup> *Maximes de gouvernement* (în Daire, *op. cit.*, p. 289)

<sup>2</sup> Turgot, *Réflexions sur la formation des richesses*, § 6

<sup>3</sup> *Maximes de gouvernement* (în Daire, *op. cit.*, p. 289)

muncitorului care își asigură subzistența, fie al antreprenorului care scoate beneficii sau al inactivului care cumpără: „Creșterea valorii venale datorate clasei sterile este efectul cheltuielilor muncitorului, și nu al muncii sale. Căci omul inactiv care cheltuiește fără să muncească produce în această privință același efect”<sup>1</sup>. Valoarea nu apare decât acolo unde bunurile au dispărut; iar munca funcționează ca un fel de cheltuială: formează un preț al subzistenței pe care ea însăși a consumat-o.

Acest lucru e valabil și pentru munca agricolă. Muncitorul care lucrează pământul nu are un statut diferit de cel care țese sau care transportă; el nu e decât una „dintre uneltele muncii sau ale cultivării”<sup>2</sup>, – unealta care are nevoie de un mijloc de subzistență pe care îl ia din produsele muncii agricole. Totuși, el are un privilegiu, nu economic – în sistemul schimburilor –, ci fizic, în ordinea producției de bunuri: acela că pământul, când e lucrat, furnizează mijloace de subzistență posibile într-o cantitate mult mai mare decât îi este necesar cultivatorului. Ca muncă retribuită, activitatea lucrătorului agricol este, prin urmare, la fel de negativă și de costisitoare ca și a muncitorilor din manufactură; dar fiind un „comerț fizic” cu natura<sup>3</sup>, ea suscită în natură o fecunditate imensă. Și dacă e adevărat că această prolixitate este retribuită dinainte prin prețul muncii, al semințelor, al hranei pentru animale, se știe prea bine că se va găsi un spic acolo unde s-a semănat un bob, iar turmele „se îngrașă în fiecare zi chiar în timp ce se odihnesc, ceea ce nu se poate spune despre un balot de mătase sau de lână din magazine”<sup>4</sup>. Agricultură este singurul domeniu în care creșterea de valoare datorată producției nu este echivalentă cu întreținerea producătorului. Aceasta pentru că, în fapt, există un producător invizibil care nu are nevoie de nici o retribuție; agricultorul este asociat cu el fără s-o știe; iar în momentul în care lucrătorul consumă atât cât muncește, tocmai această muncă, prin

<sup>1</sup> Mirabeau, *Philosophie rurale*, p. 56

<sup>2</sup> Id., *ibid.*, p. 8

<sup>3</sup> Dupont de Nemours, *Journal agricole*, mai 1766

<sup>4</sup> Mirabeau, *Philosophie rurale*, p. 37

virtuțile Co-Autorului său, produce bunurile din care va fi prelevată formarea valorilor: „Agricultura este o manufactură de origine divină în care fabricantul îl are drept asociat pe Autorul naturii”<sup>1</sup>. Producătorul însuși al tuturor bunurilor și al bogățiilor.

Înțelegem acum importanța teoretică și practică pe care Fiziocrații au acordat-o rentei funciare – nu muncii agricole. Aceasta pentru că munca agricolă este retribuită printr-un consum, în timp ce renta funciară reprezintă sau ar trebui să reprezinte produsul net: cantitatea de bunuri pe care natura o furnizează în plus față de subzistența pe care o asigură muncitorului și de retribuția cerută de ea însăși pentru a continua să producă. Renta este cea care permite transformarea bunurilor în valori sau în bogății. Ea furnizează mijloacele de retribuire a tuturor celorlalte munci și a tuturor consumurilor care le corespund. De aici două preocupări majore: a pune la dispoziția sa o mare cantitate de numerar pentru ca ea să poată alimenta lucrul, comerțul și industria; a veghea la protecția absolută a acelei părți de avans care trebuie să-i revină pământului pentru a-i putea permite să producă în continuare. Programul economic și politic al Fiziocraților va comporta, deci, în orice caz: o creștere a prețurilor agricole, dar nu și a salariilor celor care muncesc pământul; prelevarea tuturor impozitelor din renta funciară însăși; o abolire a prețurilor de monopol și a tuturor privilegiilor comerciale (astfel încât industria și comerțul, controlate de concurență, să mențină prețul just); o vastă revenire a fondurilor către pământ pentru avansurile necesare recoltelor viitoare.

Întregul sistem de schimburi, întreaga formare costisitoare a valorilor sunt reportate la acest schimb dezechilibrat, radical și primitiv care se stabilește între avansurile proprietarului și generozitatea naturii. Numai acest schimb este aducător de beneficii, în mod absolut, și numai din interiorul acestui profit net pot fi prelevate cheltuielile necesitate de fiecare schimb, deci apariția fiecărui element de bogăție. Ar fi fals să spunem că

---

<sup>1</sup> Id., *ibid.*, p. 33

natura produce în mod spontan valori; dar ea este sursa inepuizabilă a bunurilor pe care schimbul le transformă în valori, nu fără cheltuieli ori consumuri. Quesnay și discipolii săi analizează bogățiile pomind de la ceea ce se dă în cadrul schimbului, altfel spus, de la acel surplus care există lipsit de orice valoare, dar care devine valoare intrând într-un circuit de substituții unde va trebui să-și retribue fiecare mișcare, fiecare transformare prin salarii, hrană, mijloace de subzistență, pe scurt printr-o parte din acel excedent căruia el însuși îi aparține. Fiziocrații își încep analiza prin chiar lucrul care este desemnat în valoare, dar care preexistă sistemului bogățiilor. La fel ca gramaticienii atunci când analizează cuvintele pornind de la rădăcină, de la raportul imediat care unește un sunet și un lucru și de la abstragerile succesive prin care această rădăcină devine un nume într-o limbă.

## VI. UTILITATEA

Analiza lui Condillac, Galiani, Graslin, Destutt corespunde teoriei gramaticale a propoziției. Ea alege drept punct de plecare nu ceea ce este dat într-un schimb, ci ceea ce este primit: același lucru, la drept vorbind, dar privit din punctul de vedere al celui care are nevoie de el, care îl cere și acceptă să renunțe la ceea ce posedă pentru a obține acest alt lucru pe care îl estimează ca fiind mai util și căruia îi atribuie o valoare mai mare. Fiziocrații și adversarii lor parcurg, de fapt, același segment teoretic, dar în sensuri opuse: unii se întreabă cu ce condiție – și cu ce cost – un bun poate deveni valoare într-un sistem de schimburi, ceilalți, cu ce condiție o judecată de apreciere se poate transforma în preț în același sistem de schimburi. Înțelegem atunci de ce analizele Fiziocraților și cele ale utilitariștilor sunt adesea atât de apropiate și uneori complementare; de ce Cantillon a putut fi revendicat și de unii – pentru teoria cu privire la cele trei venituri funciare și pentru importanța pe care o acordă pământului –, și de alții –

pentru analiza pe care o face circuitelor și rolului pe care îl atribuie monedei<sup>1</sup>; de ce Turgot a putut fi fidel Fiziocrației în *La Formation et la distribution des richesses* („Formarea și distribuirea bogățiilor“), și foarte aproape de Galiani în *Valeur et Monnaie* („Valoare și Monedă“).

Să ne imaginăm cea mai rudimentară dintre situațiile de schimb: un om care nu are decât porumb sau grâu, iar în fața lui, un altul care nu are decât vin sau lemn. Nu există încă nici preț fixat, nici vreo echivalență, nici vreo măsură comună. Totuși, dacă acești oameni au adunat lemnul, dacă au semănat și recoltat porumbul sau grâul este pentru că aveau o anumită judecată asupra acestor lucruri: fără a fi nevoiți să-l compare cu ceva, ei gândeau că acest grâu sau acest lemn puteau să le satisfacă o nevoie – să le fie *util*: „A spune că un lucru are valoare înseamnă a spune că este sau că îl estimăm a fi bun pentru ceva. Valoarea lucrurilor se întemeiază, așadar, pe utilitatea lor sau, ceea ce înseamnă același lucru, pe folosul pe care îl putem trage din ele“<sup>2</sup>. Această judecată stă la baza a ceea ce Turgot numește „valoare estimativă“ a lucrurilor<sup>3</sup>. Valoare care este absolută, dat fiind că ea privește fiecare marfă individual și fără comparație cu alta; ea este totuși relativă și schimbătoare pentru că se modifică odată cu apetitul, dorințele sau necesitățile oamenilor.

Cu toate acestea, schimbul care are loc pe fondul acestor utilități primare nu este o simplă reducere la un numitor comun. Este prin el însuși creator de utilitate, pentru că oferă aprecierii unuia ceea ce până atunci nu avea pentru celălalt decât o utilitate scăzută. Există, în acel moment, trei posibilități. Prima: „ce îi privesc pe fiecare“, cum spune Condillac<sup>4</sup> – ceea ce el nu a utilizat sau nu are de gând să utilizeze imediat –, corespunde în calitate și în cantitate nevoilor celuilalt: întregul surplus al proprietarului de grâu se dovedește, în situația de schimb, util

<sup>1</sup> Cantillon, *Essai sur le commerce en général*, pp. 68, 69, 73

<sup>2</sup> Condillac, *Le Commerce et le gouvernement* (*Oeuvres*, vol. IV, p. 10)

<sup>3</sup> Turgot, *Valeur et monnaie* (*Oeuvres complètes*, ed. Schelle, vol. III, pp. 91–92)

<sup>4</sup> Condillac, *Le Commerce et le gouvernement* (*Oeuvres*, vol. IV, p. 28)

proprietarului de vin, și reciproc; din acel moment, ceea ce era inutil devine în totalitate util, prin crearea unor valori simultane și egale de fiecare parte; ceea ce în estimarea unuia era nul, devine pozitiv în a celuilalt; și cum situația este simetrică, valorile estimative astfel create devin automat echivalente; utilitate și preț își corespund fără rest; aprecierea se adaptează perfect estimării. A doua posibilitate: ce îi prisosește unuia nu este suficient pentru nevoile celuilalt, deci acesta nu va da tot ce posedă; va păstra o parte pentru a obține de la un al treilea complementul indispensabil nevoii sale; această parte prelevată – și pe care partenerul încearcă să o reducă cât mai mult posibil, dat fiind că are nevoie de întregul surplus al celui dintâi – face să apară prețul; nu se mai schimbă prisosul de grâu pe prisosul de vin, ci, în urma unei altercații, se dau atâtea măsuri de vin pe atâtea banițe de grâu. Se poate spune că acela care dă mai mult pierde la schimb din valoarea a ceea ce posedă? Nici vorbă, căci acest surplus este pentru el fără utilitate sau, în orice caz, dacă a acceptat să facă schimbul înseamnă că el consideră mai valoros ceea ce primește decât ceea ce dă. În sfârșit, a treia ipoteză: nimic nu este cu totul în surplus pentru nimeni, căci fiecare din cei doi parteneri știe că poate utiliza, pe termen mai lung sau mai scurt, totalitatea a ceea ce posedă: starea de nevoie este generală și fiecare parcelă de proprietate devine bogăție. Astfel încât cei doi parteneri pot foarte bine să nu schimbe nimic; dar fiecare poate în același timp să estimeze că o parte din marfa celuilalt i-ar fi mai utilă decât o parte din a sa. Și unul, și celălalt stabilesc – fiecare pentru sine, deci după un calcul diferit – o inegalitate minimă: atâtea măsuri de porumb pe care nu le am, spune unul, vor valora pentru mine ceva mai mult decât atâtea măsuri din lemnul meu; cutare cantitate de lemn, spune celălalt, îmi va fi mai prețioasă decât atâtea porumb. Aceste două inegalități estimative definesc pentru fiecare valoarea relativă pe care o acordă mărfii pe care o posedă și celei pe care nu o deține. Pentru a ajusta aceste două inegalități, nu există alt mijloc decât acela de a stabili între ele egalitatea

celor două raporturi: schimbul se va face atunci când raportul dintre porumb și lemn pentru unul devine egal cu raportul dintre lemn și porumb pentru celălalt în vreme ce valoarea estimativă se definește doar prin jocul unei nevoi și al unui obiect – deci printr-un interes unic la un individ izolat – în valoarea apreciativă, așa cum apare ea acum, „există doi oameni care compară și există patru interese comparate; dar cele două interese particulare ale fiecăruia din cei doi contractanți au fost mai întâi comparate între ele separat, iar rezultatele au fost apoi comparate împreună, pentru a forma o valoare estimativă medie“; această egalitate a raportului permite să se spună, de exemplu, că patru măsuri de porumb și cinci brațe de lemne au o valoare de schimb egală<sup>1</sup>. Dar această egalitate nu înseamnă că se schimbă utilitate contra utilitate în porții identice; se schimbă inegalități, cu alte cuvinte, de fiecare parte – și în ciuda faptului că fiecare element al schimbului avea o utilitate intrinsecă – se achiziționează mai multă valoare decât se posedă. În loc de două utilități imediate, avem altele două menite să satisfacă nevoi mai mari.

Asemenea analize arată încrucișarea dintre valoare și schimb: nu s-ar face schimburi dacă n-ar exista valori imediate –, cu alte cuvinte, dacă n-ar exista în lucruri „un atribut care le este accidental și care depinde doar de nevoile omului, așa cum efectul depinde de cauza lui“<sup>2</sup>. Dar schimbul, la rândul lui, creează valoarea și aceasta în două moduri. Mai întâi, face utile lucruri care fără el ar avea o utilitate slabă sau chiar nulă: cât poate valora un diamant pentru oameni cărora le e foame sau care au nevoie de haine? Dar e suficient să existe în lume o femeie care vrea să placă și un comerț susceptibil de a aduce diamantul în mâinile sale, pentru ca piatra să devină „bogăție indirectă pentru proprietarul său care nu are nevoie de ea... valoarea acestui obiect este pentru el o valoare de schimb“<sup>3</sup>; și el va putea să se hrănească

<sup>1</sup> Turgot, *Valeur et monnaie* (*Oeuvres*, vol. III, pp. 91–93)

<sup>2</sup> Grashin, *Essai analytique sur la richesse*, p. 33

<sup>3</sup> Id., *ibid.*, p. 45

vânzând ceea ce nu folosește decât pentru a străluci: de aici importanța luxului<sup>1</sup>, de aici faptul că nu există, din punctul de vedere al bogățiilor, diferențe între nevoie, comoditate și agrement<sup>2</sup>. Pe de altă parte, schimbul face să apară un nou tip de valoare, care este „apreciativă“: el organizează între utilități un raport reciproc care dublează raportul bazat pe simpla nevoie. Și care mai ales îl modifică: pentru că, în ordinea aprecierii, deci a comparării fiecărei valori cu toate celelalte, cea mai neînsemnată nouă creare a unei utilități diminuează valoarea relativă a celor care există deja. Totalul bogățiilor nu crește, în ciuda apariției unor noi obiecte care pot satisface nevoile; orice producție duce la nașterea doar a unei noi ordini de valori referitoare la masa de bogății; primele obiecte ale nevoii își vor fi diminuat valoarea pentru a face loc în masa noii valori a obiectelor de comoditate sau de agrement<sup>3</sup>. Schimbul este, prin urmare, ceea ce face să crească valorile (făcând să apară noi utilități care, cel puțin indirect, satisfac nevoile); dar, în același timp, el este ceea ce face să scadă valorile (unele în raport cu celelalte în aprecierea fiecăreia). Prin schimb, non-utilul devine util și, în aceeași proporție, cel mai util devine mai puțin util. Acesta este rolul constitutiv al schimbului în locul valorii: el dă preț tuturor lucrurilor și micșorează prețul fiecăruia în parte.

Se observă că elementele teoretice sunt aceleași la Fiziocrați și la adversarii lor. Corpul de propoziții fundamentale le este comun: orice bogăție se naște din pământ; valoarea lucrurilor este legată de schimb; moneda are valoare de reprezentare a bogățiilor în circulație: circulația trebuie să fie cât mai simplă și completă cu putință. Dar aceste segmente teoretice sunt dispuse de Fiziocrați și de „utilitariști“ în ordine inversă; și, în urma jocului acestor dispuneri, ceea ce pentru unii are rol pozitiv devine negativ pentru ceilalți. Condillac, Galiani Graslin pornesc de la

<sup>1</sup> Hume, *De la circulation monétaire (Oeuvre Économique)*, p. 41)

<sup>2</sup> Graslin înțelege prin nevoie „necesitatea, utilitatea, gustul și agrementul“. (*Essai analytique sur la richesse*, p. 24)

<sup>3</sup> Graslin, *op. cit.*, p. 36



schimbul de utilități ca fundament subiectiv și pozitiv al tuturor valorilor; tot ce satisface nevoia are deci o valoare, și orice transformare sau orice transport care permite satisfacerea a cât mai multe nevoi constituie o creștere de valoare: această creștere este cea care permite retribuirea muncitorilor, cărora li se dă echivalentul subzistenței lor prelevat din această sporire. Dar toate aceste elemente pozitive care constituie valoarea se sprijină pe o anumită stare de nevoie la oameni, deci pe caracterul finit al fecundității naturii. Pentru Fiziocrați, aceeași serie trebuie parcursă invers: orice transformare și orice muncă asupra produselor pământului sunt retribuite prin subzistența muncitorilor; ele se înscriu deci ca scădere din totalitatea bunurilor; valoarea nu se naște decât acolo unde există consum. Trebuie deci, pentru ca valoarea să apară, ca natura să fie dotată cu o fecunditate infinită. Tot ceea ce este perceput pozitiv și parcă în relief într-una din cele două lecturi este perceput negativ și ca lipsă în cealaltă. „Utilitariștii“ întemeiază pe articularea schimburilor *atribuirea* unei anumite valori lucrurilor; Fiziocrații explică prin *existența* bogățiilor *decupajul* progresiv al valorilor. Dar și la unii, și la alții, teoria valorii, precum și aceea a structurii în istoria naturală, leagă momentul care atribuie de cel care articulează.

Poate că ar fi fost mai simplu să spunem că Fiziocrații îi reprezentau pe proprietarii funciari, iar „utilitariștii“ pe comercianți și antreprenori. Că aceștia din urmă, prin urmare, credeau în creșterea valorii atunci când producțiile naturale se transformau sau se deplasau, că erau, prin forța lucrurilor, preocupați de o economie de piață, în care nevoile și dorințele fac legea. Că Fiziocrații, în schimb, nu credeau decât în producția agricolă și că revendicau pentru ea o mai bună retribuire; că, fiind proprietari, atribuiau rentei funciare un fundament natural și că, revendicând puterea politică, doreau să fie singurii subiecți supuși impozitului, deci singurii deținători ai dreptului pe care acesta le conferă. Și fără îndoială că ținând cont de coerența intereselor, am regăsit marile opțiuni economice ale unora și ale celorlalți. Dar dacă apartenența la un grup social poate întotdeauna să

explice de ce cutare sau cutare a ales un sistem de gândire în locul altuia, condiția pentru ca acest sistem să fi fost gândit nu rezidă niciodată în existența acelu grup. Trebuie să distingem cu grijă două forme și două nivele de cercetare. Una ar fi o anchetă de opinie pentru a ști cine a fost, în secolul al XVIII-lea, Fiziocrat și cine a fost Antifiziocrat; care erau interesele aflate în joc; care au fost punctele și argumentele polemicii; cum s-a desfășurat lupta pentru putere. Cealaltă, fără a ține cont de personaje și de povestea lor, constă în a defini condițiile pornind de la care au putut fi gândite, în forme coerente și simultane, știința „fiziocratică“ și știința „utilitaristă“. Prima analiză ar ține de o doxologie. Arheologia n-o poate recunoaște și practica decât pe cea de-a doua.

## VII. TABLOU GENERAL

Organizarea generală a ordinilor empirice poate fi acum desenată în ansamblu<sup>1</sup>.

Constatăm mai întâi că analiza *bogățiilor* se supune aceleiași configurații ca și *istoria naturală* și *gramatica generală*. Teoria valorii permite, într-adevăr, să explicăm (fie prin carență și nevoie, fie prin prolixitatea naturii) cum anumite obiecte pot fi introduse în sistemul de schimburi, cum, prin gestul primitiv al trocului, un lucru poate fi dat ca echivalent al altuia, cum estimarea celui dintâi poate fi raportată la estimarea celui de-al doilea după un raport de egalitate (A și B au aceeași valoare) sau de analogie (valoarea lui A, deținut de partenerul meu, este pentru nevoia mea ceea ce e pentru el valoarea lui B pe care îl posed eu). Valoarea corespunde, așadar, funcției atributive care, pentru gramatica generală, este asigurată de verb, și care făcând să apară propoziția, constituie pragul prim pornind de la care există limbaj. Dar atunci când valoarea apreciativă devine valoare de

<sup>1</sup> Cf. schema de la sfârșitul părții întâi a cărții de față.

estimare, cu alte cuvinte atunci când ea se definește și se limitează în interiorul sistemului constituit de toate schimburile posibile, atunci fiecare valoare se vede stabilită și decupată de toate celelalte: acestui moment, valoarea îi asigură rolul articulatoriu pe care *gramatica generală* îl recunoștea tuturor elementelor non-verbale ale propoziției (adică numelor și fiecărui cuvânt care, vizibil sau în secret, deține o funcție nominală). În sistemul schimburilor, în jocul care permite fiecărei părți de bogăție să le semnifice pe celelalte sau să fie semnificată de ele, valoarea este în același timp *verb* și *nume*, putere de a lega și principiu de analiză, atribuire și tăietură. *Valoarea*, în analiza bogățiilor, ocupă deci exact aceeași poziție cu *structura* din istoria naturală; ca și aceasta, ea îmbină într-una și aceeași operațiune funcția care permite atribuirea unui semn altui semn, o reprezentare alteia, și funcția care permite articularea elementelor care compun ansamblul reprezentărilor sau a semnelor care le descompun.

În ceea ce o privește, teoria monedei și a comerțului explică cum o materie oarecare poate dobândi o funcție semnificativă raportându-se la un obiect și servindu-i drept semn permanent; ea explică de asemenea (prin jocul comerțului, al creșterii și diminuării numerarului) felul cum acest raport de la semn la semnificat se poate altera fără să dispară niciodată, cum același element monetar poate semnifica mai multe sau mai puține bogății, cum poate el glisa, cum se poate extinde sau restrânge în raport cu valorile pe care e menit să le reprezinte. Teoria prețului monetar corespunde deci cu ceea ce în *gramatica generală* apare sub forma unei analize a rădăcinilor și a limbajului de acțiune (funcția de *desemnare*) și cu ceea ce apare sub forma tropilor și a alunecărilor de sens (funcția de *derivare*). Moneda, ca și cuvintele, are drept rol să desemneze, dar nu încetează să oscileze în jurul acestei axe verticale: variațiile de preț sunt față de instaurarea primară a raportului dintre metal și bogății ceea ce sunt deplasările retorice față de valoarea primitivă a semnelor verbale. Dar e mai mult decât atât: asigurând, pornind de la propriile posibilități, desemnarea bogățiilor, stabilirea prețurilor,

modificarea valorilor nominale, sărăcirea sau îmbogățirea națiunilor, moneda funcționează în raport cu bogățiile la fel cum funcționează *caracterul* în raport cu ființele naturale: ea permite în același timp să li se impună o marcă singulară și să li se indice un loc fără îndoială provizoriu în spațiul definit actualmente de ansamblul lucrurilor și al semnelor de care dispunem. Teoria monedei și a prețurilor ocupă în analiza bogățiilor aceeași poziție ca și teoria caracterului în istoria naturală. Ca și aceasta din urmă, ea unește în una și aceeași funcție posibilitatea de a atribui un semn lucrurilor, de a face ca un lucru să fie reprezentat de un altul și posibilitatea de a face ca un semn să gliseze în raport cu ceea ce desemnează.

Cele patru funcții care definesc în proprietățile sale singulare semnul verbal și îl disting de toate celelalte semne pe care reprezentarea și le poate da ei înseși, se regăsesc, așadar, în semnificarea teoretică a istoriei naturale și în utilizarea practică a semnelor monetare. Ordinea bogățiilor și ordinea ființelor naturale se instaurează și se descoperă în măsura în care între obiectele nevoii și între indivizii vizibili se stabilesc sisteme de semne care permit desemnarea reprezentărilor unele de către altele, derivarea reprezentărilor semnificante în raport cu semnificatele, articularea a ceea ce este reprezentat, atribuirea anumitor reprezentări altora. În acest sens, se poate spune că, pentru gândirea clasică, sistemele istoriei naturale și teoriile monedei sau ale comerțului au aceleași condiții de posibilitate ca și limbajul însuși. Ceea ce vrea să spună două lucruri: mai întâi, că ordinea din natură și ordinea bogățiilor au, pentru experiența clasică, același mod de a fi ca și ordinea reprezentărilor așa cum se manifestă ea prin cuvinte; în al doilea rând, cuvintele formează un sistem de semne suficient de privilegiat, când e vorba de a face să apară ordinea lucrurilor, pentru ca istoria naturală, dacă e bine făcută, și pentru ca moneda, dacă e bine reglată, să funcționeze în maniera limbajului. Ceea ce algebra este pentru *mathesis*, semnele și în special cuvintele sunt pentru *taxinomie*: constituire și manifestare evidentă a ordinii lucrurilor.

Există, totuși, o diferență majoră care nu-i permite clasificării să fie limbajul spontan al naturii și prețurilor să fie discursul natural al bogățiilor. Sau, mai degrabă, există două diferențe, dintre care una permite distincția între domeniul semnelor verbale și cel al bogățiilor sau al ființelor naturale, iar cealaltă permite distincția între teoria istoriei naturale și aceea a valorii sau a prețurilor.

Cele patru momente ce definesc funcțiile esențiale ale limbajului (atribuirea, articularea, desemnarea, derivarea) sunt puternic legate între ele, pentru că sunt cerute unele de celelalte începând din momentul în care a fost depășit, prin verb, pragul de existență al limbajului. Dar în geneza reală a limbilor, parcursul nu se face în același sens, nici cu aceeași rigoare: pomind de la desemnările primitive, imaginația oamenilor (după climatele în care trăiesc, condițiile de existență, sentimentele și pasiunile lor, experiențele pe care le au) suscită derivări care sunt diferite de la un popor la altul și care explică, fără îndoială, pe lângă diversitatea limbilor, relativa instabilitate a fiecăreia. La un moment dat al acestei derivări, și în interiorul unei limbi date, oamenii au la dispoziția lor un ansamblu de cuvinte, de nume care se articulează unele pe altele și își decupează reprezentările; dar această analiză este atât de imperfectă, ea lasă să subziste atâtea imprecizii și atâtea suprapuneri, încât cu aceleași reprezentări oamenii utilizează cuvinte diferite și formulează propoziții diferite: reflecția lor nu e la adăpost de eroare. Între desemnare și derivare, alunecările imaginației se multiplică; între articulare și atribuire, proliferază eroarea de reflecție. De aceea, la orizontul infinit retras al limbajului se proiectează ideea unei limbi universale în care valoarea reprezentativă a cuvintelor ar fi destul de net fixată, destul de bine întemeiată, destul de evident recunoscută pentru ca reflecția să poată decide cu deplină claritate asupra adevărului oricărei propoziții – prin intermediul acestei limbi „țărani ar putea judeca adevărul lucrurilor mai bine decât o fac acum filosofii”<sup>1</sup>; un limbaj perfect distinct ar permite un

<sup>1</sup> Descartes, *Scrisoare către Mersenne*, 20 noiembrie 1629 (AT., I, p. 76)

discurs în întregime clar: această limbă ar fi prin ea însăși o *Ars combinatoria*. Tot de aceea, practica oricărei limbi reale trebuie să fie dublată de o Enciclopedie care definește parcursul cuvintelor, prescrie căile cele mai naturale, desemnează alunecările legitime ale cunoașterii, codifică relațiile de vecinătate și de asemănare. Dicționarul este făcut pentru a controla jocul derivărilor pornind de la desemnarea primară a cuvintelor, așa cum Limba universală este făcută pentru a controla, pornind de la o articulare bine stabilită, erorile reflecției când aceasta formulează o judecată. *Ars combinatoria* și Enciclopedia își răspund de o parte și de alta a imperfecțiunii limbilor reale.

Istoria naturală, pentru că trebuie să fie o știință, circulația bogățiilor, pentru că este o instituție creată de oameni și controlată de ei, trebuie să scape de aceste pericole inerente limbajelor spontane. Nu există eroare posibilă între articulare și atribuire în ordinea istoriei naturale, întrucât structura se oferă într-o vizibilitate imediată; nici alunecări imaginare, false asemănări sau vecinătăți incongruente, care ar plasa o ființă naturală corect desemnată într-un spațiu care nu ar fi al său, deoarece caracterul este stabilit fie de coerența sistemului, fie de exactitatea metodei. Structura și caracterul asigură, în istoria naturală, închiderea teoretică a ceea ce rămâne deschis în limbaj și face să apară la frontierele sale proiectele unor arte esențialmente nedesăvârșite. Tot astfel, valoarea, care din estimativă devine în mod automat apreciativă, moneda, care prin cantitatea ei crescătoare sau descrescătoare provoacă, dar limitează totdeauna oscilația prețurilor garantează în ordinea bogățiilor ajustarea atribuirii și articulării, a desemnării și derivării. Valoarea și prețurile asigură închiderea practică a segmentelor care rămân deschise în limbaj. Structura permite istoriei naturale să se găsească imediat în elementul unei combinatorii, iar caracterul îi permite să stabilească o poetică exactă și definitivă cu privire la ființe și la asemănările lor. Valoarea combină bogățiile unele cu altele, moneda permite schimbul lor real. Acolo unde ordinea dezordonată a limbajului implică raportarea continuă la o artă și la sarcinile sale infinite,

ordinea naturii și aceea a bogățiilor se manifestă în existența pură și simplă a structurii și a caracterului, a valorii și a monedei.

Trebuie totuși să notăm că ordinea naturală se formulează într-o teorie care trece drept lectura corectă a unei serii sau a unui tablou real: structura ființelor este în același timp forma imediată a vizibilului și articularea sa; tot așa, caracterul desemnează și localizează printr-o singură și aceeași mișcare. În schimb, valoarea estimativă nu devine apreciativă decât în urma unei transformări; iar raportul inițial dintre metal și marfă nu devine decât puțin câte puțin un preț supus variațiilor. În primul caz, este vorba de o suprapunere exactă a atribuirii și articulării, a desemnării și derivării; în celălalt caz, de o trecere legată de natura lucrurilor și de activitatea oamenilor. Prin limbaj, sistemul semnelor este primit în mod pasiv în imperfecțiunea sa și numai o artă îl poate rectifica: teoria limbajului este în mod imediat prescriptivă. Istoria naturală instaurează de la sine, pentru a desemna ființele, un sistem de semne, și de aceea este o teorie. Bogățiile sunt semne produse, multiplicare, modificate de oameni; teoria bogățiilor este legată de la un capăt la altul de o politică.

Totuși, celelalte două laturi ale patrulaterului fundamental rămân deschise. Cum este posibil ca desemnarea (act singular și punctual) să permită o articulare a naturii, a bogățiilor, a reprezentărilor? Cum e cu puțință ca, în general, cele două segmente opuse (judecata și semnificația pentru limbaj, structura și caracterul pentru istoria naturală, valoarea și prețurile pentru teoria bogățiilor) să se raporteze unul la celălalt și să autorizeze astfel un limbaj, un sistem al naturii și mișcarea neîntreruptă a bogățiilor? Tocmai aici trebuie să presupunem că reprezentările se aseamănă între ele și se cheamă unele pe altele în imaginație; că ființele naturale se află într-un raport de vecinătate și de asemănare, că nevoile oamenilor își corespund și găsesc cu ce să se satisfacă. Înlănțuirea reprezentărilor, pânza neîntreruptă a ființelor, proliferarea naturii sunt totdeauna necesare pentru a exista limbaj, pentru a exista istorie naturală și pentru a putea exista bogății și o practică a bogățiilor. *Continuum*-ul reprezentării și ființei, o

ontologie definită negativ drept absență a neantului, o reprezentabilitate generală a ființei și ființa manifestată prin prezența reprezentării – toate acestea fac parte din configurația de ansamblu a *epistemei* clasice. Vom putea recunoaște, în acest principiu al *continuum*-ului, momentul de forță din punct de vedere metafizic al gândirii secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea (ceea ce permite formei propoziției să aibă un sens efectiv, structurii să se ordoneze în caracter, valorii lucrurilor să fie calculată sub formă de prețuri); în vreme ce raporturile dintre articulare și atribuire, desemnare și derivare (ceea ce întemeiază judecata pe de o parte și sensul pe de altă parte, structura și caracterul, valoarea și prețurile) definesc momentul de forță din punct de vedere științific al acestei gândiri (ceea ce face posibile gramaticile, istoria naturală, știința bogățiilor). Ordonarea empiricității se vede astfel legată de ontologia ce caracterizează gândirea clasică; aceasta se găsește, într-adevăr, de la început în interiorul unei ontologii devenite transparente prin faptul că ființa este oferită fără discontinuitate reprezentării; și încă în interiorul unei reprezentări iluminate de faptul că eliberează *continuum*-ul ființei.

Cât despre mutația care s-a produs spre sfârșitul secolului al XVIII-lea în întreaga *epistemă* occidentală, o putem încă de pe acum caracteriza de la distanță spunând că un moment „tare“ din punct de vedere științific s-a constituit acolo unde *epistema* clasică cunoaștea un timp „tare“ din punct de vedere metafizic; și că, în schimb, s-a eliberat un spațiu filosofic acolo unde clasicismul își stabilise zăvoarele epistemologice cele mai solide. Într-adevăr, analiza producției, ca un nou proiect al noii „economii politice“, are înainte de toate rolul de a analiza raportul dintre valoare și prețuri; conceptele de organism și de organizare, metodele anatomiei comparate, pe scurt, toate temele „biologiei“ născânde explică modul în care niște structuri observabile la indivizi pot deveni caractere generale pentru genuri, familii, încrengături; în sfârșit, pentru a unifica dispunerile formale ale unui limbaj (capacitatea sa de a constitui propoziții) și sensul ce aparține cuvintelor sale, „filologia“ nu va



mai studia funcțiile reprezentative ale discursului, ci un ansamblu de constante morfologice supuse unei istorii. Filologia, biologia și economia politică se contituie nu în locul *Gramaticii generale*, al *Istoriei naturale* și al *Analizei bogățiilor*, ci acolo unde aceste cunoașteri nu existau, în spațiul rămas alb, în profunzimea dărei care separă marile lor segmente teoretice și pe care o umplea rumoarea *continuum*-lui ontologic. Obiectul cunoașterii, în secolul al XIX-lea, se formează exact acolo unde tocmai a amuțit plenitudinea clasică a ființei.

Invers, un spațiu filosofic nou se va elibera acolo unde se desfac obiectele cunoașterii clasice. Momentul atribuirii (ca formă a judecății) și acela al articulării (ca decupaj general al ființelor) se separă, făcând să apară problema raporturilor dintre o apofantică și o ontologie formale; momentul desemnării primitive și acela al derivării de-a lungul timpului se separă, deschizând un spațiu în care se pune problema raporturilor între sensul originar și istorie. Astfel se instituie cele două mari forme ale reflecției filosofice moderne. Una cercetează raporturile dintre logică și ontologie; ea purcede pe căile formalizării și întâlnește sub un alt aspect problema lui *mathesis*. Cealaltă cercetează raporturile semnificației cu timpul; ea întreprinde o dezvoltare care nu este și nu va fi niciodată completă și readuce la lumină temele și metodele *interpretării*. Fără îndoială că problema cea mai importantă care i se poate pune atunci filosofiei privește raportul dintre aceste două forme de reflecție. Desigur, nu e datorită arheologiei să spună dacă acest raport este posibil, nici cum se poate el întemeia; dar ea poate desemna regiunea în care încearcă să se lege, în ce loc al *epistemei* filosofia modernă încearcă să-și găsească unitatea, în ce punct al cunoașterii își descoperă ea domeniul cel mai larg: acest loc este cel în care formalul (al apofanticii sau al ontologiei) va întâlni semnificativul așa cum se clarifică el în interpretare. Problema esențială a gândirii clasice era plasată în raporturile dintre *nume* și *ordine*: a descoperi o *nomenclatură* care să fi fost o *taxinomie* sau a instaura un sistem de semne care să fi fost transparent față de continuitatea ființei. Ceea ce

gândirea modernă va pune în mod fundamental în discuție este raportul sensului cu forma adevărului și cu forma ființei: pe cerul reflecției noastre domnește un discurs – un discurs poate inaccesibil care ar fi în același timp o ontologie și o semantică. Structuralismul nu e o metodă nouă; este conștiința trează și neliniștită a cunoașterii moderne.

## VIII. DORINȚA ȘI REPREZENTAREA

Oamenii din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea nu gândesc bogăția, natura sau limbile cu ceea ce le lăsaseră epocile precedente și în linia a ceea ce avea să fie descoperit în curând; le gândesc pomind de la o dispunere generală, care nu le prescrie numai conceptele și metodele, dar care, mai ales, definește un anumit mod de a fi pentru limbaj, pentru indivizii naturii, pentru obiectele nevoii și ale dorinței; acest mod de a fi este cel al reprezentării. Din acel moment iese la lumină un întreg sol comun, în care istoria științelor figurează ca un efect de suprafață. Ceea ce nu înseamnă că de-acum înainte ea poate fi lăsată deoparte; ci că reflecția asupra istoricului unei științe nu se mai poate mulțumi să urmărească filiera cunoștințelor în desfășurarea timpului; cunoștințele nu sunt, într-adevăr, fenomene de ereditate sau de tradiție; și nu se revelează ce anume le-a făcut posibile enunțând ce era cunoscut înaintea lor și, cum se spune, „ce au adus ele nou“. Istoria cunoașterii nu poate fi făcută decât pomind de la ceea ce i-a fost contemporan, nu neapărat în termeni de influență reciprocă, ci în termeni de condiții și de *a priori* constituiți în timp. Acesta e sensul în care arheologia poate da seama de *existența* unei gramatici generale, a unei istorii naturale și a unei analize a bogățiilor, eliberând astfel un spațiu fără fisură în care istoria științelor și aceea a ideilor și a opiniilor se vor putea manifesta după dorință.

Deși analizele reprezentărilor, limbajului, ordinilor naturale și bogățiilor sunt perfect coerente și omogene între ele, există totuși un dezechilibru profund. Acela că reprezentarea comandă

modul de fi al limbajului, al indivizilor, al naturii și al nevoii înseși. Analiza reprezentării are deci valoare determinantă pentru toate domeniile empirice. Întregul sistem clasic al ordinii, toată această mare *taxinomie* care permite cunoașterea lucrurilor prin sistemul identităților lor se desfășoară în spațiul deschis de reprezentare în propriul interior atunci când ea se reprezintă pe sine: ființa și *Același* au aici locul lor. Limbajul nu e decât reprezentarea cuvintelor; natura nu este decât reprezentarea ființelor; nevoia nu este decât reprezentarea nevoii. Sfârșitul gândirii clasice – și al acestei *episteme* care a făcut posibile gramatica generală, istoria naturală și știința bogățiilor – va coincide cu retragerea reprezentării sau mai curând cu eliberarea de sub domnia reprezentării a limbajului, a lumii vii și a nevoii. Spiritul obscur, dar încăpățânat al unui popor care vorbește, violența și strădania neîncetată a vieții, forța surdă a nevoilor se vor sustrage modului de a fi al reprezentării. Iar aceasta va fi dublată, limitată, mărginită, mistificată poate, determinată în orice caz din exterior de enorma pasiune a unei libertăți sau a unei dorințe, sau a unei voințe care vor apărea ca reversul metafizic al conștiinței. Ceva ca o voință sau ca o forță va țâșni în experiența modernă, constituind-o poate, semnalând în orice caz că epoca clasică tocmai s-a terminat și, odată cu ea, domnia discursului reprezentativ, dinastia unei reprezentări semnificându-se pe ea însăși și enunțând în suita cuvintelor sale ordinea adormită a lucrurilor.

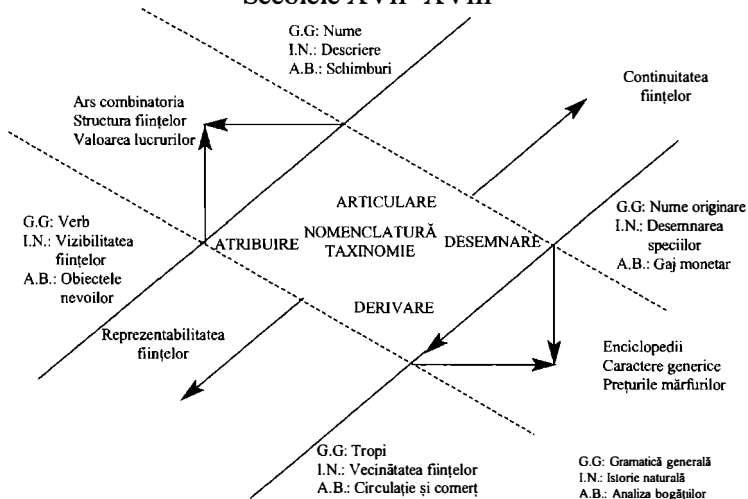
Această răsturnare este contemporană cu Sade. Sau, mai degrabă, această operă neobosită manifestă echilibrul precar dintre legea fără lege a dorinței și întocmirea meticuloasă a unei reprezentări discursive. Ordinea discursului își găsește aici Limita și Legea sa; dar are încă forța de a rămâne coextensivă tocmai cu ceea ce o guvernează. Aici este fără îndoială principiul aceluși „libertinaj“, ultimul în lumea occidentală (după el începe epoca sexualității); libertinul este acela care, ascultând de toate fan-teziile dorinței și de fiecare dintre nebuniile ei, poate, dar și trebuie să lumineze chiar și cea mai mică mișcare printr-o reprezentare lucidă și pusă în aplicare de bunăvoie. Există o ordine

strictă a vieții libertine; orice reprezentare trebuie să se însuflețească imediat în corpul viu al dorinței, orice dorință trebuie să fie enunțată în lumina pură a unui discurs reprezentativ. De aici acea succesiune rigidă de „scene“ (scena, la Sade, este dereglarea supusă reprezentării) și, în interiorul scenelor, echilibrul meticolos dintre combinatoria trupurilor și înlănțuirea rațiunilor. Poate că *Justine* și *Juliette* sunt, la începutul culturii moderne, în aceeași poziție ca și *Don Quijote* între Renaștere și Clasicism. Eroul lui Cervantes, citind raporturile dintre lume și limbaj așa cum se obișnuia în secolul al XVI-lea, descifrând doar prin jocul asemănării castele în hanuri și doamne în fetele de la ferme, se închidea fără să știe în modul purei reprezentări; dar pentru că această reprezentare nu avea drept lege decât similitudinea, ea nu putea să nu apară sub forma derizorie a delirului. Or, în cea de-a doua parte a romanului, *Don Quijote* primea de la această lume reprezentată adevărul și legea sa; nu-i mai rămânea decât să aștepte de la această carte în care se născuse, pe care nu o citise, dar al cărei curs trebuia să-l urmeze, un destin care de-acum îi era impus de alții. Îi era suficient să se abandoneze vieții într-un castel în care el însuși, care pătrunsese prin nebunia sa în lumea reprezentării pure, devenea până la urmă pur și simplu personaj în artificul unei reprezentări. Personajele lui Sade îi răspund la celălalt capăt al epocii clasice, adică în momentul declinului. Nu mai e vorba de triumful ironic al reprezentării asupra asemănării; ci de obscura violență reiterată a dorinței care tocmai a învins limitele reprezentării. *Justine* ar corespunde celei de-a doua părți a lui *Don Quijote*; ea e obiectul infinit al dorinței a cărei origine este, așa cum *Don Quijote* este, fără să vrea, obiectul reprezentării care este el însuși în ființa sa profundă. În *Justine*, dorința și reprezentarea nu comunică decât prin prezența unui Celălalt care își reprezintă eroina ca obiect al dorinței, în timp ce ea însăși nu cunoaște din dorință decât forma ușoară, îndepărtată, exterioară și înghețată a reprezentării. Acesta este nenorocirea sa: inocența îi rămâne totdeauna la mijloc, între dorință și reprezentare. *Juliette* nu e

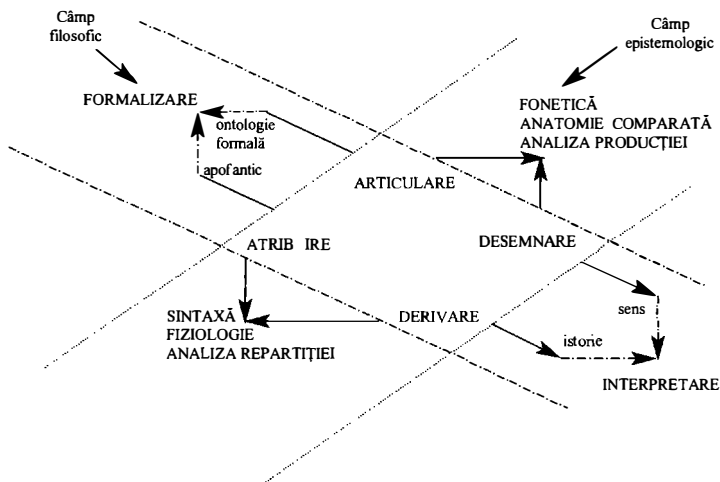
nimic mai mult decât subiectul tuturor dorințelor posibile; dar aceste dorințe sunt reluate fără rest în reprezentarea care le întemeiază în mod rezonabil în *discurs* și le transformă în mod voluntar în *scene*. Astfel încât marea povestire a vieții lui Juliette desfășoară, de-a lungul dorințelor, violențelor, sălbăticiilor și morții tabloul scânteietor al reprezentării. Dar acest tablou este atât de mic, atât de transparent față de toate figurile dorinței ce se acumulează neobosit în el și se multiplică prin simpla forță a combinatoriei lor, încât este la fel de lipsit de rațiune ca și acela al lui Don Quijote, când, din similitudine în similitudine, el credea că înaintea drumurilor amestecate ale lumii și ale cărților nefacând, însă, altceva decât să se înfunde în labirintul propriilor reprezentări. *Juliette* epuizează această densitate a reprezentantului pentru a aduce la suprafață, fără urmă de interdicție, fără urmă de reticență ori de ascunziș, toate posibilitățile dorinței.

Astfel, această povestire încheie epoca clasică în ea însăși, așa cum *Don Quijote* o deschisese. Și dacă e adevărat că este ultimul limbaj contemporan, încă, lui Rousseau și Racine, dacă e ultimul discurs care încearcă să „reprezinte“, adică să *numească*, se știe, în același timp, că reduce această ceremonie la cât mai precis (cheamă lucrurile pe numele lor strict, desfăcând astfel întregul spațiu retoric) și o prelungește la infinit (numind totul, fără să uite nici cea mai mică posibilitate, căci ele sunt toate parcurse conform Caracteristicii universale a Dorinței). Sade ajunge la capătul discursului și al gândirii clasice. El domnește chiar la limita lor. Începând de la el, violența, viața și moartea, dorința, sexualitatea vor întinde, dedesubtul reprezentării, o imensă pânză de umbră pe care noi încercăm acum s-o reluăm așa cum putem, în discursul nostru, în libertatea noastră, în gândirea noastră. Dar gândirea noastră este atât de scurtă, libertatea, atât de supusă, discursul nostru atât de insistent, încât trebuie să ne dăm seama că, în fond, această umbră de dedesubt este cu neputință de cuprins. Valențele lui *Juliette* sunt tot mai solitare. Și nu cunosc sfârșit.

## Secolele XVII–XVIII



## Secolul XIX





## PARTEA A DOUA





## CAPITOLUL VII

### *Limitele reprezentării*

#### 1. VREMEA ISTORIEI

Ultimii ani ai secolului al XVIII-lea sunt traversați de o discontinuitate simetrică aceleia care, la începutul secolului al XVII-lea, întrerupse gândirea Renașterii; atunci, marile figuri circulare în care se închidea similitudinea fuseseră dislocate și se deschiseseră pentru ca tabloul identităților să se poată desfășura; acum, acest tablou urmează să se descompună la rândul său, cunoașterea mutându-și sediul într-un spațiu nou. Discontinuitate tot atât de enigmatică, în principiul și în sfârșirea ei primă, ca și cea care desparte cercurile lui Paracelsus de ordinea carteziană. De unde, atât de brusc, această neașteptată mobilitate a dispunerilor epistemologice, deriva aceasta a pozitivităților unele în raport cu altele și, mai profund încă, alterarea însuși modului lor de a fi? Cum se face că gândirea părăsește aceste domenii pe care le locuise până nu cu multă vreme în urmă – gramatica generală, istoria naturală, bogățiile – și lasă să alunece în eroare, în irealitate, în necunoaștere tocmai ceea ce, cu nici douăzeci de ani înainte, era postulat și afirmat în spațiul luminos al cunoașterii? De care eveniment sau lege ascultă aceste mutații

care fac ca, dintr-odată, lucrurile să nu mai fie percepute, descrise, enunțate, caracterizate, clasificate și cunoscute în același fel, și ca, în interstițiile cuvintelor sau sub transparența lor, nu bogățiile, ființele vii sau discursul să mai fie cele ce se oferă cunoașterii, ci niște ființe total diferite? Pentru o arheologie a cunoașterii, această ruptură intervenită în țesătura continuităților, dacă trebuie să fie analizată, și încă în detaliu, nu poate fi „explicată” și nici măcar sintetizată printr-un termen unic. Avem de-a face cu un eveniment radical, repartizat pe toată suprafața vizibilă a cunoașterii, și ale cărui urme, unde de șoc, efecte pot fi urmărite pas cu pas. Numai gândirea, regăsindu-se pe sine la rădăcina propriei istorii, ar putea, desigur, întemeia ceea ce a fost, în el însuși, adevărul singular al acestui eveniment.

În ceea ce o privește, arheologia trebuie să parcurgă evenimentul conform dispunerii lui manifeste; ea va spune cum s-au modificat configurațiile proprii fiecărei pozitivități în parte (analizând, de pildă, în cazul gramaticii, scăderea treptată a rolului jucat de substantiv și importanța crescândă pe care încep să o dobândească sistemele flexionare; sau, în ceea ce privește viul, subordonarea caracterului față de funcție); va analiza modificarea ființelor empirice care populează pozitivitățile (aparitia limbilor în locul discursului, a producției în locul bogățiilor); va studia deplasarea pozitivităților unele în raport cu altele (de exemplu, noua relație dintre biologie, științele limbajului și economie); în sfârșit, și mai presus de orice, va arăta că spațiul general al cunoașterii nu mai este acela al identităților și diferențelor, al ordinilor necantitative, al unei caracterizări universale, al unei *taxinomii* generale și ai unei *mathesis* a nemăsurabilului, ci un spațiu alcătuit din organizări, adică din raporturi interne între elemente al căror ansamblu asigură o anumită funcție; va arăta că aceste organizări sunt discontinue, că, deci, ele nu formează un tablou de simultaneități fără rupturi, ci că unele dintre ele sunt de același nivel, în vreme ce altele trasează serii sau suite lineare. Astfel încât asistăm la apariția – ca principii de organizare ale acestui spațiu de empiricități – a

*Analogiei și Succesiunii*: într-adevăr legătura dintre o organizare și alta nu mai poate fi asigurată de identitatea unuia sau a mai multor elemente, ci de identitatea raporturilor dintre aceste elemente (în care vizibilitatea nu mai joacă nici un rol) și a funcțiilor pe care aceste elemente le asigură; în plus, dacă acestor organizări li se întâmplă să fie alăturate, ca efect al unei densități deosebit de mari de analogii, faptul nu se mai explică prin aceea că ele ar ocupa poziții apropiate în interiorul unui spațiu de clasificare, ci din cauză că s-au format simultan una cu cealaltă și imediat una după cealaltă în devenirea succesiunilor. În vreme ce, în gândirea clasică, înlănțuirea cronologiilor nu făcea altceva decât să parcurgă spațiul prealabil și primordial al unui tablou ce prezenta dinainte toate posibilitățile acestora, de acum înainte asemănările contemporane și observabile simultan în spațiu nu vor mai fi decât formele sedimentate și fixate ale unei succesiuni ce înaintează din analogie în analogie. Ordinea clasică repartiza într-un spațiu imuabil identitățile și diferențele noncantitative care separau și unificau lucrurile: această ordine era cea care domnea, în chip suveran, dar de fiecare dată în forme și conform unor legi ușor diferite, asupra discursului oamenilor, tabloului ființelor naturale și schimbului de bogății. Începând din secolul al XIX-lea, Istoria va desfășura într-o serie temporară analogiile ce apropie unele de altele organizările distincte. Această Istorie va fi aceea care, încetul cu încetul, va impune propriile legi analizei producției, analizei ființelor organizate, ca și aceleia a grupurilor lingvistice. Istoria *dă loc* organizărilor analogice, tot așa cum Ordinea deschidea calea identităților și a diferențierilor *sucsesive*.

Observăm, însă, că, prin Istorie, nu trebuie să se înțeleagă, aici, colecția succesiunilor de fapt, așa cum au putut ele să se constituie; ci modul fundamental de a fi al empiricităților, lucrul plecând de la care acestea sunt afirmate, instituite, dispuse și repartizate în spațiul general al cunoașterii, în vederea unor cunoașteri eventuale și a unor științe posibile. Așa cum Ordinea nu era, în gândirea clasică, armonia vizibilă a lucrurilor, potrivirea,

regularitatea sau simetria lor constatate, ci spațiul propriu ființării lor și ceea ce, înaintea oricărei cunoașteri efective, le instala în interiorul cunoașterii, tot astfel Istoria este, începând din secolul al XIX-lea, aceea care definește locul de naștere a ceea ce este empiric, elementul în care, dincoace de orice cronologie stabilită, empiricul își află ființa care îi este proprie. Acesta este, fără îndoială, motivul pentru care, atât de repede, Istoria s-a rupt, într-o echivocitate care, desigur, nu poate fi controlată, între, pe de o parte, o știință empirică a evenimentelor și, pe de altă parte, acest mod radical de a fi care prescrie soarta tuturor ființelor empirice, ca și ființelor unice care suntem. Istoria, se știe, este zona cea mai erudită, cea mai în cunoștință de cauză, cea mai trează, cea mai încărcată, poate, a memoriei noastre; dar ea este, totodată, și fondul din care toate ființele vin spre existență și spre scânteierea lor de o clipă. Mod de a fi a tot ce ne este dat prin experiență, Istoria a devenit, astfel, inevitabilul gândirii noastre: ceea ce nu o face să difere prea mult de Ordinea clasică. Și aceasta putea fi fixată într-o sumă concertată de cunoștințe, însă era, înainte de toate, spațiul în care oricare ființă se oferea cunoașterii; iar metafizica clasică se instala exact în acest interval dintre ordine și Ordine, dintre clasificări și Identitate, dintre ființele naturale și Natură; într-un cuvânt, în intervalul dintre percepția (sau imaginația) oamenilor și judecata și voința lui Dumnezeu. În secolul al XIX-lea, filosofia se va instala în intervalul dintre istorie și Istorie, dintre evenimente și Origine, dintre evoluție și cea dintâi sfâșiere a sursei primordiale, dintre uitare și Reîntoarcere. Nu va mai fi, prin urmare, Metafizica decât în măsura în care va fi Memorie și va orienta în chip necesar gândirea spre întrebarea ce înseamnă pentru gândire faptul de a avea o istorie. Aceasta va fi o problemă care va exercita presiuni continue asupra filosofiei, de la Hegel la Nietzsche și dincolo de acesta. Nu trebuie să vedem în acest fapt sfârșitul unei reflecții filosofice autonome, prea matinală și prea orgolioasă ca să se aplece în exclusivitate asupra a ceea ce s-a spus înaintea ei de către alții; să nu facem din acest fapt un pretext

pentru a denunța o gândire incapabilă să se țină singură pe picioare și silită tot timpul să se agațe de o gândire deja constituită. Să ne rezumăm a recunoaște în ea o filosofie desprinsă de o anumită metafizică – dat fiind că este eliberată din spațiul ordinii –, sortită, însă, Timpului, fluxului și revenirilor acestuia, pentru că e prinsă în modul de a fi al Istoriei.

Este necesar, însă, să revenim cu mai multe detalii asupra a ceea ce s-a petrecut la răscrucea dintre secolele al XVIII-lea și al XIX-lea: asupra acestei mutații mult prea rapid schițate de la Ordine la Istorie, ca și asupra alterării fundamentale a acelor pozitivități care, vreme de aproape un secol și jumătate, dăduseră naștere atâtor cunoașteri învecinate – analiza reprezentărilor, gramatica generală, istoria naturală, reflecția asupra bogățiilor și comerțului. Cum au dispărut acele modalități de a ordona empiricitatea care erau *discursul*, *tabloul* și *schimburile*? În care alt spațiu și în conformitate cu ce alte figuri s-au instalat și s-au distribuit, unele în raport cu altele, cuvintele, ființele, obiectele, nevoile oamenilor? Ce nou mod de a fi au trebuit ele să dobândească, pentru ca toate aceste schimburi să devină posibile și pentru ca să se ajungă, după numai câțiva ani, la acele cunoașteri care ne sunt, acum, atât de familiare și pe care, începând din secolul al XIX-lea, le numim *filologie*, *biologie*, *economie politică*? Suntem înclinați a crede că, dacă aceste noi domenii au fost definite în secolul trecut, aceasta se datorează faptului că puțin mai multă obiectivitate în cunoaștere, precizie în observație, rigoare în raționamente, organizare în cercetarea și în informația științifică, toate acestea ajutate, cu o doză de șansă sau de geniu, de câteva descoperiri fericite, ne-au făcut să ieșim dintr-o epocă preistorică, în care cunoașterea continuă să se bâlbâie cu *Gramatica de la Port-Royal*, clasificările lui Linné și teoriile despre comerț și agricultură. Dacă, însă, din punctul de vedere al raționalității cunoașterilor, se poate foarte bine vorbi de preistorie, în ceea ce privește pozitivitățile nu avem voie să vorbim decât de istorie și atât. Și a fost într-adevăr nevoie de un eveniment fundamental, unul dintre cele mai radicale, desigur,

care au avut loc în cultura occidentală, pentru a se ajunge la dislocarea cunoașterii clasice și la constituirea unei pozitivități de sub imperiul căreia nu am ieșit, încă, de tot.

Acest eveniment ne scapă în cea mai mare parte, fără îndoială din pricină că suntem încă prinși în deschiderea lui. Amploarea lui, straturile adânci pe care el le-a atins, toate pozitivitățile pe care el a putut să le disloce și să le recompună, forța suverană care i-a permis să traverseze, în numai câțiva ani, întreg spațiul al culturii noastre, toate acestea nu ar putea fi apreciate și măsurate așa cum se cuvine decât la capătul unei cercetări ca și infinite care nu ar avea în vedere, nici mai mult, nici mai puțin decât însuși modul de a fi al modernității noastre. Constituirea atâtor științe pozitive, apariția literaturii, replierea filosofiei pe propria devenire, emergența istoriei deopotrivă ca disciplină și ca mod de a fi al empiricității, nu sunt decât tot atâtea semne ale unei rupturi de adâncime. Semne dispersate în întreg spațiul cunoașterii, dat fiind că se lasă percepute, local, când în formarea unei filosofii, când a unei economii politice, când, în sfârșit, a unei biologii. Dispersate și cronologic: ansamblul fenomenului se situează, firește, între date ușor de fixat (extremitățile constituindu-le anii 1775 și 1825), dar, în fiecare dintre domeniile studiate, se pot identifica două faze succesive a căror limită internă se situează aproximativ în jurul anilor 1795–1800. În prima dintre aceste faze, modul fundamental de a fi al pozitivităților nu se modifică; bogățiile oamenilor, speciile naturii, cuvintele ce populează limbile continuă să fie ceea ce erau și în epoca clasică: reprezentări reduplicate, reprezentări al căror rol este acela de a desemna reprezentări, de a le analiza, de a le compune și descompune pentru a face să izvorască în ele, odată cu sistemul identităților și al diferențelor dintre ele, principiul general al unei ordini. Abia în cea de-a doua fază cuvintele, clasele și bogățiile vor dobândi un mod de a fi care nu mai e compatibil cu acela al reprezentării. În schimb, ceea ce se modifică foarte repede, începând deja cu analizele unor Adam Smith, A.-L. de Jussieu ori Vicq d'Azyr, în epoca lui Jones și

al lui Anquetil-Duperron, este configurația pozitivităților: modul în care, în interiorul fiecărei pozitivități în parte, elementele reprezentative funcționează unele în raport cu altele, felul în care ele își îndeplinesc dublul rol de desemnare și de articulare, felul în care ele ajung, prin jocul comparațiilor, să stabilească o ordine. Această primă fază va fi studiată în capitolul de față.

## II. MĂSURA MUNCII

Se susține ca pe un lucru evident faptul că Adam Smith a pus bazele economiei politice moderne – am putea spune: ale economiei pur și simplu –, prin introducerea conceptului de muncă într-un domeniu de reflecție de care acest concept fusese, până în acel moment, străin: dintr-odată, toate vechile analize ale monedei, comerțului și schimburilor s-ar fi trezit azvârlite într-o vârstă preistorică a cunoașterii, cu singura excepție, poate, a Fiziocrației, căreia i se recunoaște meritul de a fi încercat, măcar, să analizeze producția agricolă. Este adevărat că Adam Smith leagă de la bun început noțiunea de bogăție de aceea de muncă: „Munca anuală a unei națiuni constituie fondul de bază ce asigură consumului anual toate lucrurile trebuincioase și utile vieții; iar aceste lucruri sunt întotdeauna fie produsul imediat al muncii, fie cumpărate de la alte națiuni în schimbul acestui produs”<sup>1</sup>; este, de asemenea adevărat că Smith raportează „valoarea de întreținere” a lucrurilor la nevoile oamenilor și „valoarea de schimb” la cantitatea de muncă depusă pentru a le produce: „Valoarea unei mărfi oarecare pentru acela care o posedă și care nu intenționează să se folosească de ea sau să o consume el însuși, ci să o schimbe pe un alt lucru este egală cu cantitatea de muncă pe care această marfă îi dă posibilitatea să o cumpere sau să o comande”<sup>2</sup>. În realitate, însă, diferența dintre analizele lui Smith și cele ale lui Turgot sau Cantillon este mai puțin însemnată

<sup>1</sup> A. Smith, *Recherches sur la richesse des nations* (trad. fr. Paris, 1843), p. 1

<sup>2</sup> Id., *ibid.*, p. 38.



decât am crede; sau, mai precis, această diferență nu apare acolo unde ne imaginăm noi. Încă de la Cantillon, și chiar dinaintea lui deja, se distingea cu claritate între valoarea de întrebuințare și valoarea de schimb; tot de pe vremea lui Cantillon se utiliza cantitatea de muncă pentru a măsura valoarea de schimb. Dar cantitatea de muncă înscrisă în prețul lucrurilor nu era nimic altceva decât un instrument de măsură, în același timp relativ și reductibil. Într-adevăr, munca depusă de un om era echivalentă cu cantitatea de hrană necesară pentru întreținerea lui și a familiei sale pe timpul cât dura munca<sup>1</sup>. Astfel încât, până la urmă, nevoile – hrana, îmbrăcămintea, locuința – erau cele care defineau valoarea absolută a prețului de vânzare. Pe tot parcursul epocii clasice, nevoia este cea care măsoară echivalențele, valoarea de întrebuințare slujește drept referință absolută în stabilirea valorilor de schimb; hrana este aceea care stabilește prețul, conferind producției agricole, grâului și pământului privilegiul recunoscut de toată lumea.

Prin urmare, nu Adam Smith este cel care a inventat munca drept concept economic, având în vedere că o putem deja întâlni la Cantillon, Quesnay și Condillac; el nu a făcut-o nici măcar să joace un rol nou, căci și el o utilizează ca măsură a valorii de schimb: „Munca este măsura reală a valorii de schimb a tuturor mărfurilor”<sup>2</sup>. Smith, însă, o deplasează: îi menține aceeași funcție de analiză a bogățiilor ce se pot schimba, însă această analiză nu mai este un simplu prilej de a reduce schimburile la nevoi (și comerțul la gestul primitiv al trocului); ea scoate la iveală o unitate de măsură ireductibilă ultimă, absolută. Dintr-odată, bogățiile nu își vor mai stabili ordinea internă de echivalențe printr-o comparare a elementelor de schimbat, nici printr-o estimare a puterii fiecăreia în parte de a reprezenta un obiect al unei anumite nevoi (și, în ultimă instanță, pe cel mai important dintre toate, hrana); bogățiile vor fi de acum înainte descompuse conform unităților de muncă ce le-au produs în mod real. Bogățiile continuă să fie elemente reprezentative funcționale:

<sup>1</sup> Cantillon, *Essai sur le commerce en général*, p. 17–18

<sup>2</sup> Adam Smith, *Recherches sur la richesse des nations*, p. 38

dar ceea ce reprezintă ele nu mai este, până la urmă, obiectul unei dorințe, ci munca.

Imediat, însă, apar două obiecții: cum poate munca să fie o măsură fixă a prețului natural al lucrurilor, din moment ce are și ea, la rândul ei, un preț care, în plus, este variabil? Cum poate fi munca o unitate ultimă, dat fiind că își schimbă forma și că progresul înregistrat de manufacturi o face din ce în ce mai productivă, divizând-o la nesfârșit? Or, tocmai prin intermediul acestor obiecții și oarecum cu sprijinul lor se poate scoate în evidență ireductibilitatea muncii și caracterul ei original. Există, într-adevăr, în lumea izolată a regiunilor și într-o aceeași regiune, momente când munca este scumpă: muncitorii sunt puțini, salariile sunt mari; în alte părți sau în alte momente, în schimb, mâna de lucru abundă, este prost retribuită, munca e ieftină. Ceea ce se modifică în astfel de alternanțe este cantitatea de hrană ce poate fi procurată în schimbul unei zile de muncă; dacă există puține bunuri de consum și mulți consumatori, fiecare unitate de muncă în parte nu va fi răsplătită decât printr-o cantitate mică de alimente; ea va fi, în schimb, bine plătită dacă bunurile abundă. Acestea nu reprezintă decât efectele unei situații de piață; munca în sine, orele cheltuite, efortul depus și oboseala rezultată sunt, în tot cazul, aceleași; și cu cât vor fi necesare mai multe astfel de unități, cu atât produsele vor fi mai scumpe. „Cantitățile egale de muncă sunt întotdeauna egale pentru cel ce muncește.”<sup>1</sup>

Dar, cu toate acestea, se poate spune că respectiva unitate nu este fixă, dat fiind că, pentru a produce unul și același obiect, va fi nevoie, după cât de perfecționate sunt manufacturile (adică potrivit cu diviziunea muncii până la care s-a ajuns), de o muncă mai mult sau mai puțin îndelungată. La drept vorbind, însă, nu munca în sine s-a schimbat, ci raportul dintre muncă și producția de care aceasta este capabilă. Munca, înțeleasă ca zi de lucru, efort și oboseală, este un numărător fix: numai numitorul

<sup>1</sup> Id., *ibid.*, p. 42

(numărul de obiecte produse) este susceptibil de variații. Un muncitor care ar fi nevoit să facă de unul singur toate cele optsprezece operații diferite pe care le presupune fabricarea unui ac nu ar izbuti, de bună seamă, să producă mai mult de douăzeci de ace pe zi. În schimb, zece muncitori care nu ar avea de executat, fiecare, decât una sau două operații, ar putea fabrica, împreună, peste patruzeci și opt de mii de ace pe zi; deci fiecare muncitor care ar face a zecea parte din acest produs ar putea fi considerat ca făcând patru mii opt sute de ace într-o zi de lucru<sup>1</sup>. Forța de producție a muncii a fost, în felul acesta, multiplicată; într-o aceeași unitate (ziua de lucru a unui salariat), numărul de obiecte fabricate a crescut; prin urmare, valoarea lor de schimb va scădea, ceea ce înseamnă că fiecare dintre muncitori nu va putea, la rândul lui, să cumpere decât o cantitate de muncă în mod proporțional mai mică. Raportată la lucruri, munca nu a scăzut; lucrurile sunt cele care par a se fi micșorat în raport cu unitatea de muncă depusă.

Este adevărat că au loc schimburi pentru că există nevoi, fără acestea nu ar exista nici comerț, nici muncă și nici, mai cu seamă, diviziunea care o face mai productivă. Invers, însă, tocmai nevoile, când sunt satisfăcute, limitează munca și perfecționarea ei: „Pentru că facultatea de a face schimburi este cea care dă naștere diviziunii muncii, creșterea acestei diviziuni trebuie, prin urmare, să fie întotdeauna limitată de extinderea facultății de a schimba sau, în alți termeni, de extinderea pieței”<sup>2</sup>. Nevoile și schimburile produselor care pot să le satisfacă reprezintă în continuare principiul economiei: ele sunt motorul principal al acesteia și o circumscriu; munca și diviziunea ce o organizează nu sunt decât efecte ale celor dintâi. În interiorul schimbului însă, în ordinea echivalențelor, măsura care stabilește egalitățile și diferențele este de altă natură decât nevoia umană. Ea nu este legată numai de dorințele indivizilor, nu se modifică odată cu

<sup>1</sup> Adam Smith, *loc. cit.*, pp. 7–8

<sup>2</sup> *Id.*, *ibid.*, pp. 22–23

acestea și nu variază ca ele. Este, dimpotrivă, o măsură absolută, înțelegând prin aceasta faptul că nu depinde de sufletul indivizilor sau de poftele lor; li se impune din exterior: este timpul și efortul lor. Față de analiza predecesorilor lui, analiza efectuată de Adam Smith marchează o desprindere esențială: ea distinge rațiunea schimbului de măsura a ceea ce poate fi schimbat, natura a ceea ce este schimbat de unitățile ce permit descompunerea acestuia. Oamenii fac schimburi pentru că au nevoi și schimbă între ei exact lucrurile de care au nevoie, însă ordinea schimburilor, ierarhia lor și diferențele pe care ele le manifestă sunt stabilite de unitățile de muncă depusă în obiectele respective. Dacă pentru experiența directă a oamenilor – la nivelul a ceea ce nu va înceta a fi numit psihologia acestora –, ceea ce ei schimbă este ceea ce le este „indispensabil, util sau plăcut“, pentru economist, ceea ce circulă sub formă de lucruri este muncă. Nu tot obiecte ale nevoilor oamenilor, ce se reprezintă unele pe altele, ci timp și efort – transformate, ascunse, uitate.

Această desprindere este de o mare importanță. Firește, Adam Smith continuă să analizeze, ca și predecesorii săi, acel câmp de pozitivitate căruia secolul al XVIII-lea i-a dat numele de „bogății“; iar prin acestea și el înțelegea tot obiecte ale nevoilor oamenilor, deci obiecte ale unei anumite forme de reprezentare, reprezentându-se pe ele însele în mișcările și procesele schimbului. Dar în interiorul acestei reduplicări, și pentru a-i stabili legea, unitățile și măsurile schimbului, Adam Smith formulează un principiu de ordine ireductibil la analiza reprezentării: el scoate în evidență munca depusă, adică efortul și timpul, ziua de lucru care scandează și în același timp consumă viața unui om. Echivalența dintre obiectele dorințelor nu mai este stabilită prin intermediul altor obiecte – și altor dorințe, ci printr-o trecere spre ceva ce le este radical eterogen; dacă există o ordine în rândul bogățiilor, dacă una o poate cumpăra pe alta, dacă aurul valorează de două ori cât argintul, acestea nu se mai datorează faptului că oamenii au dorințe comparabile; motivul nu mai este acela că oamenii îndură, prin intermediul corpului,

aceeași foame sau acela că sufletul tuturor ascultă de aceleași ispite; cauza o constituie faptul că oamenii sunt cu toții supuși timpului, efortului, oboselii și, la limită, morții înseși. Oamenii fac schimburi între ei pentru că simt nevoi și dorințe; însă *pot* să facă aceste schimburi și să le *ordoneze* pentru că sunt în mod egal supuși timpului și marii fatalități exterioare. În ceea ce privește fecunditatea muncii, aceasta nu se datorează atât priceperii personale ori calculului de interese, ci se întemeiază pe condiții la rândul lor exterioare reprezentării acestei munci: progresul industriei, creșterea diviziunii sarcinilor, acumularea de capital, separarea muncii productive de munca neproductivă. Se poate observa astfel modul în care reflecția asupra bogățiilor începe, odată cu Adam Smith, să depășească spațiul care îi fusese alocat de-a lungul epocii clasice, când fusese situată în interiorul „ideologiei“, al analizei reprezentării; de acum înainte, ea va începe să trimită, oblic, la două domenii care scapă, ambele, formelor și legilor specifice analizei ideilor: pe de o parte, ea trimite deja către o antropologie care pune problema esenței omului (finitudinea acestuia, raportarea sa la timp, iminența morții) și pe aceea a obiectului în care acesta își investește zilele timpului și strădaniei sale fără a putea să recunoască în el obiectul nevoii sale imediate; pe de altă parte, această reflecție indică, deocamdată în gol, posibilitatea unei economii politice care să nu mai aibă ca obiect schimburile de bogății (și jocul de reprezentări pe care acestea se întemeiază), ci producerea lor reală: formele muncii și ale capitalului. Înțelegem cum, între aceste pozitivități nou formate – o antropologie care vorbește despre un om ajuns străin lui însuși și o economie care vorbește despre mecanisme exterioare cunoștinței umane –, Ideologia sau Analiza reprezentărilor va ajunge foarte curând să nu mai fie decât o psihologie, în vreme ce, în fața și împotriva ei, dominând-o, în scurtă vreme, prin dimensiunile ei, se deschide dimensiunea unei istorii posibile. Începând cu Smith, timpul propriu economiei nu va mai fi acela, ciclic, al sărăcirilor și îmbogățirilor; nu va mai fi nici creșterea lineară caracteristică politicilor abile care, făcând

să crească ușor numărul de piese monetare aflate în circulație, accelerează producția mai repede decât ridică prețurile; va fi timpul interior al unei organizări ce se dezvoltă conform propriei necesități și care ascultă de legi locale – timpul capitalului și al regimului de producție.

### III. ORGANIZAREA FIINȚELOR

Transformările ce se pot observa, între 1775 și 1795, în domeniul istoriei naturale sunt de același tip. Nu este repus în discuție principiul clasificărilor: acestea continuă să aibă drept scop determinarea „caracterului“ care grupează indivizii și speciile în unități de mai mare generalitate, care deosebește aceste unități unele de altele și care le permite, în final, să se înglobeze unele pe altele, astfel încât să formeze un tablou în care toți indivizii și toate grupurile, cunoscute sau nu, să-și poată afla locul. Aceste caractere sunt extrase din reprezentarea totală a indivizilor; reprezintă analiza acestora și fac posibilă, reprezentând aceste reprezentări, constituirea unei ordini; principiile generale ale *taxinomieii* – aceleași care ordonaseră sistemele lui Tournefort și Linné, metoda lui Adanson – continuă să fie la fel de valabile și pentru A.-L. de Jussieu, Vicq d’Azyr, Lamarck și Candolle. Și totuși, tehnica ce face posibilă stabilirea caracterului, raportul dintre structura vizibilă și criteriile de identitate s-au schimbat, la fel cum s-au schimbat, prin Adam Smith, raporturile nevoi-preț. De-a lungul întregului secol al XVIII-lea, clasificatorii stabiliseră caracterul prin compararea structurilor vizibile, adică prin raportarea unor elemente care erau omogene, dat fiind că fiecare dintre ele putea, în funcție de principiul de ordonare ales, să slujească la reprezentarea tuturor celorlalte: singura diferență constă în aceea că, pentru sistematicieni, elementele reprezentative erau stabilite de la bun început, în vreme ce, pentru metodiști, acestea erau degajate treptat, printr-o confruntare

progresivă. Dar trecerea de la structura descrisă la caracterul clasificator avea loc exclusiv la nivelul funcțiilor reprezentative pe care vizibilul le exercita în privința lui însuși. Începând cu Jussieu, Lamarck și Vicq d'Azyr, caracterul sau mai degrabă transformarea structurii în caracter va începe să se întemeieze pe un principiu străin de domeniul vizibilului, pe un principiu intern ireductibil la jocul reciproc al reprezentărilor. Acest principiu (cărui, în ordinea economiei, îi corespunde munca) este *organizarea*. Ca fundament al taxinomieii, organizarea apare în patru feluri diferite.

1. Mai întâi, sub forma unei ierarhii a caracterelor. Dacă într-adevăr, nu se etalează speciile unele alături de altele și în cea mai mare diversitate a lor, ci se acceptă, pentru a delimita imediat câmpul de investigație, marile grupuri pe care le impune evidența – precum gramineele, compozitele, cruciferele, leguminoasele, în ceea ce privește plantele; sau, în cazul animalelor, viermii, peștii, păsările, patrupedele –, se observă că unele caractere sunt absolut constante și nu lipsesc din nici unul dintre genurile sau speciile ce pot fi astfel recunoscute: de exemplu, inserția staminelor, poziția lor în raport cu pistilul, inserția corolei când aceasta e cea care poartă staminele, numărul de lobi ce însoțesc embrionul în sămânță. Alte caractere sunt foarte frecvente în cadrul unei familii, dar nu ating același grad de constantă; aceasta pentru că sunt formate de organe mai puțin importante (numărul de petale, prezența sau absența corolei, poziția caliciului sau a pistilului): acestea vor fi caracterele „secundare subuniforme“. În sfârșit, caracterele „terțiare semiuniforme“ sunt când constante, când uniforme (structura mono sau polifilă a caliciului, numărul de cavități din interiorul fructului, poziția reciprocă a florilor și a frunzelor, natura tijeii): prin astfel de caractere semiuniforme nu este posibilă definirea unor familii sau ordine, nu pentru că ele nu ar fi capabile, dacă le-am aplica tuturor speciilor, să formeze entități generale, ci pentru că nu se referă la ceea ce este esențial într-un grup de ființe vii. Fiecare mare familie naturală are cerințe care o definesc, iar caracterele

ce fac posibilă recunoașterea ei sunt cele mai apropiate de aceste condiționări fundamentale: astfel, reproducerea fiind funcția majoră a plantei, embrionul va fi partea ei cea mai importantă, iar vegetalele vor putea fi împărțite în trei clase: acotiledonate, monocotiledonate și dicotiledonate. Pe fondul acestor caractere esențiale și „primare“, își vor putea face apariția și celelalte caractere, introducând distincții mai fine. Se poate constata că, prin urmare, caracterul nu mai e prelevat direct din structura vizibilă și fără alt criteriu decât prezența sau absența sa, ci se întemeiază pe existența unor funcții esențiale ale ființei vii și pe raporturi de importanță ce nu mai țin exclusiv de descriere.

2. Caracterele sunt, prin urmare, legate de funcții. Se revine, într-un anumit sens, la vechia teorie a signaturilor sau a mărcilor, care presupunea că ființele ar purta, în punctul cel mai vizibil de pe suprafața lor, semnul a ceea ce este în ele mai important. De data aceasta, însă, raporturile de importanță sunt raporturi de subordonare funcțională. Dacă numărul de cotiledoane este decisiv în clasificarea vegetalelor este pentru că ele joacă un rol hotărâtor în reproducere și pentru că, în felul acesta, ele sunt legate de întreaga organizare internă a plantei; ele indică, prin urmare, o funcție ce ordonează organizarea de ansamblu a individului<sup>1</sup>. Astfel, Vicq d'Azyr a arătat că, pentru animale, funcțiile alimentare sunt, fără îndoială, cele mai importante; iată de ce, „la carnivore, există legături constante între structura dinților și aceea a mușchilor, degetelor, unghiilor, limbii, stomacului și intestinelor“<sup>2</sup>. Caracterul nu este, așadar, stabilit printr-o raportare a vizibilului la el însuși; nu este, în sine, decât vârful vizibil al unei organizări complexe și ierarhizate, în care funcția joacă un rol esențial de comandă și determinare. Un caracter este important nu pentru că apare frecvent în structurile observate; el poate fi întâlnit în mod recurent tocmai pentru că este important din punct de vedere funcțional. După cum va atrage atenția

<sup>1</sup> A.-L. de Jussieu, *Genera plantarum*, p. XVIII

<sup>2</sup> Vicq d'Azyr, *Système anatomique des quadrupèdes*, 1792, „Discours préliminaire“, p. LXXXVII



Cuvier rezumând opera ultimilor mari metodiști ai secolului, cu cât ne ridicăm spre clasele cele mai generale, „cu atât proprietățile ce se mențin comune sunt mai constante; și, dat fiind că legăturile cele mai constante sunt cele care aparțin părților celor mai importante, caracterele diviziunilor superioare vor fi extrase din părțile cele mai importante... Numai așa metoda va fi una naturală, căci va ține seama de importanța organelor“<sup>1</sup>.

3. Devine lesne de înțeles cum, în aceste condiții, noțiunea de viață a putut să devină indispensabilă ordonării ființelor naturale. A devenit astfel din două motive: în primul rând, era necesar să poată fi surprinse în intimitatea corpului relațiile dintre organele de suprafață și cele ale căror existență și formă ascunse asigură funcțiile esențiale; astfel, Storr propune clasificarea mamiferelor după dispunerea copitelor, pentru că aceasta este legată de modalitățile de deplasare și de posibilitățile motrice ale animalului; or, aceste modalități se află la rândul lor în corelație cu forma de alimentație și cu diferitele organe ale sistemului digestiv<sup>2</sup>. În plus, se poate întâmpla ca unele dintre caracterele cele mai importante să fie ascunse; încă din studiul regnului vegetal s-a putut constata că nu florile și fructele – adică părțile cele mai vizibile ale plantei – sunt elementele ei semnificative, ci aparatul embrionar și organe precum cotiledoanele. Acest fenomen este, însă, și mai frecvent la animale. Storr consideră că marile clase ar trebui definite prin formele de circulație; iar Lamarck, deși nu practica el însuși disecția, respinge, în cazul animalelor inferioare, adoptarea unui principiu de clasificare ce nu s-ar întemeia decât pe forma vizibilă: „Examinarea articulațiilor corpului și a membrilor crustaceelor i-a făcut pe toți naturaliștii să le privească drept niște veritabile insecte, și eu însumi am fost multă vreme de această părere. Cum este, însă, recunoscut faptul că, dintre toate considerentele, organizarea este cea mai importantă pentru orientarea în cadrul unei repartizări

<sup>1</sup> G. Cuvier, *Tableau élémentaire de l'histoire naturelle*, Paris, anul VI, p. 20–21

<sup>2</sup> Storr, *Prodromus methodi mammalium*, Tübingen, 1780, pp. 7–20

metodice și naturale a animalelor, ca și pentru determinarea adevăratelor raporturi dintre ele, rezultă că acele crustacee care respiră numai prin branhii, asemenea moluștelor, și au, ca acestea, o inimă musculară trebuie să fie așezate imediat după ele și înaintea arahnidelor și insectelor care nu au o organizare asemănătoare<sup>1</sup>. A clasifica nu va mai însemna, prin urmare, a referi vizibilul la el însuși, dând unuia dintre elementele lui sarcina de a le reprezenta pe celelalte; va însemna, într-o mișcare ce răstoarnă direcția de analiză, a raporta vizibilul la invizibil, ca la cauza lui profundă, apoi a reveni de la această arhitectură secretă spre semnele ei manifeste de pe suprafața corpului. Așa cum spunea Pinel, în opera sa de naturalist, „a rămâne la caracterele exterioare pe care le atribuie nomenclaturile nu înseamnă oare a-ți închide accesul spre izvorul cel mai fecund în învățăminte și a refuza, ca să spunem așa, să deschizi marea carte a naturii pe care îți propui, cu toate acestea, s-o cunoști?”<sup>2</sup> Astfel, caracterul își reia vechiul său rol de semn vizibil ce trimite spre o profunzime ascunsă; însă ceea ce el începe să indice nu mai este un text secret, un cuvânt ascuns ori o asemănare mult prea prețioasă pentru a putea fi expusă; ci ansamblul coerent al unei organizări care înglobează în trama unică a suveranității sale atât vizibilul, cât și invizibilul.

4. Paralelismul dintre clasificare și nomenclatură se rupe datorită chiar acestui fapt. Atâta vreme cât clasificarea constă într-un decupaj progresiv subordonat al spațiului vizibil, era lesne de conceput ca delimitarea și numirea acestor ansambluri să se poată desfășura în paralel. Problema numelui și problema genului erau izomorfe. Acum însă, când caracterul nu mai poate clasifica decât trimitând, mai întâi, la organizarea indivizilor, „a distinge” nu mai ascultă de aceleași criterii și nu mai însumează aceleași operații cu „a numi”. Pentru a afla ansamblurile fundamentale ce grupează ființele naturale, trebuie parcurs acel spațiu

<sup>1</sup> Lamarck, *Système des animaux sans vertèbres*, Paris, 1801, pp. 143–144

<sup>2</sup> Ph. Pinel, *Nouvelle méthode de classification des quadrumanes (Actes de la Société d'histoire naturelle*, vol. I, p. 52, citat în Daudin, *Les Classes zoologiques*, p. 18)

de adâncime care duce de la organele de suprafață la cele ascunse și de la acestea la marile funcții pe care ele le asigură. O bună nomenclatură va continua, în schimb, să se desfășoare în spațiul plat al tabloului: plecând de la caracterele vizibile ale individului, va trebui să se poată ajunge la căsuța precisă unde se află înscris numele genului și al speciei. Există o distorsiune fundamentală între spațiul organizării și acela al nomenclaturii: sau, mai curând, în loc să se suprapună exact, cele două devin de acum perpendiculare unul pe celălalt; iar în punctul unde ele se intersectează se află caracterul manifest, care în adâncime indică o funcție, iar la suprafață permite aflarea unui nume. Această distincție, care va arunca, în câțiva ani, în desuetudine istoria naturală și *taxinomia*, o datorăm geniului lui Lamarck: în „Discursul preliminar“ la *Flora franceză*, el opune ca radical distincte cele două obiective ale botanicii: „determinarea“, care aplică regulile analizei și permite aflarea numelui prin simplul joc al unei metode binare (fie un anumit caracter este prezent la individul examinat, și atunci trebuie să se caute a fi situat în partea dreaptă a tabloului; fie nu este prezent, și atunci trebuie căutat în partea stângă a tabloului; și tot așa, până la determinarea finală); și descoperirea raporturilor reale de asemănare, ceea ce presupune examinarea întregii organizari a speciilor<sup>1</sup>. Numele și genurile, desemnarea și clasificarea, limbajul și natura încetează a mai fi intersectate de drept. Ordinea cuvintelor și ordinea ființelor nu se mai întâlnesc decât pe o linie definită în mod artificial. Vechea lor coapartenență, care întemeiase istoria naturală în epoca clasică și care, într-o unică mișcare, condusesese structura până la caracter, reprezentarea până la nume și individul vizibil până la genul abstract, începe să se desfacă. Începe să se vorbească, acum, despre lucruri care au loc în alt spațiu decât cuvintele. Operând, și încă de timpuriu, o astfel distincție, Lamarck a închis epoca istoriei naturale și a întredeschis-o pe aceea a biologiei într-un mod mult mai eficient, mai sigur și mai

<sup>1</sup> Lamarck, *La Flore francaise* (Paris, 1778), „Discours préliminaire“, pp. XC–CII

radical decât reluând douăzeci de ani mai târziu, tema deja bătorită a seriei unice a speciilor și a transformării lor progresive.

Conceptul de organizare există, deja, în istoria naturală a secolului al XVIII-lea, la fel ca și, în analiza bogățiilor, noțiunea de muncă, neinventată decât abia la ieșirea din epoca clasică; însă acest concept slujea, atunci, la definirea unui anumit mod de formare a indivizilor complecși pomindu-se de la materiale elementare; Linné, de pildă, deosebea „juxtapunerea“, conform căreia crește mineralul, de „intususcepția“ prin care vegetalul se dezvoltă hrănindu-se<sup>1</sup>. Bonnet opunea „agregarea“ „solidelor brute“, „compunerii solidelor organizate“, care „întrețese un număr aproape infinit de părți, unele fluide, altele solide“<sup>2</sup>. Or, conceptul acesta de organizare nu servise niciodată înainte de sfârșitul secolului la fondarea ordinii naturii, la definirea spațiului acesteia ori la limitarea figurilor ei. Abia odată cu operele lui Jussieu, Vicq d'Azyr și Lamarck începe el să funcționeze ca metodă a caracterizării: subordonează caracterele unele altora; le leagă de funcții; le dispune în conformitate cu o arhitectură deopotrivă internă și externă, și nu mai puțin invizibilă pe cât de vizibilă; le repartizează într-un alt spațiu decât acela al numelor discursului și limbajului. Nu se mai mulțumește, deci, cu desemnarea unei categorii de ființe printre altele; nu mai indică doar un decupaj în spațiul taxinomic; ci definește, în cazul anumitor ființe, legea internă ce permite unora dintre structurile lor să dobândească valoarea de caracter. Organizarea se inserează între structurile ce articulează și caracterele ce desemnează, introducând între acestea un spațiu profund, interior, esențial.

Această importantă mutație se produce tot în elementul istoriei naturale; ea modifică metodele și tehnicile taxinomiei; nu îi recuză condițiile fundamentale de posibilitate, nu se atinge, încă, de modul de a fi al unei ordini naturale. Dar antrenează, totuși,

<sup>1</sup> Linné, *Système sexuel des végétaux* (trad. fr., Paris, anul VI), p. 1

<sup>2</sup> Bonnet, *Contemplation de la nature* (*Oeuvres complètes*, vol. IV, p. 40)

o consecință majoră: radicalizarea separației dintre organic și neorganic. În tabloul ființelor desfășurat de istoria naturală, organizatul și neorganizatul nu defineau nimic mai mult decât două categorii; aceste categorii intersectau, fără ca neapărat să coincidă cu ea, opoziția dintre viu și non-viu. Din momentul în care organizarea devine conceptul fundamental al caracterizării naturale, permițând trecerea de la structura vizibilă la desemnare, ea trebuie să înceteze a fi doar un caracter; ocolește spațiul taxinomic ce o adăpostește și, la rândul ei, dă loc unei clasificări posibile. Drept urmare, opoziția dintre organic și neorganic devine fundamentală. Într-adevăr, vechea articulare a celor trei sau patru regnuri începe să dispară cam prin anii 1775–1795; opoziția dintre cele două regnuri – organic și neorganic – nu îi ia propriu-zis locul; ci o face, mai curând, imposibilă, impunând o altă împărțire, la un alt nivel și într-un alt spațiu. Pallas și Lamarck<sup>1</sup> sunt cei care formulează această mare dihotomie, cu care începe să coincidă opoziția dintre viu și non-viu. „Nu există decât două regnuri în natură, scrie Vicq d’Azyr în 1786, unul se bucură de viață, care celuilalt, în schimb, îi lipsește<sup>2</sup>. Organicul devine totuna cu viul, iar viul este ceea ce produce, crescând și reproducându-se; neorganicul este non-viul, este ceea ce nu se dezvoltă și nu se reproduce, la limita extremă a vieții, este inertul și nefecundul – moartea. Iar dacă este amestecat în viață, este la modul a ceea ce, în sânul acesteia, tinde să o distrugă și să o ucidă.

Există în toate ființele vii două forțe puternice, foarte deosebite una de cealaltă și aflate mereu în opoziție, în așa fel încât fiecare din ele distruge în mod continuu ceea ce cealaltă izbutește să producă<sup>3</sup>. Observăm cum, fracturând în profunzime marele tablou al istoriei naturale, ceva asemănător biologiei va deveni posibil, și cum își va putea face apariția, în analizele lui Bichat, opoziția fundamentală dintre viață și moarte. Nu va fi

<sup>1</sup> Lamarck, *La Flore française*, pp. 1–2

<sup>2</sup> Vicq d’Azyr, *Premiers discours anatomiques*, 1786, pp. 17–18

<sup>3</sup> Lamarck, *Mémoires de physique et d’histoire naturelle* (anul 1797), p. 248

vorba de un triumf, mai mult sau mai puțin trecător, al unui vitalism asupra unui mecanicism; vitalismul și efortul său de a defini specificitatea vieții nu sunt decât efectele de suprafață ale acestor evenimente arheologice.

#### IV. FLEXIUNEA CUVINTELOR

Replica exactă a acestor evenimente o aflăm în domeniul analizelor asupra limbajului. Însă aici ele au, firește, o formă mai discretă, ca și o cronologie mai lentă. Motivul este ușor de aflat; el constă în faptul că, de-a lungul epocii clasice, limbajul a fost afirmat și conceput ca discurs, deci ca analiză spontană a reprezentării. Dintre toate formele de ordin necantitativ, el era cel mai nemijlocit, cel mai puțin concertat, cel mai intim legat de mișcarea proprie reprezentării. Și, ca atare, era mai adânc înrădăcinat în ea și în modul ei de a fi decât ordinele atent gândite – savante ori interesate – pe care se întemeiau clasificarea ființelor și schimbul de bogății. Modificări tehnice precum cele care au afectat măsurarea valorilor de schimb ori procedeele de caracterizare au fost suficiente pentru a altera considerabil analiza bogățiilor și istoria naturală. Pentru ca și știința limbajului să sufere mutații la fel de importante, au fost necesare evenimente mai profunde, capabile să transforme, în cultura occidentală, însuși modul de a fi al reprezentărilor. Așa cum, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, teoria numelui se situa în imediata vecinătate a reprezentării și, în felul acesta, ordona, până la un anumit punct, analiza structurilor și a caracterului – în ceea ce privește ființele vii –, analiza prețului și a valorii – în ceea ce privește bogățiile –, tot astfel, la sfârșitul epocii clasice, ea este aceea care rezistă cel mai mult, necedând decât într-un târziu, în momentul în care reprezentarea însăși se modifică la nivelul cel mai profund al regimului său arheologic.

Până la începutul secolului al XIX-lea, analizele la care este supus limbajul nu încep să manifeste decât foarte puține schimbări. Cuvintele continuă să fie examinate din punctul de vedere al valorilor lor de reprezentare, ca elemente virtuale ale discursului ce le prescrie tuturor un același mod de a fi. Totuși, aceste conținuturi reprezentative nu mai sunt analizate exclusiv pe latura a ceea ce le apropie de o origine absolută, mitică sau nu. În *gramatica generală*, în forma ei cea mai pură, toate cuvintele unei limbi erau purtătoare de semnificații mai mult sau mai puțin ascunse, mai mult sau mai puțin derivate, dar ale căror rațiuni primare de a fi rezidau într-o desemnare inițială. Orice limbă, oricât de complexă ar fi fost, se găsea plasată în deschiderea, dată o dată pentru totdeauna, pe care o operaseră strigătele arhaice. Asemănările laterale cu alte limbi – sonorități învecinate ce îmbracă semnificații analoge – nu erau notate și culese decât pentru a confirma legătura verticală a fiecăreia în parte cu acele valori de adâncime îngropate și aproape mute. În ultimul sfert al secolului al XVIII-lea, comparația orizontală între limbi dobândește o altă funcție: ea nu mai permite a afla câtă memorie ancestrală poate să conțină fiecare limbă în parte, câte urme dinainte de Babel sunt depozitate în sonoritatea cuvintelor ei; această comparație trebuie, de acum înainte, să permită măsurarea gradului de asemănare a limbilor, al densității similitudinilor dintre ele, limitele între care limbile sunt transparente unele față de altele. De aici, marile confruntări între diferitele limbi ce-și fac apariția la sfârșitul secolului, de multe ori sub presiunea unor rațiuni de ordin politic, precum încercările făcute în Rusia<sup>1</sup> pentru stabilirea unui atlas al tuturor limbilor de pe cuprinsul Imperiului; în 1787, apare la Petrograd primul tom din *Glossarium comparativum totius orbis*; acesta conține date despre 279 de limbi: 171 din Asia, 55 din Europa, 30 din Africa,

<sup>1</sup> Bachmeister, *Idea et desideria de colligendis linguarum specinibus*, Petrograd, 1773; Guldenstadt, *Voyage dans le Caucase*

23 din America<sup>1</sup>. Aceste comparații continuă să fie efectuate pornindu-se de la conținuturile reprezentative ale cuvintelor și în funcție de acestea; un același nucleu fix de semnificație – care servește drept invariant – este confruntat cu cuvintele cu ajutorul cărora diferitele limbi îl pot desemna (Adelung<sup>2</sup> oferă 500 de variante ale *Pater*-ului în limbi și dialecte diferite); sau, alegându-se o rădăcină ca element constant de-a lungul unor forme ușor diferite, este determinat evantaiul de sensuri pe care ea le poate dobândi (sunt primele încercări de Lexicografie, precum aceea a lui Buthet de La Sarthe). Toate aceste analize continuă să trimită la două principii care erau deja ale *gramaticii generale*: principiul unei limbi originare și comune, care ar fi furnizat lotul inițial de rădăcini; și principiul unei serii de evenimente istorice, străine limbajului, care, din exterior, apasă asupra lui, îl uzează, îl rafinează, îl fac mai suplu, îi multiplică sau îi amestecă formele (invazii, migrații, dezvoltare a cunoștințelor, libertate sau sclavie politică etc.).

Or, confruntarea reciprocă a limbilor, efectuată la sfârșitul secolului al XVIII-lea, scoate la lumină o figură intermediară, plasată între articularea conținuturilor și valoarea rădăcinilor: este vorba de flexiune. Firește, gramaticienii cunoșteau de multă vreme fenomenele flexionare (la fel precum, în domeniul istoriei naturale, conceptul de organizare era cunoscut înaintea lui Pallas ori a lui Lamarck, iar, în economie, conceptul de muncă înaintea lui Adam Smith), însă, până în acel moment, flexiunile nu erau analizate decât pentru valoarea lor de reprezentare, fiind considerate fie niște reprezentări anexe, fie o modalitate de a lega reprezentările unele de altele (ceva ca un alt fel de ordine a cuvintelor). Când, însă, se face, cum au făcut Coovardoux<sup>3</sup> și William Jones<sup>4</sup>, o comparație între diferitele forme ale verbului

<sup>1</sup> Ce-a de-a doua ediție, în patru volume, apare în 1790–1791.

<sup>2</sup> F. Adelung, *Mithridates* (4 vol., Berlin, 1806–1817)

<sup>3</sup> R.-P. Coovardoux, *Mémoire de l'Académie des inscriptions*, vol. XLIX, pp. 647–697

<sup>4</sup> W. Jones, *Works* (Londra, 1807, 13 vol.)



*a fi* în sanscrită, pe de o parte, și în latină și greacă, pe de altă parte, se descoperă un raport de invarianță invers celui admis în mod curent: rădăcina este cea care suportă modificări și flexiunile sunt cele analoage. Seria sanscrită *asmi, asi, asti, smas, stha, santi* corespunde în mod riguros, însă prin analogie flexionară, seriei latinești *sum, es, est, sumus, estis, sunt*. Coeurdoux și Anquetil-Duperron rămâneau, desigur, la nivelul analizelor specifice *gramaticii generale* atunci când, de pildă, primul vedea în acest paralelism resturile unei limbi primitive, iar al doilea, rezultatul amestecului istoric care ar fi putut avea loc între hinduși și mediteraneeni în epoca regatului Bactrianei. Dar miza acestei conjugări comparate era deja alta decât legătura dintre silaba primitivă și sensul primar; era, de acum, un raport mai complex între transformările suferite de radical și funcțiile gramaticale; se descoperea, astfel, faptul că în două limbi diferite există un raport constant între o serie determinată de alterări formale și o serie la rândul ei determinată de funcții gramaticale, valori sintactice sau modificări de sens.

Chiar prin aceasta, *gramatica generală* începe să-și schimbe configurația: diferitele ei segmente teoretice nu se mai înlănțuie la fel ca până acum; iar rețeaua care le unește schițează, deja, un parcurs ușor diferit. În epoca lui Bauzée și Condillac, raportul dintre rădăcinile cu formă atât de labilă și sensul decupat prin reprezentări sau, altfel spus, legătura dintre puterea de a desemna și aceea de a articula era asigurată de atotputernicia Numelui. Acum, însă, intervine un nou element: pe latura sensului sau a reprezentării, acesta nu indică decât o valoare accesorie, inevitabil secundară (este vorba de rolul de subiect sau de complement direct jucat de individul ori lucrul desemnat; sau de timpul acțiunii); pe latura formei, în schimb, acest nou element constituie ansamblul solid, constant, inalterabil sau aproape, care își impune, suveran, legea proprie asupra rădăcinilor reprezentative, ajungând chiar până la a le modifica. Mai mult decât atât: acest element, secundar din punctul de vedere al valorii semnificative, primar, însă, din acela al consistenței formale, nu este

el însuși o silabă izolată, un soi de rădăcină constantă, ci un sistem de modificări ale cărui diferite segmente sunt solidare între ele: litera *s* nu semnifică persoana a doua, așa cum litera *e* semnifică, după Court de Gébelin, respirația, viața și faptul pur de a fi; ansamblul transformărilor *m*, *s*, *t* este acela care impune rădăcinii verbale valorile persoanei întâi, a doua și a treia.

Până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, acest nou tip de analiză continuă să fie integrat cercetării valorilor de reprezentare ale limbajului. Tot despre discurs este vorba. Însă începe, deja, să-și facă apariția, odată cu sistemul flexionar, dimensiunea gramaticalului pur: limbajul încetează de a mai fi constituit în exclusivitate din reprezentări și din sunete care le reprezintă, la rândul lor, pe acestea, ordonându-se între ele după cum cer legăturile gândirii; mai mult, limbajul începe să fie constituit din elemente formale, grupate în sistem, care impun sunetelor, silabelor și rădăcinilor un regim care nu mai este acela al reprezentării. În analiza limbajului a fost introdus, astfel, un element care îi este ireductibil (așa cum a fost introdusă munca în analiza schimbului și organizarea în analiza caracterelor). Drept urmare imediată, putem nota apariția, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, a unei fonetici care nu mai este o căutare a celor dintâi valori expresive, ci o analiză a sunetelor, a raporturilor dintre acestea și a transformărilor lor posibile unele în altele; în 1781, Helwag definește triumghiul vocalic<sup>1</sup>. Putem, de asemenea, nota apariția primelor schițe de gramatică comparată: drept obiect de comparație între diversele limbi nu mai este luat cuplul format dintr-un grup de litere și un sens, ci ansambluri de modificări care au valoare gramaticală (conjugări, declinări, afixări). Limbile nu mai sunt confruntate între ele prin ceea ce cuvintele desemnează, ci prin ceea ce leagă cuvintele unele de altele; de acum înainte, limbile nu vor mai comunica între ele prin intermediul acelei gândiri anonime și generale pe care ele ar avea-o de reprezentat, ci direct de la una la alta, grație acestor

<sup>1</sup> Helwag, *De formatione loquelaе*, 1781

minuscule instrumente cu aparență atât de fragilă, însă atât de constante, atât de ireductibile, care dispun cuvintele unele în raport cu altele. Cum spunea Monboddo: „Mecanismul limbilor fiind mai puțin arbitrar și mai bine pus la punct decât pronunțarea cuvintelor, aflăm în el un excelent criteriu pentru determinarea afinităților dintre limbi. De aceea, atunci când întâlnim două limbi care utilizează în același fel aceste mari procedee ale limbajului – derivarea, compunerea, inflexiunea –, putem trage concluzia că una derivă din cealaltă sau că amândouă sunt dialecte ale unei aceleiași limbi primitive“<sup>1</sup>. Atâta vreme cât limba fusese definită ca discurs, ea nu putuse avea altă istorie decât aceea a reprezentărilor ei: când ideile, lucrurile, cunoștințele, sentimentele ajungeau să se transforme, atunci și numai atunci se modifica și limba, în proporție directă cu aceste schimbări. Există, însă, de acum înainte, un „mecanism“ intern al limbilor care determină nu doar individualitatea fiecăreia în parte, ci și similitudinile ei cu alte limbi: el este acela care, purtător al identității și diferenței, semn al vecinătății și marcă a înrudirii, va deveni suportul istoriei. Prin el, istoria se va putea insinua în intimitatea vorbirii înseși.

## V. IDEOLOGIE ȘI CRITICĂ

În *gramatica generală*, în *istoria naturală*, în *analiza bogățiilor* a avut, așadar, loc, în ultimii ani ai secolului al XVIII-lea, un eveniment care este, peste tot, de același tip. Semnele cu care reprezentările erau afectate, analiza identităților și a diferențelor care putea fi atunci stabilită, tabloul deopotrivă continuu și articulat ce era instaurat în multitudinea de similitudini, ordinea definită în sânul mulțimilor empirice de acum înainte, nu se mai pot întemeia exclusiv pe reduplicarea reprezentării în raport cu ea însăși. Odată cu acest eveniment, ceea ce conferă valoare

<sup>1</sup> Lord Monboddo, *Ancient metaphysics*, vol. IV, p. 326

obiectelor dorinței nu mai sunt doar celelalte obiecte pe care dorința poate să și le reprezinte, ci un element ireductibil la această reprezentare: *munca*; ceea ce începe să facă posibilă caracterizarea unei ființe naturale nu mai sunt elementele ce pot fi analizate după reprezentările pe care ni le facem despre această ființă și despre altele, ci un anumit raport interior acestei ființe pe care îl numim *organizarea* sa; ceea ce permite definirea unei anumite limbi nu mai este felul în care ea reprezintă reprezentările, ci o anumită arhitectură internă, o anumită modalitate de a modifica cuvintele înseși în conformitate cu poziția pe care acestea le ocupă unele față de altele: *sistemul flexionar*. În toate aceste cazuri, raportarea reprezentării la ea însăși și relațiile de ordine a căror determinare o permite, în afara oricărei măsurări cantitative, această raportare, încep să depindă de niște condiții exterioare reprezentării înseși în actualitatea ei. Pentru a putea lega reprezentarea unui sens de reprezentarea unui cuvânt trebuie, de acum înainte, să faci referință și să ai acces la legile pur gramaticale ale unui limbaj care, dincolo de orice fel de putere de a reprezenta reprezentările, ascultă de sistemul riguros al transformărilor fonetice și al subordonărilor sale sintetice; în epoca clasică, limbile aveau o gramatică pentru că aveau capacitatea de a reprezenta; acum, ele reprezintă tocmai grație acestei gramatici care e, pentru ele, un soi de revers istoric, un fel de volum interior și necesar față de care valorile de reprezentare nu mai sunt decât o față exterioară, scânteietoare și vizibilă. Pentru a putea lega, într-un caracter bine definit, o structură parțială de vizibilitatea de ansamblu a unei ființe vii, este nevoie acum să te referi la legile pur biologice care, retrase în sine, dincolo de toate mărcile sig-naletice, decid asupra raporturilor dintre funcții și organe; ființele vii nu își mai definesc asemănările, afinitățile și familiile pe baza describilității lor etalate; ele posedă caractere pe care limbajul le poate parcurge și defini pentru că ele au o structură care este un fel de revers obscur, voluminos și interior al vizibilității lor: caracterele apar la suprafața luminată și discursivă a acestei mase secrete, dar atotputernice ca un soi de depozit exterior situat la

periferia unor organisme răsucite, de acum înainte, în ele însele. În sfârșit, atunci când trebuie să legi reprezentarea obiectului unei nevoi de toate obiectele ce-i pot sta dinainte în actul schimbului, te vezi nevoit să recurgi la forma și la cantitatea unei munci care îi determină valoarea: ceea ce ierarhizează obiectele în mișcările continue ale pieții, nu mai sunt celelalte obiecte ori celelalte nevoi; ci activitatea care le-a produs și care, discret, s-a depus în ele; zilele și orele necesare fabricării, extragerii sau transportării acestor obiecte sunt, acum, cele care constituie consistența proprie, soliditatea lor comercială, legea lor internă și, astfel, ceea ce se poate numi prețul lor real; plecând de la acest nucleu esențial, schimburile vor putea avea loc, iar prețurile de piață, după ce vor fi oscilat, își vor găsi punctul fix.

Acest eveniment oarecum enigmatic, acest eveniment subteran care s-a petrecut, către sfârșitul secolului al XVIII-lea, în aceste trei domenii, supunându-le, printr-o singură mișcare, unei unice rupturi, poate fi, în sfârșit, redat în unitatea din care provin formele lui felurite. Putem să ne dăm seama cât ar fi de superficială să căutăm această unitate pe latura unui progres al raționalității sau pe aceea a descoperirii unei teme culturale noi. Ceea ce s-a petrecut în ultimii ani ai secolului al XVIII-lea nu a fost o introducere a fenomenelor complexe ale biologiei, istoriei limbilor sau producției industriale în niște forme de analiză rațională față de care aceste fenomene ar fi rămas, până în clipa aceea, străine; nu a fost vorba nici de o trezire bruscă a interesului – sub „influența“ cine știe cărui „romantism“ incipient – pentru figurile complexe ale vieții, istoriei și societății; nu a avut loc nici o desprindere, sub presiunea problemelor lor lăuntrice, de un raționalism supus modelului mecanicii, regulilor analizei și legilor înțelegerii. Sau, mai curând, toate aceste procese au avut loc, dar ca mișcări de suprafață: alterare și alunecare a intereselor culturale, redistribuire a opiniilor și a judecăților, apariție a unor noi forme în cadrul discursului științific, riduri schițate pentru prima oară pe chipul luminos al cunoașterii. Într-un mod mai fundamental și la acel nivel la care cunoașterile se înrădăcinează

în pozitivitatea lor, evenimentul cu pricina privește nu obiectele vizate, analizate și explicate de către cunoaștere, nici măcar modul de a le cunoaște sau de a le raționaliza, ci raportul dintre reprezentare și ceea ce este dat prin intermediul ei. Ceea ce s-a produs odată cu Adam Smith, cu cei dintâi filologi, cu Jussieu, Vicq d'Azyr ori Lamarck este un decalaj infim, însă absolut esențial, care a dat peste cap întreaga gândire occidentală: reprezentarea și-a pierdut puterea de a întemeia – pornind numai de la ea însăși, în propria desfășurare și prin jocul ce o reduplica față de sine – legăturile ce pot uni diferitele ei elemente. Nici o compunere, nici o descompunere, nici o analiză operând cu identități și diferențe nu mai poate justifica legătura dintre reprezentări; ordinea, tabloul în care această ordine se spațializează, vecinătățile pe care le definește, succesiunile pe care ea le autorizează ca tot atâtea parcursuri posibile între punctele de pe suprafața sa nu mai sunt capabile, de acum înainte, să lege între ele nici reprezentările și nici elementele fiecărei reprezentări în parte. Condiția de posibilitate a acestor legături se situează, de acum înainte, în afara reprezentării, dincolo de vizibilitatea ei imediată, într-un soi de fundal al lumii, mai profund și mai dens decât reprezentarea. Pentru a atinge punctul de unde purced formele vizibile ale ființelor – structura ființelor vii, valoarea bogățiilor, sintaxa cuvintelor –, trebuie să tinzi spre această culme, spre acest pisc necesar însă nicidecum accesibil, care se afundă, tot mai departe de privirile noastre, în inima în săși a lucrurilor. Retrase înspre esența proprie, sălășluind, în sfârșit, în forța care le animă, în organizarea care le menține, în geneza ce nu încetează să le producă, lucrurile scapă, în adevărul lor fundamental, spațiului propriu tabloului; în loc de a nu fi nimic altceva decât constanța ce le repartizează reprezentările conform unor aceleași forme, ele se înfășoară în sine, își conferă un volum propriu, își definesc un spațiu *interior* care, pentru reprezentarea noastră, se situează *în exterior*. Căci tocmai pornind de la arhitectura pe care o ascund, de la coeziunea care își menține dominația atotputernică și secretă asupra fiecăreia dintre părțile

lor, tocmai din adâncul acestei forțe care le face să se nască și se păstrează în ele ca imobilă, dar neîncetând să vibreze, vin lucrurile, pe fragmente, profiluri, bucăți, dâre, să se ofere, cu totul parțial, spre a fi reprezentate. Din rezerva lor de neatins, reprezentarea nu izbuteste să desprindă, bucățică cu bucățică, decât elemente infime a căror cheie de boltă rămâne mereu dincolo. Spațiul de ordine care servea drept *loc comun* reprezentării și lucrurilor, vizibilității empirice și regulilor de bază, care unea regularitățile naturii și similitudinile imaginației în caroiajul identităților și diferențelor, care etala suita empirică a reprezentărilor într-un tablou simultan și permitea parcurgerea pas cu pas, într-o suită logică, a ansamblului elementelor naturii făcute să fie contemporane cu ele însele, acest spațiu de ordine va fi, din acest moment, dislocat: vor exista, pe de o parte, lucrurile, cu organizarea proprie, cu nervurile lor secrete, cu spațiul ce le articulează, cu timpul ce le produce; și, pe de altă parte, va exista reprezentarea, pura succesiune temporală prin care lucrurile se anunță, totdeauna în mod parțial, unei subiectivități, unei conștiințe, efortului izolat al unei cunoașteri, individului „psihologic“ care, din adâncul propriei istorii sau sprijinindu-se pe tradiția care i-a fost transmisă, se străduiește să cunoască. Reprezentarea este pe cale de a nu mai putea să definească modul de a fi comun atât lucrurilor, cât și cunoașterii. Ființa însăși a ceea ce este reprezentat va cădea, de acum înainte, în afara reprezentării ca atare.

Această propoziție e, totuși, imprudentă. Ea anticipează, în orice caz, asupra unei organizări a cunoașterii care nu este încă definitiv stabilită la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Nu trebuie să uităm că, dacă Smith, Jussieu și W. Jones s-au folosit de noțiunile de muncă, organizare și sistem gramatical, ei nu au făcut-o în nici un caz spre a ieși din spațiul tabular definit de gândirea clasică, pentru a ocoli vizibilitatea lucrurilor și a scăpa de jocul reprezentării ce se autoreprezintă; au făcut-o numai pentru a instaura o formă de legătură care să fie în același timp analizabilă, constantă și întemeiată. Dar în efortul lor continua să fie

vorba tot de aflarea ordinii generale a identităților și diferențelor. Marele ocol care va porni, pe partea cealaltă a reprezentării, în căutarea ființei înseși a ceea ce este reprezentat nu s-a încheiat încă; nu a fost instaurat decât locul pornind de la care acest ocol va deveni posibil. Însă, deocamdată, acest loc continuă să figureze tot în cadrul organizărilor interioare ale reprezentării. Acestei configurații epistemologice ambigue îi corespunde, desigur, o dualitate filosofică ce atrage atenția asupra apropiatului ei deznodământ.

Coexistența, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, a Ideologiei și a filosofiei critice – a lui Destutt de Tracy și, respectiv, a lui Kant – disociază, sub forma a două gândiri diferite, însă simultane, ceea ce reflecțiile științifice mențin într-o unitate menită a se fractura în scurt timp. La Destutt și Gerando, Ideologia trece drept singura formă rațională și științifică pe care filosofia o poate îmbrăca și, în același timp, drept unicul fundament filosofic ce poate fi propus științelor, în general, și fiecărui domeniu al cunoașterii, în particular. Știința a ideilor, Ideologia trebuie să fie o cunoaștere de același tip cu acele cunoașteri care își iau drept obiect ființele naturii, cuvintele limbajului sau legile societății. Însă exact în măsura în care are drept obiect ideile, modul de a le exprima prin cuvinte și acela de a le lega în raționamente, Ideologia echivalează cu Gramatica și cu Logica oricărei științe posibile. Ideologia nu interoghează fundamentul, limitele ori rădăcina reprezentării; ea parcurge, doar, domeniul reprezentărilor în general; fixează succesiunile care apar în chip necesar; definește legăturile care se stabilesc, scoate în evidență legile de compunere și de descompunere dominante. Ea situează întreaga cunoaștere în spațiul reprezentărilor și, parcurgând acest spațiu, formulează cunoștințele dobândite cu privire la legile care îl guvernează. Ea este, într-un anumit sens, știința tuturor științelor. Însă această reduplicare fondatoare nu o scoate din câmpul reprezentării; ea are scopul de a reduce orice cunoaștere privind o reprezentare la imediatul de care nu se poate niciodată scăpa: „V-ați dat vreodată seama, cât de puțin, de ceea ce



înseamnă a gândi, de ceea ce simțiți atunci când gândiți, nu contează la ce?... Vă spuneți: *gândesc asta*, atunci când aveți o opinie, când formulați o judecată. A formula o judecată adevărată sau falsă este efectiv un act de gândire; acest act constă în a simți că există un raport, o relație... A *gândi*, cum vedeți, *înseamnă tot a simți* și nu e nimic altceva decât a simți<sup>1</sup>. Trebuie, totuși, să reținem că, definind gândirea unui raport ca simțire a aceluia raport sau, mai pe scurt, definind gândirea, în general, prin senzație, Destutt acoperă, fără a-l și depăși, întregul domeniu al reprezentării; el atinge însă frontiera unde senzația, ca formă primară și absolut simplă a reprezentării, ca și conținut minimal a ceea ce poate fi oferit spre gândire, basculează în ordinea condițiilor fiziologice care pot da seama de aceasta. Ceea ce, citit într-un anumit sens, apare drept generalitatea de cel mai mic grad a gândirii, descifrat dintr-o altă direcție apare drept rezultatul complex al unei singularități zoologice: „Nu avem decât o cunoaștere incompletă asupra unui animal dacă nu-i cunoaștem facultățile intelectuale. Ideologia este o parte a zoologiei și, mai cu seamă la om, această parte este importantă și merită a fi aprofundată”<sup>2</sup>. În momentul când analiza reprezentării ajunge la extensia maximă, ea atinge cu marginea ei cea mai exterioară un domeniu care ar fi aproximativ – sau care, mai curând, va fi, căci nu există încă – acela al unei științe naturale despre om.

Oricât de mult s-ar deosebi prin formă, stil și obiective, interogația kantiană și aceea a Ideologilor au un același punct de aplicație: raportul dintre reprezentări. Kant, însă, nu presupune existența acestui raport – a ceea ce îl întemeiază și îl justifică – la nivelul reprezentării, oricât ar fi aceasta de atenuată în conținutul ei, ajungând, la marginile pasivității și ale conștiinței, să nu fie altceva decât senzație pur și simplu; el interoghează acest raport în direcția a ceea ce îl face posibil în generalitatea

<sup>1</sup> Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie*, vol. I, pp. 33–35

<sup>2</sup> Id., *ibid.*, prefață, p. 1

lui. În loc să fundamenteze legătura dintre reprezentări printr-un soi de golire internă care să o vizeze, puțin câte puțin, până la impresia pură, el o întemeiază pe condițiile care îi definesc forma universal valabilă. Orientându-și în felul acesta interogația, Kant ocolește reprezentarea și ceea ce se oferă prin intermediul ei, pentru a se adresa înseși instanței pornind de la care orice reprezentare, oricare ar fi ea, poate fi dată. Prin urmare, nu reprezentările ca atare sunt cele care, ascultând de regulile unui joc numai al lor, pot să se desfășoare cu de la sine putere și, printr-o unică mișcare, să se descompună (prin analiză) și să se recompună (prin sinteză): numai niște judecăți bazate pe experiență sau niște constatări empirice pot să se întemeieze pe conținuturile reprezentării. Oricare alt fel de legătură, dacă se dorește universală, trebuie să-și caute temeiul dincolo de orice fel de experiență, într-un *a priori* care să o facă posibilă. Este vorba nu de o altă lume, ci de condițiile în care poate să existe oricare reprezentare a lumii, în general.

Există, prin urmare, o corespondență de netăgăduit între critica kantiană și ceea ce, în aceeași epocă, se propunea drept cea dintâi formă aproape completă de analiză ideologică. Extinzându-și reflecția asupra întregului câmp al cunoașterii – de la impresiile originare până la economia politică, trecând prin logică, aritmetică, științele naturii și gramatică –, Ideologia încerca, însă, să recupereze în forma reprezentării tocmai ceea ce era pe cale de a se constitui și de a se reconstitui în afara reprezentării. Această recuperare, această reluare și încercare de reintrare în posesie nu poate fi făcută decât sub forma aproape mitică a unei geneze deopotrivă singulare și universale: o conștiință izolată, vidă și abstractă trebuia, plecând de la reprezentarea cea mai mărunță, să dezvolte din aproape în aproape marele tablou a tot ce e reprezentabil. Din acest punct de vedere, Ideologia este ultima dintre filosofii clasice, cam în același fel cum *Juliette* este cea din urmă povestire clasică. Scenele și raționamentele lui Sade reiau noua violență a dorinței în desfășurarea unei reprezentări transparente și fără cusur; analizele

Ideologiei reiau, în istorisirea unei nașteri, toate formele, până la cele mai complexe, ale reprezentării. În comparație cu Ideologia, critica kantiană marchează, în schimb, pragul modernității noastre; ea interoghează reprezentarea nu din perspectiva mișcării infinite ce duce de la elementul cel mai simplu până la toate combinațiile lui posibile, ci pornind de la limitele de drept ale reprezentării. Critica kantiană ratifică, astfel, prima acest eveniment al culturii europene contemporan cu sfârșitul secolului al XVIII-lea: retragerea cunoașterii și a gândirii în afara spațiului reprezentării. Acest spațiu este în acel moment pus sub semnul întrebării în ceea ce privește fundamentul, originea și limitele lui: prin chiar acest fapt, câmpul nelimitat al reprezentării, pe care gândirea clasică îl instaurase, iar Ideologia voise să-l parcurgă pas cu pas, în mod discursiv și științific, apare ca o metafizică. Dar ca o metafizică ce nu s-ar fi ocolit niciodată pe sine însăși, care s-ar fi instaurat într-un dogmatism naiv și care nu ar fi făcut să iasă niciodată la lumină problema propriei îndreptări. Din acest punct de vedere, Critica dă în vileag dimensiunea metafizică pe care filosofia secolului al XVIII-lea voise să o reducă și să o rezolve exclusiv prin analiza reprezentării. Dar, în același timp, ea inaugurează posibilitatea unei alte metafizici, al cărei obiectiv ar fi acela de a interoga, în afara spațiului reprezentării, tot ce poate fi sursă și origine a acesteia; ea face posibile toate acele filosofii ale Vieții, ale Voinței, ale Cuvântului pe care secolul al XIX-lea le va dezvolta pe urmele lăsate de critică.

## VI. SINTEZELE OBIECTIVE

De aici, o serie aproape nesfârșită de consecințe. De consecințe, în tot cazul, nelimitate, având în vedere că gândirea noastră continuă și astăzi să aparțină dinastiei lor. În prim-plan, trebuie, fără îndoială, plasată apariția simultană a unei teme

transcendentale și a unor câmpuri empirice noi, sau cel puțin, repartizate și fundamentate într-un chip nou. Am văzut cum apariția, în secolul al XVII-lea, a unei *mathesis*, ca știință generală a ordinii, nu avusese numai un rol fondator în disciplinele matematice, ci fusese totodată corelativă formării unor domenii diferite și pur empirice, precum gramatica generală, istoria naturală și analiza bogățiilor; aceste domenii nu au fost edificate în conformitate cu un „model“ pe care l-ar fi impus matematizarea ori mecanicizarea naturii; ele s-au constituit și organizat pe fondul unei posibilități generale: aceea care permitea stabilirea, între reprezentări, a unui tablou ordonat al identităților și diferențelor. Dizolvarea, în ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea, a acestui câmp omogen al reprezentărilor ordonabile este ceea ce a dus la apariția, corelativă, a două forme noi de gândire. Una din ele interoghează condițiile unui raport între reprezentări din punctul de vedere a ceea ce le face, în general, posibile: ea scoate, în felul acesta, la lumină un câmp transcendental în care subiectul, care nu este niciodată accesibil prin experiență (nefiind empiric), dar care, în același timp, este finit (dat fiind că nu există intuiție intelectuală), determină, prin raportarea lui la un obiect  $x$ , toate condițiile formale ale experienței în general; analiza subiectului transcendental este cea care scoate la lumină fundamentul unei sinteze posibile între reprezentări. Opusă și simetrică acestei deschideri înspre transcendental, o altă formă de gândire interoghează condițiile unui raport între reprezentări din direcția ființei înseși care este reprezentată: ceea ce, la orizontul tuturor reprezentărilor actuale, se indică de la sine ca fiind fundamentul unității lor, sunt acele obiecte nicidecum obiectivabile, acele reprezentări niciodată pe de-a-ntregul reprezentabile, acele vizibilități deopotrivă manifeste și invizibile, acele realități retrase exact în măsura în care sunt întemeietoarele a ceea ce ni se oferă spre cunoaștere și avansează până la noi: puterea de muncă, forța vieții, putința de a vorbi. Tocmai în temeiul acestor forme ce pândesc la granițele exterioare ale experienței noastre, valoarea lucrurilor, organizarea ființelor vii, structura

gramaticală și afinitatea istorică a limbilor vin până la reprezentările noastre și solicită din partea noastră sarcina poate infinită a cunoașterii. În felul acesta, condițiile de posibilitate ale experienței sunt căutate în condițiile de posibilitate ale obiectului și ale existenței sale, în vreme ce, în reflecția transcendentă, condițiile de posibilitate ale obiectelor experienței sunt identificate cu condițiile de posibilitate ale experienței înseși. Noua pozitivitate a științelor vieții, limbajului și economiei se află în corespondență directă cu instaurarea unei filosofii transcendente.

Munca, viața și limbajul apar ca tot atâtea „transcendentalii” ce fac posibilă cunoașterea obiectivă a ființelor vii, a legilor producției și a formelor limbajului. În ființa lor, ele sunt în afara cunoașterii, dar prin chiar acest fapt ele sunt condiții ale cunoașterii: ele corespund descoperirii, de către Kant, a unui câmp transcendent, însă diferă, totuși, de acesta în două puncte esențiale: se plasează de partea obiectului și, într-o oarecare măsură, dincolo de el; asemenea Ideii în Dialectica transcendentă, ele totalizează fenomenele și enunță coerența *a priori* a multiplicităților empirice; pe care, însă, le fundamentează într-o ființă a cărei realitate enigmatică constituie, înaintea oricărei cunoașteri, ordinea și liantul a ceea ce aceasta are de cunoscut; în plus, ele privesc domeniul adevărurilor *a posteriori* și principiile sintezei acestora, și nu sinteza *a priori* a oricărei experiențe posibile. Prima diferență (faptul că transcendentaliile se plasează de partea obiectului) explică apariția acelor metafizici care, în ciuda cronologiei lor post-kantiene, apar ca „precritice”: căci, într-adevăr, ele evită analiza condițiilor cunoașterii așa cum se pot revela acestea la nivelul subiectivității transcendente; în schimb, aceste metafizici se dezvoltă pornind de la transcendentaliile obiective (Cuvântul lui Dumnezeu, Voința, Viața) care nu sunt posibile decât în măsura în care domeniul reprezentării este în prealabil limitat; ele aparțin, prin urmare, aceluiași sol arheologic ca și Critica însăși. Cea de-a doua diferență (faptul că aceste transcendentalii privesc sintezele *a posteriori*) explică apariția unui „pozitivism”: experienței i se oferă un întreg strat

de fenomene a căror raționalitate și înlănțuire se sprijină pe un fundament obiectiv ce nu poate fi adus la lumină; se pot cunoaște nu substanțele, ci fenomenele; nu esențele, ci legile; nu ființele, ci regularitățile lor. Se instaurează, astfel, plecând de la critică – sau, mai curând, de la decalajul dintre ființă și reprezentare, a cărei primă constatare filosofică este kantianismul –, o corelație fundamentală: de o parte, metafizici ale obiectului, mai exact metafizici ale acelui fond niciodată obiectivabil de unde vin lucrurile înspre cunoașterea noastră de suprafață; de cealaltă parte, filosofii care își stabilesc drept obiectiv exclusiv observarea a exact ceea ce se oferă unei cunoașteri pozitive. Este evident felul în care cei doi termeni ai acestei opoziții se sprijină și se consolidează unul pe celălalt; metafizicile „fondurilor“ sau ale „transcendentaliilor“ obiective își vor afla punctul de atac în tezaurul de cunoștințe pozitive (în special acela pe care îl pot hrăni biologia, economia și filologia); și, invers, pozitivismele își vor găsi justificarea în separația dintre fondul imposibil de cunoscut și raționalitatea a ceea ce poate fi cunoscut. Triunghiul critică-pozitivism-metafizică a obiectului este constitutiv pentru gândirea europeană, de la începutul secolului al XIX-lea și până la Bergson.

O astfel de organizare este legată, în posibilitatea ei arheologică, de apariția acelor câmpuri empirice de care stricta analiză internă a reprezentării nu mai poate da seamă de acum înainte. Ea este, prin urmare, corelativă unei serii de configurații proprii *epistemei* moderne.

Mai întâi, își face apariția o temă care până în acel moment rămăsese neformulată și, la drept vorbind, inexistentă. Poate părea ciudat că, în epoca clasică, nu s-a încercat matematizarea științelor de observație, a cunoștințelor gramaticale sau a experienței economice. Ca și cum matematizarea galileeană a naturii și fundamentul oferit de mecanică ar fi fost de ajuns pentru a duce la bun sfârșit proiectul unei *mathesis*. Nu este, însă, nimic paradoxal în acest fapt: analiza reprezentărilor pe principiul identităților și al diferențelor, punerea lor în ordine sub formă de

tablouri imuabile situau, de drept, științele calitativului în câmpul unei *mathesis* universale. La sfârșitul secolului al XVIII-lea se produce o separație fundamentală și total nouă; dat fiind că legătura dintre reprezentări nu se mai stabilește prin însăși, mișcarea care le descompune, disciplinele analitice se trezesc epistemologic distincte de cele care sunt nevoite să recurgă la sinteză. Vom avea, prin urmare, un câmp de științe *a priori*, de științe formale și pure, de științe deductive ce țin de logică și de matematică; pe de altă parte, se observă desprinderea unui domeniu de științe *a posteriori*, de științe empirice ce nu utilizează formele deductive decât în mod fragmentar și în regiuni strict localizate. Or, această separație are drept consecință preocuparea epistemologică de a regăsi la alt nivel unitatea pierdută în urma disocierii dintre *mathesis* și știința universală a ordinii. De aici, o serie întreagă de eforturi ce caracterizează reflecția modernă asupra științelor: clasificarea domeniilor cunoașterii pe baza matematicilor și instaurarea unei ierarhii care face posibilă înaintarea progresivă spre ceva tot mai complex și tot mai puțin exact; reflecția pe marginea metodelor empirice de inducție și, totodată, efortul de a le fundamenta filosofic și de a le justifica din punct de vedere formal; încercarea de a purifica, de a formaliza și poate chiar de a matematiza domeniile economiei, biologiei și, până la urmă, al lingvisticii înseși. Ca o contrapondere la toate aceste tentative de a reconstitui un câmp epistemologic unitar se face auzită, la intervale regulate, afirmarea unei imposibilități: aceasta s-ar datora fie unei specificități ireductibile a vieții (specificitate ce se încearcă a fi circumscrisă mai ales la începutul secolului al XIX-lea), fie caracterului cu totul particular al științelor umane, care pare a rezista oricărei reducții metodologice (definirea și măsurarea acestei rezistențe este încercată în special în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea). În această dublă afirmație, alternată sau simultană, de a putea și de a nu putea formaliza empiricul, se cuvine, fără îndoială, să recunoaștem dâra aceluși eveniment de mare adâncime care, aproape de sfârșitul secolului al XVIII-lea, a exclus posibilitatea sintezei

din spațiul reprezentărilor. Acest eveniment este cel care plasează formalizarea (sau matematizarea) în miezul oricărui proiect științific modern; tot el este cel care explică de ce orice matematizare pripită sau orice formalizare naivă a empiricului îmbracă aparența unui dogmatism „precritic“ și răsună, în gândire, ca o reîntoarcere la platitudinile Ideologiei.

Ar mai trebui evocată și o a doua trăsătură a *epistemei* moderne. De-a lungul epocii clasice, legătura constantă și fundamentală dintre cunoaștere, chiar empirică, și o *mathesis* universală justifica proiectul, neîncetat reluat sub diferite forme, al realizării unui *corpus* în sfârșit unificat al tuturor cunoștințelor; acest proiect a luat, rând pe rând, fără însă a-și modifica fundamentul, înfățișarea fie a unei științe generale a mișcării, fie a unei caracteristici universale, fie a unei limbi elaborate și reconstituite în toate valorile ei de analiză și în toate posibilitățile ei de sintaxă, fie, în sfârșit, a unei Enciclopedii alfabetice ori analitice a cunoașterii; contează prea puțin faptul că aceste încercări nu au fost duse până la capăt sau că nu au realizat în totalitate proiectul care le dăduse naștere: toate manifestă, la suprafața vizibilă a evenimentelor și a textelor, profunda unitate pe care epoca clasică o instaurase conferind cunoașterii, drept soclu arheologic, analiza identităților și a diferențelor, ca și posibilitatea universală a unei ordonări. Astfel încât Descartes, Leibniz, Diderot și d'Alembert, prin ceea ce poate fi numit eșecul lor, prin opera lor neterminată sau deviată, rămâneau intim legați de ceea ce era constitutiv pentru gândirea clasică. Începând cu secolul al XIX-lea, unitatea acelei *mathesis* se rupe. De două ori: o dată pe linia ce separă formele pure ale analizei de legile sintezei, a doua oară pe linia ce desparte, atunci când se pune problema de a oferi un fundament sintezelor, subiectivitatea transcendentală de modul de a fi al obiectelor. Aceste două forme de ruptură duc la nașterea a două serii de tentative, pe care o anumită intenție de universalitate pare a le plasa în poziția de ecou al întreprinderilor carteziană și leibniziană. Dacă vom privi, însă, ceva mai de aproape, vom observa că unificarea câmpului cunoașterii nu are



și nu poate avea, în secolul al XIX-lea, nici aceleași forme, nici aceleași pretenții și nici aceleași fundamente ca în epoca clasică. În epoca lui Descartes și Leibniz, transparența reciprocă dintre domeniile cunoașterii și filosofie era deplină, ajungând până acolo încât universalizarea cunoașterii sub forma unei gândiri filosofice nu necesită un mod de reflecție specific. Odată cu Kant, problema este cu totul alta, cunoașterea nu mai poate să se desfășoare pe fondul unificat și unificator al unei *mathesis*. Pe de o parte, începe să se pună problema raporturilor dintre câmpul formal și câmpul transcendental (și, la acest nivel, toate conținuturile empirice ale cunoașterii sunt puse între paranteze și rămân lipsite de orice fel de validitate); pe de altă parte, începe să se pună problema raporturilor dintre domeniul empiricității și fundamentul transcendental al cunoașterii (și, atunci, ordinea pură a formalului este dată deoparte ca nepertinentă în a da seamă de regiunea în care își află temeiul orice experiență, chiar și aceea a formelor pure ale gândirii). Însă atât într-un caz, cât și în celălalt, gândirea filosofică a universalității nu este de același nivel cu câmpul cunoașterii reale; ea se constituie ca o reflecție pură, susceptibilă să *fundamenteze*, fie ca o recuprire capabilă să *dezvăluie*. Prima dintre aceste forme de filosofie s-a manifestat mai întâi, în întreprinderea fichteiană, în care totalitatea domeniului transcendental este genetic dedusă din legile pure, universale și goale ale gândirii: se deschide, în felul acesta, un câmp de investigație în care se încearcă fie reducerea reflecției transcendente la analiza formalismelor, fie descoperirea terenului de posibilitate a oricărui fel de formalism în subiectivitatea transcendentală. În ceea ce privește cea de-a doua deschidere filosofică, aceasta a apărut, mai întâi, odată cu fenomenologia hegeliană, când totalitatea domeniului empiric a fost recuprinsă înăuntrul unei conștiințe ce se dezvăluie ei înseși ca spirit, ca, adică, un câmp deopotrivă empiric și transcendental.

Vedem, deci, cât de legată, din adâncul ultim al posibilităților și al imposibilităților ei, de soarta filosofiei occidentale, așa cum a fost ea hotărâtă în secolul al XIX-lea, este

sarcina fenomenologică pe care Husserl și-o va fixa mult mai târziu. Într-adevăr, ea încearcă, pe de o parte, să ancoreze drepturile și limitele unei logici formale într-o reflecție de tip transcendentă și să lege, pe de altă parte, subiectivitatea transcendentă de orizontul implicit al conținuturilor empirice, pe care doar ea are posibilitatea să le constituie, să le mențină și să le deschidă prin explicitări infinite. Dar poate că nu scapă, nici ea, de pericolul care amenință, înainte chiar de apariția ca atare a fenomenologiei, orice întreprindere dialectică, făcând-o să basculeze invariabil, de voie sau de nevoie, într-o antropologie. Nu este, fără îndoială, posibil a conferi valoare transcendentă conținuturilor empirice și nici a le deplasa pe latura unei subiectivități constituante fără a determina, fie și în mod nedeclarat, apariția unei antropologii, adică a unui mod de gândire în care limitele de drept ale cunoașterii (și, prin urmare, ale oricărei cunoașteri empirice) coincid cu formele concrete ale existenței așa cum sunt date acestea prin intermediul tocmai al acestei cunoașteri empirice.

Consecințele cele mai îndepărtate și, pentru noi, cele mai dificil de evitat ale evenimentului fundamental survenit *epistemei* occidentale către sfârșitul secolului al XVIII-lea pot fi rezumate în felul următor: negativ, domeniul formelor pure ale cunoașterii se izolează, dobândind în același timp autonomie și suveranitate față de orice fel de cunoaștere empirică, făcând să se nască și să renască la nesfârșit proiectul de formalizare a concretului și de constituire, cu orice preț, a unor științe pure; pozitiv, domeniile empirice stabilesc legături cu o serie de reflecții privitoare la subiectivitate, ființă umană și finitudine, căpătând, în felul acesta, valoare și funcție de filosofie, dar și de negare a filosofiei sau de contra-filosofie.

## CAPITOLUL VIII

### *Muncă, viață, limbaj*

#### I. NOILE EMPIRICITĂȚI

Iată însă că am trecut mult dincolo de evenimentul istoric pe care ne propuseserăm să-l situăm, mult prea departe de limitele cronologice ale rupturii care fracturează în profunzime *epistema* lumii occidentale și care izolează, pentru noi, începutul unui anumit fel *modern* de a cunoaște empiricitățile. Aceasta deoarece gândirea contemporană nouă, și cu care, vrând-nevrând, gândim, continuă să fie încă puternic dominată de imposibilitatea, scoasă la lumină către sfârșitul secolului al XVIII-lea, de a întemeia sintezele în spațiul reprezentării, ca și de obligația corelativă, simultană, însă imediat întoarsă împotriva ei înseși, de a deschide câmpul transcendențial al subiectivității și de a constitui, invers, dincolo de obiect, aceste „cvasi-transcendentalii“ care sunt pentru noi Viața, Munca și Limbajul. Pentru a reda această obligație, ca și această imposibilitate în toată violența manifestării lor istorice, analiza trebuia lăsată să circule în voie de-a lungul și de-a latul întregii gândiri care își are originea în acest abis; trebuia, apoi, ca discursul să refacă în cea mai mare grabă destinul sau panta gândirii moderne pentru a

ajunge, în final, până la punctul ei de cotitură: claritatea de astăzi, încă palidă, dar poate decisivă, ce ne permite, dacă nu să cuprindem în totalitate, atunci cel puțin să controlăm pe fragmente și să dominăm, cât de cât, ceea ce, din întreaga gândire formată în zorii epocii moderne, continuă să vină până la noi, să ne ia în stăpânire și să slujească drept sol neîntrerupt al discursului nostru. Cu toate acestea, cealaltă jumătate a evenimentului – fără îndoială, cea mai importantă, dat fiind că privește, în chiar ființa lor, în chiar înrădăcinarea lor, pozitivitățile de care se agață cunoștințele noastre empirice – a rămas în suspensie; de ea va trebui să ne ocupăm acum.

Într-o primă fază – aceea care este cuprinsă, cronologic, între 1775 și 1795, și a cărei configurație poate fi redată prin intermediul operelor lui Smith, Jussieu și Wilkins –, conceptele de muncă, organism și sistem gramatical fuseseră introduse – sau reintroduse cu un statut aparte – în analiza reprezentărilor – și în spațiul tabular în care aceasta se desfășura până în acel moment. Firește, funcția acestor concepte nu era, deocamdată, decât aceea de a autoriza o astfel de analiză, de a permite stabilirea identităților și a diferențelor, și de a furniza – ca un soi de metru calitativ – instrumentul necesar unei ordonări. Însă nici munca, nici sistemul gramatical, nici organizarea vie nu puteau fi definite (sau asigurate) doar de jocul reprezentării ce se descompune, se analizează, se recompune și, în felul acesta, se reprezintă pe sine într-o pură reduplicare; spațiul analizei nu putea, deci, evita să-și piardă autonomia. De acum înainte, tabloul, încetând de a mai fi locul tuturor ordinilor posibile, matricea tuturor raporturilor, forma de distribuire a tuturor ființelor în individualitatea lor singulară, nu mai constituie, pentru cunoaștere, decât o infimă peliculă de suprafață; vecinătățile pe care tabloul le manifestă, identitățile elementare pe care el le circumscrie și cărora le scoate în evidență repetiția, similitudinile pe care el le degajă etalându-le, constanțele a căror parcurgere o face el posibilă nu sunt nimic altceva decât efectele unor sinteze, ale unor organizări sau ale unor sisteme situate dincolo de orice

fel de repartizări ce pot fi ordonate pe baza vizibilului. Ordinea ce se oferă privirii, cu controlul permanent al deosebirilor caracteristic ei, nu mai este decât o scânteiere de suprafață deasupra unei prăpăstii.

Spațiul cunoașterii occidentale este gata acum să basculeze: *taxinomia*, a cărei imensă pânză universală se etala în corelație cu posibilitatea unei *mathesis*, și care constituia momentul forte al cunoașterii – posibilitatea ei primă și, totodată, culmea perfecțiunii ei – se va reordona pe o verticală obscură: aceasta va fi cea care, de acum înainte, va defini legea asemănărilor, va prescrie vecinătățile și discontinuitățile, va oferi un fundament organizărilor perceptibile și va împinge toate marile desfășurări orizontale ale *taxinomie* înspre regiunea, întru câțva accesorie, a consecințelor. În felul acesta, cultura occidentală își inventează o profunzime unde nu va mai fi vorba de identități, de caractere distinctive, de table imuabile, cu toate căile și parcursurile lor posibile, ci de marile forțe ascunse ce se dezvoltă pornind de la nucleul lor primar și inaccesibil, de origine, de cauzalitate și de istorie; de acum înainte, lucrurile nu vor mai veni spre reprezentare decât din adâncul acestui strat retras în sine, tulburate poate și întunecate de obscuritatea lui, însă strâns măsurate în ele însele, asamblate sau separate, grupate în mod ireversibil prin energia ce se ascunde acolo, în acel străfund. Figurile vizibile, legăturile dintre ele, spațiile albe ce le izolează și le delimitează profilul nu se vor mai oferi privirii noastre decât gata compuse, deja articulate, acolo, dedesubt. În acel întuneric ce le urzește cu timpul.

În acel moment – și aceasta este cea de-a doua fază a evenimentului –, cunoașterea, în pozitivitatea ei, își schimbă natura și forma. Ar fi fals – și mai ales insuficient – să atribuim această mutație descoperirii unor obiecte până atunci necunoscute, precum sistemul gramatical al sanscritei sau relația, existentă în sânul ființelor vii, dintre organizarea anatomică și planurile funcționale, sau, în sfârșit, rolul economic al capitalului. Nu ar fi cu mult mai exact nici să ne imaginăm că gramatica generală

s-a transformat în filologie, istoria naturală – în biologie, și analiza bogățiilor – în economie politică, dat fiind că toate aceste moduri de cunoaștere și-ar fi rectificat metodele, s-ar fi apropiat mai mult de obiectele lor, și-ar fi raționalizat conceptele și și-ar fi ales modele de formalizare mai bune – într-un cuvânt, s-ar fi desprins de preistoria lor printr-un soi de auto-analiză a rațiunii înseși. Ceea ce s-a schimbat la granița dintre secole și a suferit o alterare ireparabilă a fost cunoașterea însăși, ca mod de a fi prealabil și comun subiectului care cunoaște și obiectului cunoașterii; dacă acum începe să fie studiat costul de producție și nu se mai recurge la situația ideală și originară a trocului spre a se analiza formarea valorii, este pentru că, la nivel arheologic, producția, ca figură fundamentală în spațiul cunoașterii, a luat locul schimbului, determinând pe de o parte apariția unor noi obiecte de cunoscut (precum capitalul), și prescriind, pe de altă parte, noi concepte și noi metode (precum analiza formelor de producție). La fel, dacă, începând cu Cuvier, se studiază organizarea internă a ființelor vii și dacă, în acest scop, se apelează la metodele anatomiei comparate, este pentru că Viața, ca formă fundamentală a cunoașterii, a dus la apariția unor noi obiecte (precum relația dintre caracter și funcție) și a unor noi metode (precum cercetarea analogiilor). În sfârșit, dacă Grimm și Bopp încearcă să definească legile alternanței vocalice și pe cele ale transformării consoanelor este din cauza faptului că Discursul, ca mod al cunoașterii, a fost înlocuit de Limbaj, care definește niște obiecte până în acea clipă inexistente (familiile de limbi în cadrul cărora sistemele gramaticale sunt analoage) și impune niște metode care nu mai fuseseră utilizate (analiza regulilor de transformare a consoanelor și a vocalelor). Producția, viața, limbajul – nu trebuie să vedem în ele niște obiecte care, grație, parcă, propriei mase și sub efectul unei insistențe autonome, s-ar fi impus din exterior unei cunoașteri care le-ar fi ignorat, până atunci, vreme mult prea îndelungată; nu trebuie să vedem în ele nici niște concepte edificate pas cu pas, grație apariției unor metode noi, sub efectul progresului științelor pornite în căutarea

propriei raționalității. Ele sunt niște moduri fundamentale ale cunoașterii care suportă, în unitatea lor lipsită de fisuri, corelația secundă și derivată dintre științe și tehnici noi, pe de o parte, și obiecte inedite, pe de altă parte. Constituirea acestor moduri fundamentale este îngropată în adâncul straturilor arheologice: câteva semne ale ei pot fi, totuși, surprinse prin intermediul operelor lui Ricardo, în cazul economiei, Cuvier, în cazul biologiei, și Bopp, în cazul filologiei.

## II. RICARDO

În analiza lui Adam Smith, munca își datora poziția privilegiată puterii, care îi era recunoscută, de a stabili între valorile lucrurilor o măsură constantă; ea permitea echivalarea, în cadrul schimbului, a unor obiecte de necesitate a căror etalonare ar fi fost, altfel, expusă fluctuației ori supusă unei esențiale relativități. Dar ea nu-și putea asuma un asemenea rol decât cu o condiție: trebuia să se presupună că volumul de muncă indispensabilă producerii unui lucru era egal cu cantitatea de muncă pe care acest lucru o putea, reciproc, cumpăra în procesul de schimb. Or, cum poate fi justificată și pe ce poate fi întemeiată o astfel de identitate, dacă nu pe o anumită asimilare, admisă în umbră mai mult decât pusă în lumină, a muncii privite ca activitate de producție cu munca privită ca marfă ce poate fi cumpărată și vândută? În această din urmă accepție, ea nu poate fi utilizată ca măsură constantă, dat fiind că „suportă tot atâtea variații ca și mărfurile și bunurile de larg consum cu care poate fi comparată”<sup>1</sup>. Această confuzie își avea, la Adam Smith, originea în primatul acordat reprezentării: orice marfă reprezenta o anumită muncă și orice muncă putea reprezenta o anumită cantitate de marfă. Activitatea oamenilor și valoarea lucrurilor comunicau în elementul transparent al reprezentării. Tocmai aici

<sup>1</sup> Ricardo, *Oeuvres complètes* (trad. fr., Paris, 1882), p. 5

își găsește analiza lui Ricardo punctul de inserție și rațiunea importantei ei decisive. Această analiză nu este prima care rezervă muncii un loc important în jocul economiei; însă ea aruncă în aer unitatea noțiunii de muncă și distinge, pentru prima dată în chip radical, forța, efortul și timpul muncitorului, care, toate, se cumpără și se vând, de activitatea care stă la baza valorii lucrurilor. Vom avea, deci, de o parte, munca pe care o oferă muncitorii, pe care o acceptă sau pe care o solicită patronii, și care este retribuită prin salarii; și, de cealaltă parte, munca ce extrage metalele, produce bunurile de consum, fabrică obiectele, transportă mărfurile și formează, în felul acesta, valori care pot fi schimbate, care nu existau înaintea ei și care nu ar fi putut lua naștere în absența ei.

Firește că, pentru Ricardo ca și pentru Smith, munca poate foarte bine să măsoare echivalența mărfurilor care trec prin circuitul schimburilor: „În copilăria societăților, valoarea de schimb a lucrurilor sau regula care stabilea cantitatea pe care cineva trebuia să o dea, dintr-un anumit obiect, pentru a intra în posesia altui obiect nu depindea decât de cantitatea comparativă de muncă depusă pentru producerea fiecăruia dintre aceste obiecte în parte“<sup>1</sup>. Însă diferența dintre Smith și Ricardo este următoarea: pentru cel dintâi, munca, dat fiind că este analizabilă în zile de subzistență, poate servi drept unitate de măsură pentru toate celelalte mărfuri (din rândul cărora fac parte inclusiv bunurile necesare subzistenței); pentru cel de-al doilea însă, cantitatea de muncă depusă permite stabilirea valorii unui lucru nu numai pentru că aceasta din urmă este reprezentabilă în unități de muncă, ci în primul rând și în chip fundamental pentru că munca, văzută ca activitate productivă, este „sursa tuturor valorilor“. Valoarea nu mai poate fi definită, ca în epoca clasică, pe baza sistemului total de echivalențe și pe baza capacității pe care o pot avea mărfurile de a se reprezenta unele pe altele. Valoarea a încetat să mai fie un semn; a devenit un produs. Dacă lucrurile

<sup>1</sup> Id., *ibid.*, p. 3



valorează cât munca depusă pentru producerea lor, sau dacă, cel puțin, valoarea lucrurilor este proporțională cu această muncă, nu este pentru că munca ar constitui o valoare fixă, constantă și care poate fi vândută și cumpărată oricând și oriunde, ci pentru că orice valoare, oricare ar fi ea, își are originea în muncă. Iar cea mai grăitoare dovadă în acest sens este faptul că valoarea lucrurilor crește odată cu cantitatea de muncă ce trebuie depusă pentru producerea lor, dar nu se modifică sub influența măririi sau scăderii salariilor, pe care munca se schimbă ca oricare altă marfă<sup>1</sup>. Circulând pe piețe, schimbându-se unele pe altele, valorile continuă să păstreze o putere de reprezentare. Însă ele își trag această putere din altă parte, din această muncă mai originară și mai radicală decât orice reprezentare și care, prin urmare, nu poate fi definită prin schimb. În vreme ce, în gândirea clasică, comerțul și schimburile erau cele care serveau drept fond ultim pentru analiza bogățiilor (chiar și la Adam Smith încă, unde diviziunea muncii este comandată de criteriile trocului), odată cu Ricardo, posibilitatea schimbului este cea care începe să se întemeieze pe muncă; astfel încât teoria producției va trebui, de acum înainte, să preceadă în mod obligatoriu teoria circulației.

De aici, trei consecințe ce trebuie reținute. Prima este instaurarea unei serii cauzale având o formă radical nouă. În secolul al XVIII-lea nu era ignorat – departe de așa ceva – jocul determinărilor economice: se dădeau explicații despre cum putea moneda să se împruțineze sau să abunde, prețurile să urce sau să coboare, producția să crească, să stagneze sau să scadă; însă toate aceste mișcări erau definite pe baza unui spațiu tabular, în care valorile puteau să se reprezinte unele pe altele; prețurile urcau atunci când elementele reprezentante creșteau într-un ritm mai rapid decât elementele reprezentate; producția scădea atunci când instrumentele de reprezentare scădeau în comparație cu lucrurile de reprezentat etc. Era vorba tot de o cauzalitate circulară și de suprafață, dat fiind că aceasta nu se referea decât la puterile

---

<sup>1</sup> Ricardo, *loc. cit.*, p. 24

reciproce ale analizantului și analizatului. Începând cu Ricardo, munca, decalată față de reprezentare și instalându-se într-o regiune asupra căreia aceasta nu mai are nici o putere, se organizează conform unei cauzalități proprii. Cantitatea de muncă necesară fabricării unui lucru (sau recoltării ori transportării acestuia) și care îi determină valoarea depinde de formele de producție: producția se va modifica în funcție de gradul de diviziune al muncii, de numărul și de natura uneltelor, de masa de capital de care dispune patronul și de aceea pe care a investit-o în dotările uzinei lui; în unele cazuri, producția va fi costisitoare; în altele, mai puțin<sup>1</sup>. Cum, însă, în toate cazurile, acest cost (adică salariile, capitalul și veniturile, profiturile) este determinat de o muncă deja efectuată și consacrată noii producții, asistăm la apariția unei mari serii lineare și omogene: aceea a producției. Orice fel de muncă are un rezultat care, sub o formă sau alta, este aplicat unei noi munci, căreia îi determină în felul acesta, costul; iar această nouă muncă intră, la rândul ei, în formarea unei valori etc. Această acumulare în serie rupe pentru prima dată cu determinările reciproce, singurele avute în vedere în analiza clasică a bogățiilor. Ea introduce, prin chiar acest fapt, posibilitatea unui timp istoric continuu, chiar dacă în realitate, așa cum vom vedea, Ricardo nu gândește evoluția viitoare decât sub forma unei încetiniri și, la limită, chiar a unei opriri totale a istoriei. La nivelul condițiilor de posibilitate ale gândirii, Ricardo, disociind formarea valorii de reprezentativitatea ei, a permis articularea economiei pe istorie. „Bogățiile“, în loc să se mai repartizeze sub forma unui tablou și să constituie, în felul acesta, un sistem de echivalențe, încep să se organizeze și să se acumuleze într-un lanț temporal: determinarea tuturor valorilor are loc în funcție nu de instrumentele care fac posibilă analizarea lor, ci de condițiile de producție care le-au dat naștere; și, mergând încă și mai departe, aceste condiții sunt la rândul lor determinate de cantitățile de muncă consacrate producerii lor. Înainte

---

<sup>1</sup> Ricardo, *loc. cit.*, p. 12

chiar ca reflecția economică să fie asociată istoriei evenimentelor sau a societăților sub forma unui discurs explicit, istoricitatea s-a infiltrat, desigur, și pentru multă vreme, în însuși modul de a fi al economiei. Aceasta nu mai este racordată, în pozitivitatea ei, la un spațiu simultan de diferențe și identități, ci la timpul producțiilor succesive.

Cea de-a doua consecință, nu mai puțin decisivă, privește noțiunea de raritate. În analiza clasică, raritatea era definită în funcție de nevoie: se admitea faptul că raritatea se accentua sau se deplasa pe măsură ce nevoile creșteau sau îmbrăcau forme noi; raritate a grâului pentru cei cărora le este foame; raritate, în schimb, a diamantelor pentru cei bogați, care circulă în întreaga lume. Economiiștii secolului al XVIII-lea – Fiziocrați sau nu – considerau că pământul sau lucrarea pământului permiteau, măcar în parte, surmontarea rarității: aceasta pentru că pământul are miraculoasa proprietate de a putea acoperi nevoi mult mai numeroase decât cele ale oamenilor care îl cultivă. În gândirea clasică, există raritate pentru că oamenii își reprezintă obiecte pe care nu le posedă; există însă bogăție pentru că pământul produce într-o oarecare abundență obiecte care nu sunt consumate imediat și care pot, astfel, să reprezinte alte obiecte în cadrul schimburilor și al circulației. Ricardo inversează termenii acestei analize: aparenta generozitate a pământului nu se datorează, în realitate, decât avariției lui crescânde; iar primare nu sunt nevoia și reprezentarea nevoii în mintea oamenilor, ci pur și simplu o carență originară.

Într-adevăr, munca – adică activitatea economică – a apărut în istoria lumii abia în ziua în care oamenii au văzut că sunt prea numeroși pentru a se mai putea hrăni numai din roadele spontane ale pământului. Neavând cu ce să se hrănească, unii dintre ei mureau, și mulți alții ar mai fi murit dacă nu ar fi început să lucreze pământul. Și, pe măsură ce populația se înmulțea, noi suprafețe de pădure trebuiau tăiate, defrișate și cultivate. În nici una din clipele istoriei sale, omenirea nu va munci altfel decât sub amenințarea morții: dacă nu descoperă noi resurse, orice

populație este sortită pieirii; și, invers, cu cât oamenii se înmulțesc, cu atât muncile pe care ei sunt nevoiți să le efectueze vor fi mai numeroase, mai îndepărtate, mai anevoioase, mai puțin fecunde în imediat. Supraviețuirea devenind mai dificilă, amenințarea morții devenind tot mai apăsătoare pe măsură ce hrana devine mai greu de procurat, munca, invers proporțional, trebuie să crească în intensitate și să se folosească de toate mijloacele posibile pentru a deveni cât mai productivă. Astfel încât ceea ce face economia nu numai posibilă, ci chiar necesară, este o perpetuă și fundamentală situație de raritate: în prezența unei naturi care este, prin ea însăși, inertă și, cu excepția unei părți neînsemnate, sterile, omul este nevoit să își riște viața. Economia nu-și mai află principiul intern în jocurile reprezentării, ci pe latura acestei zone periculoase unde viața se luptă cu moartea. Ea trimite, prin urmare, la acel tip de considerații suficient de ambigue pe care le putem numi antropologice: economia are, într-adevăr, legătură cu proprietățile biologice ale unei specii umane despre care Malthus, în aceeași epocă cu Ricardo, spunea că tinde neîncetat să crească dacă nu îi găsim remedii sau dacă nu o supunem la anumite constrângeri; ea mai are legătură și cu situația acestor ființe vii ce riscă tot timpul să nu găsească în natura ce le înconjoară cu ce să-și asigure subzistența; în sfârșit, economia atrage atenția asupra faptului că munca și asprimea însăși a acestei munci sunt unicul mijloc de a nega carența fundamentală și de a triumfa o clipă asupra morții. Pozitivitatea economiei își află locul în acest negativ antropologic. *Homo oeconomicus* nu este cel care își reprezintă propriile nevoi și obiectele capabile să le satisfacă; ci acela care își petrece, își consumă și își pierde până la urmă viața încercând să se sustragă iminenței morții. O ființă finită: și așa cum, odată cu Kant, problema finitudinii a devenit mai importantă decât analiza reprezentărilor (cea de-a doua neputând fi decât derivată în raport cu prima), tot astfel, odată cu Ricardo, economia se întemeiază, în mod mai mult sau mai puțin explicit, pe o antropologie ce încearcă să atribuie finitudinii forme concrete.

Economia secolului al XVIII-lea trimitea la o *mathesis*, înțeleasă ca știință generală a tuturor ordinilor posibile; economia secolului al XIX-lea va trimite la o antropologie, concepută ca discurs despre finitudinea naturală a omului. Drept consecință imediată, nevoia și dorința se retrag pe latura sferei subiective, în acea regiune care, în aceeași epocă, este pe cale de a deveni obiect al psihologiei. Tocmai aici vor căuta marginaliștii, în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, noțiunea de utilitate. Se va crede atunci că Graslin, Condillac și Fortbonuais fuseseră „deja“ niște „psihologiști“, dat fiind că analizaseră valoarea plecând de la nevoie; tot așa cum se va mai crede și că Fiziocrații au fost primii strămoși ai unei economii care, începând cu Ricardo, a analizat valoarea plecând de la costurile de producție. În realitate însă, este vorba tocmai de ieșirea din configurația care-i făcea în egală măsură posibili atât pe Quesnay, cât și pe Condillac, de sustragerea de sub dominația *epistemei* ce întemeia cunoașterea pe ordinea reprezentărilor; și de intrarea într-un alt fel de dispunere epistemologică, aceea care distinge, nu fără a le face să trimită una la cealaltă, între o psihologie a nevoilor reprezentate și o antropologie a finitudinii naturale.

În sfârșit, ultima consecință privește evoluția economiei. Ricardo arată că nu trebuie să interpretăm drept fertilitate a naturii ceea ce reprezintă, într-un mod din ce în ce mai acut esențiala ei avarie. Renta funciară, în care toți economiștii inclusiv Adam Smith însuși<sup>1</sup>, vedeau semnul unei fecundități proprii pământului, nu există decât exact în măsura în care munca agricolă devine din ce în ce mai aspră și din ce în ce mai puțin „rentabilă“. Cu cât creșterea neîntreruptă a populației îi constrânge pe oameni să defrișeze pământuri tot mai puțin fertile, cu atât recoltarea acestor noi unități de grâu necesită mai multă muncă: fie că însămânțarea trebuie să fie făcută mai adânc, fie că suprafața însămânțată trebuie să fie mai extinsă, fie că este nevoie de mai multe îngrășăminte; costul de producție

---

<sup>1</sup> Adam Smith, *Recherches sur les richesses des nations*, vol. I, p. 190

este, prin urmare, mult mai ridicat în cazul acestor recolte decât în cazul celor anterioare, care fuseseră obținute la începuturi, pe pământuri bogate și fertile. Or, aceste alimente atât de greu de obținut nu sunt cu nimic mai puțin indispensabile decât cele de dinaintea lor, dacă nu vrem ca o parte a omenirii să moară de foame. Prin urmare, costul de producere al grâului pe terenurile cele mai sterile va fi cel care va determina prețul grâului în general, chiar și al aceluia obținut cu de două sau de trei ori mai puțină muncă. De unde rezultă un beneficiu ridicat în cazul pământurilor ușor de cultivat, care permite proprietarilor lor să le închirieze, percepând o arendă considerabilă. Renta funciară este consecință nu a unui sol fertil, ci a unuia zgârcit. Iar această zgârcenie nu încetează a deveni pe zi ce trece mai sensibilă: populația, într-adevăr, se dezvoltă; oamenii încep să lucreze pământuri din ce în ce mai sărace; costurile de producție cresc; prețurile agricole cresc și, odată cu ele, rentele funciare. Sub această presiune, este foarte posibil – ba chiar necesar – ca salariul nominal al muncitorilor agricoli să înceapă și el să crească, pentru a putea să acopere cheltuielile minime de subzistență: dar, din același motiv, salariul real nu va putea să se ridice, practic, peste ceea ce-i este strict necesar lucrătorului pentru a se îmbrăca, a-și putea asigura o locuință și a se hrăni. Și, până la urmă, profitul antreprenorilor va scădea exact în măsura în care renta funciară va crește și retribuiția lucrătorilor va rămâne neschimbată. El ar continua chiar să scadă la nesfârșit, riscând pur și simplu să dispară, dacă nu ar exista, totuși, o limită: căci, într-adevăr, dincolo de o anumită treaptă, profiturile industriale ar atinge o cotă mult prea joasă pentru ca noi muncitori să mai poată fi angajați; în lipsa unor salarii suplimentare, mâna de lucru disponibilă nu ar mai putea crește, iar populația ar ajunge să stagneze; nu va mai fi, prin urmare, nevoie să fie defrișate noi terenuri încă și mai nefertile decât precedentele: renta funciară se va plafona și nu-și va mai putea exercita obișnuita presiune asupra veniturilor industriale, care se vor putea, în acel moment, stabili. Istoria va deveni, în sfârșit, staționară.

*Finitudinea* omului va fi atunci *definită*, o dată pentru totdeauna, adică pentru un timp *infin*it.

În mod paradoxal, tocmai istoricitatea introdusă în economie de către Ricardo este cea care permite să fie gândită această înghețare a Istoriei. Gândirea clasică preconiza, în cazul economiei, un viitor în permanență deschis și mereu schimbător; însă, în realitate, nu era vorba decât de o modificare de ordin spațial: tabloul pe care bogățiile aveau proprietatea de a-l alcătui desfășurându-se, schimbându-se și ordonându-se, putea foarte bine să crească; el rămânea, însă, același, fiecare element al lui pierzând treptat din suprafață, intrând, însă, în relație cu elemente noi. În schimb, timpul cumulativ al populației și al producției, istoria neîntreruptă a rarității sunt cele care, începând din secolul al XIX-lea, permit să fie gândită sărăcirea Istoriei, inerția ei progresivă, pietrificarea și, în scurt timp, împietrirea ei definitivă. Se observă care sunt rolurile pe care istoria și antropologia le joacă una în raport cu cealaltă. Nu există istorie (muncă, producție, acumulare și creștere a costurilor reale) decât în măsura în care omul, ca ființă naturală, este finit: finitudine ce depășește cu mult limitările primare ale speciei și cele impuse de nevoile imediate ale corpului, dar care nu încetează să acompanieze, fie și în surdină, întreaga dezvoltare a civilizațiilor. Cu cât omul se instalează mai temeinic în centrul lumii, cu cât ia mai deplin în stăpânire natura, cu atât este mai apăsător de finitudine și cu atât mai mult se apropie el de moarte. Istoria nu-l lasă pe om să evadeze dintre limitele lui inițiale, decât cel mult în aparență și doar dacă dăm limitei sensul cel mai superficial cu putință, dar dacă avem în vedere finitudinea fundamentală a omului, ne dăm seama că situația lui antropologică nu încetează să-i facă Istoria din ce în ce mai dramatică, mai periculoasă, și să îl apropie din ce în ce mai mult, ca să spunem așa, de propria imposibilitate. În clipa când atinge astfel de margini, Istoria nu mai poate face altceva decât să se oprească, să vibreze o clipă în jurul propriului ax și să înghețe pentru totdeauna. Însă acest lucru se poate petrece în două moduri: Istoria fie atinge progresiv și cu o

încetineală tot mai accentuată o stare de stabilitate ce sancționează, în infinitatea timpului, ținta spre care ea a înaintat dintotdeauna, ceea ce, de fapt, ea nu a încetat să fie încă de la început; fie, dimpotrivă, ea atinge un punct de răscruce în care nu se fixează decât în măsura în care suprimă tot ceea ce nu încetase a fi până în acel moment.

În prima variantă (reprezentată de „pesimismul“ lui Ricardo), Istoria funcționează, față de determinările antropologice, ca un fel de mecanism compensatoriu, ea prinde corp firește, în finitudinea umană, dar în maniera unei figuri pozitive și în relief; ea îi permite omului să depășească situația de raritate la care se află condamnat. Carența aceasta devenind pe zi ce trece tot mai dramatică, munca devine, și ea, tot mai intensă; producția crește în cifre absolute, dar simultan și solidar cu ea cresc și costurile de producție, adică volumul de muncă necesar pentru producerea aceluiși obiect. Astfel încât se ajunge, inevitabil, la momentul în care munca nu se mai susține prin alimentele pe care le produce (acestea necostând mai mult decât hrana lucrătorului care le obține). Producția nu mai poate compensa lipsurile. Atunci, raritatea se va limita ea însăși (printr-o stabilizare demografică), iar munca se va ajusta exact la nevoi (printr-o repartizare determinată a bogățiilor). Din acel moment, finitudinea și producția se vor suprapune cu precizie într-o unică figură. Orice muncă în plus ar fi inutilă; orice excedent de populație ar fi sortit pieirii. Viața și moartea vor sta exact față în față, suprafață contra suprafață, împietrite și întărite parcă reciproc de presiunea lor antagonică. Istoria va fi dus la finitudinea omului până în punctul-limită unde aceasta va apărea, în sfârșit, în toată goliciunea ei; nu va mai dispune de nici o marjă care să-i permită să fugă de ea însăși, nu va mai avea nici un efort de făcut pentru a-și menaja un viitor oarecare, nici un pământ nou accesibil unor oameni viitori; supus mării eroziuni a Istoriei, omul va fi încetul cu încetul despuiat de tot ce poate să îl ascundă propriilor ochi; el va fi epuizat toate posibilele care-i ascund și îi escamotează, sub promisiunile timpului, nuditatea antropologică; pe



drumuri ocolite, însă inevitabile și constrângătoare, Istoria îl va fi adus pe om până în pragul acestui adevăr care îl încremenește în el însuși.

În cea de-a doua variantă (reprezentată de Marx), raportul dintre istorie și finitudinea antropologică e descifrat din direcție opusă. Istoria îndeplinește aici un rol negativ: într-adevăr, ea este aceea care accentuează presiunile nevoii și adâncește lipsurile, silindu-i pe oameni să muncească și să producă mereu mai mult, fără a primi mai mult decât le este strict necesar pentru a se putea întreține, și uneori nici atât. Astfel încât, cu timpul, produsul muncii se acumulează, scăpând permanent celor care îl realizează: aceștia produc infinit mai mult decât partea de valoare ce le revine sub formă de salariu, oferind în felul acesta capitalului posibilitatea de a cumpăra în continuare munca. Astfel crește fără încetare numărul acelor pe care Istoria îi ține la limita condițiilor lor de existență; și, prin chiar acest fapt, aceste condiții nu încetează a deveni tot mai precare și a se apropia de ceea ce face însăși existența ca atare imposibilă; acumularea de capital, dezvoltarea întreprinderilor și a capacității lor de producție, presiunea constantă asupra salariilor, excesul de producție îngustează piața muncii, diminuindu-i retribuirea și făcând să crească șomajul. Împinsă de mizerie la granița cu moartea, o întregă clasă de ființe umane face în chip nemijlocit experiența a ceea ce înseamnă nevoia, foamea și munca. În ceea ce alți oameni atribuie naturii sau ordinii spontane a lucrurilor, ei știu să recunoască rezultatul unei istorii și alienarea unei finitudini care are, în realitate, altă formă. Acesta este adevărul asupra esenței umane pe care, din această cauză, ei singuri pot să-l revendice în scopul de a-l restabili. Ceea ce nu se va putea realiza decât prin suprimarea sau măcar răsturnarea Istoriei așa cum s-a derulat ea până în prezent: abia atunci va începe un timp ce nu va mai avea nici aceeași formă, nici aceleași legi și nici același mod de curgere.

Contează însă prea puțin alternativa între „pesimismul“ lui Ricardo și promisiunea revoluționară a lui Marx. Un atare sistem

de opțiuni nu reprezintă altceva decât cele două modalități posibile de a parcurge raporturile dintre antropologie și Istorie, așa cum le instaurează economia prin intermediul noțiunilor de raritate și de muncă. Pentru Ricardo, Istoria umple golul adăpostit de finitudinea antropologică și manifestat printr-o continuă carență, până în momentul în care se atinge punctul unei stabilizări definitive; conform lecturii marxiste, Istoria, deposedându-l pe om de munca lui, face să iasă în relief forma pozitivă a finitudinii sale, adevărul său material ieșit în sfârșit la lumină. Nu este, firește, deloc greu de înțeles felul în care s-au împărțit, la nivelul opiniilor, opțiunile reale, motivele pentru care unii au adoptat primul tip de analiză, iar alții pe cel de-al doilea. Dar acestea nu sunt decât niște diferențe derivate care țin, în primul rând, de o cercetare și de un tratament doxologic al problemei. La nivelul profund al cunoașterii occidentale, marxismul nu a introdus o ruptură reală; el s-a instalat, dimpotrivă, fără nici un fel de dificultate ca o figură plină, calmă, confortabilă și chiar, de ce să n-o spunem, satisfăcătoare, pentru un timp (al său), înăuntrul unei configurații epistemologice ce l-a primit cât se poate de favorabil (dat fiind că tocmai ea era cea care îi făcea loc) și pe care el, în schimb, nu avea nici intenția s-o tulbure și, mai presus de orice, nici puterea s-o modifice câtuși de puțin, dat fiind că se întemeia în întregime pe ea. Marxismul este, în gândirea secolului al XIX-lea, ca peștele în apă: ceea ce vrea să însemne că oriunde altundeva se sufocă. Dacă se opune teoriilor „burgheze“ despre economie și dacă, în această opoziție proiectează împotriva lor o răstuturare radicală a Istoriei, acest conflict și acest proiect au drept condiție de posibilitate nu reaproprierea întregii Istorie, ci un eveniment pe care arheologia îl poate situa cu precizie și care a prescriș, simultan și în același mod, atât economia burgheză, cât și economia revoluționară ale secolului al XIX-lea. Luptele lor pot foarte bine face valuri și tulbura suprafața: nu sunt însă decât niște furtuni într-un pahar cu apă.

Esențial este faptul că, la începutul secolului al XIX-lea, s-a constituit o organizare a câmpului cunoașterii în care figurează deopotrivă istoricitatea economiei (legată de formele de producție), finitudinea existenței umane (legată de raritate și de muncă) și scadența unui sfârșit al Istoriei, privit fie ca încetinire infinită, fie ca răsturnare radicală. Istoria, antropologia și oprirea devenirii își aparțin reciproc sub forma unei figuri ce definește una dintre rețelele majore ale gândirii secolului al XIX-lea. Se cunoaște, de pildă, rolul pe care această configurație l-a avut în retrezirea la viață a bunăvoinței obosite a umanismelor; se cunoaște felul în care ea a făcut să renască utopiile desăvârșirii. În gândirea clasică, utopia funcționa, mai curând ca o reverie a originii: prosperitatea lumii trebuia să asigure desfășurarea ideală a unui tablou în care fiecare lucru în parte ar fi prezent la locul lui, cu vecinătățile, cu diferențele proprii și cu echivalențele lui imediate; în această lumină a începutului, reprezentările nu trebuiau să fie încă desprinse de via, acuta și sensibilă prezență a ceea ce ele reprezintă. În secolul al XIX-lea, utopia privește mai curând amurgul timpului decât zorii lui: deoarece cunoașterea nu se mai constituie după modelul tabloului, ci după acela al seriei, al înlănțuirii și al devenirii: când odată cu înserarea promisă, se va lăsa întunericul deznodământului final, eroziunea lentă sau violența Istoriei vor face să răsară, în împietrirea lui, adevărul antropologic al omului; timpul calendarelor va putea foarte bine să-și urmeze cursul; va fi însă ca și gol, căci istoricitatea nu se va suprapune exact esenței umane. Curgerea devenirii, cu întregul ei potențial de drame, uitare, alienare, va fi captată într-o finitudine antropologică; aceasta, în schimb, își va afla în ea propria manifestare iluminată. *Finitudinea*, cu adevărul ei, e dată în *timp*; și, dintr-odată, *timpul e finit*. Marea fantezie a unui sfârșit al Istoriei este utopia gândirilor cauzale, așa cum visul originilor era utopia gândirilor clasificatoare.

Această configurație a fost multă vreme constrângătoare; la sfârșitul secolului al XIX-lea, Nietzsche a făcut-o pentru ultima oară să strălucească, incendiind-o. El a reluat tema sfârșitului

timpului pentru a o transforma în moartea lui Dumnezeu și în rătăcirea ultimului om; a reluat finitudinea antropologică, însă pentru a face posibil saltul prodigios al supraomului; a reluat marele lanț neîntrerupt al Istoriei, însă pentru a-l curba în infinitul reîntoarcerii. Degeaba, însă, moartea lui Dumnezeu, iminența supraomului, promisiunea și spaima marelui an reiau, aproape cuvânt cu cuvânt, elementele ce compun gândirea secolului al XIX-lea și îi alcătuiesc rețeaua arheologică; pentru că, în același timp, ele aprind toate aceste forme stabile, desenând, din resturile lor calcinate, chipuri stranii, poate chiar imposibile; și, într-o lumină despre care nu știm încă dacă însuflețește incendiul final ori anunță aurora, vedem deschizându-se ceea ce poate fi spațiul gândirii contemporane. În orice caz, Nietzsche este acela care a ars pentru noi, și chiar înainte ca noi să ne fi născut, promisiunile îngemănate ale dialecticii și ale antropologiei.

### III. CUVIER

Proiectând stabilirea unei clasificări la fel de fidele ca o metodă și de riguroase ca un sistem, Jussieu descoperise regula subordonării caracterelor, tot așa cum Smith utilizase valoarea constantă a muncii în stabilirea prețului natural al lucrurilor în jocul echivalențelor. Și după cum Ricardo a degrevat munca de rolul ei de măsură, pentru a o introduce, dincoace de orice schimb, în formele generale ale producției, tot astfel Cuvier<sup>1</sup> a decuplat subordonarea caracterelor de funcția ei taxinomică pentru a o introduce, dincoace de orice eventuală clasificare, în diferitele planuri de organizare a ființelor vii. Legătura internă care pune structurile în dependență unele față de altele nu se mai situează exclusiv la nivelul frecvențelor, ci devine acum fundamentul însuși al corelațiilor. Acestea sunt decalajul și inversarea

<sup>1</sup> Cf. despre Cuvier, remarcabilul studiu al lui Daudin, *Les Classes zoologiques* (Paris, 1930).

pe care Geoffroy Saint-Hilaire avea să le traducă într-o zi, spunând: „Organizarea devine o ființă abstractă... susceptibilă de forme nenumărate“<sup>1</sup>. Spațiul ființelor vii pivotează în jurul acestei noțiuni și tot ceea ce, până în acel moment, putuse să se facă văzut prin intermediul grilei instaurate de istoria naturală (genuri, specii, indivizi, structuri, organe), tot ce se oferise privirii adoptă, acum, un nou mod de a fi.

Și, în primul rând, acele elemente sau grupe de elemente distincte pe care privirea le poate articula parcurgând corpul indivizilor, și care poartă numele de *organe*. În analiza clasicilor, organul se definea deopotrivă prin structură și prin funcție; era ca un sistem cu dublă intrare ce putea fi citit exhaustiv, plecându-se fie de la rolul pe care îl juca (reproducere, de pildă), fie de la variabilele lui morfologice (formă, mărime, dispunere, număr): cele două moduri de descifrare se suprapuneau perfect, însă erau independente unul de celălalt, primul enunțând *utilizabilul*, cel de-al doilea – *identificabilul*. Aceasta este ordinea pe care Cuvier o dă peste cap; abrogând atât postulatul ajustării, cât și pe acela al independenței, el face ca funcția să depășească – cu mult – organul și subordonează dispunerea organului suveranității depline a funcției. Dizolvă, dacă nu individualitatea, atunci cel puțin independența organului: este o eroare să se creadă că „totul este important la un organ important“; atenția trebuie îndreptată „mai curând asupra funcțiilor ca atare decât asupra organelor“<sup>2</sup>; înainte ca organele să fie definite în funcție de variabilele lor, ele trebuie raportate la funcția pe care o îndeplinesc. Or, aceste funcții sunt relativ puțin numeroase: respirația, digestia, circulația, locomoția... Astfel încât diversitatea vizibilă a structurilor nu-și mai face apariția pe fondul unui tablou de variabile, ci pe fondul marilor unități funcționale susceptibile a se realiza și a-și atinge scopul în felurite moduri: „Ceea ce este comun fiecărui gen de

<sup>1</sup> Citat de Th. Cahn, *La Vie et l'oeuvre d'E. Geoffroy Saint-Hilaire*, Paris, 1962, p. 138

<sup>2</sup> G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, vol. I, pp. 63–64

organe privit la toate animalele se reduce la foarte puțin și, adesea, ele nu se aseamănă decât prin efectul pe care îl produc. Acest lucru este evident mai ales în ceea ce privește respirația, care se efectuează, la diferitele clase, prin intermediul unor organe atât de diferite, încât structura lor nu prezintă nici un punct comun<sup>1</sup>. Privind organul în legătură cu funcția lui, vedem făcându-și apariția „asemănări“ acolo unde nu există nici un element „identific“, asemănări ce se constituie prin trecerea spre evidenta invizibilitate a funcțiilor. La urma urmelor, contează prea puțin dacă branhiilor și plămânilor le sunt comune unele variabile de formă, dimensiune sau număr: ele se aseamănă, dat fiind că sunt două varietăți ale aceluiași organ inexistent, abstract, ireal, indeterminabil, absent de la toate speciile descriabile. Însă prezent cu toate acestea în întregul regn animal și servind la *a respira în general*. Sunt reintroduse astfel în analiza viului analogiile de tip aristotelic, branhiile sunt pentru respirația în apă ceea ce sunt plămânii pentru respirația în aer. Astfel de raporturi erau, desigur, prea bine cunoscute în epoca clasică; însă ele nu foloseau decât la determinarea funcțiilor; nu erau utilizate în stabilirea ordinii lucrurilor în spațiul naturii. Începând cu Cuvier, funcția, definită sub forma neperceptibilă a efectului ce trebuie produs, va sluji drept termen median și va permite raportarea reciprocă a unor ansambluri de elemente lipsite de orice identitate vizibilă. Ceea ce, pentru privirea clasică, nu era decât pur și simplu juxtapunerea unor diferențe și a unor identități trebuie acum să se ordoneze și să fie gândit pornindu-se de la o omogenitate funcțională ce o întemeiază în ascuns. Există *istorie naturală* atunci când Același și Celălalt nu aparțin decât unui singur spațiu; ceva precum *biologia* devine cu puțință abia în momentul când această unitate de plan începe să se descompună și diferențele ies la iveală pe fondul unei identități mai adânci și, parcă, mai serioase decât ele.

<sup>1</sup> Id., *ibid.*, pp 34–35

Această raportare la funcție, această decuplare dintre planul identităților și acela al diferențelor scot la lumină noi raporturi: de *coexistență*, de *ierarhizare internă*, de *dependență* față de *planul de organizare*. *Coexistența* indică faptul că un organ sau un sistem de organe nu pot fi prezente la o ființă vie fără ca un alt organ sau sistem de organe, având o natură și o formă determinate, să nu fie și ele prezente: „Toate organele unui animal alcătuiesc un sistem unic ale cărui părți se sprijină, acționează și reacționează reciproc; nu pot apărea modificări ale uneia dintre aceste părți care să nu provoace modificări corespunzătoare ale tuturor celorlalte“<sup>1</sup>. În cadrul sistemului digestiv, forma dinților (faptul că servesc la tăiere sau la mestecare) variază în paralel cu „lungimea, sinuozitățile, dilatățile sistemului alimentar“; sau, ca să luăm un exemplu de coexistență între sisteme diferite, organele digestive nu pot varia independent de morfologia membrilor (și, în primul rând, de forma unghiilor): după cum va fi vorba de gheare sau de copite – deci dacă animalul va putea sau nu apuca și rupe hrana – canalul alimentar, „sucurile dizolvante“ forma dinților nu vor fi aceleași<sup>2</sup>. Avem de-a face cu niște corelații laterale ce stabilesc, între elemente de același nivel, raporturi de concomitență bazate pe necesități funcționale: având în vedere că animalul *trebuie* să se hrănească, natura prăzii și modul de a o captura nu pot rămâne fără legătură cu aparatele de masticare și de digestie (și reciproc).

Există, totuși, etajări *ierarhice*. Cunoaștem felul în care analiza clasică se văzuse obligată să abolească privilegiul organelor celor mai importante, pentru a nu mai ține cont decât de eficacitatea lor taxinomică. Acum, când nu mai sunt avute în vedere variabile independente, ci sisteme ce se comandă unele pe altele, începe din nou să se ridice problema importanței reciproce. Astfel, canalul alimentar al mamiferelor nu se află numai într-un raport de eventuală co-variație cu organele de locomoție și

<sup>1</sup> G. Cuvier, *Rapport historique sur l'état des sciences naturelles*, p. 330

<sup>2</sup> G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, vol. I, p. 55

prehensie; el este măcar în parte prescris de modul de reproducere. Într-adevăr, reproducerea, în formă ei vivipară, nu implică numai prezența acelor organe care sunt nemijlocit legate de ea; ea necesită și existența unor organe de alăptare, prezența buzelor, ca și a unei limbi carnoase, ea impune, pe de altă parte, circulația unui sânge cald și bilocularitatea inimii<sup>1</sup>. Analiza organismelor și posibilitatea de a stabili asemănări și deosebiri între ele presupune deci fixarea în prealabil a listei, nu de elemente ce pot să varieze de la o specie la alta, ci de funcții care, la ființele vii în general, se comandă, își dau formă și se ordonează unele pe altele: nu poligonul modificărilor posibile, ci piramidă ierarhică a importanțelor. La început, Cuvier a considerat că funcțiile ce asigură existența trec înaintea celor ce privesc relațiile („căci animalul mai întâi *este*, abia apoi *simte și acționează*“): el presupunea, prin urmare, că reproducerea și circulația trebuie să determine, înainte de toate, existența unui anumit număr de organe cărora le este subordonată dispunerea celorlalte; cele din față ar alcătui caracterele primare, cele de pe urmă – caracterele secundare<sup>2</sup>. Mai târziu, el a subordonat circulația digestiei, dat fiind că aceasta din urmă există la toate animalele (întregul corp al polipului nefiind, din acest punct de vedere, decât un soi de aparat digestiv), în vreme ce sângele și vasele sangvine nu apar „decât la animalele superioare și dispar, treptat, la cele din ultimele clase“<sup>3</sup>. Mai târziu, sistemul nervos (cu existența sau inexistența unei corzi spinale) a fost acela care i-a apărut lui Cuvier drept hotărâtor în privința tuturor celorlalte dispuneri organice: „Este, în fond, totul în animal: celelalte sisteme nu există decât pentru a-l sluji și întreține pe el“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> G. Cuvier, *Second mémoire sur les animaux à sang blanc* (*Magasin encyclopédique*, vol. II. p. 441)

<sup>2</sup> G. Cuvier, *Second mémoire sur les animaux à sang blanc*, 1795 (*Magasin encyclopédique*, vol. II. p. 441)

<sup>3</sup> G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, vol. III, pp. 4-5

<sup>4</sup> G. Cuvier, *Sur un nouveau rapprochement à établir* (*Annales du Muséum*, vol. XIX, p. 76)



Această preeminență a unei singure funcții asupra tuturor celorlalte presupune ca organismul, în alcătuirile lui vizibile, să asculte de un *plan*. Un astfel de plan asigură suveranitatea funcțiilor esențiale, cărora le asociază, însă cu un grad sporit de libertate, organele ce îndeplinesc funcții mai puțin importante. Ca principiu ierarhic, un astfel de plan definește funcțiile preeminente, repartizează elementele anatomice ce îi permit să se efectueze și le plasează în puncte privilegiate ale corpului: astfel, în vastul grup al Articulatelor, clasa Insectelor scoate în evidență importanța primordială a funcțiilor locomotorii și a organelor de mișcare; la celelalte trei clase din același grup, în schimb, funcțiile vitale sunt cele care dețin cea mai mare importanță<sup>1</sup>. Planul general de organizare nu joacă, însă, un rol la fel de hotărâtor și în controlul regional pe care îl exercită asupra organelor mai puțin importante; într-o oarecare măsură, el se liberalizează pe măsură ce crește distanța față de centru autorizând modificări, alterări, schimbări ale formei ori ale utilizării posibile. Continuă să fie prezent, însă devenit mai suplu și mai permeabil la alte forme de determinare. Este ceea ce poate fi cu ușurință constatat la mamifere, în ceea ce privește sistemul locomotor. Cele patru membre motorii fac parte din planul de organizare, dar numai cu titlu de caracter secundar; nu sunt, prin urmare, niciodată suprimate, absente sau înlocuite, ci doar „mascate, uneori, ca în cazul aripilor la lilieci și al înotătoarelor posteroare la foci“; se poate întâmpla să fie chiar „denaturate în privința folosirii, ca în cazul înotătoarelor pectorale ale cetaceelor... Natura a făcut, dintr-un picior, o înotătoare. Observați deci că există întotdeauna, la caracterele secundare, un soi de constanță în ceea ce privește deghizamentul“<sup>2</sup>. Devine lesne de înțeles felul în care speciile pot, în același timp, să se asemene (formând grupuri precum genurile, clasele și ceea ce Cuvier numește încregături) și să se deosebească unele de altele. Ceea

---

<sup>1</sup> Id., *ibid.*

<sup>2</sup> G. Cuvier, *Second mémoire sur les animaux à sang blanc (loc. cit.)*

ce le apropie nu este o anumită cantitate de elemente superpozabile, ci un soi de nucleu de identitate ce nu poate fi analizat în suprafețe vizibile, din pricină că definește importanța reciprocă a funcțiilor; organele se repartizează în funcție de această inimă nevăzută a identităților și, pe măsură ce se îndepărtează de ea, câștigă în suplețe, în posibilități de variație, în caractere distinctive. Speciile animale diferă prin periferie și se aseamănă prin centru; inaccesibilul le unește, manifestul le împrăștie. Ele se generalizează pe latura esențialului în privința vieții și se singularizează pe aceea a accesoriului. Cu cât urmărim să alcătuim grupe mai extinse, cu atât trebuie să pătrundem mai mult în obscuritatea organismului, spre ceea ce e din ce în ce mai puțin vizibil, în acea dimensiune ce scapă percepției; cu cât vrem să surprindem individualitatea, cu atât trebuie să urcăm mai spre suprafață și să lăsăm să strălucească, în vizibilitatea lor, formele accesibile luminii; căci multitudinea se oferă privirii, iar unitatea se ascunde. Într-un cuvânt, speciile vii „scapă“ forfotelii indivizilor și speciilor, nu pot fi clasificate decât pentru că sunt vii și plecând de la ceea ce ascund.

Se observă masiva răsturnare față de *taxinomia* clasică pe care cele de mai sus o presupun. *Taxinomia* se constituia exclusiv în funcție de patru variabile de descriere (formă, număr, dispunere, mărime) care erau parcurse, aproape simultan, de limbaj și de privire; iar în această expunere a vizibilului, viața apărea ca fiind rezultatul unui decupaj – o simplă frontieră clasificatoare. Odată cu Cuvier, posibilitatea exterioară a unei clasificări începe să se întemeieze pe viață în ce are ea ne-perceptibil, pur funcțional. Nu mai avem de-a face pe marea suprafață a ordinii, cu clasa a ceea ce poate fi viu, ci, venind din profunzimile viuului, din tot ce poate fi mai ascuns privirii, cu posibilitatea de a o clasifica. Ființa vie era localitate în cuprinsul clasificării naturale; faptul de a fi clasificabil a devenit, acum, o proprietate a viuului. Dispare, astfel, proiectul unei *taxinomia* generale; tot astfel dispare și posibilitatea de a desfășura o mare ordine naturală mergând fără întreruperi de la cât mai simplu și mai inert spre

tot mai viu și mai complex; și tot astfel dispare și căutarea ordinii ca soclu și fundament al unei științe generale a naturii. În sfârșit, astfel dispare „natura“, subînțelegând că, de-a lungul întregii epoci clasice, ea nu a existat în primul rând ca „temă“ sau ca „idee“, ca sursă inepuizabilă a cunoașterii, ci ca spațiu omogen al identităților și al diferențelor ordonabile.

Acum, acest spațiu este fracturat și deschis, parcă, în profunzimea lui. În locul unui câmp unitar de vizibilitate și ordine, ale cărui elemente posedă o valoare distinctivă unele în raport cu altele, avem de-a face cu o serie de opoziții între termeni care nu sunt de același nivel: există, pe de o parte, organele secundare, vizibile la suprafața corpului și oferindu-se fără nici o intervenție percepției imediate; și, pe de altă parte, organele primare – esențiale, centrale, ascunse –, ce nu pot fi vizitate decât prin disecție, adică prin îndepărtarea materială a învelișului colorat al organelor secundare. Urmează, mai în adâncime, opoziția dintre organe în general, care sunt spațiale, solide, direct sau indirect vizibile, și funcțiile ce nu se oferă percepției, însă prescriu, pe dedesubt parcă, dispunerea a ceea ce se vede. Și, în sfârșit, la limită, opoziția dintre identități și diferențe: acestea nu mai sunt de același sânge și nu se mai stabilesc, unele față de altele, pe un același plan omogen; diferențele proliferază la suprafață, în vreme ce, în profunzime, se fac nevăzute, dispar, se confundă între ele, se combină unele cu altele, tinzând spre marea, misterioasă, invizibilă unitate focală din care multitudinea pare a proveni printr-o neîncetată dispersie. Viul încetează a mai fi ceea ce poate fi deosebit, în chip mai mult sau mai puțin riguros, de mecanic; viul este acela pe care se întemeiază toate deosebirile posibile dintre ființele vii. Trecerea aceasta, de la noțiunea taxinomică la noțiunea sintetică, este semnalată, în cronologia ideilor și a științelor, de revirimentul, la începutul secolului al XIX-lea, al temelor vitaliste. Din punctul de vedere al arheologiei, ceea ce se instaurează în acel moment sunt condițiile de posibilitate ale unei *biologii*.

În orice caz, această serie de opoziții, care a disociat spațiul istoriei naturale, a avut, datorită acestui fapt, urmări deosebit de importante. Ea a dus, în practică, la apariția a două tehnici corelative, care se sprijină și se continuă una pe cealaltă. Prima tehnică o constituie anatomia comparată: aceasta scoate la iveală un spațiu interior, limitat pe de o parte de stratul superficial al tegumentelor sau al cochiliilor, și pe de altă parte de cvasi-invizibilitatea a ceea ce e infinit de mic. Căci anatomia comparată nu este, pur și simplu, o aprofundare a tehnicilor descriptive utilizate în epoca clasică; ea nu se mulțumește să vadă dedesubt, și mai bine, și mai de aproape; ea instituie un spațiu care nu este nici acela al caracterelor vizibile, nici acela al elementelor microscopice<sup>1</sup>. În acest spațiu, anatomia comparată face vizibilă dispunerea reciprocă a organelor, corelarea lor, felul în care se descompun, se spațializează, se ordonează unele în raport cu altele principalele momente ale unei funcții. Și, în felul acesta, spre deosebire de privirea simplă, care, parcurgând organisme în integritatea lor, asistă la etalarea abundenței de diferențe, anatomia, decupând realmente corpurile, fracționându-le în părți distincte, îmbucătățindu-le în spațiu, scoate în evidență marile asemănări, care, altfel, ar fi rămas invizibile: ea reconstituie unitățile subiacente marilor dispersii vizibile. În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, formarea marilor unități taxinomice (clase și ordine) era o problemă de *decupaj lingvistic*: trebuia găsit un nume care să fie general și întemeiat; acum, ea ține de o *dezarticulare anatomică*; trebuie izolat sistemul funcțional major: tăieturile reale practicate de anatomie vor fi cele care vor permite alcătuirea marilor familii ale viului.

Cea de-a doua tehnică se bazează pe anatomie (fiind rezultatul acesteia), dar se opune ei (din moment ce face posibilă dispensarea de ea); această metodă constă în stabilirea unor raporturi indiciale între elemente de suprafață, deci vizibile, și

<sup>1</sup> În privința acestei respingeri a microscopului, aceeași la Cuvier și la anatomo-patologiști, cf. *Leçons d'anatomie comparée*, vol. V, p. 180, și *Le Règne animal*, vol. I. p. XXVIII.

alte elemente, pecetluite în adâncul corpului. Grație legii de solidaritate a organismului, se poate ști că un anumit organ periferic și secundar implică o anumită structură a unui organ mai important, astfel încât este permis „să se stabilească corespondențe între formele exterioare și cele interioare, și unele, și celelalte făcând parte integrantă din esența animalului“<sup>1</sup>.

La insecte, de pildă, poziția antenelor nu are valoare distinctivă, deoarece nu este corelată cu nici una dintre marile organizări interne; în schimb, forma mandibulei inferioare poate juca un rol de prim ordin în repartizarea insectelor în funcție de asemănările și diferențele dintre ele; pentru că mandibula inferioară este legată de alimentație, de digestie și, în felul acesta, de funcțiile esențiale ale animalului: „organele de masticatie vor trebui să se afle în legătură cu cele de hrănire, și, prin urmare, cu întregul mod de viață și cu organizarea de ansamblu“<sup>2</sup>. La drept vorbind, tehnica indiciilor nu merge neapărat dinspre periferia vizibilă înspre formele tulburi ale interiorității organice: ea poate să stabilească rețelele de necesitate care să lege indiferent puncte din cuprinsul corpului: astfel încât un singur element poate fi, în anumite cazuri, suficient pentru a sugera arhitectura generală a unui organism; un animal întreg va putea fi identificat „cu ajutorul unui singur os, ba chiar al unei singure așchii dintr-un os: metodă care a dat rezultate neașteptate în cazul animalelor fosile“<sup>3</sup>. În vreme ce, pentru gândirea secolului al XVIII-lea, fosi-la era o prefigurare a formelor actuale, indicând, astfel, marea continuitate a timpului, de acum înainte ea va fi un indiciu în privința figurii de care aparține cu adevărat. Anatomia nu doar a fărâmițat spațiul tabular și omogen al identităților; ea a sfâșiat și presupusa continuitate a timpului.

Căci, într-adevăr, din punct de vedere teoretic, analizele lui Cuvier recompun în întregime regimul continuităților și al

<sup>1</sup> G. Cuvier, *Le Règne animal distribué d'après son organisation*, vol. I, p. XIV

<sup>2</sup> G. Cuvier, *Lettre à Hartmann*, citată de Daudin, *Les Classes zoologiques*, vol. II, p. 20, n. 1

<sup>3</sup> G. Cuvier, *Rapport historique sur les sciences naturelles*, pp. 329–330

discontinuităților naturale. Anatomia comparată permite stabilirea, în lumea vie, a două forme de continuitate perfect distincte. Cea dintâi privește marile funcții care se regăsesc la majoritatea speciilor (respirația, digestia, circulația, reproducerea, mișcarea etc.); ea stabilește în întreg viul o imensă asemănare ce poate fi repartizată pe o scară de complexitate descrescătoare, ce merge de la om până la zoofit; la speciile superioare, toate funcțiile sunt prezente, după care încep să dispară una câte una, pentru ca, până la urmă, la zoofit, să nu mai existe „nici centru al circulației, nici nervi, nici centru al senzației; fiecare punct în parte pare a se hrăni prin absorbție”<sup>1</sup>. Însă această continuitate e una slabă, relativ laxă, alcătuind, din cauza numărului mic de funcții esențiale, un simplu tablou de prezențe și de absențe. Cel de-al doilea tip de continuitate este mult mai riguros: el privește gradele de perfecționare ale organelor. Însă pe baza lui nu pot fi stabilite decât serii limitate, continuități regionale ce se întrerup repede și care, în plus, se întrepătrund în direcții diferite, aceasta din cauză că, la diferitele specii, „organele nu urmează, toate, aceeași ordine a involuției: unul poate atinge gradul lui cel mai înalt de perfecționare la o anumită specie; altul, la o specie diferită”<sup>2</sup>. Avem, prin urmare, de-a face, la o extremitate, cu ceea ce am putea numi niște „microserii“, limitate și parțiale, care privesc mai puțin speciile, cât un organ sau altul; și, la cealaltă extremitate, cu o „macroserie“, discontinuă, laxă și importantă mai puțin pentru organismele ca atare și mai mult pentru registrul fundamental al funcțiilor.

Între aceste două tipuri de continuități ce nu se suprapun și nici nu se ajustează una alteia, vedem repartizându-se mari mase discontinue. Acestea ascultă de planuri de organizare diferite, aceleași funcții fiind ordonate conform unor ierarhii diferite și efectuate de organe de tipuri variate. La caracatiță,

<sup>1</sup> G. Cuvier, *Tableau élémentaire*, p. 6 și urm.

<sup>2</sup> G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, vol. I, p. 59

de exemplu, sunt ușor de regăsit „toate funcțiile ce există la pești, cu toate acestea, însă, nu există nici o asemănare și nici cea mai mică analogie de organizare”<sup>1</sup>. Trebuie, prin urmare, ca fiecare dintre aceste grupe în parte să fie analizată în ea însăși, separat, să se ia în considerație nu firul subțire al asemănărilor ce o poate lega de o altă grupă, ci coeziunea deosebit de puternică ce o ține strâns în jurul ei înseși; se va căuta să se afle nu dacă animalele cu sânge roșu, de pildă, se află pe aceeași linie cu animalele cu sânge alb, având în plus doar unele perfecționări; ci se va stabili faptul că toate animalele cu sânge roșu – ceea ce dovedește că ascultă de un plan autonom – sunt întotdeauna dotate cu un cap osos, cu o coloană vertebrală, cu membre (mai puțin șerpilor), artere și vene, cu ficat, pancreas, splină, rinichi<sup>2</sup>. Vertebratele și nevertebratele alcătuiesc zone perfect izolate, între care nu pot fi identificate forme intermediare care să asigure trecerea într-un sens sau în celălalt: „Orice organizare am atribui animalelor cu vertebre și celor fără vertebre, nu vom izbuti niciodată să găsim la sfârșitul uneia sau la începutul celeilalte din aceste două mari clase două animale care să se asemene îndeajuns pentru a putea servi drept legătură între ele”<sup>3</sup>. Observăm, deci, că teoria încrengăturilor nu face doar să adauge clasificărilor tradiționale un cadru taxinomic suplimentar; ea e legată de constituirea unui spațiu nou al identităților și diferențelor. Spațiu căruia îi lipsește continuitatea esențială. Spațiu care se oferă dintru început sub forma fragmentării. Spațiu traversat de linii care când diverg, când se întretaie. Pentru a putea reda forma generală a acestui spațiu este, prin urmare, necesar să înlocuim imaginea seriei continue, tradițională în secolul al XVIII-lea, începând cu Bonnet și sfârșind cu Lamarck, cu o imagine radială sau, mai degrabă, cu aceea a unui ansamblu de centri de la care pornește

<sup>1</sup> G. Cuvier, *Mémoire sur les céphalopodes*, 1817, pp. 42–43

<sup>2</sup> G. Cuvier, *Tableau élémentaire d'histoire naturelle*, pp. 84–85

<sup>3</sup> G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, vol. I, p. 60

o plasă de raze; fiecare ființă în parte ar putea fi, astfel, repar-tizată „în această imensă rețea care constituie natura organi-zată... însă zece sau douăzeci de raze nu ar fi de ajuns pentru a reda puzderia de relații existente“<sup>1</sup>.

Întreaga experiență clasică a diferenței este, în felul acesta, dată peste cap și, odată cu ea, raportul dintre ființă și natură. În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, diferența avea funcția de a lega speciile unele de altele și de a umple, în acest fel, distanța dintre extremitățile ființei; ea juca un rol „catenar“: era cât mai limitată și mai minusculă cu putință; încăpea în pătrățelele cele mai mărunte, era infinit divizibilă și putea, chiar, cădea sub pragul perceptibilității. Odată cu Cuvier, în schimb, ea se multi-plică pe sine însăși, își adaugă forme variate, difuzează și împân-zește întregul organism, izolându-l de toate celelalte în mai multe moduri deodată; aceasta pentru că ea nu se mai plasează, acum, în interstițiile dintre ființe, pentru a le lega între ele; începe să funcționeze prin raportare la organism, pentru ca acesta să poată „face corp comun“ cu el însuși și să se mențină în viață; nu mai umple vecinătatea imediată a ființelor cu infime treceri succesive; ci o mărește, adâncindu-se ea însăși spre a putea de-fini, în izolarea lor, marile tipuri de compatibilitate. Natura se-colului al XIX-lea este discontinuă exact în măsura în care e vie.

Importanța acestei răsturnări este mai mult decât evidentă; în epoca clasică, ființele naturale alcătuiau un asamblu continuu, dat fiind că erau ființe și pentru că nu există nici o rațiune ca desfășurarea lor să fie întreruptă. Nu era posibilă reprezentarea a ceea ce separa ființa de ea însăși; continuitatea reprezentării (a semnelor și a caracterelor) și continuitatea ființelor (extrema proximitate a structurilor) erau, prin urmare, corelative. Tocmai această urzeală, deopotrivă ontologică și reprezentativă, se destramă definitiv odată cu Cuvier: ființele vii, tocmai pentru că sunt vii, nu mai pot forma o țesătură de diferențieri progresive și gradate; ele sunt nevoite să se strângă în jurul unor nuclee de

<sup>1</sup> G. Cuvier, *Histoire des poissons* (Paris, 1828), vol. I, p. 569



coerență perfect distincte unele de altele, alcătuind tot atâtea planuri diferite de conservare a vieții. Ființa clasică nu avea nici un defect; viața, în schimb, nu cunoaște nuanțe intermediare ori neclarități. Ființa se revarsă într-un imens tablou; viața izolează forme ce se strâng în jurul lor însele. Ființa se oferea în spațiul neîncetat analizabil al reprezentării; viața se retrage în misterul unei forțe inaccesibile în esența ei, ce nu poate fi surprinsă decât în eforturile pe care le depune, ici și colo, pentru a se manifesta și a se menține. Într-un cuvânt, de-a lungul epocii clasice, viața ținea de o ontologie ce privea în mod identic toate ființele materiale, care ascultau de legile spațiului, ale greutateii și ale mișcării; și tocmai în acest sens aveau toate științele naturii, și în particular aceea a viului, o accentuată vocație mecanicistă; odată cu Cuvier, viul începe, cel puțin într-o primă instanță, să scape legilor generale ale ființării în spațiu; ființa biologică se regionalizează și se autonomizează; viața este ceea ce, la periferia ființei, îi este exterior și, totuși, se manifestă în ea. Iar problema raporturilor dintre viață și ne-viu sau aceea a determinărilor ei fizico-chimice nu se mai pun deloc pe linia unui „mecanicism“ ce se încăpățâna să rămână credincios modalităților lui clasice, ci într-un mod cu totul nou, în vederea articulării, la un loc, a două naturi.

Dat fiind, însă, că discontinuitățile trebuie explicate prin conservarea vieții și prin condițiile acesteia, vedem schițându-se o continuitate neprevăzută – sau, cel puțin, un joc al unor interacțiuni încă neanalizate – între organism și ceea ce îi permite acestuia să trăiască. Dacă Rumeștoarele se deosebesc de Rozătoare, de pildă, și încă printr-un sistem de diferențe masive ce nu au cum fi diminuate, e pentru că ele au o altă dentiție, un alt aparat digestiv, o altă dispunere a degetelor și a unghiilor; pentru că nu pot captura aceeași hrană și pentru că nu o pot trata în același fel; pentru că nu au de digerat același tip de alimente. Viul nu mai trebuie înțeles, prin urmare, doar ca o combinație anume de molecule posedând caractere diferite; el desemnează acum o organizare aflată în raporturi neîntrerupte cu o serie de

elemente exterioare pe care le folosește (prin respirație, prin hrănire) pentru a-și conserva și dezvolta propria structură. De jur împrejurul viului sau mai curând prin el și prin filtrul suprafeței lui, are loc „o circulație continuă dinspre afară spre înăuntru și dinspre înăuntru spre afară, întreținută în mod constant, însă fixată totuși între anumite limite. Astfel încât corpurile vii trebuie privite ca un soi de cuptoare în care substanțele moarte sunt introduse pe rând pentru a se combina între ele în diferite moduri”<sup>1</sup>. Aceași forță, al cărei joc și a cărei atotputernicie țin viul în discontinuitate față de el însuși, îi impun și o relație neîntreruptă cu ceea ce îl înconjoară. Pentru ca viul să poată trăi, trebuie să existe mai multe organizări ireductibile unele la altele și, în același timp, o mișcare continuă între fiecare dintre ele și aerul pe care îl respiră, apa pe care o beau și hrana pe care o absorb. Întrerupând vechea continuitate clasică a ființei și naturii, forța divizată a vieții va determina apariția unor forme dispersate, însă legate, toate, de anumite condiții de existență. În numai câțiva ani, la răscrucea dintre secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, cultura europeană a transformat radical spațializarea fundamentală a viului: pentru experiența clasică, viul reprezenta o căsuță sau o serie de căsuțe în cadrul *taxinomie* universale a ființei; localizarea sa geografică juca un anumit rol (ca la Buffon) numai spre a scoate în evidență variații care erau dinainte posibile. Începând cu Cuvier, viul se închide în sine, rupe orice relație de vecinătate taxinomică, se smulge din vastul și constrângătorul plan al continuităților, și își constituie un nou spațiu: un spațiu, la drept vorbind, dublu, fiind vorba de acela, interior, al coerențelor anatomice și ale compatibilităților fiziologice, și de acela, exterior, al elementelor în sânul cărora viul există pentru a le transforma în propriul corp. Însă aceste două spații ascultă de un unic comandament: care nu mai este acela al posibilităților ființei, ci al condițiilor de viață.

<sup>1</sup> G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, vol. I, pp. 4-5

Întregul *a priori* istoric al unei științe a ființelor vii este, în felul acesta, răsturnat și reînnoit. Privind-o în profunzimea ei arheologică, și nu la nivelul, mai de suprafață, al descoperirilor, discuțiilor, teoriilor și opțiunilor filosofice, opera lui Cuvier domină și depășește cu mult tot ceea ce avea să fie viitorul biologiei. Nu de puține ori, intuițiile „transformiste“ ale lui Lamarck, ce par a „prefigura“ ceea ce va fi evoluționismul, sunt opuse vechiul fixism, impregnat de prejudecăți tradiționale și de postulate teologice, în care persistă Cuvier. Și, printr-un joc de amalgamuri, metafore și analogii prost controlate, se schițează profilul unei gândiri „reacționare“, care ține cu dinții de imobilitatea lucrurilor pentru a putea să garanteze astfel ordinea precară a oamenilor; aceasta ar fi, zice-se, filosofia lui Cuvier, om al tuturor puterilor; în fața ei, se desenează destinul anevoios al unei gândiri progresiste, care crede în forța mișcării, în neobosita noutate, în vivacitatea adaptărilor: Lamarck, revoluționarul, aici și-ar avea locul. Avem astfel de-a face, sub pretextul realizării unei istorii a ideilor într-un mod riguros istoric, cu un exemplu de naivitate crasă. Căci ceea ce contează pentru istoricitatea cunoașterii nu sunt nici opiniile și nici asemănările ce se pot stabili, dincolo de epocile istorice, între aceste opinii (există, într-adevăr, o anumită „asemănare“ între Lamarck și un anumit evoluționism, ca și între acest evoluționism și ideile unor Diderot, Robinet ori Benoît de Maillet); ceea ce contează, ceea ce permite articularea unei istorii a gândirii în ea însăși sunt condițiile ei interne de posibilitate. Or, este suficient să încercăm să facem o analiză a acestora, pentru a ne da imediat seama de faptul că Lamarck nu gândea transformările speciilor decât pornind de la continuitatea ontologică proprie istoriei naturale a clasicilor. El presupunea o gradare progresivă, o perfecționare continuă, o suprafață fără întreruperi a ființelor capabile să se formeze unele din altele. Ceea ce face posibilă o gândire precum aceea a lui Lamarck nu este intuirea unui evoluționism viitor, ci continuitatea ființelor exact așa cum o descopereau și o presupuneau „metodele“ naturale. Lamarck

este contemporanul lui A.-L. de Jussieu, nu al lui Cuvier. Acesta a introdus în scara clasică a ființelor o discontinuitate radicală, determinând, în felul acesta, nașterea unor noțiuni precum cele de incompatibilitate biologică, de raporturi cu elementele exterioare, de condiții de existență; determinând, de asemenea, ieșirea la lumină a unei forțe care trebuie să întrețină viața, ca și a unei amenințări care o sancționează cu moartea; iată câteva dintre condițiile de bază care fac posibil ceva asemănător gândirii evoluției. Discontinuitatea esențială a ființelor vii a permis conceperea unei mari derive temporale pe care, în pofida unor analogii de suprafață, continuitatea structurilor și a caracterelor nu o autoriza. Locul istoriei naturale a putut fi luat de o „istorie“ a naturii numai grație discontinuității spațiale, spargerii tabloului și fracționării acelei suprafețe pe care toate ființele naturale veneau, în ordine, să-și afle locul. Cum am putut vedea, spațiul clasic nu excludea în totalitate posibilitatea unei deveniri, însă această devenire nu făcea altceva decât să asigure un parcurs pe tabla discret prealabilă a variațiilor posibile. Fracturarea acestui spațiu a făcut posibilă descoperirea unei istoricități proprii vieții: istoricitatea menținerii ei în condițiile de viață care îi sunt proprii. „Fixismul“ lui Cuvier, ca analiză a unei astfel de mențineri, a fost modalitatea inițială de a reflecta această istoricitate, în momentul în care ea își făcea pentru prima oară simțită prezența în cunoașterea occidentală.

Istoricitatea se insinuează, prin urmare, acum, în natură – sau, mai degrabă, în sânul viului; dar ea este mult mai mult decât o formă probabilă de succesiune, ea constituie un fel de mod fundamental de a fi. Desigur, în epoca lui Cuvier nu există încă o istorie a viului precum aceea pe care o va istorisi evoluționismul; însă viul este gândit, de la bun început, împreună cu condițiile care îi permit să aibă o istorie. În același mod, în epoca lui Ricardo, bogățiilor le fusese acordat un statut de istoricitate care nici el nu se formulase de la început în termeni de istorie economică. Stabilitatea viitoare a veniturilor industriale, a populației

și a rentei, așa cum fusese prevăzută de Ricardo, și fixitatea speciilor enunțată de Cuvier pot trece, la o examinare superficială, drept refuz al istoriei; în realitate însă, atât Ricardo, cât și Cuvier nu recuzau decât modalitățile succesiunii cronologice așa cum fuseseră ele gândite în secolul al XVIII-lea; cei doi anulau apartenența timpului la ordinea ierarhică și clasificantă a reprezentărilor. În schimb, împietrirea actuală sau viitoare pe care ei o descriau sau o anunțau nu putea fi concepută decât plecând de la posibilitatea de existență a unei istorii; iar o astfel de posibilitate era furnizată fie de condițiile de existență ale viului, fie de condițiile de producere a valorii. În mod paradoxal, pesimismul lui Ricardo și fixismul lui Cuvier nu apar decât pe un fundal istoric: ambele definesc stabilitatea proprie unor ființe care și-au câștigat dreptul de a avea, la nivelul modalității lor profunde de a fi, o istorie; dimpotrivă, ideea clasică potrivit căreia bogățiile ar putea crește printr-un progres continuu sau speciile ar putea, cu timpul, să se transforme unele în altele definea mobilitatea unor ființe care, înaintea oricărei istorii, ascultă deja de un sistem de variabile, identități și echivalențe. A fost necesară suspendarea și un soi de punere între paranteze a acelei istorii pentru ca ființele naturii și produsele muncii să dobândească o istoricitate care să permită gândirii moderne să aibă acces la ele și să desfășoare, după aceea, știința discursivă a succesiunii lor. Pentru gândirea secolului al XVIII-lea, suitele cronologice nu sunt decât o proprietate și o manifestare – mai mult sau mai puțin tulburi – ale ordinii ființelor; începând din secolul al XIX-lea, exprimă, în mod mai mult sau mai puțin direct și inclusiv prin întreruperile lor, modul de a fi profund istoric al lucrurilor și al oamenilor.

În orice caz, constituirea acestei istoricități vii a avut, pentru gândirea europeană, consecințe dintre cele mai importante. La fel de importante, fără doar și poate, precum acelea provocate de formarea unei istoricități economice. La nivelul de suprafață al marilor valori imaginare, viața, condamnată de acum înainte la istorie, se schițează sub forma animalității. Fiara, a cărei

amenințare teribilă și stranie radicală fuseseră lăsate în suspensie și, într-o oarecare măsură, dezarmate la sfârșitul Evului Mediu sau cel puțin al Renașterii, dobândește, în secolul al XIX-lea, puteri fantastice noi. Între timp, natura clasică privilegiate valorile vegetale – planta, ce poartă pe blazonul ei aflat la vedere pecetea evidentă a fiecărei ordini eventuale; cu toate figurile lui expuse, desfășurate, de la tijă la sămânță, de la rădăcină la fruct, vegetalul constituia, pentru o gândire sub formă de tablou, un pur obiect transparent oferindu-și, plin de generozitate, toate tainele. Din momentul în care caracterele și structurile încep să se etajeze în profunzime, pe direcția vieții – acest punct de fugă suveran, infinit depărtat, însă constitutiv –, animalul devine figură privilegiată, cu șarpantele lui oculte, cu organele lui bine învăluite, cu atâtea și atâtea funcții nevăzute și cu acea forță îndepărtată care, din străfunduri, îl ține în viață. Dacă viul este o clasă de ființe, firul de iarbă este, atunci, cel care își enunță în modul cel mai desăvârșit esența cea limpede; dar dacă, dimpotrivă, viul este o manifestare a vieții, animalul este cel care lasă cel mai bine să se întrevadă în ce anume îi constă misterul. Mai mult decât imaginea calmă a caracterelor, el scoate la lumină trecerea neîncetată de la anorganic la organic, prin respirație și nutriție, și transformarea inversă, sub efectul morții, a marilor arhitecturi fundamentale în praf și pulbere: „Substanțele moarte sunt conduse spre corpurile vii, spunea Cuvier, pentru a ocupa acolo un loc și a exercita o acțiune stabilită de natura combinațiilor în care ele au intrat și pentru a se elibera, într-o zi, reintrând sub jurisdicția naturii moarte”<sup>1</sup>. Planta domnea la granița dintre mișcare și imobilitate, dintre sensibil și insensibil; animalul, în schimb, se menține, subzistă la limita dintre viață și moarte. Aceasta îl asediază din toate părțile; mai mult decât atât, îl amenință chiar din interior, căci numai organismul poate să moară, iar ființelor vii moartea le vine din străfundul vieții lor. De aici, firește, valorile ambigue pe care le-a dobândit, către

<sup>1</sup> G. Cuvier, *Cours d'anatomie pathologique*, vol. I, p. 5

sfârșitul secolului al XVIII-lea, animalitatea: fiara apare atunci în chip de purtătoare a acelei morți căreia îi este, la rândul ei, supusă; în ea are loc o perpetuă devorare a vieții de către viața însăși. Ea nu face parte din natură decât pentru că închide în sine un nucleu de contra-natură. Deplasându-și esența cea mai profundă din vegetal în animal, viața părăsește spațiul ordinii și redevine sălbatică. Se dovedește a fi ucigătoare prin aceeași mișcare ce o menește morții. Ucide pentru că trăiește. Natura nu mai știe să fie bună. Adevărul conform căruia viața nu mai poate fi disociată de omor, natura – de rău și dorințele – de contra-natură fusese adus de către Sade la cunoștința atât a secolului al XVIII-lea al cărui limbaj el îl întrerupea, cât și a epocii moderne, care a vrut, vreme îndelungată, să-l condamne la muțenie. Scuzată fie-mi îndrăzneala (față de cine?): *Cele 120 de zile* sunt reversul catifelat, miraculos al *Lecțiilor de anatomie comparată*. În calendarul arheologiei noastre cele două sunt, în orice caz, de aceeași vârstă.

Însă acest statut imaginar al animalității, supraîncărcată cu puteri neliniștitoare și nocturne, trimite, mai în profunzime, spre funcțiile multiple și simultane ale vieții în gândirea secolului al XIX-lea. Pentru întâia oară, poate, în cultura occidentală, viața se sustrage legilor generale ale ființei, așa cum este aceasta dată și analizată prin reprezentare. De partea cealaltă a tuturor lucrurilor care se află dincoace, chiar, de cele care pot fi, suportându-le spre a le face să apară și distrugându-le neîncetat prin violența morții, viața devine o forță fundamentală, ce se opune ființei precum mișcarea – nemișcării, timpul – spațiului, voința ascunsă – manifestării vizibile. Viața este rădăcina a tot ce există, iar non-viul, natura inertă – nimic mai mult decât viața aneantizată; ființa, pur și simplu, este ne-ființa vieții. Pentru că aceasta – și iată motivul pentru care ea are, în gândirea secolului al XIX-lea, o valoare radicală – este deopotrivă nucleul ființei și al neființei: nu există ființă decât pentru că există viață, iar în această mișcare fundamentală ce le mână spre moarte, ființele, risipite și stabile pentru o clipă, se formează, se opresc, fixează

viața – și, într-un anumit sens, oucid –, dar sunt la rândul lor distruse de această forță ineputabilă. Experiența vieții apare, deci, ca legea cea mai generală a ființelor, drept aducere la lumină a forței primare care le face să fie; ea funcționează ca o ontologie sălbatică, încercând să afirme ființa și neființa de nedespărțit a tuturor ființelor. Această ontologie dezvăluie însă nu atât temeiul ființelor, cât ceea ce le conferă acestora, pentru o clipă, o formă precară și le minează deja, în secret, dinăuntru, spre a le distruge. În raport cu viața, ființele nu sunt decât niște întruchipări trecătoare, iar ființa pe care ele o țin în viață, în timpul episodului existenței lor, nu este nimic mai mult decât prezumția și voința lor de a subzista în așa fel încât, pentru cunoaștere, ființa lucrurilor este o iluzie, un val ce trebuie sfâșiat pentru a scoate la lumină violența mută și nevăzută ce le devora în beznă. Ontologia aneantizării ființelor funcționează, prin urmare, ca o critică a cunoașterii: problema care se pune nu este atât aceea de a găsi temeiul fenomenului, de a-i enunța deopotrivă limita și legea, de a-l raporta la finitudinea care îl face posibil, cât aceea de a-l spulbera și a-l distruge la fel cum viața însăși distruge ființele: căci întreaga lui ființă nu este decât aparență.

Asistăm, prin urmare, la constituirea unei gândiri ce se opune, aproape termen cu termen, gândirii implicate în formarea unei istoricități economice. Am văzut că aceasta din urmă se sprijinea pe o triplă teorie a nevoilor ireductibile, a obiectivității muncii și a sfârșitului istoriei. Aici, dimpotrivă, vedem dezvoltându-se o gândire pentru care individualitatea, cu formele, limitele și nevoile ei, nu este decât un moment precar, sortit distrugerii, care nu formează nimic mai mult decât un simplu obstacol ce trebuie dat la o parte din calea acestei aneantizări; o gândire pentru care obiectivitatea lucrurilor nu este decât aparența, himeră a percepției, iluzie ce trebuie spulberată și redusă la pura voință nefenomenală care le-a adus pe lume și le-a suportat o clipă; o gândire, în sfârșit, pentru care luarea de la capăt a vieții, reînceputurile ei neîncetate, încăpățânarea ei fac imposibilă impunerea unei limitări în ceea ce privește durata, cu



atât mai mult cu cât timpul însuși, cu diviziunile lui cronologice și calendarul său aproape spațial nu este, desigur, altceva decât o iluzie a cunoașterii. Acolo unde una dintre aceste gândiri prevede sfârșitul istoriei, cealaltă anunță infinitul vieții; unde una recunoaște producerea reală a lucrurilor prin muncă, cealaltă risipește himerele conștiinței; unde una afirmă, odată cu limitările individului, exigențele vieții acestuia, cealaltă le înăbușă în murmurul morții. Să fie această opoziție semnul că, începând din secolul al XIX-lea, câmpul cunoașterii nu mai poate oferi o reflecție omogenă și uniformă în toate punctele ei? Trebuie oare să admitem că, de acum înainte, fiecare formă de pozitivitate în parte își are „filosofia“ care i se potrivește: economia – pe aceea a unei munci aflate sub pecetea nevoii, promisă, însă, până la urmă, marii recompense a timpului; biologia – filosofia unei vieți marcate de continuitatea ce nu dă formă ființelor decât pentru a le distruge, filosofie ce se eliberează, în felul acesta, de toate limitările Istoriei, iar științele limbajului, o filosofie a culturilor, a relativității acestora și a puterii lor cu totul particulare de manifestare?

#### IV. BOPP

„Punctul decisiv care va lumina totul este, însă, structura internă a limbilor sau gramatica comparată, care ne va oferi soluții cu totul neașteptate la problema genealogiei limbilor, tot așa cum anatomia comparată a făcut lumină în domeniul istoriei naturale.“<sup>1</sup> Schlegel știa foarte bine ce spune: constituirea istoricității în ordinea gramaticii s-a făcut după același model ca în științele viului. Și, la drept vorbind, nu este nimic surprinzător în aceasta, dacă avem în vedere că, de-a lungul epocii clasice, cuvintelor din care se credea că sunt compuse limbile naturale și caracterelor cu ajutorul cărora se încerca a se constitui o

<sup>1</sup> Fr. Schlegel, *La Langue et la philosophie des Indiens* (trad. fr., Paris, 1837), p. 35

ordine naturală le fusese atribuit exact același statut: nici unele, nici celelalte nu existau decât în virtutea valorii reprezentative pe care o dețineau și a puterii de analiză, de redublare, de compunere și de ordonare ce le era recunoscută în privința lucrurilor reprezentate. Odată cu Jussieu și Lamarck, mai întâi, cu Cuvier, ceva mai apoi, caracterul își pierduse funcția reprezentativă sau, mai degrabă, dacă mai putea încă să „reprezinte“ și să facă posibilă stabilirea unor relații de vecinătate și de înrudire, aceasta nu se mai datora virtuții proprii structurii sale vizibile ori aceleia a elementelor descriabile din care el era compus, ci faptului de a fi fost înainte de toate raportat la o organizare de ansamblu și la o funcție pe care el o exercita în mod direct sau indirect, o funcție majoră sau colaterală, „primară“ sau „secundară“. În domeniul limbajului, cuvântul trece, cam în aceeași perioadă printr-o transformare analoagă: el nu încetează, desigur, de a avea un sens și de a putea „reprezenta“ ceva în mintea celui care-l întrebuințează sau îl aude; însă rolul acesta încetează de a mai fi constitutiv pentru modul de a fi propriu cuvântului pentru arhitectura lui esențială, pentru ceea ce îi permite să ocupe un loc într-o frază și să stabilească legături cu alte cuvinte mai mult sau mai puțin diferite de el. Dacă, de acum înainte cuvântul poate apărea într-un discurs în care vrea să spună ceva, aceasta nu se va mai datora unei discursivități nemijlocite care i-ar fi proprii și pe care el ar fi dobândit-o prin naștere, ci faptului că, în însăși forma sa, în sonoritățile ce-l alcătuiesc, în modificările pe care le suportă după funcția gramaticală pe care o ocupă, în transformările pe care le cunoaște de-a lungul timpului, el ascultă de o serie de legi stricte ce acționează în mod asemănător asupra tuturor celorlalte elemente ale unei aceleiași limbi; în așa fel încât cuvântul nu mai este legat de o reprezentare anume decât în măsura în care face, mai înainte de toate, parte din organizarea gramaticală de ansamblu prin care limba își definește și își asigură propria coerență. Pentru ca un cuvânt să poată spune ceea ce spune, trebuie ca el să aparțină unei totalități gramaticale care, în raport cu el, este originară, fundamentală și determinantă.

Această decalare a cuvântului, acest soi de salt înapoi, în afara funcțiilor reprezentative, a fost de bună seamă, spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, unul dintre evenimentele cele mai importante petrecute în cultura occidentală. Unul, totodată, dintre cele mai nebăgate în seamă. Se acordă mult mai multă atenție momentelor de început ale economiei politice, analizei efectuate de către Ricardo asupra rentei funciare și costului de producție: se recunoaște faptul că evenimentul cu pricina a fost de mari proporții, având în vedere că, din aproape în aproape, el a permis nu numai dezvoltarea unei științe, ci a provocat și o serie de mutații economice și politice. Nici noile forme pe care le-au îmbrăcat științele naturii nu sunt de tot trecute cu vederea, și dacă este adevărat că, sub efectul unei iluzii retrospective, este valorizat Lamarck în defavoarea lui Cuvier, dacă nu este mai puțin adevărat că nu este înțeles cum se cuvinte faptul că „viața“ atinge abia odată cu *Lecțiile de anatomie comparată* pragul propriei pozitivități, există cel puțin conștiința, fie ea și difuză, a faptului că, din acel moment, cultura occidentală a început să privească într-un fel cu totul nou lumea viului. În schimb, izolarea limbilor indo-europene, constituirea unei gramatici comparate, studierea flexiunilor, formularea legilor alternanței vocalice și ale transformărilor consonantice, pe scurt, întreaga operă filologică a unor Grimm, Schlegel, Rask ori Bopp este menținută la periferia conștiinței noastre istorice, ca și cum acest eveniment nu ar fi pus decât bazele unei discipline oarecum laterale și ezoterice, ca și cum nu întreg modul de a fi al limbajului (și al nostru) ar fi fost cel care s-a modificat datorită lui. Nu trebuie, desigur, să încercăm justificarea unei astfel de uitări în pofida importanței schimbării, ci, dimpotrivă, pornind de la ea și de la oarba proximitate pe care acest eveniment continuă să o aibă în raport cu ochii noștri încă nedezvățați de modul lor obișnuit de a privi. Pentru că, încă din epoca în care s-a produs, el era deja învăluit, dacă nu de secret, atunci cel puțin de o anumită discreție. Poate că transformările petrecute în modul de a fi al limbajului se aseamănă cu modificările ce afectează pronunția,

gramatica și semantica: oricât de rapide, acestea nu sunt niciodată sesizate de către cei care vorbesc și al căror limbaj vehiculează deja, cu toate acestea, respectivele mutații; de așa ceva nu îți poți da seama decât oblic, pe frânturi; și, apoi, schimbarea nu se semnalează, la urma urmelor, decât în chip negativ: prin radicala și imediat perceptibilă cădere în desuetudine a limbajului pe care îl întrebuințai până nu de mult. O cultură nu este, de bună seamă, capabilă de a deveni conștientă, în mod tematic și pozitiv, de faptul că limbajul ei încetează de a mai fi transparent la propriile reprezentări, că se opacizează și capată o consistență proprie. Când nu te întrerupi dintr-un discurs, cum ai putea lua act – altfel decât cu ajutorul unor indicii obscure pe care le descifrezi cu greu și greșit – de faptul că limbajul (acela chiar de care te slujești) este pe cale de a dobândi o dimensiune ireductibilă la pură discursivitate? Evident, toate aceste motive au făcut ca nașterea filologiei să rămână în conștiința occidentală într-un mod mult mai discret decât nașterea biologiei și a economiei politice. În vreme ce ea participă la aceeași revoluție arheologică. În vreme ce urmările ei sunt, poate, mult mai întinse în cultura noastră, cel puțin în straturile subterane ce o traversează și o susțin.

Însă cum a luat ființă această pozitivitate filologică? Există patru segmente teoretice care ne semnalează constituirea ei la începutul secolului al XIX-lea, în epoca eseului lui Schlegel despre *Limba și filosofia indienilor* (1808), a lui *Deutsche Grammatik* a lui Grimm (1818) și a cărții lui Bopp referitoare la *Sistemul de conjugare al sanscritei* (1816).

1. Primul dintre aceste segmente privește modul în care o limbă se poate caracteriza din interior și deosebi de celelalte limbi. În epoca clasică, individualitatea unei limbi putea fi definită în funcție de mai multe criterii: proporția dintre diferitele sunete utilizate la formarea cuvintelor (există limbi majoritar vocalice și limbi majoritar consonantice), privilegierea anumitor categorii de cuvinte (limbi cu substantive concrete, limbi cu substantive abstracte etc.), felul de reprezentare a relațiilor (cu

ajutorul prepozițiilor sau prin declinare), topica adoptată pentru ordonarea cuvintelor (fie că se acordă întâietate, ca la francezi, subiectului logic, fie că pe primul plan sunt așezate cuvintele cele mai importante ca în latină); se distingea, în felul acesta, între limbi nordice și limbi sudice, între limbi ale sentimentului și limbi ale nevoilor, limbi ale libertății și ale sclaviei, barbare și civilizate, limbi ale raționamentului logic și limbi ale argumentației retorice: toate aceste distincții operate între limbi nu se refereau la nimic altceva decât la modul în care ele puteau analiza reprezentarea și, apoi, combina elementele acesteia. Odată cu Schlegel însă, limbile, cel puțin tipologia lor cea mai generală, încep să se definească prin modul în care leagă între ele elementele propriu-zis verbale ce o compun; unele dintre aceste elemente, firește, sunt reprezentative; posedă, în orice caz, o valoare de reprezentare vizibilă, în vreme ce alte elemente nu au nici un sens și nu slujesc la altceva decât la determinarea, printr-o anumită compunere, a sensului altor elemente în unitatea discursului. Acestea sunt materialele – substantive, verbe, cuvinte în general, dar și silabe și sunete – pe care limbile le lipesc între ele pentru a alcătui propoziții și fraze. Dar unitatea materială constituită prin aranjarea sunetelor, a silabelor și a cuvintelor nu ascultă numai de simpla combinatorie a elementelor de reprezentare. Ea are propriile principii, care, în plus, diferă de la o limbă la alta: organizarea gramaticală cunoaște regularități care nu sunt transparente în raport cu semnificația discursului. Or, având în vedere că semnificația poate trece, aproape integral, dintr-o limbă în alta, este limpede că tocmai aceste regularități vor fi cele care vor permite definirea individualității unei limbi. Fiecare limbă în parte posedă un spațiu gramatical autonom; aceste spații pot fi comparate lateral, de la o limbă la alta, fără obligația de a mai trece printr-un „intermediar“ comun, pe care l-ar constitui câmpul reprezentării, cu toate posibilele lui subdiviziuni.

Se pot distinge imediat două mari modalități de combinare a elementelor gramaticale. Prima constă în juxtapunerea lor, care să le facă să se determine reciproc; în acest caz, limba este alcătuită dintr-o multitudine de elemente – deosebit de scurte, în

general – care se pot combina în diferite feluri, fiecare păstrându-și însă autonomia și, deci, posibilitatea de a rupe legătura trecătoare pe care tocmai a stabilit-o cu o altă unitate în interiorul unei fraze sau al unei propoziții. Într-un atare caz, limba se definește prin numărul de unități pe care le posedă și prin totalitatea combinațiilor posibile ce se pot stabili, într-un discurs, între aceste unități; avem de-a face cu o „asamblare de atomi“, cu o „agregare mecanică efectuată prin apropiere exterioară“<sup>1</sup>. Există, însă, și o a doua modalitate de a stabili legături între diferitele elemente ale unei limbi: sistemul flexionar, care modifică din interior silabele sau cuvintele esențiale – formele radicale. Fiecare dintre aceste forme vine cu un anumit număr de variații posibile, dinainte determinate; în funcție de celelalte cuvinte din frază, în funcție de relațiile de dependență sau de corelare dintre aceste cuvinte, de vecinătăți și asocieri, va fi preferată una sau alta din aceste variabile. Acest mod de stabilire a legăturilor dintre cuvinte este, în aparență, mai sărac decât primul, dat fiind că numărul de posibilități combinatorii este mai scăzut; în realitate însă, sistemul flexionar nu există niciodată în stare pură; modificarea internă a radicalului îi permite acestuia să primească, prin alipire, elemente la rândul lor transformabile din interior, astfel încât „fiecare rădăcină în parte este cu adevărat un fel de sămânță vie, căci raporturile fiind indicate printr-o modificare internă și dezvoltarea cuvântului beneficiind de un spațiu liber, cuvântul se poate diversifica la nesfârșit“<sup>2</sup>.

Acestor două mari tipuri de organizare lingvistică le corespund, pe de o parte, chineza, în care „particulele ce desemnează ideile succesive sunt monosilabe ce au existență de sine stătătoare“, și, pe de altă parte, sanscrita, care are „o structură în totalitate organică, ce se ramifică, să spunem așa, cu ajutorul flexiunilor, al modificărilor interne și ale variatelor încrucișări ale radicalului“<sup>3</sup>. Toate limbile existente pot fi repartizate în

<sup>1</sup> Fr. Schlegel, *Essai sur la langue et la philosophie des Indiens* (trad. fr., Paris, 1837), p. 57

<sup>2</sup> Id. *ibid.*, p. 56

<sup>3</sup> Id. *ibid.*, p. 47

spațiul dintre aceste două modele fundamentale și extreme; fiecare va avea în mod obligatoriu o organizare proprie care fie o va apropia de unul din capete, fie o va ține la egală distanță între ele, în centrul câmpului astfel definit. În imediata apropiere a chinezei întâlnim basca, copta, limbile americane; aceste limbi leagă unele de altele elemente separabile; însă aceste elemente, în loc să se mențină în stare liberă, ca tot atâția atomi verbali ireductibili, „încep deja să se topească în cuvânt“; araba se definește printr-un amestec între sistemul afixelor și sistemul flexionar; celta este aproape în exclusivitate o limbă flexionară, continuând, însă, să prezinte „vestigii de limbă ce utilizează afixele“. Se va obiecta, poate, că această opoziție era cunoscută încă din secolul al XVIII-lea și că distincția dintre combinatoria cuvintelor chineze și declinările și conjugările unor limbi precum latina și greaca era practică de multă vreme. S-ar mai putea, de asemenea, obiecta și că opoziția absolută stabilită de Schlegel a fost imediat criticată de către Bopp: acolo unde Schlegel vedea două tipuri de limbi total inasimilabile unul altuia, Bopp a căutat o origine comună; el încearcă să demonstreze<sup>1</sup> că flexiunile nu constituie un soi de dezvoltare internă și spontană a elementului primitiv, ci particule ce s-au aglomerat în jurul silabei-radical: în sanscrită, *m* de la persoana întâi (*bhavâmi*) și *t* de la persoana a treia (*bhavâti*) ar fi un efect al aglutinării pronumelor *mâm* (eu) și *tâm* (el) la radicalul verbului. Important, însă, pentru constituirea ca atare a filologiei nu este atât faptul de a ști dacă elementele conjugării au beneficiat, într-un trecut mai mult sau mai puțin îndepărtat, de o existență de sine stătătoare având o valoare autonomă. Esențial, ceea ce deosebește analizele lui Schlegel și Bopp de cele care, în secolul al XVIII-lea, pot părea că le anticipează<sup>2</sup> este faptul că silabele primare nu cresc (prin adăugire sau prin proliferare internă) în absența unei serii de modificări regulate ce au loc în interiorul radicalului. Într-o limbă precum chineza, de pildă, nu există

<sup>1</sup> Bopp, *Ueber das Konjugationssystem der Sanskritsprache*, p. 147

<sup>2</sup> J. Horne Tooke, *Paroles volantes* (Londres, 1798)

decât legi de juxtapunere; însă în limbi în care radicalele (fie monosilabice, ca în sanscrită, fie polisilabice, ca în ebraică) sunt supuse creșterii, există întotdeauna forme regulate de variații interne. Este de la sine înțeles că noua filologie, adoptând în acel moment, pentru caracterizarea limbilor, aceste criterii de organizare internă, a abandonat clasificările ierarhice practicate în secolul al XVIII-lea: în acea epocă se considera că unele limbi ar fi mai importante decât altele pentru că ar permite o analiză a reprezentărilor mai precisă și mai fină. De acum înainte, toate limbile devin la fel de importante: ele diferă numai din punct de vedere al organizării interne. De aici, curiozitatea pentru limbi rare, puțin vorbite, „necivilizate“, despre care depune mărturie Rask în vasta sa anchetă efectuată de-a lungul și de-a latul Scandinaviei, Rusiei, Caucazului, Persiei și Indiei.

2. Cel de-al doilea segment teoretic important îl constituie studiul acestor *variații interne*. În cercetările ei etimologice, gramatica generală studia, într-adevăr, transformările cuvintelor și ale silabelor de-a lungul timpului. Însă acest studiu era limitat din trei motive. Se ocupa mai curând de metamorfoza literelor din alfabet decât de felul în care se puteau modifica sunetele efectiv pronunțate. Apoi, aceste transformări erau considerate efectul, posibil în orice timp și în orice condiții, al unei anumite afinități reciproce dintre diferitele litere; se consideră, de pildă, că *p* și *b* sau *m* și *n* ar fi îndeajuns de apropiate ca să-și poată lua reciproc locurile; atari modificări nu erau provocate sau determinate decât de această proximitate suspectă și de confuzia ce se putea isca în pronunție sau în percepția auditivă. În sfârșit, vocalele erau considerate a fi elementul cel mai fluid și mai instabil al limbajului, în vreme ce consoanele treceau drept garante ale arhitecturii solide a acestuia (nu se dispensează oare ebraica, de exemplu, de notarea în scris a vocalelor?)

Pentru prima oară, odată cu Rask, Grimm și Bopp, limbajul (chiar dacă nu se mai caută reducerea lui la strigătele originare) începe să fie tratat ca un ansamblu de elemente fonetice. În vreme ce, pentru gramatica generală, limbajul se năștea în clipa



când zgomotul produs de gură și buze devenea *literă*, acum începe să se considere că există limbaj în momentul în care aceste zgomote se articulează și se divizează într-o serie de *sunete* distincte. Întreaga ființă a limbajului a devenit, astfel, de natură sonoră. Ceea ce explică interesul cel nou, manifestat de frații Grimm și de Raynouard, pentru literatura orală, narațiunile populare și dialectele vorbite. Limbajul începe să fie cercetat cât mai aproape de ceea ce e: în vorbire, acea vorbire pe care scrierea o golește de carne și o pietrifică. O întregă mistică este pe cale de a se naște: mistica verbului, a străfulgerării poetice care nu lasă urme, ci doar o vibrație de-o clipă. Prin sonoritatea lui trecătoare și profundă, cuvântul vorbit devine suveran. Iar puterile lui magice, animate de suflul profeților, se opun în chip fundamental (chiar dacă mai îngăduie, încă, unele intersectări) ezoterismului scrierii, ce presupune existența permanentă a unui secret ghemuit în centrul unor labirinturi vizibile. Limbajul încetează, într-o oarecare măsură, a mai fi acel semn – mai mult sau mai puțin îndepărtat, asemănător, arbitrar – căruia *Logica de la Port-Royal* îi propunea drept model imediat și evident portretul uman ori harta geografică. Limbajul a dobândit o natură vibratorie care îl detașează de semnul vizibil, apropiindu-l, în schimb, de nota muzicală. Și tocmai de aceea a fost necesar ca Saussure să ocolească acest moment de triumf al vorbirii, hotărâtor pentru întreaga filologie a secolului al XIX-lea, pentru a repune în drepturi, dincolo de formele istorice particulare dimensiunea limbii în general, și pentru a redeschide după o uitare atât de îndelungată, vechea problemă a semnului, care animase fără întrerupere gândirea, începând cu Port-Royal și terminând cu cei de pe urmă Ideologi.

În secolul al XIX-lea ia naștere, prin umare, o analiză a limbajului privit ca ansamblu de sunete eliberate de literele ce le pot transcrie<sup>1</sup>. Această analiză s-a efectuat pe trei direcții principale.

<sup>1</sup> I s-a reproșat adeseori lui Grimm faptul de a fi confundat literele cu sunetele (el analizează, de pildă, pe Schrift în opt elemente pentru că îl desparte pe *f* în *p* și *h*). Atât era de dificilă analizarea limbajului ca element strict sonor.

Prima este tipologia diferitelor sonorități utilizate într-o limbă: în cazul vocalelor, de exemplu, opoziția dintre cele simple și cele duble (prelungite: *Ā, ô*; sau diftongate: *ae, ai*); în rândul vocalelor simple, opoziția dintre vocalele pure (*a, î, o, u*) și cele muiate (*e, ö; ü*), în rândul celor pure, există pe de o parte, cele care pot fi pronunțate în mai multe feluri (precum *o*) și, pe de altă parte, cele care nu pot fi pronunțate decât într-un singur fel (*a, i, u*); dintre acestea din urmă, în sfârșit, unele pot cunoaște modificări și acceptă *Umlaut*-ul (*a* și *u*), în vreme ce *i* rămâne întotdeauna neschimbat<sup>1</sup>. Cea de-a doua formă de analiză studiază condițiile ce pot antrena o modificare a unei sonorități oarecare: locul pe care aceasta îl ocupă în interiorul cuvântului este un factor important în sine: o silabă plasată la sfârșit de cuvânt este mai expusă decât atunci când constituie rădăcina acestuia; literele radicalului, spune Grimm, au viață lungă; sonoritățile ce alcătuiesc desinența au viață mult mai scurtă. Există, însă, și determinări pozitive, căci „menținerea sau modificarea“ unei sonorități oarecare „nu este niciodată arbitrară“<sup>2</sup>. Această absență a arbitrarului echivala, pentru Grimm, cu determinarea unui sens (în radicalul unui mare număr de verbe germane, *a* se opune lui *i* precum preteritul prezentului). Pentru Bopp, ea constituie efectul unui anumit număr de legi. Unele dintre aceste legi definesc regulile de transformare în cazul când se întâlnesc două consoane: „Astfel, atunci când, în sanscrită, se spune *at-ti* (el mănâncă) în loc de *ad-ti* (de la rădăcina *ad*, a mânca), schimbarea lui *d* în *t* are drept cauză o lege fizică“. Alte legi definesc modul de acțiune al unei terminații asupra sonorităților ce compun radicalul: „Prin legi mecanice înțeleg în principal legile masei, și în special influența pe care o exercită ponderea desinențelor personale asupra silabei precedente“<sup>3</sup>. În sfârșit, ultima formă de analiză are ca obiect constanța transformărilor de-a lungul Istoriei. În acest sens, Grimm a stabilit un

<sup>1</sup> J. Grimm, *Deutsche Grammatik* (ed. a II-a, 1822), vol. I, p. 5. Aceste analize nu există în prima ediție (1818).

<sup>2</sup> Id., *ibid.*, p. 5

<sup>3</sup> Bopp, *Grammaire comparée* (trad. fr., Paris, 1866), p. 1, notă

tabel de corespondențe pentru labiale, dentale și guturale, între greacă, „gotică“ și germana clasică: *p*, *b* și *f* din greacă devin, respectiv, *f*, *p*, *b* în gotică, și *b* (sau *v*), *f* și *p* în germana clasică; *t*, *d*, *th* din greacă devin, în gotică, *th*, *t*, *d*, iar în germana clasică, *d*, *z*, *t*. Prin intermediul acestui ansamblu de relații, căile istoriei sunt prescrise dinainte; și în loc ca limbile să fie mai supuse acelei măsuri exterioare și acelor lucruri din istoria umană care trebuiau, pentru gândirea clasică, să le explice transformările, ele posedă, de acum înainte, un principiu de evoluție în ele însele. Aici ca pretutindeni, „anatomia“<sup>1</sup>, este aceea care hotărăște destinul.

3. Această determinare a unei legi a transformărilor consonantice și vocalice permite stabilirea unei *noi teorii asupra radicalului*. În epoca clasică, rădăcinile puteau fi reperate grație unui dublu sistem de constante: constantele alfabetice, valabile pentru un număr arbitrar de litere (la limită, pentru una singură) și constantele de semnificație, ce regrupau sub o temă centrală un număr ce putea fi mărit la nesfârșit de sensuri învecinate; la întretăierea acestor două serii de constante, acolo unde un anumit sens se manifestă printr-o anumită – mereu aceeași – literă sau silabă, era individualizată o rădăcină. Rădăcina era un nucleu expresiv ce se putea transforma la infinit plecând de la o sonoritate originară. Dar dacă vocalele și consoanele nu se transformă decât conform anumitor legi și numai în anumite condiții înseamnă că radicalul trebuie să fie o individualitate lingvistică stabilă (între anumite limite), ce poate fi izolată cu toate eventualele ei variații și care constituie, împreună cu diferitele ei forme posibile, un element de limbaj. Pentru a determina elementele prime și cele mai simple ale unei limbi, gramatica generală era nevoită să regreseze până la punctul imaginar de contact unde sunetul, încă neverbal, venea – nu se știe cum – în atingere cu vivacitatea însăși a reprezentării. De acum înainte, însă, elementele unei limbi devin interioare acesteia (chiar dacă aparțin, în același timp, și altor limbi): există mijloace strict

<sup>1</sup> J. Grimm, *L'Origine du langage* (trad. fr., Paris, 1859), p. 7

lingvistice pentru stabilirea compoziției lor constante și a tabloului transformărilor lor posibile. Etimologia va putea, deci, să înceteze de a mai fi o întreprindere înfinit regresivă, pornită în căutarea unei limbi primitive populate în exclusivitate cu cele dintâi strigăte ale naturii; ea devine, acum, o metodă de analiză sigură și strict circumscrisă, având drept scop găsirea, într-un cuvânt, a radicalului pornind de la care respectivul cuvânt s-a format: „Rădăcinile cuvintelor nu au fost scoase în evidență decât după succesul analizei flexiunilor și derivărilor“<sup>1</sup>.

Se poate astfel stabili faptul că, în unele limbi (precum cele semitice) rădăcinile sunt bisilabice (formate, în general din trei litere); că, în alte limbi (cele indo-germanice), ele sunt de regulă, monosilabice; unele nu sunt alcătuite decât dintr-o singură și unică vocală (*i* este, de exemplu, radicalul verbelor ce vor să spună *a merge*, *u* – al celor ce înseamnă *a răsună*); însă, de cele mai multe ori, rădăcina conține, în aceste limbi, cel puțin o consoană și o vocală – consoană putând fi terminală sau inițială; în primul caz, vocala este obligatoriu inițială; în celălalt caz, se poate întâmpla ca ea să fie urmată de o a doua consoană, care-i servește drept suport (precum în cazul rădăcinii *ma*, *mad*, care a dat în latină *metiri* și în germană *messen*<sup>2</sup>). Se mai poate întâmpla și ca aceste rădăcini monosilabice să se dubleze, așa cum, de exemplu, *do* se dublează în sanscritul *dadami* și în grecescul *didômi*, sau *sta* în *tishtami* și în *istémi*<sup>3</sup>. În sfârșit – și mai cu seamă –, natura rădăcinii și rolul său constitutiv în cadrul limbajului sunt concepute acum într-un mod absolut nou: în secolul al XVIII-lea, rădăcina era un nume rudimentar ce desemna, la origine, un lucru concret, o reprezentare nemijlocită, un obiect care se oferea privirii sau oricărui alt simț. Limbajul se edifică pornind de la jocul de caracterizări nominale: derivarea îi extindea dominația; abstractizarea dădea naștere adjectivelor; și era de ajuns ca acestora să li se adauge celălalt element ireductibil,

<sup>1</sup> J. Grimm, *L'Origine du langage*, p. 37. Cf. și *Deutsche Grammatik*, I, p. 588.

<sup>2</sup> J. Grimm, *L'Origine du langage*, p. 41

<sup>3</sup> Bopp, *Ueber das Konjugationssystem der Sanskritsprache*

marea funcție monotonă a verbului *a fi*, pentru ca să-și facă apariția categoria cuvintelor conjugabile – un fel de asamblare într-o formă verbală a ființei și a epitetului. Bopp, și el, este de acord că verbele sunt niște amestecuri obținute prin coagularea verbului cu o rădăcină. Dar analiza lui se îndepărtează în mai multe puncte esențiale de schema clasică: la el nu mai este vorba de adăugarea virtuală, subiacentă și invizibilă a funcției atributive și a sensului propozițional atribuit verbului *a fi*; este, în primul rând, vorba de o joncțiune materială între un radical și formele verbului *a fi*: *as*, din sanscrită, se regăsește în sigma aoristului grecesc, în *er* al mai mult ca perfectului și al viitorului anterior latinesc; *bhu* sanscrit reappare în *b* de la viitorul și de la imperfectul latinești. În plus, această adăugare a verbului *a fi* permite în chip decisiv ca radicalului să i se atribuie un timp și o persoană (desinența constituită de radicalul verbului *a fi* procurând și rădăcina pronumelui personal, precum în *script-s-i*<sup>1</sup>). Apoi, nu adăugarea lui *a fi* este cea care transformă un epitet în verb; radicalul însuși posedă o semnificație verbală, căreia desinențele derivate din conjugarea lui *a fi* nu îi adaugă decât modificări de persoană și timp. Deci, la origine, rădăcinile verbelor nu desemnează „lucruri“, ci acțiuni, procese, dorințe, intenții, și ele sunt cele care, primind anumite desinențe provenite din verbul *a fi* și din pronumele personale, devin susceptibile de a fi conjugate, în vreme ce, prin aglutinarea altor sufixe, care la rândul lor pot cunoaște modificări, vor deveni substantive susceptibile de a fi declinate. În locul bipolarității nume-verbul *a fi*, ce caracteriza analiza clasică, trebuie, de acum înainte, să așezăm o organizare ceva mai complicată: rădăcini cu semnificație verbală, ce pot primi desinențe de diferite tipuri și dau, în felul acesta, naștere atât verbelor ce se pot conjuga, cât și substantivelor. Verbele (și pronumele personale) devin, astfel, elementul primordial al limbajului, pornind de la care acesta poate să se

<sup>1</sup> Bopp, *loc. cit.*, p. 147 și urm.

dezvolte. „Verbul și pronumele personale par a fi adevăratele pârgii ale limbajului.“<sup>1</sup>

Analizele lui Bopp au avut o importanță capitală nu numai în ceea ce privește descompunerea internă a unei anumite limbi, ci și pentru definirea a ceea ce poate fi limbajul în esența proprie. Limbajul a încetat să mai fie un sistem de reprezentări capabil să decupeze și să recomună alte reprezentări; prin rădăcinile lui cele mai constante, el desemnează acțiuni, stări, intenții; mai mult decât ce se vede, el vrea să spună la origine, ce se face sau ce se petrece; iar dacă sfârșește prin a arăta parcă lucrurile cu degetul, așa ceva nu devine posibil decât în măsura în care lucrurile sunt rezultatul, obiectul ori instrumentul acestei acțiuni; numele nu mai decupează tabloul complex al unei reprezentări, ci în primul rând, decupează, opresc și fixează procesul aflat în curs al unei acțiuni. Limbajul „prinde rădăcini“ nu pe latura lucrurilor percepute, ci pe aceea a subiectului aflat în plină activitate. Și poate că, așa stând lucrurile, el provine mai curând din voință și din forță decât din memoria ce dublează reprezentarea. Vorbim pentru că acționăm, și nu pentru că, recunoscând, cunoaștem. Ca și acțiunea, limbajul exprimă o voință profundă. Fapt care are două urmări. Cea dintâi poate părea paradoxală la o privire grăbită: faptul că, în momentul în care filologia se constituie prin descoperirea unei dimensiuni a gramaticii pure, limbajului încep să-i fie atribuite din nou profunde puteri de expresie (Humboldt nu este numai contemporanul lui Bopp; el cunoștea, și încă în amănunt, opera acestuia): dacă, în epoca clasică funcția expresivă a limbajului nu era necesară decât în punctul lui de origine și numai pentru a explica modul în care un sunet poate să reprezinte un lucru, în secolul al XIX-lea limbajul va căpăta de-a lungul întregului său parcurs și în formele lui cele mai complexe, o valoare expresivă devenită ireductibilă; nici un fel de arbitrar sau de convenție gramaticală nu o pot oblitera căci limbajul exprimă nu în măsura în care imită și

<sup>1</sup> J. Grimm, *L'Origine du langage*, p. 39

dublează lucrurile, ci în măsura în care manifestă și traduce voința fundamentală a celor care vorbesc. Cea de-a doua urmare o constituie faptul că limbajul nu mai este legat de diferitele civilizații prin nivelul de cunoștințe pe care acestea le-au atins (finea rețelei reprezentative, numărul de legături ce se pot stabili între elemente), ci prin spiritul poporului care le-a dat naștere, le ține în viață și se poate recunoaște în ele. Așa cum organismul viu manifestă prin coerența lui funcțiile care îl țin în viață, tot astfel limbajul, prin întreaga arhitectură a gramaticii lui, face vizibilă voința fundamentală ce ține în viață un popor și îi dă putința de a vorbi un limbaj numai al său. Dintr-odată, condițiile de istoricitate ale limbajului se modifică; mutațiile nu mai provin de sus (de la elita învățaților, de la micul grup al negustorilor și călătorilor, de la armatele victorioase, de la aristocrația invadatoare), ci cresc în chip obscur de jos, căci limbajul nu este o unealtă sau un produs – un *ergon*, cum spunea Humboldt –, ci o neostoită activitate – o *energeia*. Într-o limbă, cel care vorbește și care nu încetează nici o clipă din vorbă, într-un murmur ce nu se aude, dar de unde, totuși, provine toată strălucirea, este poporul. Grimm caută să surprindă acest murmur plecându-și urechea spre *altdeutsche Meistergesang*, iar Raynouard transcriind *Poeziile originale ale trubadurilor*. Limbajul nu se mai raportează la cunoașterea lucrurilor, ci la libertatea oamenilor: „Limbajul este omenesc și își datorează apariția și evoluția libertății noastre depline, el este istoria și moștenirea noastră”<sup>1</sup>. În momentul în care se definesc legile interne ale gramaticii, are loc și o strânsă înrudire între limbaj și destinul liber al oamenilor. De-a lungul întregului secol al XIX-lea, filologia va avea adânci rezonanțe politice.

4. Analiza rădăcinilor a făcut posibilă și o nouă definire a *sistemelor de înrudire* a limbilor. Acesta este cel de-al patrulea mare segment teoretic ce caracterizează apariția filologiei. Acest nou mod de definire presupune, în primul rând, faptul că limbile

<sup>1</sup> J. Grimm, *L'Origine du langage*, p. 50

se grupează în ansambluri discontinue unele față de altele. Gramatica generală excludea comparațiile, în măsura în care admitea, în cazul tuturor limbilor, oricare ar fi fost ele, două ordini de continuitate: una pe verticală, care le permitea să beneficieze în mod egal de lotul de rădăcini primitive care, cu prețul câtorva transformări, lega fiecare limbă în parte de articularile inițiale; și o alta pe orizontală, care făcea ca limbile să comunice între ele în universalitatea reprezentării: toate, fără deosebire, aveau de analizat, de descompus și de recompus reprezentări care, între limite îndeajuns de largi, erau aceleași pentru întreaga specie umană. Astfel încât limbile nu puteau fi comparate între ele decât în mod indirect, pe o cale oarecum triunghiulară; se putea analiza, de exemplu, modul în care o limbă sau alta a tratat și a modificat bagajul comun de rădăcini primitive; se mai putea analiza și felul în care două limbi decupează și reassemblează aceleași reprezentări. Or, ceea ce, odată cu Grimm și cu Bopp, a devenit posibil, este comparația directă și laterală între două sau mai multe limbi. Comparație directă, dat fiind că nu mai este necesară trecerea prin reprezentările pure sau prin rădăcinile absolut primare: e suficientă studierea modificărilor suferite de radical, studierea sistemului flexionar și a seriei de desinențe. Comparație, cu toate acestea, laterală, întrucât nu mai urca până la nivelul elementelor comune tuturor limbilor și nici până la fondul reprezentativ din care acestea se hrănesc: nu este, prin urmare, posibilă raportarea unei limbi la forma sau la principiile care fac posibile toate celelalte limbi, acestea trebuie grupate în funcție de proximitatea lor formală: „Asemănarea provine nu numai din numărul mare de rădăcini comune; ea cuprinde și structura internă a limbilor și chiar gramatica”<sup>1</sup>.

Or, aceste structuri gramaticale ce pot fi comparate direct între ele au două caracteristici. În primul rând, aceea de a nu exista decât în cadrul unor sisteme: radicalii monosilabici sunt susceptibili de un anumit număr de flexiuni, ponderea desinențelor

<sup>1</sup> Fr. Schlegel, *Essai sur la langue et la philosophie des Indiens*, p. 11



poate avea efecte al căror număr și a căror natură pot fi determinate; modurile de afixare corespund câtorva modele fixe; în vreme ce, în limbile bazate pe radicali polisilabici, transformările și compunerile vor asculta de cu totul alte legi. Între două astfel de sisteme (unul caracteristic limbilor indo-europene, celălalt – limbilor semitice), nu există nici un tip intermediar și nici o formă de tranziție. Între familiile de limbi domnește discontinuitatea. Pe de altă parte, însă, sistemele gramaticale, având în vedere că prescriu o serie de legi de evoluție și de transformare, permit, până la un anumit punct, stabilirea indicelui de îmbătrânire al unei limbi; pentru ca o anumită formă să poată apărea pornind de la un anumit radical, au fost necesare anumite transformări. În epoca clasică, atunci când două limbi se asemănau, trebuia fie ca ambele să fie raportate la o limbă absolut primitivă, fie să se admită că una provenea din cealaltă (însă criteriul era unul extern, limba derivată era, pur și simplu, cea apărută, în istorie, cel mai recent), fie, în sfârșit, să se presupună existența unor împrumuturi (datorate unor evenimente extra-lingvistice: invazii, comerț, migrații ale populației). Acum, când două limbi prezintă sisteme analoage, putem decide fie că una derivă din cealaltă, fie că ambele provin dintr-o a treia, plecând de la care fiecare din ele a dezvoltat sisteme parțial diferite, dar și parțial analoage. Astfel în cazul sanscritei și al limbii grecești vechi, de exemplu, au fost pe rând abandonate ipotezele lui Coeurdoux, care vorbea de existența unor urme de limbă primitivă, și Anquetil, care presupunea o întrepătrundere a celor două limbi în epoca regatului Bactrianei; tot așa, Bopp l-a putut contrazice pe Schlegel, pentru care „limba indiană era cea mai veche, iar celelalte limbi (latina, greaca, limbile germanice și persana), mai moderne și derivate din prima“<sup>1</sup>. Bopp a arătat că între sanscrită, latină, greacă și limbile germanice există o relație de „înfrățire“, sanscrite nefiind limba-mamă a celorlalte, ci mai curând sora lor

<sup>1</sup> Fr. Schlegel, *Essai sur la langue et la philosophie des Indiens*, p. 12

mai mare și mai apropiată de o limbă care s-ar fi aflat la originea întregii acestei familii.

Observăm, deci, că istoricitatea s-a infiltrat în domeniul limbilor, ca și în acela al ființelor vii. Pentru ca o evoluție – care să nu fie doar parcurgere a continuităților ontologice – să poată fi gândită, a trebuit ca planul lipsit de întreruperi și de accidente al istoriei naturale să fie distrus, ca discontinuitatea încrângăturilor să dea la iveală planurile de organizare în toată diversitatea lor lipsită de intermediar, ca organismele să înceapă să asculte de dispozițiile funcționale pe care trebuie să le asigure, stabilindu-se, în felul acesta, raporturi între materia vie și ceea ce îi permite acesteia să existe. În același fel, pentru ca istoria limbilor să înceapă să poată fi gândită, a trebuit ca limbile să fie desprinse din marea continuitate cronologică ce le lega, fără falii, până la origini; a mai trebuit, de asemenea, ca limbile să fie eliberate din plasa comună a reprezentărilor în care se aflau prinse; grație acestei duble rupturi, a devenit vizibilă eterogenitatea sistemelor gramaticale, cu propriile decupaje, cu legile care prescriu transformările fiecărei limbi în parte și căile ce stabilesc posibilitățile lor de evoluție. Odată abandonată istoria speciilor, privită ca suită cronologică a tuturor formelor posibile, atunci și numai atunci a putut viul să dobândească o istoricitate proprie; dacă, în mod identic, nu s-ar fi renunțat, în ordinea limbajului, la analiza derivărilor nesfârșite și a amestecurilor nelimitate pe care gramatica generală le presupunea, limbajul nu ar fi putut niciodată să beneficieze de o istoricitate internă. Sanscrita, greaca, latina, germana au trebuit să fie tratate într-o simultaneitate sistematică; renunțându-se definitiv la orice fel de cronologie, ele au trebuit să fie instalate într-un timp al fraternității, pentru ca structurile fiecăreia în parte să devină transparente, făcând posibilă descifrarea unei istorii a limbilor. Aici ca pretutindeni, înscrierile cronologice au trebuit suprimate și elementele lor – redistribuite, fapt care a dus la constituirea unei noi istorii, care nu mai enunță doar modul de succesiune al ființelor și înlănțuirea lor în timp, ci și felul în care ele se formează. De acum înainte,

empiricitatea – adică atât indivizii naturali, cât și cuvintele cu care aceștia pot fi numiți – e traversată, în toată densitatea ei, de Istorie. Începe lunga domnie a timpului.

Între limbi și ființele vii există, totuși, o diferență majoră. Ființele vii nu au cu adevărat o istorie proprie decât în funcție de existența unui anumit raport între funcțiile și condițiile lor de existență. Și dacă este adevărat că numai constituția lor internă, de indivizi organizați, este aceea care le face posibilă istoricitatea, nu este mai puțin adevărat că aceasta din urmă nu devine cu adevărat istorie decât prin intermediul lumii exterioare în care ele își duc existența. Pentru ca această istorie să iasă cu pregnanță la lumină și să devină descriptibilă cu ajutorul unui discurs, a fost, prin urmare, nevoie ca anatomiei comparate a lui Cuvier să i se adauge analiza mediului și a condițiilor ce acționează asupra viuului. „Anatomia“ limbajului, pentru a împrumuta expresia lui Grimm, este, în schimb, în elementul ei în Istorie: căci este vorba de o anatomie a transformărilor posibile, care nu mai enunță coexistența reală a organelor sau excluderea lor reciprocă, ci sensul în care mutațiile vor putea sau nu avea loc. Noua gramatică este imediat diacronică. Și cum ar fi putut fi altfel, din moment ce pozitivitatea ei nu se putuse instaura decât în urma unei rupturi între limbaj și reprezentare? Organizarea internă a limbilor – ceea ce ele admit și ceea ce ele exclud pentru a putea să funcționeze – nu mai putea fi surprinsă decât în forma cuvintelor; însă, în ea însăși, această formă nu-și poate enunța propria lege decât prin raportare la stadiile ei anterioare, la transformările de care e susceptibilă, la modificările ce nu pot avea loc niciodată. Izolând limbajul de ceea ce el reprezintă, acesta putea fi, firește, făcut să apară pentru întâia oară în propria legalitate, ceea ce, pe de altă parte, condamnă la imposibilitatea de a-l surprinde și altundeva decât în istorie. Se știe prea bine că Saussure nu a putut scăpa de această vocație diacronică a filologiei decât cu prețul restaurării legăturii dintre limbaj și reprezentare, cu tot riscul reconstituirii unei „semiologii“ care, în maniera gramaticii generale, definește semnul prin intermediul relației dintre două idei.

Același eveniment arheologic s-a manifestat, prin urmare, în moduri parțial diferite, în ceea ce privește istoria naturală, și în ceea ce privește limbajul. Separând caracterele viului și regulile gramaticii de legile unei reprezentări ce se analizează, a fost făcută posibilă istoricitatea vieții și a limbajului. În ordinea biologiei, însă, această istoricitate a avut nevoie de o istorie suplimentară, care trebuia să enunțe raporturile existente între individ și mediu; istoria vieții este, într-un anumit sens, exterioară istoricității interne a viului; iată motivul pentru care evoluționismul constituie o teorie biologică ce a avut drept condiție de posibilitate o biologie lipsită de evoluție – aceea a lui Cuvier. În schimb, istoricitatea limbajului își descoperă dintr-odată, fără nici un intermediar, propria istorie; cele două comunică una cu alta din interior. În vreme ce biologia secolului al XIX-lea se va deplasa din ce în ce mai mult către exteriorul viului, spre cealaltă latură a sa, făcând să devină tot mai permeabilă acea suprafață a corpului la care, în trecut, privirea naturalistului era nevoită să se oprească, filologia va aboli legăturile stabilite de către gramatician între limbaj și istoria externă, pentru a putea proceda la definirea unei istorii interne. Iar aceasta, odată consolidată în obiectivitatea ei, va putea servi drept fir călăuzitor la reconstituirea, în beneficiul Istoriei propriu-zise, a evenimentelor îngropate cu totul în uitare.

## V. LIMBAJUL DEVENIT OBIECT

Se poate remarca faptul că toate cele patru segmente teoretice pe care tocmai le-am analizat întrucât constituie, fără îndoială, solul arheologic al filologiei, corespund și se opun punct cu punct segmentelor teoretice care permiteau definirea gramaticii generale<sup>1</sup>. Mergând în sens invers, dinspre ultimul spre primul dintre aceste segmente, observăm că teoria *înrunderii*

<sup>1</sup> Cf. *supra*, p. 135

limbilor (discontinuitate între marile familii lingvistice și analogii interne în cadrul regimului de transformări) se opune teoriei *derivării*, care presupunea existența unor factori permanenți de uzură și de amestec acționând în mod identic asupra tuturor limbilor, pornind de la un principiu exterior și cu efecte nelimitate. Teoria *radicalului* se opune teoriei *desemnării*: deoarece radicalul este o individualitate lingvistică ce poate fi izolată ca atare, care este interioară unui grup anumit de limbi și care servește, înainte de toate, drept nucleu pentru formele verbale; în vreme ce rădăcina, prelungind, în interiorul limbajului, natura și strigătul, se epuiza până la a nu mai rămâne altceva decât o sonoritate transformabilă la nesfârșit și a cărei unică funcție era aceea a unui prim decupaj nominal al lucrurilor. În mod asemănător, studierea *variatiilor interne* ale unei limbi se opune teoriei *articulării* reprezentative: aceasta definea și individualiza cuvintele unele în raport cu altele, raportându-le la conținutul pe care ele puteau să-l semnifice; articularea limbajului era analiza vizibilă a reprezentării; acum, cuvintele se caracterizează în primul rând prin morfologia lor și prin totalitatea mutațiilor pe care fiecare sonoritate a lor în parte le poate, eventual, suferi. În sfârșit – și mai cu seamă –, *analiza internă* a limbii se opune primatului pe care gândirea clasică îl acordă verbului *a fi*: acesta domnea nestingherit la marginile limbajului, deopotrivă pentru că era liantul originar al cuvintelor și deținătorul puterii fundamentale de a afirma; el marca pragul limbajului, îi indica specificitatea și îl lega, într-un mod ce nu putea fi trecut cu vederea, de formele gândirii. Analiza independentă a structurilor gramaticale, așa cum este ea practică cu începere din secolul al XIX-lea, izolează, din contra, limbajul, îl tratează ca pe o organizare autonomă și rupe legăturile pe care el le întreținea cu judecățile, atribuirea și afirmația. Trecerea ontologică pe care verbul *a fi* o asigură între vorbire și gândire este, în felul acesta, întreruptă; dintr-odată, limbajul dobândește un mod de fi propriu. Și tocmai acest mod de fi al lui este deținătorul legilor de care el începe să asculte.

Ordinea clasică a limbajului s-a închis acum asupra ei înseși. Și-a pierdut transparența și funcția de prim ordin pe care o deținea în domeniul cunoașterii. În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, limbajul era desfășurarea imediată și spontană a reprezentărilor; în limbaj, înainte de toate, își primeau reprezentările primele lor semne, își decupau și regrupau trăsăturile comune și instaurau raporturi de identitate și de atribuire; limbajul era un mod de cunoaștere, iar cunoașterea – de drept – un discurs. Raportat la oricare alt mod de cunoaștere, limbajul deținea, deci, o poziție privilegiată: lucrurile lumii nu puteau fi cunoscute decât prin intermediul obligatoriu al limbajului. Nu pentru că ar fi făcut parte din lume printr-o întrepătrundere ontologică (precum în timpul Renașterii), ci pentru că era cea dintâi schiță a unei ordini în reprezentările lumii; pentru că era modalitatea inițială, inevitabilă, de a reprezenta reprezentările. Orice generalitate se forma în limbaj. Cunoașterea clasică era profund nominalistă. Începând cu secolul al XIX-lea, limbajul se închide în sine, dobândește o consistență proprie, desfășoară o istorie, niște legi și o obiectivitate care nu-i aparțin decât lui. A devenit un obiect al cunoașterii printre celelalte: alături de ființele vii, de bogății și valoare, de istoria evenimentelor și a oamenilor. El există, poate, în virtutea unor concepte proprii, însă analizele care-l iau drept obiect se situează la același nivel ca toate celelalte analize ce privesc cunoștințele empirice. Poziția privilegiată ce permitea *gramaticii generale* în același timp să fie o *Logică* și să se intersecteze cu aceasta este, din acest moment, abolită. A cunoaște limbajul nu mai înseamnă a te apropia la cea mai mică distanță posibilă de cunoașterea însăși, ci a aplica doar metodele generale ale cunoașterii în general unui domeniu particular al obiectivității.

Această nivelare a limbajului, care îl aduce la statutul de simplu obiect, este, totuși, compensată în trei moduri. Mai întâi, datorită faptului că limbajul constituie o mediație necesară oricărui fel de cunoaștere științifică ce vrea să se manifeste ca discurs. Degeaba este el însuși dispus, desfășurat și analizat sub

privirea unei științe, căci reînvie fără încetare – de cum se pune problema ca acesta să spună ceea ce știe – pe latura subiectului care cunoaște. De aici, două preocupări constante în secolul al XIX-lea. Una constă în voința de neutralizare și, parcă, de șlefuire a limbajului științific până acolo încât, dezarmat de orice singularitate proprie, curățat de accidente și improprietăți – ca și cum acestea nu ar aparține propriei esențe –, el să poată deveni reflectarea exactă, dublul meticulos, oglinda perfect limpede a unei cunoașteri, ea însăși non-verbală. Este visul pozitivist al unui limbaj menținut la nivelul a ceea ce se cunoaște: un limbaj-tablou, asemenea, desigur, aceluia la care visa Cuvier, atunci când considera că știința ar trebui să aspire a deveni o „copie“ a naturii; față în față cu lucrurile, discursul științific ar fi „tabloul“ acestora, însă cuvântul „tablou“ are în acest context un sens fundamental diferit de acela pe care-l avea în secolul al XVIII-lea; atunci, era vorba de ordonarea naturii prin intermediul unei table constante a identităților și a diferențelor, căreia limbajul îi punea la dispoziție o primă *grilă*, aproximativă și rectificabilă; acum, limbajul este de asemenea tablou, dar în sensul că, despovărat de întrepătrunderea ce-i conferea un rol nemijlocit clasificator, el se menține la o anumită distanță de natură, pentru a o înșela prin propria docilitate și a-i fura, până la urmă, portretul fidel<sup>1</sup>. Cea de-a doua preocupare – total diferită de prima, însă corelativă ei – a constat în căutarea unei logici independente de gramatici, vocabulare, forme sintetice, cuvinte: o logică în stare să scoată la lumină și să utilizeze implicațiile universale ale gândirii, ținându-le, însă, la adăpost de particularitățile unui limbaj gata constituit care ar putea să le oculteze. Era necesar ca, exact în epoca în care limbile deveneau obiecte ale filologiei, să-și facă apariția, prin Boole, o logică simbolică: pentru că, în ciuda unor asemănări de suprafață și a câtorva analogii tehnice, acum nu mai era vorba, ca în epoca clasică, de constituirea unui limbaj universal, ci de reprezentarea formelor și înlănțuirilor

<sup>1</sup> Cf. G. Cuvier, *Rapport historique sur les progrès des sciences naturelles*, p. 4

gândirii în afara oricărui limbaj; dat fiind că limbajul devenea obiect al unor științe, trebuia inventată o limbă care să fie mai mult simbolism decât limbaj, și care, pe acest temei, să facă vizibilă gândirea în chiar mișcarea care-i permite acesteia să cunoască. Am putea spune că *algebra logică și limbile indo-europene* sunt, într-un anumit sens, două produse rezultate din disocierea *gramaticii generale*: limbile indo-europene indicând alunecarea limbajului pe latura obiectului cunoscut, algebra simbolică semnalând mișcarea ce-l face să basculeze pe direcția actului de a cunoaște, făcându-l să se lepede de orice formă gata constituită. Ar fi însă total insuficientă enunțarea faptului ca atare numai în această formă pur negativă: la nivel arheologic, condițiile de posibilitate ale unei logici nonverbale și cele ale unei gramatici istorice sunt aceleași. Solul lor de pozitivitate este identic.

Cea de-a doua formă de compensare a nivelării limbajului este valoarea critică atribuită studierii lui. Devenit realitate istorică densă și consistentă, limbajul este acum sediul tradițiilor, al deprinderilor mute ale gândirii și al spiritului obscur al popoarelor; în el se acumulează o memorie fatală, care nici măcar nu se cunoaște pe sine ca memorie. Exprimându-și gândurile în cuvinte peste care nu sunt stăpâni, adăpostindu-le în forme verbale ale căror dimensiuni istorice le scapă, oamenii, care cred că vorbele pe care le spun ascultă de ei, nu știu că ei sunt, de fapt, cei care se supun imperativelor lor. Dispunerea gramaticală a unei limbi este aprioricul a ceea ce se poate enunța prin acea limbă. Adevărul discursului este vânat de filologie. De unde necesitatea de a regresa de la opinii, filosofii și chiar științe până la cuvintele care le-au făcut posibile și, mai departe, până la o gândire a cărei prospețime nu s-ar fi lăsat, încă, prinsă în plasa gramaticilor. Devine, în felul acesta, lesne de înțeles revirimentul, deosebit de marcat în secolul al XIX-lea, al tuturor tehnicilor exegetice. Această reapariție se datorează faptului că limbajul și-a recăpătat densitatea misterioasă care-i fusese proprie în perioada Renașterii. De data aceasta, însă, nu va mai fi vorba de regăsirea unei vorbiri originare îngropate în limbaj, ci



de problematizarea cuvintelor pe care le vorbim, de denunțarea pliului gramatical al tuturor ideilor noastre, de spulberarea miturilor ce ne animă cuvintele, ca și de a face din nou sonoră și audibilă partea de tăcere pe care orice discurs o aduce cu sine în momentul când se enunță. Cartea întâi a *Capitalului* este o exegeză a „valorii“; întregă opera a lui Nietzsche – o exegeză a câtorva cuvinte grecești; opera lui Freud – exegeza tuturor acelor fraze mute care susțin și în același timp sapă discursurile noastre aparente, fantezmele, visele și corpul nostru. Filologia, ca analiză a ceea ce se spune în adâncul discursului, a devenit forma modernă a criticii. Acolo unde, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, se punea problema fixării limitelor cunoașterii, se va căuta, de acum înainte, dezmembrarea sintaxelor, ruperea modurilor constrângătoare de a vorbi, întoarcerea cuvintelor în direcția a tot ce se spune prin ele și în pofida lor. Dumnezeu este, poate, nu atât un *dincolo* al cunoașterii, cât un fel de *dincoace* al frazelor pe care le rostim; iar omul occidental nu poate fi despărțit de Dumnezeu nu din cauza existenței unei propensiuni invincibile de a trece peste limitele experienței, ci pentru că limbajul său Îl suscită neîncetat pe Dumnezeu în umbra legilor lui: „Mă tem că nu ne vom debarasa de Dumnezeu câtă vreme vom continua să credem în gramatică“<sup>1</sup>. În secolul al XVI-lea, interpretarea începea cu lumea (lucruri și texte deopotrivă) și sfârșea cu Verbul divin care se descifra în ea; interpretarea noastră, în tot cazul aceea care s-a format în secolul al XIX-lea, merge de la oameni, de la Dumnezeu, de la cunoștințe și himere, la cuvintele care le fac pe toate acestea posibile; iar ceea ce ea descoperă este nu atotputernicia unui discurs prim, ci faptul că, înainte chiar de a pronunța cel mai neînsemnat dintre cuvinte, noi suntem deja dominați și îmbibați de limbaj. Bizar, comentariul căruia i se dedică critica modernă: dat fiind că nu merge de la constatarea că există limbaj la descoperirea a ceea ce acesta vrea

---

<sup>1</sup> Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles* (trad. fr., 1911), p. 130

să spună, ci de la desfășurarea discursului manifest la evidențierea limbajului în ființa sa brută.

Metodele de interpretare stau deci, în gândirea modernă, față în față cu tehnicile de formalizare: primele cu pretenția lor de a face limbajul să vorbească sub el însuși, cât mai aproape de ceea ce se spune în el, fără el; cele din urmă cu pretenția de a controla orice limbaj eventual și de a-l plasa sub legea a ceea ce este cu putință să fie spus. Interpretarea și formalizarea au devenit cele două mari forme de analiză caracteristice epocii noastre: nici nu cunoaștem, la drept vorbind, altele. Cunoaștem noi, însă, raporturile dintre exegeză și formalizare, suntem noi, oare, în stare să le controlăm și să le dominăm? Căci, dacă exegeza ne conduce mai puțin spre un discurs prim și mai mult spre existența nudă a ceva de felul unui limbaj, nu va fi ea, prin urmare, obligată să enunțe numai formele pure ale limbajului, înainte chiar ca acesta să fi căpătat vreun sens? Iar pentru a formaliza ceea ce se presupune a fi un limbaj nu trebuie, oare, să fi practicat în prealabil un minimum de exegeză și să fi interpretat măcar toate acele întruchipări mute ca voind să spună ceva? Este mai mult decât adevărat că, în zilele noastre, separația dintre interpretare și formalizare ne presează și ne domină. Însă această separație nu este chiar atât de riguroasă, bifurcația pe care ea o trasează nu se afundă destul de adânc în cultura noastră, cele două brațe ale ei sunt în mult prea mare măsură contemporane pentru a ne autoriza să afirmăm că ea prescrie doar o alegere simplă sau că ne invită să optăm între trecutul care credea în sens și prezentul (viitorul) care descoperă semnificantul. Este vorba în realitate de două tehnici corelative al căror sol comun de posibilitate îl formează ființa limbajului, așa cum a luat această naștere la începutul epocii moderne. Supraînălțarea critică a limbajului, menită a compensa nivelarea lui ca obiect, implica apropierea lui atât de un act de cunoaștere curățat de orice cuvânt, cât și de ceea ce nu se poate cunoaște în fiecare dintre discursurile noastre. Limbajul trebuia fie făcut transparent față de formele cunoașterii, fie înfundat în conținuturile inconștientului. Ceea ce

arată cum nu se poate mai bine dubla cale pe care a apucat-o secolul al XIX-lea, în direcția formalismului gândirii și în aceea a descoperirii inconștientului – spre Russel și spre Freud. Ceea ce explică, de asemenea, și tentativele de a întoarce una spre cealaltă și de a face să se intersecteze aceste două direcții: de exemplu, încercarea de a scoate la lumină formele pure care se impun inconștientului nostru înaintea, chiar, a oricărui conținut; sau strădania de a aduce până în discursul nostru solul de experiență, sensul de a fi, orizontul trăit al tuturor cunoștințelor noastre. Structuralismul și fenomenologia își află aici, fiecare în conformitate cu propria ordine, spațiul general care le definește *locul comun*.

În sfârșit, ultima dintre compensările nivelării limbajului, cea mai importantă și, totodată, cea mai neprevăzută, este apariția literaturii. A literaturii ca atare, căci, încă de la Dante și de la Homer, nu a încetat să existe, în lumea occidentală, o formă de limbaj pe care noi, cei de astăzi, o numim „literatură“. Însă cuvântul este de dată recentă, cum recentă este în cultura noastră și izolarea unui limbaj a cărui modalitate proprie este aceea de a fi „literar“. Aceasta pentru că, la începutul secolului al XIX-lea, în momentul în care limbajul se adâncea în densitatea lui de obiect și se lăsa parcurs, de la un cap la celălalt, de o cunoaștere, el se reconstitua, în același timp, în alt loc, sub o formă independentă de sine stătătoare, dificil de abordat, absorbită exclusiv de misterul propriei nașteri și concentrată în totalitate în actul pur de a scrie. Literatura este contestarea filologiei (căreia îi este, totuși, soră geamană): ea readuce limbajul de la gramatică la puterea nudă de a vorbi, unde întâlnește ființa sălbatică și imperioasă a cuvintelor. De la revolta romantică îndreptată împotriva unui discurs împietrit în propriul ceremonial și până la descoperirea mallarméeană a cuvântului ca putere neputincioasă, se poate cu ușurință observa care a fost, de-a lungul secolului al XIX-lea, funcția literaturii în raport cu modul modern de a fi al limbajului. Pe fondul acestui joc esențial, tot restul nu este decât efect: literatura se deosebește din

ce în ce mai mult de discursul de idei și se închide, treptat, într-o intransitivitate radicală, ea se desprinde de toate valorile care o puteau face să circule în epoca clasică (gustul, plăcerea, naturalețea, adevărul) și face să apară, în interiorul propriului spațiu, tot ce poate asigura contestarea ludică a acestor valori (scandalosul, urâtul, imposibilul); rupe cu orice fel de definiție după criteriul „genurilor“, ca forme adaptate unei ordini a reprezentărilor, și se transformă în pură și simplă manifestare a unui limbaj ce nu cunoaște altă lege decât pe aceea a afirmării – împotriva tuturor celorlalte discursuri – a propriei existențe abrupte; astfel încât literaturii nu-i mai rămâne decât să se curbeze într-o neîncetată întoarcere la sine, ca și cum discursul ei nu ar putea avea alt conținut decât spunerea propriei forme: ea se adresează sieși ca subiectivitate scriitoare sau încearcă să-și aproprie, prin chiar mișcarea care-i dă naștere, esența întregii literaturi și, în felul acesta, toate căile ei converg spre vârful cel mai fin – unic instantaneu și, totuși, absolut universal –, spre simplul act de a scrie. În momentul în care limbajul, ca vorbire curentă, devine subiect al cunoașterii, îl vedem reapărând într-o modalitate perfect opusă, sub forma tăcutei și meticuloasei așterneri a cuvântului pe albul imaculat al hârtiei, acolo unde el nu poate avea nici sonoritate și nici interlocutor, și unde nu are nimic altceva de spus decât pe sine însuși și nimic altceva de făcut decât să pâlăie în strălucirea ființei sale.

## CAPITOLUL IX

### *Omul și dublurile sale*

#### I. REÎNTOARCEREA LIMBAJULUI

Odată cu venirea pe lume a literaturii, cu reîntoarcerea exegezei și preocuparea pentru formalizare, odată cu constituirea unei filologii, pe scurt, odată cu reapariția într-o multitudine de ipostaze a limbajului, ordinea gândirii clasice poate, în sfârșit, să dispară. În acest moment ea pătrunde, pentru orice privire ulterioară, într-o zonă de umbră. Deși poate că nu de întuneric ar fi cel mai nimerit să vorbim, ci mai curând de un fel de lumină tulbure, fals evidentă, care ascunde mai mult decât manifestă: ni se pare, într-adevăr, că știm totul despre cunoașterea clasică dacă înțelegem că este raționalistă, că acordă, începând cu Galilei și Descartes, un privilegiu absolut Mecanicii, că presupune o ordonare generală a naturii, că admite existența unei posibilități de analiză îndeajuns de radicală pentru a descoperi elementul și originea, dar că presimte totuși, deja, prin intermediul și în pofida tuturor acestor concepte ale înțelegerii, mișcarea vieții, consistența istoriei și dezordinea, dificil de controlat, a naturii. A nu recunoaște, însă, gândirea clasică decât după astfel de semne înseamnă a-i ignora alcătuirea fundamentală; înseamnă a

ignora cu desăvârșire raportul dintre astfel de manifestări și ceea ce le făcea posibile. Și, la urma urmelor, cum (altfel decât cu ajutorul unei tehnici laborioase și lente) ar mai putea fi redescoperit complicatul raport dintre reprezentări, identități, ordini, cuvinte, ființe naturale, dorințe și interese, din clipa în care toată această imensă rețea se destramă, nevoile încep să-și organizeze producția în funcție numai de ele însele, ființele se repliază în jurul funcțiilor esențiale ale vieții, cuvintele se îngreuiază cu propria istorie materială, într-un cuvânt, din clipa în care identitățile proprii reprezentării încetează de a mai manifesta fără nici un fel de rezerve și fără rest ordinea ființelor? Întregul sistem de grile ce analiza succesiunea de reprezentări (minuscula serie temporală ce se derula în mintea oamenilor), cu scopul de a o face să basculeze, de a o fixa, de a o desfășura și a o distribui într-un tablou imuabil, toate acele șicane pe care le constituiau cuvintele și discursul, caracterele și clasificarea, echivalențele și schimbul, toate au fost acum abolite, astfel încât a devenit dificil de regăsit modul în care tot acest ansamblu a putut, totuși, să funcționeze. Ultima dintre „piesele“ dislocate – a cărei dispariție ne-a înstrăinat pentru totdeauna de gândirea clasică – a fost tocmai cea dintâi dintre grile: discursul, care asigură desfășurarea inițială, spontană și naivă a reprezentării sub formă de tablou. În momentul în care discursul a încetat să mai existe și să mai funcționeze în interiorul reprezentării, ca o primă punere în ordine a acesteia, gândirea clasică a încetat, pe loc, să ne mai fie direct accesibilă.

Pragul dintre clasicism și modernitate (cuvintele contează, aici, prea puțin – să spunem, atunci, dintre preistorie și ceea ce continuă să ne fie contemporan) a fost definitiv trecut atunci când cuvintele au încetat să mai intersecteze reprezentările și să mai țină spontan sub control cunoașterea lucrurilor. La începutul secolului al XIX-lea, ele își regăsesc vechea și misterioasă lor consistență; nu, însă, pentru a se reîntoarce în curba lumii, care le adăpostise în timpul Renașterii, și nici pentru a se amesteca printre lucruri în cadrul unui sistem circular de semne. Desprins

de reprezentare limbajul nu mai există, începând din acel moment și până în ziua de azi, decât în mod dispersat: pentru filologi, cuvintele sunt tot atâtea obiecte gata constituite și depozitate de istorie; pentru cei dornici de formalizare, limbajul trebuie să renunțe la conținutul lui concret și să nu mai lase să apară decât formele universal valabile ale discursului; dacă, în schimb, se urmărește interpretarea, cuvintele devin text ce trebuie fracturat pentru a lăsa să iasă la lumină sensul celălalt, acela pe care ele îl ascund; în sfârșit, i se întâmplă limbajului să izvorască, și numai pentru el însuși, sub forma unui act de a scrie ce nu mai trimite decât la el însuși. Această împrăștiere conferă limbajului, dacă nu un privilegiu, atunci măcar un destin aparte în comparație cu acela al muncii sau al vieții. Căci atunci când tabloul istoriei naturale a sărit în aer, ființele vii nu s-au risipit, ci, dimpotrivă, s-au regrupat în jurul misterului vieții; când analiza clasică a bogățiilor s-a evaporat, procesele economice s-au regrupat, la rândul lor, în jurul producției și a ceea ce o face posibilă; în schimb, atunci când unitatea gramaticii generale – discursul – a încetat să mai existe, limbajul a reapărut în moduri de a fi multiple, a căror unitate nu mai putea fi, evident, restaurată. Acesta este, probabil, motivul principal pentru care reflecția filosofică s-a ținut multă vreme departe de limbaj. În vreme ce căuta cu obstinație, în direcția vieții și a muncii, ceva care să-i fie obiect sau model conceptual, sau sol autentic și fundamental, ea nu acorda limbajului decât o atenție cu totul fugară, piezișă; principala problemă care se punea, pentru ea, era aceea de a îndepărta obstacolele pe care limbajul le putea, eventual, opune misiunii ei; cuvintele trebuiau, de exemplu, curățate de conținuturile mute ce le înstrăinau, limbajul trebuia elasticizat și făcut, din interior, aproape fluid pentru ca, eliberat, astfel, de spațializările caracteristice înțelegerii, el să poată reda mișcarea și durata proprii vieții. Limbajul nu a reintrat direct și pentru el însuși în câmpul gândirii decât abia la sfârșitul secolului al XIX-lea. Am putea chiar spune în secolul XX, dacă Nietzsche, filologul – și cât era el de înțelept, cât de multe știa, ce cărți bune a scris el și în acest domeniu! –, nu ar fi

fost cel dintâi care să apropie sarcina filosofiei de o reflecție radicală asupra limbajului.

Și iată că acum, în acest spațiu filosofico-filologic deschis, pentru noi, de către Nietzsche, limbajul irupe într-o multiplicitate enigmatică pe care ne revine misiunea să o luăm în stăpânire. Își fac, acum, apariția, ca tot atâtea proiecte (sau simple himere, cine poate ști deocamdată?), atât temele unei formalizări universale a tuturor discursurilor, atât cele ale unei exegeze totale a lumii, care să fie, deopotrivă, și perfecta ei demistificare, cât și temele unei teorii generale a semnelor; ca și tema (fără îndoială, prima din punct de vedere istoric) unei transmutări fără rest, a unei resorbții exhaustive a tuturor discursurilor într-un singur cuvânt, a tuturor cărților într-o singură pagină, a întregii lumi într-o singură carte. Enorma misiune căreia i s-a dedicat, până la moarte, Mallarmé este aceea sub care continuăm să stăm și acum; în bâlbâiala ei, ea cuprinde toate eforturile noastre de azi de a supune rigorilor unei unități poate imposibile ființa fărâmițată a limbajului. Efortul lui Mallarmé de a închide toate discursurile posibile în fragila consistență a cuvântului, în infima și materiala dără neagră lăsată de cerneală pe hârtie, constituie, de fapt, un răspuns la întrebarea pe care Nietzsche o impunea filosofiei. Pentru Nietzsche nu era vorba de a ști ce sunt, în sine, binele și răul, ci de a afla la cine se face referire sau, mai exact, *cine vorbește* atunci când, pentru a se referi la sine însuși, se spune *Agathos*, și, pentru a se referi la ceilalți – *Deilos*<sup>1</sup>. Căci întreg limbajul e concentrat acolo, în cel ce *ține* discursul și, mai profund, *deține* cuvântul. La întrebarea nietzscheeană: „Cine vorbește?“, Mallarmé răspunde, neîncetând a-și relua de la capăt răspunsul, spunând că ceea ce vorbește este, în singurătatea lui deplină, în vibrația lui fragilă, în neantul lui, cuvântul însuși – nu sensul cuvântului, ci ființa lui enigmatică și precară. Și în vreme ce Nietzsche nu încetează de a pune această întrebare referitoare la cel care vorbește, ajungând până la urmă să pătrundă

<sup>1</sup> Nietzsche, *Genealogia moralei*, vol. I, paragraful 5



el însuși înăuntrul acestei interogații, pentru a o întemeia pe el însuși, ca subiect vorbitor și întrebător – *Ecce homo* –, Mallarmé nu încetează să se retragă din propriul limbaj, ajungând să nu mai voiască a figura altfel decât ca simplu executant în cadrul unei pure ceremonii a Cărții, în care discursul ia ființă din sine însuși. Este foarte posibil ca toate întrebările ce ne întrețin, în zilele noastre, curiozitatea (Ce este limbajul? Ce este un semn? Ceea ce, în lume, în gesturile noastre, în întregul blazon enigmatic al comportamentelor noastre, în visele și în bolile noastre pare a fi mut, oare vorbește, și în ce limbaj, după regulile cărei gramatici? Este, oare, totul semnificativ, și dacă da, pentru cine și conform căror legi? Care este raportul dintre limbaj și ființă, și oare numai ființei i se adresează de fiecare dată limbajul, acela, cel puțin, care vorbește cu adevărat? Ce este, prin urmare, acest limbaj care nu spune nimic, nu tace niciodată și pe care obișnuim să-l numim „literatură“?), este, deci, foarte posibil ca toate aceste întrebări să se pună, astăzi, în intervalul nicio-dată parcurs până la capăt dintre întrebarea lui Nietzsche și răspunsul dat de Mallarmé.

Știm, acum, de unde ne vin aceste întrebări. Ele au fost făcute posibile de faptul că, la începutul secolului al XIX-lea, legea discursului s-a desprins de reprezentare, făcând ca ființa limbajului să se fragmenteze; ele, însă, au devenit necesare abia atunci când, prin Nietzsche și prin Mallarmé, gândirea a fost readusă în mod violent, înspre limbajul însuși, înspre modul lui de a fi unic și dificil. Întreaga curiozitate a gândirii noastre se concentrează, acum, în întrebarea: Ce este limbajul, cum trebuie, oare, să-l circumscriem pentru a-l face să apară în el însuși, în plinitudinea ființei sale? Într-un anumit sens, această întrebare o continuă pe aceea referitoare, în secolul al XIX-lea, la viață și la muncă. Dar statutul acestei căutări, ca și al tuturor întrebărilor care o ramifică, nu este cu desăvârșire limpede. Trebuie oare să presimțim în ea nașterea, mai puțin chiar, cea dintâi rază de lumină a unei zile ce abia se anunță, dar prin intermediul căreia

știm deja că gândirea – această gândire care vorbește de mii de ani fără a ști ce înseamnă a vorbi și nici măcar că vorbește – se va repropria pe de-a-ntregul, iluminându-se, din nou, în fulgerul ființei? Nu este oare tocmai ceea ce pregătea Nietzsche atunci când, înlăuntrul limbajului său, el ucidea deopotrivă omul și pe Dumnezeu, promițând astfel, odată cu Reîntoarcerea, strălucirea înmulțită și reînnoită a zeilor? Sau, dimpotrivă, trebuie pur și simplu să admitem că existența atâtor întrebări referitoare la limbaj nu face altceva decât să continue și, în cel mai bun caz, să împlinească acel eveniment de ale cărui existență și prime consecințe arheologia ne înștiințase încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea? În acest din urmă caz, fracționarea limbajului, contemporană cu obiectivarea lui filologică, nu ar fi decât consecința cea mai recent vizibilă (dat fiind că este și cea mai ascunsă și mai importantă) a fracturării ordinii clasice; străduindu-ne să dominăm această ruptură și să facem limbajul să apară în plenitudinea sa, noi nu am face, de fapt, decât să desăvârșim ceea ce s-a petrecut înainte de noi și fără noi, către sfârșitul secolului al XVIII-lea. În ce ar consta, atunci, această împlinire? Dorind să reconstituim unitatea pierdută a limbajului, ducem noi, oare, până la ultimele ei consecințe o gândire care este proprie secolului al XIX-lea sau ne adresăm, mai degrabă, unor forme care deja nu mai sunt compatibile cu această gândire? Risipirea limbajului este, într-adevăr, legată fundamental de evenimentul arheologic al dispariției Discursului. Regăsirea, într-un spațiu unic, a marelui joc al limbajului ar putea însemna tot atât de bine un salt decisiv în direcția unei forme cu totul noi de gândire, ca și închiderea asupra lui însuși a unui mod de cunoaștere constituit în secolul trecut.

Este adevărat că nu știu să răspund la aceste întrebări și nici asupra cărui termen s-ar cuveni să mă opresc, dinaintea acestor alternative. Nu-mi dau nici măcar seama dacă va veni o zi când voi putea răspunde la ele sau dacă voi avea vreodată motivele s-o

fac. Totuși, acum știu de ce pot să mi le pun ca toată lumea – și de ce nu pot să nu mi le pun astăzi. Numai cei care nu știu să citească se vor mira că am învățat mai clar acest lucru de la Cuvier, Bopp și Ricardo decât de la Kant sau Hegel.

## II. LOCUL REGELUI

În fața atâtor necunoașteri și întrebări rămase fără răspuns ar trebui, desigur, să ne oprim: aici este sfârșitul discursului și reînceputul, poate, al muncii. Ar mai fi cu toate acestea câteva cuvinte de spus. Cuvinte al căror statut este, fără îndoială, dificil de justificat, căci este vorba de introducerea în ultima clipă în scenă, ca printr-o lovitură de teatru artificială, a unui personaj ce nu figurase încă nici o clipă în marele spectacol clasic al reprezentărilor. Suntem ispitiți să întrevedem legea prealabilă a acestui joc în tabloul *Meninele*<sup>\*</sup>, în care reprezentarea este reprezentată în toate momentele sale: pictorul, paleta, întinsa suprafață întunecată a pânzei răsucite cu spatele, tablourile atâr-nate pe pereți, spectatorii care privesc, încadrați la rândul lor de cei ce-i privesc; și, în sfârșit, în centru, în inima reprezentării, în imediata apropiere a ceea ce este cu adevărat esențial – oglinda, înfățișând ceea ce este reprezentat, dar printr-o oglindire atât de îndepărtată, atât de înghițită de un spațiu ireal, atât de străină de privirile întoarse în alte direcții încât nu mai este decât reduplicarea cea mai palidă cu putință a reprezentării. Toate liniile interioare ale tabloului, și mai cu seamă cele care vin dinspre oglindirea centrală, arată tocmai spre ceea ce este reprezentat, dar lipsește. Acesta este deopotrivă obiect – fiind ceea ce artistul reprezentat tocmai copiază pe pânza sa – și subiect – dat fiind că ceea ce pictorul are sub priviri, în timp ce se reprezintă pe sine însuși la lucru, este el însuși, și dat fiind,

<sup>\*</sup> *Las Meninas*, în spaniolă *Însoțitoarele*. Cf. *supra*, pp. 16–29 (n. tr.).

apoi, că privirile figurate pe suprafața tabloului sunt ațintite în direcția acestui amplasament fictiv al regescului personaj care este, în realitate, locul pictorului, dat fiind că, până la urmă, ocupantul acestui loc ambiguu, în care alternează, ca într-o zbatere neîncetată de pleoape, pictorul și suveranul, este spectatorul a cărui privire transformă tabloul într-un obiect, reprezentare pură a acestei absențe esențiale. Atâta doar că absența aceasta nu este o lacună, decât cel mult pentru discursul ce descompune anevoie tabloul, căci ea nu încetează nici o clipă de a fi locuită, și încă în chip real, după cum o arată atenția încordată a pictorului reprezentat, respectul manifestat de personajele pe care tabloul le înfățișează, prezența mării pânze văzute invers, ca și propria noastră privire pentru care există acest tablou și pentru care, din adâncul timpurilor, a fost el astfel orânduit.

În gândirea clasică, acela pentru care reprezentarea există și care se reprezintă pe sine însuși în ea, recunoscându-se în chip de imagine sau de oglindire, acela care ține în mână toate firele întreșute ale „reprezentării în tablou“ – acela nu este nici o clipă prezent ca atare. Înainte de sfârșitul secolului al XVIII-lea, *omul* nu exista. Cum nu existau nici forța vieții, fertilitatea muncii ori consistența istorică a limbajului. Omul este o creatură de dată foarte recentă, pe care demiurgia cunoașterii a fabricat-o cu mâinile sale, cu mai puțin de două sute de ani în urmă: el, însă, a îmbătrânit atât de rapid, încât nu ne-a fost deloc greu să ne imaginăm că așteptase în umbră vreme de mii de ani clipa când se va face, în sfârșit, lumină și va putea și el să se facă, în sfârșit, cunoscut. Se va putea, desigur, susține că gramatica generală, istoria naturală, analiza bogățiilor erau, dintr-un anumit punct de vedere, niște modalități de recunoaștere a omului. Nu trebuie, însă, să amestecăm lucrurile. Căci nu încapă îndoială că științele naturale au tratat omul ca pe o specie sau ca pe un gen: discuția referitoare la problema raselor, din secolul al XVIII-lea, este grăitoare în acest sens. Pe de altă parte, gramatica și economia

utilizau noțiuni precum nevoia, dorința, memoria, imaginația. Nu exista, însă, o conștiință epistemologică a omului ca atare. *Epistema* clasică este articulată pe direcții ce nu rezervă omului nici un domeniu propriu și specific. Iar dacă se va insista, obiecându-se că, totuși, nici o altă epocă nu a acordat mai mult spațiu naturii umane, nu i-a asigurat un statut mai stabil, mai definitiv, oferit cu mai multă generozitate discursului, am fi tentați să răspundem că însuși conceptul de natură umană și modul în care el funcționa excludeau posibilitatea de existență a unei științe clasice despre om.

Trebuie observat faptul că, în *epistema* clasică, funcțiile „naturii“ și cele ale „naturii umane“ se opun punct cu punct: natura, grație jocului unei juxtapuneri reale și dezordonate, face ca diferența să apară în *continuum*-ul ordonat al ființelor; natura umană duce la apariția identicului în lanțul dezordonat al reprezentărilor, prin jocul unei etalări a imaginilor. Una implică bruierea unei istorii în vederea constituirii de peisaje actuale; cealaltă presupune compararea unor elemente inactuale ce destramă o suită cronologică. În pofida acestei opoziții sau mai curând tocmai prin intermediul ei, vedem schițându-se raportul pozitiv dintre natură și natura umană. Ambele utilizează, într-adevăr, elemente identice (identical, *continuum*-ul, diferența insesizabilă, succesiunea neîntreruptă); amândouă fac să apară, pe o tramă lipsită de întreruperi, posibilitatea unei analize generale care permite repartizarea identităților izolabile și a diferențelor vizibile într-un spațiu tabular și într-o suită ordonată, însă ele nu pot reuși acest lucru una fără cealaltă, și tocmai acesta este modul în care ele comunică între ele. Într-adevăr, datorită puterii pe care o are de-a se reduplica (în imaginație și în amintire, ca și în atenția multiplă care compară), lanțul reprezentărilor poate să regăsească, dedesubtul dezordinii pământene, pânza fără lacune a ființelor; memoria, la început întâmplătoare și aflată în voia reprezentărilor, așa cum acestea

își fac apariția, începe, încetul cu încetul, să se fixeze sub forma unui tablou general a tot ce există; iar omul poate atunci să cuprindă lumea în suveranitatea unui discurs care are puterea de a reprezenta propria reprezentare. În actul de a vorbi sau, mai precis (pentru a ne menține cât mai aproape de ceea ce este esențial pentru experiența clasică a limbajului), în actul de a *numi*, natura umană, ca pliere a reprezentării asupra ei înseși, transformă suita lineară a gândurilor într-un tabel constant de ființe parțial diferite: discursul înăuntrul căruia ea își reduplică reprezentările, manifestându-le, o leagă de natură. Invers, lanțul ființelor este legat de natura umană prin jocul naturii: dat fiind că lumea reală, așa cum se oferă ea privirilor, nu este pur și simplu derularea lanțului fundamental al ființelor, ci lasă să se întrevadă numai fragmente amestecate – repetate și discontinue – ale acestuia, seria reprezentărilor mentale nu este obligată să urmeze calea continuă a diferențelor imperceptibile; extremele se ating, aceleași lucruri se oferă de mai multe ori; trăsăturile identice se suprapun în memorie; diferențele încep să sară în ochi. În felul acesta, marea pânză nesfârșită și continuă se întipărește sub formă de caractere distincte, de trăsături mai mult sau mai puțin generale, de mărci de identificare. Deci, de cuvinte. Lanțul ființelor devine discurs, stabilind în felul acesta legături cu natura umană și cu seria reprezentărilor.

Această interconectare a naturii cu natura umană, pe baza a două funcții opuse, dar complementare – dat fiind că nu se pot exercita una fără cealaltă – are importante consecințe teoretice. Pentru gândirea clasică, omul nu se integrează în natură prin intermediul acelei „naturi“ regionale, limitate și specifice care îi este conferită de drept, prin naștere, precum tuturor celorlalte ființe. Natura umană nu face parte din natură decât grație mecanismelor cunoașterii și funcționării acestora; sau, mai curând, în marea orânduire a *epistemei* clasice, natura, natura umană și raporturile dintre ele sunt niște momente funcționale bine definite

și dinainte prevăzute. Iar omul, ca realitate substanțială și primă, ca obiect dificil și ca subiect stăpân peste orice fel de cunoaștere posibilă, nu are nici un loc al său în această ordine. Temele moderne ale unui individ care trăiește, vorbește și muncește în conformitate cu legile unei economii, ale unei filologii și ale unei biologiei, dar care, printr-un soi de răsucire interioară și de recuprindere de sine, ar fi căpătat, prin chiar jocul acestor legi, dreptul de a le cunoaște și de a le scoate pe de-a-ntregul la lumină, ei bine, toate aceste teme, atât de familiare nouă și atât de intim legate de existența „științelor umane“ sunt pur și simplu excluse de gândirea clasică: nu era posibilă, în acea epocă, înălțarea, la marginea lumii, a staturii stranii a unei ființe a cărei natură (aceea care o determină, o înglobează și o traversează de la începutul timpurilor) să consistă în cunoașterea naturii și, prin urmare, în cunoașterea de sine ca ființă naturală.

În schimb, în punctul de întâlnire dintre reprezentare și ființă, acolo unde se intersectează natura și natura umană – în acel loc în care ni se pare astăzi a recunoaște existența primă, irecuzabilă și enigmatică a omului –, ceea ce gândirea clasică face să apară este puterea discursului. Adică a limbajului, în măsura în care acesta reprezintă, a limbajului care numește, decupează, combină, care înnoadă și deznoadă lucrurile, oferindu-le vederii prin transparența cuvintelor. În acest rol, limbajul transformă succesiunea de percepții în tablou și invers, fragmentează *continuum*-ul ființelor, distingând caractere. Acolo unde există discurs, reprezentările se etalează și se juxtapun; lucrurile se grupează și se articulează. Adevărata vocație a limbajului clasic a fost întotdeauna aceea de a se organiza în chip de „tablou“: sub formă fie de discurs natural, de culegere a adevărului, de descriere a lucrurilor, de corpus de cunoștințe exacte sau de dicționar enciclopedic. Limbajul nu există, așadar, decât pentru a fi transparent; și-a pierdut consistența secretă care, în secolul al XVI-lea, îl preschimba într-un cuvânt ce trebuia descifrat laolaltă cu

lucrurile lumii, dar nu a căpătat, încă, existența multiplă asupra căreia ne punem astăzi atâtea întrebări: în epoca clasică, discursul este acea necesitate translucidă prin care trec reprezentarea și ființele, atunci când ființele sunt reprezentate în fața ochilor minții, iar reprezentarea face vizibile lucrurile în adevărul lor. Posibilitatea de cunoaștere a lucrurilor și a ordinii lor trece, în experiența clasică, prin atotputernicia cuvintelor: acestea nu sunt, la drept vorbind, nici mărci ce se cer descifrate (ca pe vremea Renașterii), nici instrumente mai mult sau mai puțin fidele și ușor de mânuit (precum în epoca pozitivismului); ele alcătuiesc, mai curând, rețeaua incoloră pe baza căreia ființele se manifestă și reprezentările se ordonează. De aici, desigur faptul că reflecția clasică referitoare la limbaj, deși participă pe picior de egalitate cu analiza bogățiilor și cu istoria naturală, la aceeași ordine generală, exercită în raport cu acestea un rol director.

Dar consecința principală este aceea că limbajul clasic, ca *discurs comun* reprezentărilor și lucrurilor, ca loc în care își dau întâlnire natura și natura umană, exclude în mod absolut ceva ce ar putea aduce cu o „știință despre om“. Atâta vreme cât acesta a fost limbajul vorbit în cultura occidentală, nu a fost cu puțință problematizarea existenței umane pentru ea însăși, căci prin acest limbaj erau conectate reprezentarea și ființa. Discursul care, în secolul al XVII-lea, a legat „Cogito“ de „Sum“ și pe amândouă de acela care le întreprindea, acest discurs a rămas, într-o formă vizibilă, esența însăși a limbajului clasic, căci ceea ce se conecta, din plin, prin intermediul lui erau reprezentarea și ființa. Trecerea de la „Cogito“ înspre „Sum“ avea loc sub lumina evidenței, în interiorul unui discurs al cărui domeniu și a cărui funcționare constau exclusiv în articularea a ceea ce este reprezentat la ceea ce este. Nu putem, prin urmare, să obiectăm acestei treceri nici faptul că ființa în general nu este conținută în gândire, și nici pe acela că ființa particulară desemnată prin „Sum“ nu a fost chestionată și analizată pentru ea însăși. Sau,



mai curând, astfel de obiecții pot să apară și să-și reclame drepturile, însă numai din perspectiva unui discurs cu totul diferit și a cărei rațiune de a fi nu o constituie legătura dintre reprezentare și ființă; numai o problematică ce evită reprezentarea va putea formula astfel de obiecții. Dar atâta vreme cât a durat discursul clasic, o interogație asupra modului de a fi pe care îl presupune *Cogito*-ul nu putea fi articulată.

### III. ANALITICA FINITUDINII

Atunci când istoria naturală se transformă în biologie, analiza bogățiilor – în economie, și mai ales atunci când reflecția asupra limbajului devine filologie, iar *discursul* clasic, în care ființa și reprezentarea își aflau locul comun, dispare, mișcarea de profunzime a acestei mutații duce la apariția omului, cu poziția lui ambiguă de obiect al unei cunoașteri și de subiect ce cunoaște: suveran supus, spectator privit, el irupe în acel loc al Regelui pe care i-l rezervaseră dinainte *Meninele*, dar din care, vreme îndelungată, prezența lui reală fusese exclusă. Ca și cum, în acel spațiu vacant către care privea întreg tabloul lui Velasquez, fără totuși a-l reflecta decât prin hazardul unei oglinzi și oarecum prin efracție, toate acele figuri cărora li se putea bănuî, doar, alternarea, excluderea reciprocă, întrețeserea și pâlparea (modelul, pictorul, regele, spectatorul) și-ar fi încetat brusc imperceptibilul dans, ar fi împietrit într-o figură plină și ar fi pretins ca întreg spațiul reprezentării să fie, în sfârșit, raportat la o privire în carne și oase.

Motivul acestei prezențe noi, modalitatea ei de a fi, dispunerea particulară a *epistemei* care o autorizează, raportul cel nou care, prin intermediul ei, se stabilește între cuvinte, lucruri și ordinea lor, toate acestea pot fi acum aduse la lumină. Cuvier și contemporanii săi ceruseră vieții să definească ea însăși, în profunzimea ființei sale, condițiile de posibilitate ale viului; în

mod asemănător, Ricardo ceruse muncii să stabilească condițiile de posibilitate ale schimbului, profitului și producției; iar cei din-tâi filologi căutaseră, și ei, în profunzimea istorică a limbilor, posibilitatea de a fi a discursului și gramaticii. Drept urmare, reprezentarea încetează să mai îndeplinească, pentru ființele vii, ca și pentru nevoi și cuvinte, rolul de loc de origine și de sediu prim al adevărului lor; de acum înainte, reprezentarea nu mai este, în raport cu ele, decât un efect, corespondentul mai mult sau mai puțin clar al lor într-o conștiință ce le surprinde și le restituie. Reprezentării pe care omul și-o face despre lucruri nu-i mai revine sarcina de a-și etala, într-un spațiu suveran, tabloul punerii lucrurilor în ordine; din punctul de vedere al acestui individ empiric care e omul, reprezentarea este fenomenul – poate chiar mai puțin decât atât, aparența – unei ordini ce depinde, acum, de lucrurile înseși și de legea lor interioară în reprezentare, ființele nu-și mai manifestă acum identitatea, ci relația exterioară pe care ele o stabilesc cu ființa umană. Aceasta, cu ființa proprie și cu puterea ei de a-și fabrica reprezentări, răsare în golul lăsat de ființele vii, de obiectele de schimb și de cuvinte atunci când acestea, părăsind reprezentarea care fusese, până în acel moment, mediul lor natural, se retrag în adâncul lucrurilor, înfășurându-se în ele însele sub autoritatea legilor vieții, ale producției și ale limbajului. În mijlocul lor, închis în cercul pe care ele îl alcătuiesc, omul este desemnat – mai mult, cerut – de ele, dat fiind că el este acela care vorbește, dat fiind că este văzut ducându-și viața printre animale (într-un loc care nu este doar privilegiat, ci și ordonator al ansamblului pe care acestea îl formează: chiar dacă omul nu este privit ca o culme a evoluției, se recunoaște, totuși, în el extremitatea unei lungi serii), dat fiind că, în sfârșit, raportul dintre nevoile lui și mijloacele de care el dispune spre a și le satisface este de așa natură, încât constituie în mod necesar principiul și mijlocul oricărui fel de producție. Această desemnare imperioasă este, însă, ambiguă. Într-un anumit sens omul e dominat de muncă, de viață și de limbaj: acestea îi determină existența concretă; accesul la el trece în mod

obligatoriu prin cuvintele și, prin organismul lui, prin obiectele pe care el le produce, ca și cum acestea ar fi cele care dețin, în primul rând (și poate chiar în exclusivitate), adevărul în ceea ce-l privește; iar el însuși, la rândul lui, de cum începe să gândească, nu se dezvăluie propriilor ochi decât sub chipul unei ființe care este deja, într-o consistență în mod necesar subiacentă, într-o ireductibilă anterioritate, o ființă vie, un instrument de producție, un vehicul al unor cuvinte care îi preexistă. Toate aceste conținuturi, pe care cunoștințele posedate de el i le dezvăluie ca fiind exterioare lui și mai vechi decât el, îl anticipează, îl domină cu soliditatea lor și îl traversează, ca și cum, în sine, el nu ar fi nimic mai mult decât un obiect din natură ori un chip sortit să se facă nevăzut în istorie. Finitudinea omului se anunță – în mod absolut imperios – în pozitivitatea cunoașterii; știm despre om că este finit tot așa cum cunoaștem anatomia creierului, mecanismul costurilor de producție ori sistemul de conjugare indo-european sau, mai curând, în filigranul acestor figuri solide, pozitive și pline, întrevădem finitudinea și limitele pe care acestea i le impun, ghicim, în alb, tot ceea ce ele fac imposibil.

Însă, la drept vorbind, această primă descoperire a finitudinii este incertă; nimic nu permite fixarea ei; ce ne împiedică să presupunem că, tot atât de bine, ea promite, conform sistemului actualității, exact infinitul pe care îl refuză? Poate că evoluția speciei este departe de a se fi încheiat; formele de producție și de muncă nu încetează să se modifice și, cine știe poate că, într-o bună zi, omul nu va mai afla în efortul pe care îl depune cauza alienării sale și nici în nevoile pe care le resimte neîncetata reamintire a propriilor limite; tot astfel, nimic nu ne asigură că el nu va descoperi, la un moment dat, niște sisteme simbolice îndeajuns de pure care să spulbere vechea opacitate a limbajelor istorice. Anunțată prin intermediul pozitivității, finitudinea omului se profilează sub forma paradoxală a nesfârșitului; mai mult decât strictetea unei limite ea semnalează monotonia unui drum evident fără capăt, dar poate nu și fără speranță. Totuși, aceste

conținuturi, cu tot ceea ce ele ascund și cu tot ceea ce ele lasă să trimită spre marginile timpului, nu prezintă o pozitivitate în spațiul cunoașterii, nu se oferă sarcinii unei cunoașteri posibile decât legate de finitudine. Căci ele nu s-ar arăta în lumina ce le dezvăluie parțial dacă omul ce se descoperă prin intermediul lor ar fi prins în deschiderea mută, nocturnă, imediată și fericită a vieții animale; dar nici nu s-ar oferi sub unghiul ascuțit ce le disimulează pomind de la ele însele dacă omul ar fi capabil să le parcurgă fără rest în străfulgerarea unei înțelegeri infinite. Însă experienței omului i se oferă un corp, care este propriul corp – frântură de spațiu ambiguu, a cărei spațialitate proprie și ireductibilă se articulează, totuși, la spațiul lucrurilor; aceleiași experiențe îi este dată dorința, ca apetit fundamental pe baza căruia toate lucrurile capătă valoare, una relativă; și tot aceleiași experiențe a omului îi este dat și un limbaj, pe firul căruia toate discursurile, din toate timpurile, toate succesiunile și toate simultaneitățile devin accesibile. Ceea ce vrea să însemne că nici una dintre aceste forme pozitive, prin intermediul cărora omul poate afla că este finit, nu îi este dată omului altfel decât pe fondul propriei finitudini. Or, aceasta nu este esența cea mai purificată a pozitivității, ci ceea ce face ca apariția pozitivității să devină posibilă. Modul de a fi propriu vieții și ceea ce face ca viața să nu poată exista decât dacă îmi prescrie formele ei îmi sunt mie în mod fundamental accesibile numai prin intermediul corpului meu; modul de a fi al producției, povara determinărilor ei asupra existenței mele îmi sunt date mie numai prin intermediul dorinței mele; iar modul de a fi propriu limbajului, întreaga dâră de istorie pe care cuvintele o fac să scânteieze în clipa în care sunt pronunțate – și poate chiar într-un timp încă și mai imperceptibil – nu îmi sunt accesibile mie decât de-a lungul infimului lanț al gândirii mele vorbitoare. La temelia tuturor pozitivităților empirice și a ceea ce se poate semnala ca limitări concrete ale existenței umane, descoperim, prin urmare, o finitudine, care, într-un anumit sens, este una și aceeași: ea este marcată de spațialitatea

corpului, de abisul dorinței și de timpul limbajului; și totuși, este vorba de o finitudine radical diferită: limitarea nu se manifestă, în ea, ca determinare impusă omului din afară (pentru că el are o natură și o istorie), ci ca finitudine fundamentală, avându-și în sine însăși temeiul, și deschizându-se spre pozitivitatea tuturor limitărilor concrete.

Astfel, din chiar inima empiricității, își face apariția obligația de a urca sau, dacă vrem, de a coborî până la nivelul unei analitici a finitudinii, unde ființa omului să poată întemeia în pozitivitatea lor toate formele care îi arată că nu este infinit. Iar cea dintâi însușire cu care această analitică va marca modul de a fi al omului sau, mai curând, spațiul în care ea poate să se desfășoare plener va fi aceea a repetiției – a identității și diferenței dintre pozitiv și fundamental: moartea care macină în chip anonim existența cotidiană a ființei vii este identică cu acea moarte fundamentală în temeiul căreia viața mea empirică mi se dă mie însumi; dorința care îi unește și îi separă pe oameni în neutralitatea procesului economic este aceeași cu dorința care face ca toate lucrurile să poată fi dorite de mine; timpul care susține limbajele, se adăpostește în ele și sfârșește prin a le uza este totuna cu timpul care îmi prelungește discursul înainte chiar ca eu să fi apucat să-l pronunț într-o succesiune pe care nimeni nu o poate controla. De la un capăt la altul al experienței, finitudinea își răspunde ei înseși; sub chipul *Aceluiași*, ea este identitatea și diferența pozitivităților și a fundamentului lor. Se poate observa felul în care, încă de la primii pași ai acestei analitici, reflecția modernă evită, îndepărtându-se către o anumită gândire a *Aceluiași* – în sânul căreia Diferența este totuna cu Identitatea –, desfășurarea caracteristică reprezentării, cu dezvoltarea ei tabulară, așa cum o ordona cunoașterea clasică. În acest spațiu infim și totodată imens, pe care îl deschide repetarea pozitivului în fundamental, se va desfășura întreaga analitică a finitudinii, atât de intim legată de destinul gândirii moderne: aici vor putea fi văzute, pe rând, transcendentalul repetând empiricul, *cogito*-ul repetând negânditul, reînțoarcerea originii repetând reculul acesteia; aici se va

afirma, întemeindu-se numai pe ea însăși, o gândire a Aceluiași, ireductibilă la filosofia clasică.

Se va spune, poate, că nu era nevoie să se aștepte venirea secolului al XIX-lea pentru ca ideea finitudinii să devină evidentă. Este adevărat că secolul trecut nu a făcut, poate, altceva decât să o deplaseze în spațiul gândirii, făcând-o să joace un rol mai complex, mai ambiguu și totodată mai greu de evitat: pentru gândirea secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea tocmai propria finitudine îl obligă pe om să ducă o existență mai apropiată de cea animală, să trudească cu sudoarea frunții și să gândească în cuvinte opace; tot propria finitudine era aceea care îl împiedică să cunoască în chip absolut mecanismele propriului corp, mijloacele de a-și satisface nevoile, metoda de a gândi fără periculosul recurs la un limbaj în întregime țesut din deprinderi și fantasme. Ca inadecvare la infinit, limitarea omului dădea seama atât de existența acestor conținuturi empirice, cât și de imposibilitatea de a le cunoaște în chip nemijlocit. Și, în felul acesta, raportarea negativă la infinit – conceput fie drept creație, fie drept cădere, fie ca legătură între suflet și corp, fie ca determinare în sânul ființei infinite, fie ca punct de vedere particular asupra totalității sau ca legătură între reprezentare și impresie – apărea ca fiind anterioară empiricității omului și cunoștințelor pe care el le poate dobândi cu privire la propria empiricitate. Printr-o aceeași mișcare, ea întemeia – fără trimiteri reciproce și fără circularitate – atât existența corpurilor, a nevoilor și a cuvintelor, cât și imposibilitatea unui control asupra lor sub forma unei cunoașteri absolute. Experiența ce începe să se schițeze la începutul secolului al XIX-lea nu mai plasează descoperirea finitudinii înăuntrul gândirii asupra infinitului, ci în chiar inima acestor conținuturi ce se oferă, prin intermediul unui ansamblu finit de cunoștințe, ca forme concrete ale existenței finite. De aici, interminabilul joc al unei referințe dublate: posibilitatea de cunoaștere proprie omului este finită pentru că acesta e prins fără speranța vreunei posibile emancipări, în conținuturile pozitive ale limbajului, muncii și vieții; și reciproc, viața, munca și limbajul

îi sunt accesibile în chip pozitiv numai deoarece cunoașterea îmbracă forme finite. În alți termeni, pentru gândirea clasică finitudinea (ca determinare constituită în mod pozitiv pornindu-se de la infinit) dă seama de acele forme negative care sunt corpul, nevoile, limbajul și cunoștințele limitate ce pot fi dobândite despre ele; pentru gândirea modernă, tocmai pozitivitatea vieții, a producției și a muncii (care au acum propriile existențe de sine stătătoare, propriile istoricități și legi) este aceea care întemeiază, ca o corelație negativă a lor, caracterul mărginit al cunoașterii; și invers, limitele cunoașterii sunt cele care întemeiază în mod pozitiv posibilitatea de a ști – însă numai prin intermediul unei experiențe întotdeauna mărginite – ce anume sunt viața, munca și limbajul. Atâta timp cât aceste conținuturi empirice fuseseră adăpostite în spațiul reprezentării, o metafizică a infinitului era nu numai posibilă, ci chiar obligatorie: trebuia într-adevăr ca aceste conținuturi să fie formele manifeste ale finitudinii umane și să poată, totuși, să aibă un loc și un adevăr al lor în interiorul reprezentării; ideea infinitului și aceea a determinării lui în cadrul finitudinii le permiteau pe amândouă. Însă în momentul când conținuturile empirice s-au desprins de reprezentare și au devenit autosuficiente, închizând în ele însele principiul propriei existențe, metafizica infinitului a devenit inutilă; finitudinea a început să nu se mai raporteze decât la ea însăși (trimițând de la pozitivitatea conținuturilor la limitările cunoașterii și de la pozitivitatea limitată a acesteia la cunoașterea mărginită a conținuturilor). În acel moment, întregul câmp al gândirii occidentale s-a inversat. Acolo unde în trecut, exista o corelație între o *metafizică* a reprezentării și infinitului și o *analiză* a ființelor vii, a dorințelor omului și a cuvintelor limbii acestuia, vedem constituindu-se o *analitică* a finitudinii și a existenței umane și, în opoziție cu ea (dar într-o opoziție corelativă), o permanentă tentație de constituire a unei *metafizici* a vieții, a muncii și a limbajului. Acestea nu depășesc însă niciodată stadiul unor simple tentații, imediat contestate și minate parcă din interior, dat fiind că nu poate fi vorba decât de niște metafizici pe măsura, strict,

a finitudinilor umane: metafizica unei vieți ce converge spre om, chiar dacă nu se oprește la el; metafizica unei munci ce-l eliberează pe om, dar numai astfel încât omul să se poată la rândul lui elibera de muncă; metafizica unui limbaj pe care omul și-l poate reapropria numai devenind conștient de propria cultură. Astfel încât gândirea modernă își va autocontesta propriile îndrăznești metafizice, demonstrând că reflecțiile despre viață, muncă și limbaj, în măsura în care sunt valabile ca analitică a finitudinii, manifestă sfârșitul metafizicii: filosofia vieții denunță metafizica drept val al iluziei, filosofia muncii o denunță drept gândire alienată și ideologie, iar filosofia limbajului, ca simplu episod cultural.

Însă sfârșitul metafizicii nu este decât fața negativă a unui eveniment mult mai complex petrecut în gândirea occidentală. Acest eveniment este apariția omului. Nu ar fi totuși indicat să se creadă că omul a izbucnit dintr-odată în orizontul nostru, impunând în mod eruptiv și absolut neprevăzut pentru gândirea noastră realitatea brutală a corpului, a trudei și a limbajului său; nu mizeria pozitivă a omului a pus capăt, în mod atât de violent, metafizicii. Desigur, la nivelul aparențelor, modernitatea începe în momentul în care ființa umană începe să existe înăuntrul propriului organism, în cochilia capului său, în armătura brațelor și de-a lungul capilarelor fiziologiei sale; în momentul în care ea începe să existe în sânul unei munci al cărei principiu o depășește și al cărei produs îi scapă; în momentul în care își adăpostește gândirea în pliurile unui limbaj în asemenea măsură mai bătrân decât ea, încât el nu îi poate controla semnificațiile pe care, totuși, tocmai insistența vorbirii lui le readuce la viață. În chip însă mai fundamental, cultura noastră a trecut peste pragul dincoace de care noi recunoaștem propria modernitate abia în clipa în care finitudinea a început să fie gândită printr-o trimitere interminabilă la ea însăși. Dacă este adevărat că, la nivelul diferitelor domenii ale cunoașterii, finitudinea este desemnată întotdeauna plecându-se de la omul concret și de la formele empirice care pot fi atribuite existenței lui, în schimb, la



nivelul arheologic care descoperă aprioricul istoric și general al fiecăruia dintre aceste domenii ale cunoașterii, omul modern – acest om perfect determinabil în existența lui corporală, truditoare și vorbitoare – nu devine posibil decât ca întruchipare a finitudinii. Cultura modernă poate gândi omul pentru că gândește finitul plecând de la finitul însuși. În aceste condiții, putem înțelege de ce gândirea clasică și toate cele care au precedat-o au putut să vorbească despre spirit și corp, despre ființa umană, despre locul atât de limitat pe care aceasta îl ocupă în univers, despre toate îngrădirile care-i limitează cunoașterea și libertatea, dar nici una dintre ele nu a cunoscut omul în felul în care acesta se înfățișează cunoașterii moderne. „Umanismul“ Renașterii, „raționalismul“ clasicilor au fost capabile să acorde ființelor umane un loc privilegiat în ordinea lumii, dar nu au putut să gândească omul.

#### IV. EMPIRICUL ȘI TRANSCENDENTALUL

În analitica finitudinii, omul este un straniu dublet empirico-transcendental, dat fiind că el este o ființă prin intermediul căreia vom putea lua cunoștință de ceea ce face posibilă orice fel de cunoaștere. Nu juca, oare, natura umană a empiriștilor din secolul al XVIII-lea același rol? Ceea ce se analiza atunci erau, de fapt, proprietățile și formele reprezentării ce permiteau cunoașterea în general (iată cum definea Condillac operațiile necesare și suficiente desfășurării reprezentării sub formă de cunoaștere: reminiscență, conștiință de sine, imaginație, memorie); acum, când locul în care se desfășoară analiza nu mai este reprezentarea, ci omul în deplina lui finitudine, problema care se pune este aceea a descoperirii condițiilor cunoașterii, pornindu-se de la conținuturile empirice care sunt date prin intermediul ei. Pentru mișcarea generală a gândirii moderne contează prea puțin unde anume au fost localizate aceste conținuturi:

important nu este a ști dacă ele au fost căutate în introspecție sau în alte forme de analiză. Căci pragul modernității noastre nu îl constituie momentul când s-a dorit aplicarea, în studierea omului, a unor metode obiective, ci ziua constituirii acelu dublet empirico-transcendental care a primit numele de *om*. Au luat, atunci, naștere două tipuri de analize. Cele care s-au instalat în spațiul corpului și care, prin studierea percepției, a mecanismelor senzoriale, a schemelor neuro-motorii, a modurilor de articulare comune lucrurilor și organismului, au funcționat ca un soi de estetică transcendentală: prin intermediul lor se descoperea faptul că existau condiționări anatomo-fiziologice ale cunoașterii, că aceasta se elaborează încetul cu încetul în nervurile corpului, că este posibil ca ea să aibă un sediu privilegiat și că, în tot cazul, formele ei nu ar putea fi dissociate de particularitățile modului ei de funcționare; pe scurt, că există o *natură* a cunoașterii umane care îi determină, acesteia, formele și care, în același timp, îi poate deveni manifestă prin intermediul propriilor conținuturi empirice. Cel de-al doilea tip de analize, prin studierea iluziilor mai mult sau mai puțin venerabile, mai ușor sau mai greu de învins ale omenirii, au funcționat ca un soi de dialectică transcendentală; ele scoteau la iveală acest fapt: cunoașterea este dependentă de condiții istorice, sociale și economice, ia naștere în interiorul relațiilor care se stabilesc între oameni și nu este independentă de întruchipările particulare pe care aceste relații le pot îmbrăca; pe scurt, există o *istorie* a cunoașterii umane, care poate, deopotrivă, să se ofere cunoașterii empirice și să-i prescrie acesteia formele.

Or, particularitatea acestor două tipuri de analize este că ele nu au, pare-se, nevoie unele de altele; mai mult decât atât, ele par a se putea dispensa de orice fel de recurs la o analitică (sau la o teorie a subiectului): ele pretind a fi în stare să nu se întemeieze, fiecare, decât pe sine însuși, având în vedere că înseși conținuturile funcționează ca reflecție transcendentală. În fapt însă, căutarea unei naturi sau a unei istorii a cunoașterii, în mișcarea prin care ea răsfânge dimensiunea proprie criticii asupra

conținuturilor unei cunoașteri empirice, presupune utilizarea unei anumite critici. Critică, însă, care nu este exercițiul unei reflecții pure, ci rezultatul unei serii de disocieri mai mult sau mai puțin obscure. Și, înainte de toate, al unor disocieri relativ elucidate, chiar dacă nu mai puțin arbitrare: aceea care deosebește cunoașterea rudimentară, imperfectă, prost echilibrată, spontană, de cunoașterea pe care o putem considera, dacă nu perfectă, cel puțin constituită în forme stabile și definitive (această disociere face posibilă studierea condițiilor naturale ale cunoașterii); apoi, aceea care deosebește iluzia de adevăr, himera ideologică de teoria științifică (această disociere face posibilă studierea condițiilor istorice ale cunoașterii); mai există însă o disociere încă și mai obscură și mai fundamentală: aceea operată în sânul adevărului însuși; căci, într-adevăr, avem nevoie de un adevăr de ordinul obiectului, care să se schițeze încetul cu încetul, să capete formă, să se echilibreze și să se manifeste de-a lungul corpului și al rudimentelor percepției, care, și el, se conturează pe măsură ce se risipesc iluziile și istoria dobândește un statut dezalienat; dar mai trebuie să existe și un adevăr de ordinul discursului, un adevăr care să permită folosirea, cu privire la natura și la istoria cunoașterii, a unui limbaj care să fie adevărat. Tocmai statutul acestui discurs adevărat rămâne ambiguu. Din două, una: fie acest discurs adevărat își află întemeierea și modelul în adevărul empiric a cărui geneză în natură și în istorie el o descrie – și, atunci, avem de-a face cu o analiză de tip pozitivist (adevărul obiectului prescrie adevărul discursului care descrie formarea acestui obiect); fie discursul adevărat anticipează în privința acestui adevăr căruia îi definește natura și istoria, pe care îl schițează dinainte și îl provoacă de la distanță – și, în acest caz, avem de-a face cu un discurs de tip escatologic (adevărul discursului filosofic constituie adevărul aflat în curs de formare). La drept vorbind, suntem confrunțați, aici, nu atât cu o alternativă, cât cu oscilația inerentă oricărui tip de analiză care valorizează empiricul la nivelul transcendentalului. Comte și Marx depun o irecuzabilă mărturie asupra faptului că

escatologia (ca adevăr obiectiv ce va fi să vină al discursului despre om) și pozitivismul (ca adevăr al discursului definit pornindu-se de la adevărul obiectului) sunt, din punct de vedere arheologic, indisociabile: un discurs care se dorește deopotrivă empiric și critic nu poate fi decât simultan pozitivist și escatologic; în cadrul unui astfel de discurs, omul apare ca un adevăr în același timp redus și promis. Naivitatea precritică domnește aici nestingherită.

Iată de ce gândirea modernă nu a putut evita – pornind tocmai de la acest discurs naiv – să se aventureze în căutarea locului unui discurs care să nu mai fie nici de ordinul reducăției, nici de ordinul promisiunii: un discurs a cărui tensiune internă să poată menține în stare de disociere empiricul și transcendentalul, făcând totuși posibilă vizarea simultană a amândurora; un discurs care să permită analizarea omului atât ca subiect, ca loc al dobândirii unor cunoștințe empirice cât mai apropiate, însă, de ceea ce le face posibile, dar și ca formă pură, nemijlocit prezentă la aceste conținuturi; pe scurt, un discurs capabil să îndeplinească, în raport cu cvasi-estetica și cu cvasi-dialectica, rolul unei analitici care în același timp le-ar întemeia într-o teorie a subiectului și le-ar permite să se articuleze, poate, prin intermediul unui termen terț și median în care s-ar înrădăcina atât experiența corpului, cât și experiența culturii. Acest rol, atât de complex, de supradeterminat și de necesar, a fost jucat în gândirea modernă de analiza experienței trăite. Căci, într-adevăr, experiența trăită este spațiul în care toate conținuturile empirice devin accesibile experienței; ea este, de asemenea, forma originară care face în general aceste conținuturi posibile și care desemnează înrădăcinarea lor primă; tot ea face să comunice spațiul corpului cu timpul culturii, determinările naturii cu materialitatea istoriei, cu condiția ca, totuși, corpul și, prin intermediul lui, natura, să devină accesibile întâi și întâi prin experiența unei spațialități ireductibile, iar cultura, purtătoare de istorie, să fie mai întâi de toate experimentată în imediatul semnificațiilor sedimentate. Este ușor de înțeles că analiza experienței trăite a

apărut, în gândirea modernă, ca o contestare radicală atât a pozitivismului, cât și a escatologiei; că ea a încercat să restaureze dimensiunea uitată a transcendentalului; că a voit să evite discursul naiv al unui adevăr redus la empiric și, deopotrivă, discursul profetic ce promitea cu naivitate venirea la experiență a unui om, în sfârșit. Nu este însă mai puțin adevărat că analiza trăitului este un discurs de natură mixtă: ea se adresează unui strat specific și totuși doar ambiguu, îndeajuns de concret ca să i se poată aplica un limbaj meticolos și descriptiv, dar suficient de retras în raport cu pozitivitatea lucrurilor pentru ca, pornind de la el, să se poată scăpa de naivitate, aceasta să poată fi contestată și să se încerce fundamentarea ei. Analitica experienței trăite caută să articuleze obiectivitatea posibilă a unei cunoașteri a naturii pe experiența originară ce se schițează prin intermediul corpului; și să articuleze istoria posibilă a unei culturi pe densitatea semantică, care în același timp se ascunde și se arată în experiența trăită. Ea nu face, prin urmare, decât să se achite cu ceva mai multă grijă de exigențele care fuseseră formulate în pripă, atunci când se încercase, în om, valorizarea empiricului ca transcendental. Vedem, deci, cât de strânsă este rețeaua care leagă, în ciuda tuturor aparențelor, gândirile de tip pozitivist și escatologic (marxismul, în primul rând), de reflecțiile inspirate de fenomenologie. Recentă apropiere dintre ele nu este de ordinul unei împăcări tardive: la nivelul configurațiilor arheologice, și unele, și celelalte – și unele, pentru celelalte – erau necesare încă din momentul constituirii postulatului antropologic, adică încă din clipa când omul a apărut ca dublet empirico-transcendental.

Adevărata contestare a pozitivismului și a escatologiei nu poate, prin urmare, consta într-o reîntoarcere la experiența trăită (care, la drept vorbind, mai degrabă le confirmă, înrădăcinându-le); o astfel de contestare nu ar putea să se exercite decât plecând de la o întrebare care poate părea, fără îndoială, aberantă, într-atât este ea de discordantă față de tot ceea ce a făcut istoricește posibilă întreaga noastră gândire. Întrebarea ar fi dacă omul într-adevăr există. Pare o joacă de-a paradoxul să te

gândești, fie și numai pentru o clipă, la ce ar putea fi lumea, gândirea și adevărul în cazul în care omul nu ar exista. Suntem în asemenea măsură orbiți de evidența de dată recentă a omului, încât am dat cu desăvârșire uitării vremea, totuși prea puțin îndepărtată, când exista lumea, exista ordinea lumii, existau ființele umane, dar nu și omul. Înțelegem ce forță de șoc a putut avea – și continuă să aibă pentru noi – gândirea lui Nietzsche, atunci când a anunțat, sub forma evenimentului iminent, a Promisiunii-Amenințare, că în foarte scurt timp nu va mai exista omul, ci supraomul; ceea ce, în cadrul unei filosofii a Reîntoarcerii, voia să spună că, de foarte multă vreme deja, omul a dispărut și nu încetează să dispară și că toată gândirea noastră modernă despre om, solitudinea pe care noi i-o arătăm, umanismul nostru nu făceau altceva decât să doarmă netulburate la umbra asurzitoare și inexistențe. Noi, care ne credem îmbrățișați de o finitudine ce nu ne aparține decât nouă și care ne oferă, prin cunoaștere, adevărul lumii, n-ar trebui oare să ne reamintim că suntem legați pe spinarea unui tigru?

## V. COGITO-UL ȘI NE-GÂNDITUL

Dacă într-adevăr omul este, în lume, locul unei dublări empirico-transcendentale, dacă el este menit a fi această figură paradoxală prin intermediul căreia conținuturile empirice ale cunoașterii dau la iveală, însă numai din proprie inițiativă, condițiile care le-au făcut posibile, înseamnă că omul nu poate fi accesibil prin transparența imediată și suverană a unui *cogito*; în același timp, nu se poate nici ca el să rezide în inerția obiectivă a ceea ce, de drept, nu accede și nu va putea niciodată accede la conștiința de sine. Omul este un astfel de mod de a fi, încât în el se întemeiază acea dimensiune mereu deschisă și niciodată definitiv delimitată, însă fără încetare parcursă, care duce dintr-o zonă a lui pe care el nu o reflectă într-un *cogito*, până la actul de gândire prin

intermediul căruia el și-o reaproprie; și care, invers, merge de la pura aprehendare până la amalgamul empiric, până la fluxul dezordonat al conținuturilor, până la revărsarea experiențelor ce-și scapă lor însele și până la întregul orizont tăcut a ceea ce se oferă pe întinderea de nisip a ne-gândirii. Fiind un dublet empirico-transcendental, omul este, în egală măsură, și locul ne-cunoașterii, al acelei ne-cunoașteri care îi pune în permanență gândirea în situația de a fi depășită de propria ființă și care, în același timp, îi permite să se reamintească sieși pornind tocmai de la ceea ce îi scapă. Acesta este motivul pentru care reflecția transcendențială, în forma ei modernă, nu-și află necesitatea, ca la Kant, în existența unei științe a naturii (căreia i se opun lupta continuă și incertitudinea filosofilor), ci în existența mută, gata totuși, clipă de clipă, să vorbească, și străbătută parcă în chip secret, de un discurs virtual, de acest ne-cunoscut care face ca omul să fie fără încetare somat să se cunoască pe sine. Întrebarea nu mai este acum: cum este posibil ca experiența naturii să dea naștere unor judecăți necesare?, ci: cum este cu putință ca omul să gândească ceea ce nu gândește, să locuiască, la modul unei ocupări mute, ceea ce îi scapă, să însuflețească, cu un soi de mișcare împietrită, acea întruchipare a lui însuși de care el nu ia act decât sub forma unei exteriorități de neînvinș? Cum poate fi omul această viață care, cu întreaga ei rețea de relații, cu pulsațiile și forța ei ascunsă, depășește la nesfârșit experiența pe care el o poate avea în chip nemijlocit cu privire la ea? Cum poate fi el această muncă, ale cărei exigențe și legi îi sunt impuse precum o disciplină străină? Cum poate fi el subiectul unui limbaj care, de mii și mii de ani, s-a constituit fără el, limbaj al cărui sistem îi scapă, al cărui sens doarne un somn ca de piatră în cuvintele pe care el le face, pentru o clipă, să scânteieze prin discursul lui și în interiorul căruia el este silit să-și adăpostească de la bun început vorbirea și gândirea, ca și cum acestea nu ar face nimic mai mult decât să trezească la viață, pentru scurtă vreme, un segment infim din cuprinsul acestei țesături de posibilități infinite? Împătrită deplasare în raport cu întrebarea kantiană, căci acum nu mai este vorba de adevăr, ci de

ființă; nu de natură, ci de om; nu de posibilitatea unei cunoașteri, ci de aceea a unei ne-cunoașteri originare; nu de caracterul nefondat al teoriilor filosofice în comparație cu știința, ci de reintroducerea în raza unei conștiințe filosofice clare a întregului domeniu de experiențe nefondate, în care omul nu se recunoaște pe sine.

Pornind de la această deplasare a întrebării transcendente, gândirea contemporană nu avea cum să evite readucerea la viață a temei *cogito*-ului. Căci, oare, pornind nu tot de la eroare, iluzie, vis și nebunie, de la tot ce poate însemna experiență de gândire nefondată descoperise Descartes imposibilitatea ca acestea să nu fie gândite, astfel încât gândirea rău-gânditului, a neadevăratului, a himericului, a pur imaginarului apărea drept terenul de posibilitate al tuturor acestor experiențe și drept primă evidență irecuabilă? Însă *cogito*-ul modern este tot atât de diferit de acela al lui Descartes, pe cât este reflecția noastră transcendentală de îndepărtată de analiza kantiană. Căci, pentru Descartes, problema care se punea era aceea a aducerii la lumină a gândirii ca forma cea mai generală a acestor moduri de gândire care sunt eroarea și iluzia, în scopul de a înlătura pericolul pe care ele îl reprezintă, fie și cu riscul de a le regăsi, intacte, la sfârșitul demersului său, de a fi nevoit să le explice și de oferi atunci metoda de a ne păzi de ele. În *cogito*-ul modern, problema care se pune este, dimpotrivă, aceea de a profita în toată amploarea ei de distanța care, deopotrivă, separă și unește gândirea sieși prezentă de ceea ce, în gândire, își trage seva din ne-gândit; *cogito*-ul modern este nevoit (și de aceea este el mai puțin o evidență descoperită și mai mult o sarcină permanentă ce trebuie fără întrerupere asumată) să parcurgă, să dubleze și să reactiveze într-o formă explicită articularea gândirii pe ceea ce, în ea, împrejurul și dedesubtul ei, nu este gândire, fiindu-i, însă, nu mai puțin familiar, dar la modul unei ireductibile și de nedepășit exteriorități. În forma aceasta, *cogito*-ul nu va mai fi, prin urmare, acea bruscă revelație iluminantă că orice gândire e gândită\*, ci o interogație neîncetat reluată cu scopul de

\* În original: *que toute pensée est pensée.* (n.tr.)



a afla în ce fel poate să existe gândire și în afara gândirii, fără ca ea să se îndepărteze totuși nici un pas de ea însăși, pe scurt, cum poate ea fi sub specia ne-gânditului. *Cogito*-ul modern nu aduce întreaga ființă a lucrurilor la gândire fără a ramifica, invers, ființa până în capilaritatea inertă a ceea ce nu gândește.

Această dublă mișcare proprie *cogito*-ului modern explică de ce, în cadrul lui, „Eu gândesc“ nu conduce spre evidența lui „Eu sunt“; într-adevăr, imediat ce acest „Eu gândesc“ s-a dovedit a fi implicat într-o masă în care este ca și prezent, pe care o animă, însă la modul ambiguu al unei vegheri somnolente, a devenit imposibil să faci să-i urmeze afirmația „Eu sunt“: pot eu, oare, să spun că sunt acest limbaj pe care îl vorbesc și în care gândirea mea se infiltrează până la a ajunge să afle în el sistemul propriilor posibilități, dar care nu există, totuși, decât grație imensului bagaj de sedimentări pe care gândirea mea nu va putea nicicând să le actualizeze în totalitate? Pot eu, oare, să afirm că sunt această muncă pe care o fac cu propriile mâini, dar care îmi scapă nu numai atunci când o isprăvesc, ci chiar înainte de a mă fi apucat de ea? Pot eu, oare, să susțin că sunt această viață pe care o simt în adâncul meu, dar care mă înghite nu numai cu formidabilul timp pe care ea îl împinge înainte și care mă cocoată o clipă pe creasta lui, dar și cu timpul iminent ce îmi prescrie moartea? Pot tot atât de bine să spun că sunt și că nu sunt toate acestea; *cogito*-ul nu conduce spre o afirmare de ființă, ci, dimpotrivă, se deschide asupra unei serii întregi de întrebări cu privire la ființă: ce anume trebuie să fiu, eu, care gândesc și care sunt gândirea mea, pentru a putea fi ceea ce nu gândesc, pentru ca gândirea mea să fie ceea ce eu nu sunt? Ce este, la urma urmelor, această ființă care pâlpâie și, ca să mă exprim astfel, face cu ochiul din deschizătura *cogito*-ului, fără însă a se și oferi în chip suveran în el și prin el? Care este, prin urmare, raportul și dificila apartenență dintre ființă și gândire? Ce este ființa omului și cum este cu puțință ca această ființă care atât de ușor ar putea fi caracterizată prin faptul că este „dotată cu gândire“ și pe care, poate, numai omul o deține, să întrețină o

relație de nezdruccinat, fundamentală, cu ne-gânditul? Își face, astfel, apariția o formă de reflecție, aflată la mare distanță atât de cartezianism, cât și de analiza de tip kantian, înăuntrul căreia problema ființei, omului se pune pentru întâia oară din perspectiva aceasta, conform căreia gândirea se adresează ne-gânditului și se articulează pe el.

Acest fapt are două urmări. Cea dintâi este negativă și de ordin pur istoric. Poate părea că fenomenologia a pus cap la cap tema carteziană a *cogito*-ului și motivul transcendental desprins, de către Kant, din critica lui Hume; în felul acesta, Husserl nu ar fi făcut decât să revigoreze vocația cea mai profundă a unei *ratio* occidentale, pliiind-o asupra ei înseși sub forma unei reflecții care ar fi o radicalizare a filosofiei pure și, totodată, fundamentul de posibilitate al propriei istorii. În realitate, însă, Husserl nu a putut opera o astfel de joncțiune decât în măsura în care analiza transcendentală își schimbase punctul de aplicație (acesta deplasându-se de la posibilitatea unei științe a naturii la posibilitatea pe care o are omul de a se gândi pe sine), iar *cogito*-ul își modificase funcția (care nu mai este, acum, aceea de a conduce spre o existență apodictică, pe baza unei gândiri ce se afirmă pretutindeni acolo unde gândește, ci de a arăta cum poate gândirea să-și scape ei înseși și să conducă, în felul acesta, către o interogație multiplă și proliferantă cu privire la ființă). Prin urmare, fenomenologia este mult mai puțin regăsirea unei vechi destinații raționale a Occidentului, mai cu seamă constatarea, deosebit de sensibilă și de adecvată, a mării rupturi petrecute în *epistema* modernă la răscrucea veacurilor al XVIII-lea și al XIX-lea. Iar dacă participă la acest eveniment o face în legătură cu descoperirea vieții, a muncii și a limbajului; și în legătură cu această figură cu totul nouă care și-a făcut apariția, cu nici două secole în urmă, sub vechiul nume de om; cu interogația referitoare la modul de a fi propriu omului și la raportul său cu ne-gânditul. Iată de ce fenomenologia – chiar dacă s-a schițat, mai întâi, prin intermediul antipsihologismului sau, mai exact, tocmai în măsura în care ea făcut să renască, împotriva acestuia,

problema apriorismului și motivul transcendențial – nu a reușit niciodată să evite pe de-a-ntregul insidioasa ei înrudire, învecinarea, deopotrivă promițătoare și amenințătoare, a ei cu analizele empirice asupra omului; acesta este și motivul pentru care, chiar dacă a debutat printr-o reducere la *cogito*, fenomenologia a fost permanent readusă la întrebări, la întrebarea ontologică. Sub ochii noștri, proiectul fenomenologic nu încetează a se reduce la, pe de o parte, o descriere a experienței trăite, empirică fără s-o vrea, și, pe de altă parte, o ontologie a ne-gânditului, care anulează întâietatea lui „Eu gândesc“.

Cea de-a doua umare este de ordin pozitiv. Ea privește relația omului cu ne-gânditul sau, mai exact, apariția lor îngemănată în cultura occidentală. Impresia imediată este că, din clipa în care omul s-a constituit ca figură pozitivă în câmpul cunoașterii, vechiul privilegiu deținut de cunoașterea reflexivă, de gândirea ce se gândește pe sine, nu avea cum să nu dispară; dar că, prin chiar acest fapt, îi era dat unei gândiri obiective să parcurgă omul în întregime, fie și cu riscul de a descoperi în el tocmai ceea ce nu ar putea niciodată să devină accesibil reflecției ori nici chiar conștiinței lui: niște mecanisme obscure, o serie de determinări fără chip, un întreg peisaj de umbre care, direct sau indirect, a primit numele de inconștient. Nu este, oare, inconștientul tocmai ceea ce se oferă în mod necesar gândirii științifice pe care omul o aplică lui însuși în momentul când încetează de a se mai gândi pe sine sub forma reflecției? În realitate, inconștientul și, în general, formele pe care le îmbracă ne-gânditul nu au fost recompensa oferită pentru căutarea de cunoștințe pozitive cu privire la om. La nivel arheologic, omul și ne-gânditul sunt contemporani. Omul nu a putut să prindă contur ca figură în cadrul *epistemei* fără ca, în același timp, gândirea să nu descopere, deopotrivă în ea și în afara ei, la marginile ei, dar și integrată în propria tramă, o zonă de întuneric, o masă densă și aparent inertă în care ea se afla angajată, un ne-gândit pe care îl conține în întregul ei, dar în care nu se află mai puțin prinsă. Ne-gânditul (oricare ar fi numele pe care am voi să i-l dăm) nu

există în om ca o natură retrasă în sine sau ca o istorie sedimentată acolo, ci, în raport cu omul, el este Celălalt: Dublul, fratele geamăn, născut nu din el, nici în el, ci alături de și în același timp cu el, într-o identică nouitate, într-o dualitate irevocabilă. Această plajă de întuneric, interpretată, fără umbra vreunei rețineri, ca o regiune abisală în natura omului sau ca o fortăreață impenetrabilă în care e ferecată istoria acestuia, este legată, în realitate, de om în cu totul alt mod; îi este deopotrivă exterioară și indispensabilă: parțial, umbră a omului irupând în câmpul cunoașterii; parțial, pată oarbă pornind de la care acesta poate fi cunoscut. În orice caz, se poate afirma că, începând din secolul al XIX-lea, ne-gânditul l-a însoțit pe om în surdina și permanent. Și, dat fiind că nu era, la urma urmelor, decât un dublu insistent, el nu a fost niciodată gândit pentru el însuși, în chip autonom; a primit, doar, forma complementară și numele răsturnat al aceluia față de care era celălalt, umbra sa; a fost *An sich* față de *Für sich*, în fenomenologia hegeliană; a fost *Unbewusste*, pentru Schopenhauer; a fost omul alienat, pentru Marx; în analizele lui Husserl – implicitul, inactualul, sedimentatul, neefectuatul: oricum l-am privi, inequizabila dublură ce se oferă cunoașterii reflexive ca o proiecție neclară a ceea ce este omul în adevărul său, jucând, totodată, și rolul de fond prealabil pornind de la care omul trebuie să înceapă să se recompună și să se reamintească pe sine până când va ajunge la adevărul cu privire la el. Degeaba este acest dublu unul apropiat, căci el rămâne fundamental străin, iar rolul gândirii, propria inițiativă vor consta tocmai în a și-l apropia cât mai mult cu putință; întreaga gândire modernă e străbătută de imperativul de a gândi ne-gânditul, de a reflecta în forma de *Pentru-sine* conținuturile lui *În-sine*, de a dezaliena omul împăcându-l cu propria esență, de a explicita orizontul ce conferă experiențelor fundalul lor de evidență imediată și dezarmată, de a ridica vâlul Inconștientului, de a se lăsa absorbită în tăcerea acestuia și de a ciuli urechea pentru a-i surprinde murmurul nesfârșit.

În experiența modernă, posibilitatea instaurării omului în interiorul unor domenii ale cunoașterii, simpla apariție a acestei figuri inedite în câmpul *epistemei* presupun existența unui imperativ ce bântuia gândirea pe dinăuntru; contează prea puțin dacă un astfel de imperativ circulă sub forma unei morale, a unei politici, a unui umanism, a unei datorii de asumare a destinului occidental sau, pur și simplu, a conștiinței de a îndeplini, în istorie, o sarcină de funcționar; esențial este ca gândirea să fie, pentru ea însăși și în plinul travaliului ei, deopotrivă cunoaștere și modificare a ceea ce ea cunoaște, reflecție și transformare a modului de a fi al obiectului asupra căruia ea reflectează. Gândirea pune imediat în mișcare tot ce atinge: nu poate descoperi ne-gânditul sau, cel puțin, nu poate merge înspre el fără a și-l apropia sau, poate, îndepărta, fără ca, în orice caz, ființa omului – dat fiind că se desfășoară în interiorul acestei distanțe – să nu fie, prin chiar acest fapt, alterată. Există aici ceva intim legat de modernitatea noastră: în afara moralei religioase, Occidentul nu a cunoscut decât două forme de etică: cea veche (sub forma stoicismului și a epicureismului) se articula pe ordinea lumii și, descoperindu-i acesteia legea, putea să deducă din această lege principiul unei înțelepciuni sau o concepție cu privire la cetate: chiar și gândirea politică a secolului al XVIII-lea continuă să aparțină acestei forme generale; și cea modernă, care, în schimb, nu formulează nici o morală, în măsura în care toate imperativele se situează în interiorul gândirii și a mișcării acesteia vizând cucerirea ne-gânditului<sup>1</sup>; reflecția, conștientizarea, elucidarea tăcutului, redarea capacității de a vorbi mutismului, aducerea la lumină a părții de umbră care-l ascunde pe om lui însuși, reînsuflețirea inertului – toate acestea sunt cele care constituie, doar pentru sine, conținutul și forma eticii. La drept vorbind, gândirea modernă nici nu a putut să propună vreodată o morală, dar nu pentru că nu ar fi decât speculație pură, ci, din contra, tocmai

<sup>1</sup> Între cele două, cotitura o reprezintă momentul kantian: descoperirea faptului că subiectul, în măsura în care raționează, își dă lui însuși propria lege, care este legea universală.

pentru că este, de la bun început și în propria densitate, un anumit mod de a acționa. Să-i lăsăm să vorbească pe cei care incită gândirea să-și părăsească adăpostul și să-și formuleze răspicat opțiunile; să-i lăsăm să-și vadă de treaba lor pe cei care doresc, în afara oricărei promisiuni și în absența virtuții, să elaboreze o morală. Pentru gândirea modernă nu există morală posibilă; căci gândirea a „ieșit“ din ea însăși în ființa proprie încă din secolul al XIX-lea – ea nu mai e de mult teorie; de cum începe să gândească, ea rănește sau împacă, apropie sau îndepărtează, sfâșie, disociază, leagă sau dezleagă; nu se poate abține să nu elibereze sau să nu asuprească. Înainte chiar de a prescrie, de a schița un viitor, de a spune ce anume trebuie făcut, înainte chiar de a ordona sau doar de a alerta, gândirea, în imediatul existenței ei, începând cu forma ei cea mai aurorală este, în ea însăși, acțiune, act periculos. Sade, Nietzsche, Artaud, Bataille au știut acest lucru pentru toți aceia care voiau să-l ignore; dar este neîndoielnic că și Hegel, Marx și Freud îl știau. Putem, oare, să spunem că îl ignoră, în profunda lor negliobie cei care afirmă, astăzi, că nu există filosofie fără opțiune politică, că nici o gândire nu poate fi altfel, decât fie „progresistă“, fie „reacționară“? Prostia lor constă în a crede că orice gândire „exprimă“ ideologia unei clase; involuntara lor profunzime constă în a arăta cu degetul modul modern de a fi al gândirii. La suprafață, se poate spune că, spre deosebire de științele naturii, cunoașterea omului este întotdeauna legată, chiar și în forma ei cea mai indecisă, de anumite etici și de anumite politici; fundamental însă, gândirea modernă înaintea pe direcția pe care Altul decât omul va trebui să devină Același cu el.

## VI. RETRAGEREA ȘI REÎNTOARCEREA ORIGINII

Ultima trăsătură ce caracterizează deopotrivă modul de a fi propriu omului și reflecția ce i se adresează este relația cu originea. Relație cu totul diferită de aceea pe care gândirea clasică

încerca s-o instaureze prin intermediul genezelor ei ideale. A afla originea însemna, în secolul al XVIII-lea, a te plasa cât mai aproape de pura și simpla reduplicare a reprezentării: economia era gândită pornindu-se de la troc pentru că, în cadrul acestuia, reprezentările pe care fiecare din cei doi parteneri și le făcea cu privire la proprietatea proprie și la proprietatea celuilalt erau echivalente; satisfăcând două dorințe aproape identice; aceste reprezentări erau, în mare, „asemănătoare“. Ordinea naturii era gândită, înainte de orice catastrofă, sub forma unui tablou în care ființele s-ar succeda într-o ordine atât de strânsă și pe o tramă atât de continuă, încât, de la un capăt la celălalt al acestei succesiuni, deplasarea ar avea loc în interiorul unei cvasi-identități, iar de la o extremitate la alta ne-ar fi dat să lunecăm, practic, pe panta lină a „asemănătorului“. În mod asemănător, originea limbajului era gândită ca transparență între reprezentarea unui lucru și reprezentarea strigătului, a sunetului, a mimicii (a limbajului acțiunii) care o însoțeau. În sfârșit, originea cunoașterii era căutată pe latura acestei pure suite de reprezentări, suită într-atât de perfectă și de lineară, încât cea de-a doua reprezentare luase locul celei dintâi fără să ne fi putut da seama, pentru că nu îi era simultană, nu era posibilă stabilirea între cele două reprezentări a vreunei diferențe, iar cea de-a doua nu putea fi percepută altfel decât ca „asemănătoare“ celei dintâi; și abia atunci când își făcea apariția o senzație mai „asemănătoare“ decât toate celelalte cu una dinaintea ei, reminiscenta putea să funcționeze, imaginația să reprezinte din nou o reprezentare, iar cunoașterea să se instaleze în spațiul acestei reduplicări. Conta prea puțin dacă această geneză era considerată fictivă sau reală, dacă avea valoare de ipoteză explicativă sau de eveniment istoric: aceste distincții nu există, la drept vorbind, decât pentru noi; într-o gândire pentru care dezvoltarea cronologică se desfășoară în interiorul unui tablou, în cadrul căruia ea nu constituie decât un parcurs, punctul de plecare se situează în același timp în afara timpului real și în interiorul lui: el este acel pliu prim grație căruia toate evenimentele istorice pot avea loc.

În gândirea modernă, o astfel de origine nu mai este de conceput; am văzut felul în care munca, viața și limbajul își dobândiseră, fiecare, propria istoricitate în care se aflau prinse: prin urmare, ele nu puteau niciodată să-și enunțe cu adevărat originea, chiar dacă întreaga lor istorie era, din interior, îndreptată în direcția originii. Nu mai este originea cea care dă naștere istoricității; ci istoricitatea este, acum, aceea care, în chiar țesătura ei, lasă să se întrevadă posibilitatea unei origini care i-ar fi deopotrivă internă și străină: precum vârful virtual al unui con în care toate diferențele, toate împrăștierea și toate discontinuitățile ar fi strânse la un loc, nemaiformând decât un punct de identitate, impalpabila întrupare a Aceluiași, capabil, totuși, oricând, să explodeze, devenind Altul.

Omul a luat ființă, la începutul secolului al XIX-lea, în corelație cu toate aceste istoricități, cu toate aceste lucruri înfășurate în ele însele și indicând, prin apariția lor, grație însă unor legi proprii, inaccesibila identitate a originii lor. Totuși, omul nu se raportează în același mod la propria origine. Aceasta deoarece omul nu se descoperă pe sine decât legat de o istoricitate deja constituită: el nu este niciodată contemporan cu această origine care, prin timpul lucrurilor, se conturează sustrăgându-se; atunci când încearcă să se definească pe sine ca ființă vie, omul nu-și descoperă propriul început decât pe fondul unei vieți care a început, ea însăși, cu mult înaintea lui; atunci când încearcă să se surprindă pe sine ca ființă care muncește, el nu izbuteste să scoată la lumină formele cele mai rudimentare ale muncii decât în interiorul unui timp și al unui spațiu umane instituționalizate deja și deja socializate, iar atunci când încearcă să-și definească esența de subiect vorbitor, dincoace de oricare limbă constituită efectiv, el nu dă niciodată decât peste posibilitatea deja actualizată a limbajului, și nu peste bâlbâiala ori peste cel dintâi cuvânt pornind de la care toate limbile și limbajul însuși au devenit posibile. Omul nu poate vreodată gândi ceea ce are pentru el valoare de origine decât pe fondul a ceva deja început. Pentru el, originea este, prin urmare, cu totul altceva



decât începutul – un soi de primă dimineață a istoriei începând de la care s-au acumulat toate achizițiile ulterioare. Originea este, mult mai curând, felul în care omul, în general, oricare ar fi el, se articulează pe deja-începutul muncii, al vieții și al limbajului; ea trebuia căutată în acel pliu care-l face pe om să lucreze plin de naivitate o lume lucrată deja de mii de ani, să trăiască, în prospețimea existenței lui unice, recente și precare, o viață ce se pierde în zarea celor dintâi formațiuni organice, să alătore în fraze încă niciodată spuse (chiar dacă generații întregi le-au tot repetat) cuvinte mai bătrâne decât orice memorie. În acest sens, nivelul originarului este, pentru om, tot ce-i poate fi acestuia mai la îndemână: suprafața pe care o străbate plin de inocență, întotdeauna pentru prima dată, și în cuprinsul căreia ochii săi abia deschiși descoperă întruchipări la fel de tinere ca și privirea lui, figuri care, ca și el, nu pot avea vârstă, dar pentru un motiv opus: nu pentru că ar rămâne permanent la fel de tinere, ci pentru că aparțin unui timp care nu are nici aceleași măsuri și nici aceleași fundamente ca el. Însă această minusculă suprafață a originarului ce însoțește întreaga noastră existență fără a dispărea nici o clipă (nici măcar, și cu atât mai puțin, în clipa morții, când, dimpotrivă, se dezvăluie în cea mai deplină nuditate) nu este imediatul unei nașteri; ea este în întregime populată de mediațiile complexe pe care le-au alcătuit și sedimentat, în decursul propriei istorii, munca, viața și limbajul; astfel încât, la cea mai ușoară atingere, începând cu primul obiect mănuit, cu manifestarea celei mai elementare nevoi, la zborul cuvântului celui mai neutru, omul trezește, fără să știe, la viață toți intermediarii unui timp care îl domină în chip aproape nelimitat. Fără să știe, dar nu se poate, totuși, ca acest lucru să nu fie știut într-un mod oarecare, întrucât tocmai în felul acesta intră oamenii în comunicare și se trezesc situați în rețeaua deja constituită a înțelegerii. Această cunoaștere este, totuși, una limitată, oblică, parțială, fiind înconjurată de o imensă regiune de umbră în care munca, viața și limbajul își ascund adevărul (și propria origine) tocmai față de cei care vorbesc, există și muncesc.

Prin urmare, originarul – așa cum, de la *Fenomenologia Spiritului* și până astăzi, gândirea modernă nu a încetat a-l descrie – este total diferit de geneza ideală pe care încercase s-o reconstitui epoca clasică; el este, însă, diferit (chiar dacă se află într-o corelație fundamentală cu aceasta) și de originea pe care o lasă să se întrevadă, într-un soi de dincolo retrospectiv, istoricitatea ființelor. Departe de a conduce sau, măcar, de a trimite în direcția unui vârf, real sau virtual, de identitate departe de a semnala momentul Aceluiași în care risipirea adusă de Altul nu s-a manifestat încă, originarul din om este ceea ce dintru început îl articulează pe acesta pe ceva total diferit de el însuși; originarul este cel care introduce în experiența omului conținuturi și forme mai vechi decât omul și asupra cărora acesta nu are nici o putere; originarul este cel care, legându-l pe om de cronologii multiple, încrucișate, ireductibile, cel mai adesea, unele la altele, îl risipește în timp și îl face să strălucească în miezul duratei lucrurilor. În mod paradoxal, originarul din om nu anunță nici timpul nașterii lui și nici nucleul cel mai vechi al experienței sale: ci îl leagă cu ceea ce nu are același timp ca și el; eliberează în el tot ce nu este contemporan; indică, la nesfârșit, într-o proliferare mereu reînnoită, că lucrurile își au începutul mult înaintea lui și că din același motiv, nimeni și nimic nu i-ar putea atribui – lui, a cărui experiență este în totalitate constituită și delimitată de aceste lucruri – vreo origine. Or, această imposibilitate are, ea însăși, două aspecte: ea semnifică, pe de o parte, că originea lucrurilor este tot timpul retrasă, având în vedere că trimite spre un calendar în care omul nu figurează; și, pe de altă parte, faptul că omul, spre deosebire de lucruri, al căror timp lasă să li se întrevadă nașterea pâlpâitoare în densitatea lui, este ființa lipsită de origine, „care nu are nici patrie, nici dată de naștere“, ființa a cărei naștere nu este nici o clipă accesibilă pentru că nu a avut vreodată „loc“. Ceea ce se anunță în imediatul originarului este, prin urmare, faptul că omul e rupt de originea care l-ar putea face contemporan cu propria existență: în mijlocul tuturor lucrurilor care se nasc în timp și mor, fără îndoială, tot în timp,

el este deja prezent, rupt de orice fel de origine. Astfel încât lucrurile (tocmai acelea care îl domină) își găsesc începutul în el: mai curând decât o cicatrice lăsată într-un moment oarecare al duratei, omul este deschiderea pornind de la care timpul, în general, se poate reconstitui, durata se poate scurge, iar lucrurile își pot face, la momentul la care li se cuvine, apariția. Dacă, în ordine empirică, pentru om lucrurile sunt întotdeauna în recul, insesizabile în punctul lor zero, omul se află în chip fundamental în recul în raport cu acest recul al lucrurilor, și tocmai astfel pot ele să apese cu solida lor anterioritate asupra imediatului experienței originare.

Gândirii îi revine, în acest caz, o misiune: aceea de a contesta originea lucrurilor, însă de a o contesta pentru a putea să o înțemeieze, regăsind modul de constituire a posibilității de existență a timpului, acea origine fără de origine sau început pornind de la care totul poate lua naștere. O astfel de sarcină implică punerea sub semnul întrebării a tot ce ține de timp, a tot ce s-a format în timp, a tot ce-și duce existența în elementul mobil al timpului, pentru a face, în felul acesta, să iasă la lumină ruptura, lipsită de cronologie și de istorie, din care provine timpul. Într-un astfel de caz, timpul ar fi suspendat în interiorul acestei gândiri care, totuși, nu i-ar putea scăpa, dat fiind că nu este nici o clipă contemporană cu originea; o astfel de suspendare a timpului ar avea, însă, puterea de a răsturna relația reciprocă dintre origine și gândire; ea ar pivota în jurul ei înseși, iar originea, devenind ceea ce gândirea are sarcina să gândească, și mereu de la capăt, ar fi promisă gândirii într-o iminență mereu mai apropiată și niciodată realizată. Originea devine, atunci, ceea ce stă tot timpul să revină, repetiția în direcția căreia se îndreaptă gândirea, reîntoarcerea a ceea ce a început deja dintotdeauna, proximitatea unei lumini care nu a încetat să strălucească de la începutul timpurilor. Astfel, pentru a treia oară, originea se profilează prin timp; de data aceasta, însă, este vorba de o retragere în viitor, de porunca pe care gândirea o primește și și-o dă ea singură, de a înainta cu pași

de porumbiță spre ceea ce nu a încetat nici o clipă să o facă posibilă, de a pândi, cu privirea ațintită înainte, pe linia ce nu încetează să i se sustragă a propriului orizont, răsăritul de unde ea însăși vine și de unde nu încetează, din abundență, să parvină.

Exact în momentul în care îi era cel mai la îndemână să denunțe drept himere genezele zugrăvite în secolul al XVIII-lea, gândirea modernă instaura o problematică a originii deosebit de complexă și de încâlcită; această experiență a servit drept fundament experienței noastre cu privire la timp și pe baza ei au luat naștere, începând din secolul al XIX-lea, toate încercările noastre de a surprinde ce puteam fi, în ordine umană, începutul și reînceputul, îndepărtarea și prezența începutului, reîntoarcerea și sfârșitul. Într-adevăr, gândirea modernă a stabilit un mod de raportare la origine invers în cazul omului și în acela al lucrurilor: în felul acesta, ea autoriza – de jucându-le, însă, și păstrându-și intactă puterea de a le contesta – eforturile pozitivistice de integrare a cronologiei omului în cronologia lucrurilor, cu scopul restaurării unității pierdute a timpului și pentru ca originea omului să nu mai fie nimic mai mult decât o dată, un pliu în seria succesivă a ființelor (plasând, deci, această origine, și, odată cu ea, apariția culturii și zorii civilizațiilor în mișcarea evoluției biologice); în același timp, ea autoriza și efortul, opus și complementar, de aliniere, în funcție de cronologia omului, a experiențelor lui cu privire la lucruri, a cunoștințelor dobândite despre acestea, a științelor pe care, în felul acesta, el le-a putut constitui (în așa fel încât, dacă toate începuturile omului își au locul în timpul lucrurilor, timpul individual și cultural al omului să permită, printr-o geneză psihologică sau istorică, determinarea momentului în care lucrurile se întâlnesc pentru prima oară cu chipul adevărului lor); în ambele din aceste alinieri, originea lucrurilor și originea omului se subordonează reciproc; dar fie și numai faptul că există două moduri de aliniere posibile și ireconciliabile indică asimetria fundamentală ce caracterizează gândirea modernă privitoare la origine. În plus, această gândire așază într-o lumină ultimă și, parcă, esențialmente reticentă, un

anumit strat al originarului în care, la drept vorbind, nici o origine nu era prezentă, dar în care timpul fără de început al omului manifestă, pentru o memorie posibilă, timpul lipsit de amintiri al lucrurilor; de aici, o dublă ispită: aceea de a psihologiza orice fel de cunoaștere, oricare ar fi ea, și de a face din psihologie un soi de știință generală a tuturor științelor; ca și aceea, opusă, de a descrie acest strat originar într-un stil care să evite orice fel de pozitivism, astfel încât, pornind de aici, să poată fi pusă sub semnul întrebării pozitivitatea tuturor științelor și să poată fi revendicat, împotriva acestei pozitivități, caracterul fundamental și de neevitat al acestei experiențe. Dar, luându-și drept sarcină restituirea domeniului originarului, gândirea modernă descoperă, neîntârziat, reculul continuu al originii; și își propune, paradoxal, să înainteze tocmai în direcția în care acest recul are loc și nu încetează să crească; ea încearcă să-l facă să apară de cealaltă parte a experienței în poziția a ceea ce o susține prin chiar faptul retragerii sale, drept ceea ce se află la cea mai mică distanță de posibilitatea ei cea mai vizibilă, drept ceea ce e, în ea însăși, iminent; iar dacă reculul originii se oferă astfel în cea mai deplină claritate, cea eliberată și care se regăsește, astfel, pe sine în dinastia arhaismului ei nu este, oare, originea însăși? Iată motivul pentru care întreaga gândire modernă este absorbită de marea preocupare a reînțoarcerii, de grija de a reîncepe, de strania îngrijorare care o face să se simtă datoare a repeta repetiția. De la Hegel și până la Marx și Spengler, s-a dezvoltat, astfel, tema unei gândiri care, prin chiar mișcarea prin care se realizează – recâștigându-și totalitatea, reapropriindu-se în ultima clipă, apunând solar –, se apleacă asupra ei înseși, își luminează propria plenitudine, își închide cercul, se regăsește pe sine în toate straniile întruchipări ale odiseei ei și primește să dispară în același ocean din care izvorâse; la polul opus acestei reînțoarceri, care, chiar dacă nu e fericită, este perfectă, se profilează experiența unor Hölderlin, Nietzsche și Heidegger, în care reînțoarceră nu devine posibilă decât prin îndepărtarea la extrem a originii, acolo unde zeii și-au întors spatele, unde pustiul crește, iar τεχνη

și-a instaurat domnia propriei voințe; astfel încât nu mai putem vorbi aici de o împlinire sau de o curbă, ci, mai curând, de o neîncetată sfâșiere ce eliberează originea exact în măsura retragerii ei; extrema devine atunci tot ce poate fi mai apropiat. Însă, oricum ar sta lucrurile, fie că acest strat al originarului, pe care gândirea modernă l-a descoperit prin aceeași mișcare prin care a inventat omul, promite o scadență a împlinirii și a plenitudinii, fie că restituie vidul originii – acel vid protejat de îndepărtarea ei și acela pe care îl provoacă apropierea ei –, oricum ar sta, prin urmare, lucrurile, ceea ce ea impune spre a fi gândit este ceva de ordinul „Aceluiași“: trecând prin domeniul originarului, care articulează experiența umană pe timpul naturii și pe acela al vieții, pe istorie, pe trecutul sedimentat al culturilor, gândirea modernă se străduiește să regăsească omul în identitatea lui – în acel preaplin sau în acel nimic care este el însuși –, istoria și timpul în această repetiție pe care o fac imposibilă, dar pe care o impun gândirii, și ființa în chiar faptul că este.

Și astfel, în această sarcină infinită de a gândi originea cât mai aproape și cât mai departe de sine, gândirea descoperă că omul nu este contemporan cu ceea ce îl face să fie sau cu aceea în temeiul căreia e; că, dimpotrivă, el este prizonierul unei puteri care îl dispersează, îl trage departe de propria origine, promițându-i-o, însă, într-o iminență care, probabil, se va sustrage pe veci; or, puterea aceasta nu-i este străină omului; ea nu rezidă în afara lui, în pacea originilor eterne și permanent reîncepute, căci, într-un astfel de caz, originea i-ar fi efectiv accesibilă; este puterea propriei ființe. Timpul – însă acel timp care este el însuși – îl îndepărtează atât de zorii din care el a ieșit, cât și de aceia care îi sunt anunțați. Vedem, deci, cât de diferit este acest timp fundamental – acest timp în temeiul căruia timpul poate deveni accesibil experienței – de timpul activ în filosofia reprezentării: acela dispersa reprezentarea, impunându-i forma unei succesiuni lineare; reprezentarea avea, însă, darul de a se restitui pe sine în imaginație, de a se reduplica perfect și de a domina, astfel, timpul; imaginea permitea reluarea integrală în posesie a

timpului, reaproprierea a ceea ce fusese concedat succesiunii și edificarea unei cunoașteri a lucrurilor tot atât de adevărate precum aceea proprie unei înțelegeri eterne. În experiența modernă, în schimb, retragerea originii depășește în importanță oricare experiență, căci în ea scânteiază experiența și își manifestă pozitivitatea; tocmai datorită faptului că omul nu este contemporan cu propria ființă devin lucrurile accesibile într-un timp care le e propriu. Regăsim aici tema inițială a finitudinii. Însă această finitudine care se anunța, la început prin faptul dominării omului de către lucruri – prin faptul că el se află sub stăpânirea vieții, a istoriei și a limbajului –, se arată, acum, la un nivel mai fundamental: ea este raportul insurmontabil dintre ființa omului și timp.

Redescoperind, în felul acesta, finitudinea în interogația asupra originii, gândirea modernă închide marele patruleter pe care începuse să-l schițeze atunci când întreaga *epistemă* occidentală basculase, la sfârșitul secolului al XVIII-lea: legătura dintre pozitivități și finitudine, redublarea empiricului în transcendent, raportul permanent dintre *cogito* și ne-gândit, retragerea și reîntoarcerea originii definesc, pentru noi, modul de a fi propriu omului. Pe analiza acestui mod de a fi, și nu pe aceea a reprezentării, începând din secolul al XIX-lea, reflecția se străduiește să întemeieze filosofic posibilitatea cunoașterii.

## VII. DISCURSUL ȘI FIINȚA OMULUI

Se poate observa faptul că aceste patru segmente teoretice (analiza finitudinii, analiza repetării empirico-transcendentale, analiza ne-gânditului și analiza originii) se află într-un anumit raport cu cele patru domenii subordonate care, la un loc, alcătuiau, în epoca clasică, teoria generală a limbajului<sup>1</sup>. Raport, la prima vedere, de asemănare și de simetrie. Ne aducem aminte

<sup>1</sup> Cf. *supra*, p. 135

că teoria *verbului* explică modul în care limbajul putea să iasă din sine și să afirme ființa, printr-o mișcare ce asigură, în schimb, ființa însăși a limbajului, dat fiind că acesta nu putea să se instaureze și să-și deschidă spațiul care-i era propriu decât acolo unde exista deja, fie și numai într-o formă secretă, verbul „a fi“; analiza *finitudinii* explică, în același fel, modul în care ființa omului este determinată de pozitivități care îi sunt exterioare și care îl leagă de consistența lucrurilor, în așa fel încât ființa finită este aceea care oferă, în schimb, fiecărei determinări în parte posibilitatea de a apărea conform adevărului ei pozitiv. În vreme ce teoria *articulării* arăta felul în care, printr-un același gest, se poate efectua decuparea atât a cuvintelor, cât și a lucrurilor pe care cuvintele le reprezintă, analiza *dublării empirico-transcendentale* înfățișează modul în care își corespund reciproc, într-o oscilație infinită, ceea ce este accesibil prin experiență și ceea ce face experiența posibilă. Căutarea *designațiilor* primare ale limbajului trezea, în inima cea mai tăcută a cuvintelor, a silabelor și a sunetelor înseși, o reprezentare adormită care era ca un fel de suflet uitat al acestora (suflet care trebuia făcut să iasă din nou la lumină, făcut, iarăși, să cânte și să vorbească, pentru o mai mare justețe a gândirii și o și mai miraculoasă putere a poeziei); în mod analog, pentru gândirea modernă, masa inertă a *ne-gânditului* este întotdeauna, într-un fel oarecare, locuită de un *cogito*, iar această gândire ațipită în sânul a ceea ce nu este gândire trebuie din nou trezită la viață și drapată în suveranitatea lui „eu gândesc“. În sfârșit, în reflecția clasică asupra limbajului exista o teorie a *derivării*: ea scotea în evidență modul în care, încă de la începutul istoriei lui și poate chiar din clipa nașterii, când abia începea să vorbească, limbajul se desfășura, deja, într-un spațiu care-i era propriu, se răsucea în jurul lui însuși, desprinzându-se de reprezentarea lui primă, și nu-și pronunța cele dintâi cuvinte, chiar și pe cele mai vechi, decât gata înveșmântate în figurile retoricii; acestei analize îi corespunde efortul modern de a gândi o *origine* dintotdeauna deja inaccesibilă, cu scopul de a înainta pe direcția a ceea ce



menține permanent ființa omului, în raport cu ea însăși, într-o îndepărtare și o distanță ce o constituie.

Acest joc de corespondențe nu trebuie, totuși, să ne inducă în eroare. Nu trebuie să ne închipuim că analiza clasică a discursului ar fi rămas neschimbată de-a lungul epocilor, nefăcând altceva decât să fie aplicată unui nou obiect; că forța cine știe cărei consistențe istorice ar fi păstrat-o la fel cu ea însăși, în pofida nenumăratelor mutații petrecute în imediata ei vecinătate. Realitatea este că toate cele patru segmente teoretice care delimitau spațiul gramaticii generale nu au rămas nealterate: atunci când, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, teoria reprezentării a dispărut, ele s-au desprins unele de altele, și-au schimbat funcțiile și nivelurile și și-au modificat în totalitate domeniile de validitate. De-a lungul epocii clasice, funcția gramaticii generale fusese aceea de a arăta cum putea să se introducă, în lanțul succesiv al reprezentărilor, un limbaj care, cu toate că se manifesta prin firul simplu și extrem de subțire al discursului, implica, nu mai puțin, anumite forme de simultaneitate (afirmarea existențelor și a coexistențelor; decuparea lucrurilor reprezentate și formarea generalităților; relația originară și definitivă dintre cuvinte și lucruri; deplasarea cuvintelor în interiorul spațiului lor retoric). Dimpotrivă, analiza modului de a fi propriu omului, așa cum s-a dezvoltat ea începând din secolul al XIX-lea, nu mai are loc în interiorul unei teorii a reprezentării, ci își propune, dimpotrivă, să arate cum este cu putință ca lucrurile, în general, să fie accesibile reprezentării, cu ce condiții, pe ce sol și între ce limite pot ele să-și facă apariția într-o pozitivitate mai profundă decât aceea oferită de diferitele moduri de percepție; iar ceea ce se dezvoltă în felul acesta, în această coexistență a omului cu lucrurile, prin intermediul mării desfășurări spațiale pe care o deschide reprezentarea, este tocmai finitudinea radicală a omului, dispersarea care îl îndepărtează de origine și, în egală măsură, i-o promite, distanța de neocolit a timpului. Analitica omului nu continuă, pur și simplu, analiza discursului, în felul în care aceasta s-a constituit în cu totul altă parte și așa cum

tradiția i-a transmis-o. Prezența sau absența unei teorii a reprezentării, mai precis caracterul primar sau poziția derivată a acestei teorii influențează în chip radical echilibrul sistemului. Atâta timp cât reprezentarea merge de la sine, ca element general al gândirii, teoria discursului funcționează, în același timp și într-o unică mișcare, ca fundament al oricărei gramatici posibile și ca teorie a cunoașterii. Însă, în clipa în care primatul reprezentării este abolit, teoria discursului se fracturează, iar forma ei descărnată și metamorfozată poate fi întâlnită la două niveluri diferite. La nivel empiric, cele patru segmente constitutive pot fi regăsite, însă cu funcții total inversate<sup>1</sup>: locul ocupat, înainte, de analiza privilegiului deținut de către verb, a puterii lui de a face discursul să iasă din sine și de a-l înrădăcina, în schimb, în modul de a fi propriu reprezentării a fost luat acum de analiza unei structuri gramaticale interne, care, immanentă fiecărei limbi în parte, o constituie pe aceasta ca ființă autonomă, în sine; în mod asemănător, teoria flexiunilor, căutarea legilor de transformare proprii cuvintelor au luat locul analizei articulării comune deopotrivă cuvintelor și lucrurilor; teoria radicalului, pe acela al analizei rădăcinii reprezentative; și, în sfârșit, acolo unde ceea ce se căuta era continuitatea nelimitată a derivațiilor, ceea ce s-a descoperit, acum, este înrudirea laterală a limbilor. Altfel spus, tot ceea ce funcționase pe dimensiunea raportului dintre lucruri (așa cum sunt ele reprezentate) și cuvinte (cu valoarea lor reprezentativă) este reluat în interiorul limbajului și însărcinat cu asigurarea legalității interne a acestuia. La nivel de fundamente, cele patru segmente teoretice care compuneau teoria discursului continuă să existe: la fel ca în epoca clasică, și în noua analitică a ființei umane ele slujesc la manifestarea relației cu lucrurile; de data aceasta, însă, modificarea este inversă celei precedente; nu mai avem de-a face cu introducerea lucrurilor într-un spațiu lăuntric limbajului, ci cu scoaterea lor din domeniul reprezentării, înăuntrul căruia se aflau până acum

---

<sup>1</sup> Cf. *supra*, p. 322

prinse, în acea dimensiune a exteriorității în care omul apare ca finit, determinat, angajat în masa a ceea ce el nu gândește și supus, în chiar ființa sa, risipirii timpului.

Din momentul în care analiza clasică a discursului nu s-a mai aflat în continuitate cu o teorie a reprezentării, s-a trezit ca ruptă în două: investită, pe de o parte, într-o cunoaștere empirică a formelor gramaticale, și transformată, pe de altă parte, într-o analitică a finitudinii; însă nici una din aceste două deplasări nu a putut avea loc fără o inversare totală a modului de funcționare. Putem, în sfârșit, să înțelegem, în toată profunzimea ei, incompatibilitatea totală dintre existența discursului clasic (ce se sprijină pe evidența, nepusă sub semnul întrebării, a reprezentării) și existența omului, așa cum se oferă ea gândirii moderne (dimpreună cu reflecția antropologică pe care ea o autorizează): ceva precum analitica modului de a fi propriu omului nu a devenit cu putință decât atunci când analiza discursului reprezentativ a fost disociată, transferată și inversată. Dar tot atât de bine putem înțelege și amenințarea pe care o reprezintă, pentru ființa astfel definită și postulată a omului, reapariția contemporană a limbajului, în deplina enigmă a unității și a ființei sale. Oare, în viitor, sarcina noastră va fi aceea de a găsi un mod de gândire, necunoscut până în prezent în cultura noastră, care să permită a gândi deopotrivă. fără ruptură ori contradicție, ființa omului și ființa limbajului? Dacă așa stau lucrurile, suntem obligați să facem imposibil, cu cele mai mari precauții, tot ce ar putea însemna revenire naivă la teoria clasică a discursului (revenire a cărei ispită este, trebuie s-o recunoaștem, cu atât mai mare cu cât suntem total dezarmați și nepregătiți să gândim ființa abia palpătoare, dar abruptă, a limbajului, și cu atât mai mult cu cât vechea teorie a reprezentării ne stă oricând la îndemână, gata constituită și punându-ne la dispoziție un loc în care acest mod cu totul aparte de a fi, această ființă se poate oricând instala și dizolva într-o pură funcționare). Dar tot atât de posibil este și că dreptul de a gândi simultan ființa limbajului și ființa omului să ne fie în

veci refuzat; în acest loc este foarte posibil să existe o prăpastie de netrecut (exact aceea în care trăim și vorbim), care să ne si-lească a considera drept himere orice antropologie în care ar fi vorba de ființa limbajului și orice concepție despre limbaj sau semnificație care și-ar propune să atingă, să manifeste și să degaje ființa proprie a omului. Poate că de aici își trage seva opțiunea filosofică cea mai importantă a epocii noastre. Opțiune pe care nu o vom putea face însă decât în încercarea nemijlocită a unei reflecții viitoare. Căci nimic nu ne poate spune dinainte care anume dintre direcții ne este accesibilă. Singurul lucru pe care îl știm pentru moment, în mod cert, este că niciodată, în cultura occidentală, ființa omului și ființa limbajului nu au putut să coexiste și să se articuleze una pe cealaltă. Incompatibilitatea lor a fost una dintre trăsăturile de bază ale gândirii noastre.

Mutația analizei Discursului într-o analitică a finitudinii mai are, totuși, și o altă consecință. Teoria clasică a semnului și a cuvântului avea misiunea să arate cum puteau reprezentările – care se succedau într-o înlănțuire atât de strânsă și de strictă, încât deosebiriile nu deveneau vizibile, iar reprezentările erau, în mare, asemănătoare – să se desfășoare într-un tablou permanent de diferențe stabile și de identități limitate; era vorba de o geneză a Diferenței în sânul monotoniei insesizabil nuanțate a Asemănătorului. Acum, analitica finitudinii joacă un rol perfect opus: arătând că omul este determinat, problema ei este aceea de a face manifest faptul că fundamentul acestor determinări este însăși ființa omului în limitele ei radicale; de asemenea, ea mai trebuie să facă manifest și faptul că diferitele conținuturi ale experienței sunt deja propriile condiții, că gândirea vânează dinainte ne-gânditul care le scapă acestora și pe care ea are misiunea permanentă de a-l surprinde; analitica finitudinii arată felul în care această origine cu care omul nu este niciodată contemporan îi este lui deopotrivă refuzată și oferită sub chipul iminenței: pe scurt, problema ei este aceea de a arăta cum poate Celălalt, cel Îndepărtat, să fie, în același timp, cel foarte

Apropiat și Același. S-a făcut, în felul acesta, trecerea de la o reflecție asupra ordinii Diferențelor (cu analiza pe care o astfel de reflecție o presupune și cu acea ontologie a *continuum*-ului, cu acea exigență a existenței unei ființe pline, fără fisuri, desfășurate în deplina ei perfecțiune ce presupun, toate, o metafizică) spre o gândire asupra Aceluiași, ce trebuie în permanență cucerit în toată realitatea lui contradictorie: fapt care implică (pe lângă etica despre care am vorbit deja) o dialectică, precum și acea formă de ontologie care, pentru a se putea dispensa de conținut, pentru a nu se mai vedea nevoită să gândească ființa altfel decât în formele ei limitate ori în depărtarea distanței ei, poate și trebuie să renunțe la metafizică. Un joc dialectic și o ontologie fără metafizică se cheamă și își răspund în gândirea modernă și de-a lungul întregii ei istorii: căci gândirea modernă este o gândire ce nu se mai interesează de formarea nicicând încheiată a Diferenței, ci de dezvăluirea, care trebuie reluată mereu de la capăt, a Aceluiași. Or, o astfel de dezvăluire nu are cum să nu fie însoțită de apariția simultană a Dublului și de distanța, infimă, dar de neînvincis, marcată de „și“-ul prezent între retragere și reîntoarcere, gândire și ne-gândit, empiric și transcendental, între ceea ce e de ordinul pozitivității și ceea ce e de ordinul fundamentelor. Identitatea despărțită de sine printr-o distanță care îi e, într-un sens, interioară, dar care, în alt sens, o constituie, repetiția ce produce identicul, însă sub forma îndepărtării, se află, de bună seamă, în miezul acestei gândiri moderne căreia în mod cu totul superficial, i se atribuie descoperirea timpului. Dacă vom privi, însă, cu ceva mai multă atenție, ne vom da seama că, de fapt, gândirea clasică raporta posibilitatea de spațializare a lucrurilor sub formă de tablou la proprietatea purei succesiuni reprezentative de a se reaminti pornind de la sine, de a se dubla și de a constitui o simultaneitate pe baza unui timp continuu: timpul întemeia, pe atunci, spațiul. Ceea ce, în schimb se revelează a sta, în gândirea modernă, la temelia istoriei lucrurilor și a

istoricității proprii omului este distanța ce sapă în interiorul Aceluiași, este intervalul care îl dispersează și îl reunifică la cele două capete ale lui. Numai această spațialitate profundă permite gândirii moderne să gândească mereu timpul, să ia cunoștință de el ca succesiune și să și-l promită sieși ca împlinire, origine sau reîntoarcere.

## VIII. SOMNUL ANTROPOLOGIC

Antropologia, ca analitică a omului, a avut, nu încapă nici o îndoială, un rol determinant în constituirea gândirii moderne, dacă avem în vedere că, în bună măsură, nu am reușit să ne desprindem, încă, de ea. Ea devenise necesară începând din momentul în care reprezentarea își pierduse puterea de a determina de una singură și printr-o mișcare unică Jocul propriilor sinteze și analize. Trebuia, deci, ca sintezele empirice să-și afle garanția altundeva decât în atotputernicia lui „Eu gândesc“. Ele trebuiau să se impună ca necesare tocmai în punctul unde această atotputernicie lua sfârșit, adică în finitudinea omului, finitudine deopotrivă a conștiinței și a individului viu, vorbitor și trudit. Kant formulează, deja acest lucru în *Logica* sa, atunci când adăugase trilogiei lui tradiționale o ultimă întrebare: cele trei interogații critice (Ce pot eu să cunosc? Ce se cuvine să fac? Ce-mi este îngăduit să sper?) erau, în felul acesta, raportate la o a patra și puse într-o oarecare măsură, „pe seama ei“: *Was ist der Mensch*<sup>1</sup>?

Această întrebare, am văzut, străbate gândirea de la începutul secolului al XIX-lea și până în ziua de azi; aceasta deoarece ea operează, fără a o declara și deja în prealabil, confuzia dintre empiric și transcendent, a căror separație Kant o indicase, totuși. Din această confuzie, a luat ființă o reflecție de nivel mixt,

<sup>1</sup> Kant, *Logik (Werke)*, ed. Cassirer, vol. VIII, p. 343). [În românește Immanuel Kant, *Logica generală*, traducere, studiu introductiv, note și index de Alexandru Surdu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985 (n.tr.)]

ce caracterizează filosofia modernă. Preocuparea pentru om pe care ea o arată și o revendică nu numai prin discursurile, ci și prin patosul ei, grija cu care ea încearcă să definească omul ca ființă vie, ca individ ce muncește și ca subiect vorbitor, nu reprezintă decât pentru sufletele duioase restaurarea unei domnii a omului; în realitate, avem de-a face cu ceva mult mai prozaic și mai puțin moral, cu o dublare empirico-critică prin intermediul căreia se încearcă evidențierea unui om al naturii, al schimbului și al discursului, ca fundament al propriei finitudini. În acest Pliu, funcția transcendentală vine să îmbrace cu rețeaua ei de imperative spațiul inert și cenușiu al empiricității; invers, conținuturile empirice se trezesc la viață, încep să se dezmoștească, se ridică în picioare și sunt în aceeași clipă înghițite de un discurs ce duce mai departe prezumția lor transcendentală. Iată, însă, că, în acest Pliu, filosofia a căzut pradă unui nou somn; nu mai este, acum, somnul Dogmatismului, ci somnul Antropologiei. Orice cunoaștere empirică, numai dacă vorbește despre om, poate să se transforme în câmp filosofic posibil și să-și asume datoria de a dezvălui, în cuprinsul ei, fundamentul cunoașterii, de a defini limitele acesteia și, în final, de a revela adevărul ultim. Configurația antropologică proprie filosofiei moderne constă în dedublarea dogmatismului, în reparțizarea lui pe două niveluri diferite ce se susțin și se mărginesc unul pe celălalt: analiza precritică a ceea ce este omul în esența lui se transformă într-o analitică a tot ce e, în general, accesibil experienței omului.

Pentru a trezi gândirea dintr-un astfel de somn – atât de profund încât ea însăși îl ia, paradoxal, drept vigilență, atât de mult confundă ea circularitatea proprie dogmatismului, ce se dedublează numai pentru a se sprijini în exclusivitate pe sine însuși, cu agerimea și grija specifice unei gândiri radical filosofice –, pentru a o readuce la posibilitățile ei cele mai aurorale, nu există altă cale decât aceea de a distruge din temelii „patrulaterul“ antropologic. Știm prea bine că, în tot cazul, toate strădaniile de a gândi din nou își încep atacul tocmai cu el: fie că este vorba de

traversarea câmpului antropologic și, prin smulgere din interiorul lui pornind de la ceea ce el însuși enunță, de regăsirea unei ontologii purificate sau a unei ontologii radicale a ființei; fie că, prin scoaterea din circuit nu numai a psihologismului și a istoricismului, ci și a tuturor formelor concrete pe care le îmbracă prejudecata antropologică, se încearcă o nouă interogare a limitelor gândirii și o reînnoire, în felul acesta, cu proiectul unei critici generale a rațiunii. Poate că primul efort în vederea acestei dezrădăcinări din solul Antropologiei la care s-a angajat gândirea contemporană ar trebui consemnat în experiența lui Nietzsche: prin intermediul unei critici filologice și al unei anumite forme de biologism, Nietzsche a regăsit punctul în care omul și Dumnezeu își aparțin unul altuia, punctul în care moartea celui de-al doilea este sinonimă cu dispariția celui dintâi și în care promisiunea supraomului semnifică, în primul rând și înainte de orice, iminența morții omului. În felul acesta, propunându-ne acest viitor deopotrivă ca scadență și ca sarcină, Nietzsche marchează pragul pornind de la care filosofia contemporană poate reîncepe să gândească; fără îndoială, el nu va înceta să-i călăuzească mer-sul încă multă vreme de aici înainte. Dacă descoperirea Reîntoarcerii este într-adevăr sfârșitul filosofiei, sfârșitul omului este, în schimb, reîntoarcerea începutului filosofiei. În zilele noastre, nu se mai poate gândi decât în vidul omului dispărut. Căci acest vid nu marchează o absență; nu prescrie o lacună ce se cere umplută. El nu este nimic mai mult și nimic mai puțin decât de-plierea unui spațiu în care, în sfârșit, a redevenit cu putință să gândim.

Este posibil ca Antropologia să constituie dispoziția fundamentală care a comandat și condus gândirea filosofică începând cu Kant și până în zilele noastre. Această dispoziție este esențială, pentru că face parte din istoria noastră; însă ea este pe cale să se dizolve sub ochii noștri, căci începem să recunoaștem și să denunțăm, în mod critic, în ea deopotrivă uitarea deschiderii care a făcut-o posibilă și obstacolul ce se opune cu încăpățănare unei gândiri viitoare. Tuturor aceluia care mai vor, încă, să vorbească despre om, despre domnia și despre emanciparea lui, tuturor



acelora care mai pun întrebări cu privire la esența omului, tuturor acelora care vor să pornească de la om pentru a accede la adevăr, tuturor acelora care, dimpotrivă, reduc orice cunoaștere la adevărurile proprii omului însuși, tuturor acelora care refuză să formalizeze fără a și antropologiza, care nu vor să mitologizeze fără a demistifica, care nu vor să gândească fără a gândi imediat că acela care gândește este omul, tuturor acestor forme de reflecție deviată<sup>\*</sup> și deformată nu putem să le opunem decât un răs filosofic, adică, în mare măsură, tăcut.

---

<sup>1</sup> În original: *à toutes ces formes de réflexion gauches et gauchies*. Este evidentă aluzia, prin intermediul unui joc de cuvinte, la o gândire „de stânga“. (n.tr.)

## CAPITOLUL X

### *Științele umane*

#### 1. TRIEDRUL CUNOAȘTERILOR

Modul de a fi propriu omului, așa cum s-a constituit el în gândirea modernă, îi permite să joace două roluri: să se afle la temelia tuturor pozitivităților și să fie, deopotrivă, prezent, într-un mod ce nici măcar nu poate fi numit privilegiat, în elementul lucrurilor empirice. Faptul acesta – și nu este în nici un caz vorba de esența, în general, a omului, ci pur și simplu de acel aprioric istoric ce servește, începând din secolul al XIX-lea, drept sol aproape evident al gândirii noastre – este, fără îndoială, hotărâtor pentru statutul ce se va cuveni a fi acordat „științelor umane“, acestui corpus de cunoștințe (dar poate chiar și acest cuvânt este prea tare: să spunem, și mai neutru, acelui ansamblu de discursuri) care își iau drept obiect omul în empiricitatea lui.

Primul lucru ce se cere constatat este acela că științele umane nu au primit drept moștenire un anumit domeniu deja trasat, poate chiar măsurat, în ansamblu, însă rămas nedestelenit, pe care ele ar fi avut misiunea să-l lucreze cu ajutorul unor concepte în sfârșit științifice și al unor metode pozitive; secolul al XVIII-lea nu le-a transmis, sub denumirea de om sau de

natură umană, un spațiu circumscris din exterior, dar gol încă, pe care ele ar fi avut rolul ulterior de a-l umple și de a-l analiza. Câmpul epistemologic pe care îl străbat științele umane nu a fost prescris dinainte: nici o filosofie, nici o opțiune politică sau morală, nici o știință empirică – oricare ar fi fost ea –, nici o observație asupra corpului uman, nici o analiză a senzației, a imaginației sau a afectelor nu a avut vreodată de-a face, în decursul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, cu ceva asemănător omului; căci pe atunci omul nu exista încă (cum nu existau nici viața, limbajul ori munca); iar științele umane nu și-au făcut apariția în clipa când, sub efectul cine știe cărui raționalism presant, al cine știe cărei probleme științifice nerezolvate sau al cine știe cărui interes practic, s-ar fi luat decizia trecerii omului (cu voie sau fără voie, cu mai mult sau mai puțin succes) în rândul obiectelor științifice, printre care nu s-a dovedit, încă, dacă poate fi efectiv așezat; ele au apărut în ziua în care omul s-a constituit în interiorul culturii occidentale, drept ceea ce trebuie să fie gândit și ceea ce este de cunoscut deopotrivă. Nu se poate pune la îndoială faptul că apariția istorică a fiecărei științe umane în parte va fi fost ocazionată de o problemă, de o cerință, de un obstacol de ordin teoretic sau practic; a fost nevoie, cu siguranță, de apariția noilor norme pe care societatea industrială le-a impus indivizilor pentru ca, treptat, în decursul secolului al XIX-lea, psihologia să se constituie ca știință; de asemenea, au fost necesare amenințările care, după Revoluție, au început să pună în pericol echilibrele sociale, și în special pe acela care favorizase ascensiunea la putere a burgheziei, pentru ca o reflecție de tip sociologic să-și facă apariția. Dar dacă astfel de referințe pot să explice de ce științele umane au apărut și s-au articulat într-o anumită împrejurare sau ca răspuns la o anumită problemă, posibilitatea lor intrinsecă de a fi faptul în sine că, pentru prima oară de când există ființe umane și de când acestea trăiesc organizate în societate, omul, izolat sau în grup, a devenit obiectul unor științe, faptul acesta nu poate fi considerat și nici tratat ca un simplu fenomen de opinie: el este un eveniment în ordinea cunoașterii.

Iar acest eveniment s-a produs, la rândul lui, în contextul unei reșezări de ansamblu a *epistemei*: în momentul în care, părăsind spațiul reprezentării, ființele vii s-au instalat în profunzimea specifică vieții, bogățiile – pe linia de dezvoltare progresivă a formelor de producție, iar cuvintele – în devenirea limbilor. Era mai mult decât necesar ca, în aceste condiții, cunoașterea cu privire la om să apară, prin ambiția ei de științificitate, ca fiind contemporană și de aceeași sămânță cu biologia, economia și filologia, astfel încât să se ajungă a se vedea în ea, în chip cu totul firesc, unul dintre progresele cele mai importante făcute în istoria culturii europene de către raționalitatea empirică. Dar dat fiind că, în același timp, teoria generală a reprezentării tocmai își trăia ultimele clipe și se impunea, în schimb, necesitatea interogării ființei omului ca fundament al tuturor pozitivităților, producerea unui anumit dezechilibru nu putea fi evitată: omul devenea, în felul acesta, ceea ce făcea posibilă constituirea oricărei cunoașteri, în evidența ei imediată și neproblematizată; și, cu atât mai mult, devenea ceea ce autorizează punerea sub semnul întrebării a tuturor cunoașterilor cu privire la om. De unde o dublă și inevitabilă contestare: aceea constituită de cearta permanentă dintre științele despre om și științele pur și simplu, cele dintâi cu pretenția de nezdruncinat de a le fundamenta pe cele din urmă, iar acestea aflate mereu în situația de a-și căuta un fundament propriu, de a-și justifica metodele și de a-și purifica istoria, împotriva „psihologismului“, a „sociologismului“ și a „istorismului“; și aceea care alimentează cearta perpetuă dintre filosofie – care repropune științelor umane naivitatea cu care acestea încearcă să se fundamenteze singure – și respectivele științe umane, care revendică drept propriul obiect ceea ce constituise, pe vremuri, domeniul filosofiei.

Însă faptul că toate aceste constatări sunt necesare nu vrea să însemne că ele se desfășoară în elementul purei contradicții; existența și neobosită lor repetare, de mai bine de un secol încoace, nu demonstrează permanența unei probleme de nerezolvat, ele trimit la o dispoziție epistemologică precisă și strict

determinată istoric. În epoca clasică, câmpul cunoașterii – începând cu proiectul unei analize a reprezentării și sfârșind cu tema unei *mathesis universalis* – era perfect omogen: fiecare mod de cunoaștere proceda la ordonări prin stabilirea de diferențe și definea diferențele prin instaurarea unei ordini: lucru valabil în cazul matematicii, în cazul *taxinomiilor* (în sens larg) și în acela al științelor naturii; la fel de valabil, însă, și în cazul tuturor acelor cunoașteri aproximative, imperfecte și în mare măsură spontane, aflate la lucru în elaborarea celui mai neînsemnat discurs și în procesele zilnice de schimb; valabil, în sfârșit, și în cazul gândirii filosofice și al acelor nesfârșite înlănțuiri ordonate pe care Ideologii, nu mai puțin însă decât Descartes ori Spinoza, dar în alt fel decât aceștia, voiau să le instaureze, pentru a conduce în mod necesar de la ideile cele mai simple și evidente până la adevărurile cele mai elaborate. Cu începere, însă, din secolul al XIX-lea, câmpul epistemologic se fragmentează sau, mai curând, explodează în direcții diferite. Este greu să te sustragi prestigiului deținut de clasificările și de ierarhizările lineare în maniera lui Comte; a încerca, însă, să aliniezi toate cunoștințele moderne pornind de la matematici înseamnă a subordona exclusiv punctului de vedere al obiectivității cunoașterii probleme precum acelea ale pozitivității cunoașterilor, modului lor de a fi, înrădăcinării lor în condițiile de posibilitate care le oferă, în istorie, obiectul și forma deopotrivă.

Interogat la acest nivel arheologic, câmpul *epistemei* moderne nu se conformează idealului unei matematizări perfecte și nu etalează, pornind de la puritatea formală, lunga serie descendentă a unor moduri de cunoaștere din ce în ce mai îmbibate cu empiricitate. Domeniul *epistemei* moderne s-ar cuveni imaginat, mai curând, ca un spațiu voluminos deschizându-se pe trei dimensiuni. Pe una dintre aceste dimensiuni ar trebui situate științele matematice și fizice, pentru care ordinea este întotdeauna o înlănțuire deductivă și lineară de propoziții fie evidente, fie verificate; pe o a doua dimensiune s-ar situa științele (de felul acelorale ale limbajului, vieții, producției și distribuirii

bogățiilor) care procedează prin raportarea reciprocă a unor elemente discontinue, dar analoage, reușind să stabilească între acestea relații cauzale și invariante de structură. Aceste prime două dimensiuni definesc, între ele, un plan comun: acela care poate să apară, în funcție de sensul în care este parcurs, fie ca un câmp de aplicație al matematicilor la aceste științe empirice, fie ca un domeniu a ceea ce este matematizabil în lingvistică, biologie sau economie. Cea de-a treia dimensiune ar fi aceea a reflecției filosofice ce se exercită ca gândire a Aceluiași; cu dimensiunea lingvisticii, a biologiei și a economiei, ea definește, la rândul ei, un plan comun, în cuprinsul căruia își pot face – și și-au și făcut – apariția diferitele filosofii ale vieții, ale omului alienat și ale formelor simbolice (atunci când sunt transpuse în filosofie concepte și probleme născute în diferite domenii empirice); dar tot în acest plan au apărut – dacă interogăm fundamentul acestor empiricități dintr-un punct de vedere radical filosofic – și unele ontologii regionale, care încearcă să definească ce anume sunt, în chiar ființa lor, viața, munca și limbajul; în sfârșit, și cu dimensiunea disciplinelor matematice, dimensiunea filosofică definește un plan comun: acela al formalizării gândirii.

Din acest triedru epistemologic, științele umane sunt excluse, fie și numai în sensul că nu pot fi regăsite pe nici una dintre cele trei dimensiuni, și nici la suprafața vreunui dintre planurile astfel definite. Dar tot atât de bine se poate spune și că ele sunt incluse în el, căci se adăpostesc în interstițiile acestor cunoașteri, mai precis în volumul pe care îl definesc cele trei dimensiuni. Această situație (dintr-un anumit punct de vedere minoră, din altul – privilegiată) pune științele umane în legătură cu toate formele de cunoaștere existente: căci proiectul lor, mai mult sau mai puțin diferențiat, este acela de a se dota cu, sau, în tot cazul, de a recurge la o formalizare matematică, indiferent la ce nivel; apoi, ele procedează conform unor modele sau unor concepte împrumutate de la biologie, economie sau de la științele limbajului; în sfârșit, ele se adresează tocmai acelu

mod de a fi propriu omului pe care filosofia se străduiește să-l găndească la nivelul finitudinii radicale, căruia ele, însă, nu-și propun decât să-i parcurgă manifestările empirice. Poate tocmai această repartizare în formă de nor în interiorul unui spațiu tridimensional este aceea care face științele umane atât de dificil de situat, aceea care condamnă la o ireductibilă precaritate localizarea lor înăuntrul domeniului epistemologic și care le face să apară ca fiind în același timp periculoase și periclitate. Periculoase, pentru că reprezintă, pentru toate celelalte cunoașteri, o amenințare continuă: desigur, nici științele deductive, nici științele empirice și nici reflecția filosofică nu riscă, dacă se mențin înăuntrul propriilor dimensiuni, să „cadă” în științele umane sau să se încarce cu impuritatea acestora; dar se cunosc prea bine dificultățile pe care le întâlnește, uneori, determinarea planurilor intermediare care unesc, două câte două, cele trei dimensiuni ale spațiului epistemologic; cea mai mică abatere de la aceste planuri deosebit de riguroase azvârle gândirea în domeniul ocupat de științele umane: de aici, pericolul „psihologismului” sau acela al „sociologismului” – a ceea ce, cu un singur cuvânt, am putea numi „antropologism” –, care devine cu adevărat amenințător, de pildă, de îndată ce nu sunt gândite în mod corect raporturile dintre gândire și formalizare sau de îndată ce nu sunt analizate cum trebuie modurile de a fi proprii vieții, gândirii și limbajului. În zilele noastre, această „antropologizare” este marele pericol interior al cunoașterii. Se consideră cu mare ușurință că omul s-a eliberat de el însuși de când a descoperit că nu se află nici în centrul creației, nici în mijlocul spațiului și poate nici măcar pe culmea cea mai înaltă a vieții; dar dacă omul nu mai este atotstăpânitor în împărăția lumii, dacă nu mai sălășluiește în inima ființei, „științele umane” constituie niște intermediari periculoși în spațiul cunoașterii. La drept vorbind, însă, tocmai această postură le expune unei esențiale instabilități. Ceea ce explică dificultatea inerentă „științelor umane”, precaritatea lor, incertitudinea lor ca științe, periculoasa lor familiaritate cu filosofia, sprijinul insuficient și rău definit pe care ele îl

află în alte domenii ale cunoașterii, caracterul lor întotdeauna secund și derivat, dar și pretenția lor de universalitate, nu, așa cum se afirmă deseori, extrema densitate a obiectului lor; nu este statutul metafizic sau indestructibila transcendență propriei acestui om despre care ele vorbesc, ci complexitatea configurației epistemologice în interiorul căreia ele se află situate, raportarea lor permanentă la cele trei dimensiuni care le asigură spațiul de care ele au nevoie.

## II. FORMA ȘTIINȚELOR UMANE

Trebuie să schițăm acum forma acestei pozitivități. De obicei, se încearcă definirea ei în funcție de matematici: fie se caută aducerea ei cât mai aproape de acestea, făcându-se inventarul a tot ce poate fi matematizat în științele umane, și hotărând, implicit, că tot ce nu este susceptibil de o astfel de formalizare nu și-a dobândit, încă, pozitivitatea științifică; fie dimpotrivă, deosebind, cu mare grijă, domeniul matematizabilului de un altul, diferit și ireductibil la el, întrucât ar fi de domeniul interpretării, întrucât i s-ar potrivi mai curând metodele înțelegerii și întrucât s-ar afla grupat în jurul polului clinic al cunoașterii. Astfel de analize nu păcătuiesc numai prin aceea că, uzate și răsuzate, au sfârșit prin a deveni oțioase, ci în primul rând prin aceea că sunt lipsite de pertinentță. Desigur, nu se poate pune la îndoială faptul că această formă de cunoaștere empirică aplicată omului (pe care, pentru a respecta convenția, putem continua s-o numim „științe umane“, înainte, chiar, de a ști cu precizie în ce sens și între ce limite i se potrivește termenul de „știință“, întreține o anumită relație cu matematicile: ca oricare alt domeniu al cunoașterii, și ele pot, cu anumite condiții, să recurgă la instrumentul matematic; unele dintre demersurile lor și o parte dintre rezultatele lor pot fi formalizate. Este, desigur, de cea mai mare importanță să cunoaștem acest instrument, să putem practica astfel de formalizări



și să definim nivelele la care ele pot fi efectuate; nu poate fi neinteresant, pentru istoria științei, să aflăm, de exemplu, cum a putut Condorcet să aplice calculul probabilităților la politică, cum a definit Fechner raportul logaritmă dintre dezvoltarea senzației și aceea a excitației sau modul în care psihologii contemporani se slujesc de teoria informației pentru a înțelege mecanismele învățării. Însă, în pofida specificității problemelor puse, este puțin probabil ca relația sau matematicile (posibilitățile de matematizare și rezistența întâmpinată de toate eforturile de formalizare) să fie constitutivă pentru pozitivitatea cu totul singulară a științelor umane. Și aceasta din două motive: întâi, pentru că ele împărtășesc aceste probleme, în esența lor, cu multe alte discipline (cum ar fi, de exemplu, biologia ori genetica), chiar dacă nu și le pun în mod identic; apoi – și mai cu seamă –, pentru că analiza arheologică nu a reușit să identifice, în *a prioric* istoric al științelor despre om, vreo formă nouă de matematici sau vreo înaintare decisivă a acestora în domeniul umanului, ci, dimpotrivă, o retragere a acelei *mathesis*, o disociere a câmpului ei unitar, ca și emanciparea, în raport cu ordinea lineară a celor mai mici diferențe posibile, a unor organizări empirice precum viața, limbajul și munca. Din acest punct de vedere, apariția omului și constituirea științelor umane (fie și numai sub formă de proiect) ar fi corelative, mai curând, cu o anumită „de-matematizare“. Se va spune, firește, că această disociere a unei cunoașteri concepute în întregime ca *mathesis* nu înseamnă un recul al matematicilor, pentru simplul motiv că respectiva cunoaștere nu condusesese niciodată (cu excepția astronomiei și a câtorva puncte din fizică) la o matematizare efectivă; dispărând, acest mod de cunoaștere nu ar fi făcut, de fapt, altceva decât să disponibilizeze întreaga natură și întregul câmp al empiricităților în vederea unei atent îngrădite și permanent controlate aplicări a matematicilor; primele mari progrese înregistrate de fizica matematică, cele dintâi utilizări masive ale calculului probabilităților nu datează, oare, chiar din momentul în care s-a renunțat la constituirea imediată a unei științe generale a domeniilor

necuantificabile? Nu se poate, într-adevăr, nega faptul că renunțarea la o *mathesis* (fie și numai în chip provizoriu) a permis, în anumite domenii ale cunoașterii, înlăturarea obstacolului calității și aplicarea instrumentului matematic acolo unde acesta nu putuse, până atunci, pătrunde. Dar dacă la nivelul fizicii, de exemplu, disocierea proiectului unei *mathesis* a coincis cu descoperirea unor noi posibilități de aplicare a matematicilor, nu înseamnă că lucrurile s-au petrecut la fel în toate celelalte domenii: biologia, de exemplu, s-a constituit, în afara unei științe a ordinilor calitative, ca analiză a raporturilor dintre organe și funcții, ca studiu al structurilor și echilibrelor, ca sumă de cercetări asupra formării și dezvoltării acestora de-a lungul istoriei indivizilor și speciilor; ceea ce nu a împiedicat cătuși de puțin biologia să recurgă la matematici și nici pe acestea să se aplice, mult mai mult decât în trecut, la domeniul biologiei. Însă nu relația ei cu matematicile i-a permis biologiei să-și dobândească autonomia și să-și definească propria pozitivitate. La fel au stat lucrurile și în cazul științelor umane: retragerea acelei *mathesis*, și nu înaintarea matematicilor a fost aceea care i-a permis omului să se constituie ca obiect al cunoașterii pozitive, replierea în ele însele a muncii, vieții și limbajului este aceea care a prescris din exterior nașterea acestui nou domeniu; și numai apariția acestei ființe empirico-transcendentale, a acestei ființe a cărei gândire se împletește la nesfârșit cu ne-gânditul, a acestei ființe despărțite pentru totdeauna de o origine care îi este permanent promisă în imediatul reîntoarcerii, abia această apariție le conferă științelor umane profilul lor particular. Dar și aici, ca și în alte discipline, este foarte posibil ca aplicarea matematicilor să fi fost facilitată (și să fie din ce în ce mai mult) de toate acele transformări petrecute în cunoașterea occidentală la începutul secolului al XIX-lea. A crede, însă, că științele umane și-au definit proiectul lor cel mai radical și și-au inaugurat istoria pozitivă în ziua în care s-a dorit aplicarea calculului probabilităților la fenomenele de opinie politică sau utilizarea logaritmilor pentru măsurarea intensității crescânde a senzațiilor

înseamnă a confunda un contraefect de suprafață cu evenimentul fundamental.

Ceea ce, în alți termeni, vrea să spună că, dintre cele trei dimensiuni care furnizează științelor umane spațiul care le este propriu și le delimitează volumul în interiorul căruia acestea pot alcătui o masă compactă, dimensiunea matematicilor este, probabil, cea mai puțin problematică; cu ea, în orice caz, întrețin științele umane raporturile cele mai limpezi, cele mai calme și, într-o oarecare măsură, cele mai transparente: în acest sens, recursul, sub o formă sau alta, la matematici a fost dintotdeauna modalitatea aflată cel mai la îndemână de a conferi cunoașterii pozitive cu privire la om un stil, o formă și o justificare științifice. În schimb, dificultățile cele mai profunde, acelea care permit definirea adevăratei esențe a științelor umane, se situează în zona celorlalte două dimensiuni ale cunoașterii: a aceleia pe care se desfășoară analitica finitudinii și a aceleia de-a lungul căreia se repartizează științele empirice care-și iau drept obiect limbajul, viața și munca.

Într-adevăr, științele umane nu se adresează omului decât în măsura în care acesta trăiește, vorbește și produce. Numai în calitatea lui de ființă vie, omul crește, are funcții și nevoi, vede deschizându-i-se înaintea un spațiu ale cărui coordonate mobile el le țese în el însuși; în mod general, existența lui corporală îl intersectează pe de-a-ntregul cu viul; producând obiecte și unelte, dând și luând, prin schimb, lucrurile de care are nevoie, organizând o întregă rețea de circulație de-a lungul căreia circulă tot ceea ce el este capabil să consume și înăuntrul căreia se definește el însuși ca un releu, omul apare, în chiar existența sa, ca fiind în chip nemijlocit implicat în sânul a tot ce există; în sfârșit, dat fiind că posedă un limbaj, el își poate fabrica un întreg univers simbolic, în interiorul și prin intermediul căruia el poate avea acces la propriul trecut, la lucruri, la semenii lui, și pe baza căruia el poate, de asemenea, să edifice ceva de felul unei cunoașteri (și, în special, acea cunoaștere pe care el o are cu privire la sine însuși și căreia științele umane îi schițează una

dintre formele posibile). Sediul științelor despre om poate fi, deci, situat în vecinătatea, în imediata apropiere a granițelor și pe întreaga desfășurare a acestor științe în care este vorba despre viață, muncă și limbaj. Nu s-au format acestea, oare, exact în epoca în care, pentru prima oară, omul a devenit accesibil unei cunoașteri pozitive? Cu toate acestea, nici biologia, nici economia și nici filologia nu trebuie considerate drept cele dintâi și cele mai importante dintre științele umane. Acest lucru este fără dificultate admis în cazul biologiei care se adresează unor cu totul alte ființe vii decât omul; el este, însă, mai greu de admis în ceea ce privește economia și filologia, care au ca domeniu propriu și exclusiv niște activități specifice omului.

Nimănui însă nu-i dă prin gând să-și pună întrebarea de ce biologia sau fiziologia umană, de ce anatomia centrilor corticali ai limbajului nu pot fi, în nici un caz, considerate drept științe despre om. Aceasta deoarece obiectul acestora din urmă nu se oferă niciodată cunoașterii în modul de a fi al unei funcționări biologice (și nici măcar în acela al formei ei singulare și al unui fel de prelungire a acesteia în om); el este, mai degrabă, reversul acesteia, pecetea ei în negativ; obiectul propriu științelor umane începe acolo unde încetează acțiunea sau efectele, ci însuși modul de a fi propriu acestei funcționări, acolo unde își fac apariția reprezentările adevărate sau false, clare sau tulburi, perfect conștiente sau prinse în adâncurile cine știe cărei somnolențe, observabile în chip direct sau indirect, accesibile prin intermediul a ceea ce omul însuși enunță sau reperabile numai din exterior; cercetarea legăturilor intracorticale dintre diferiții centri (auditivi, vizuali, motorii) de integrare a limbajului nu ține de științele umane; acestea își găsesc domeniul propriu de joc abia în clipa când întrebarea începe să vizeze spațiul cuvintelor, prezența sau uitarea sensului acestora, distanța dintre ceea ce voim să spunem și articularea în care această intenție se investeste, lucruri de care subiectul nu este, poate, conștient, dar cărora nu le-ar putea fi atribuit nici un mod de a fi dacă respectivul subiect nu ar avea reprezentări.

În chip mai general vorbind, omul pentru științele umane nu este ființa vie dotată cu o formă cu totul particulară (cu o fiziologie îndeajuns de specială și o autonomie aproape unică), ci numai acea ființă vie care, din miezul unei vieți căreia îi aparține în totalitate și care îi traversează fără obstacole întreaga ființă, dă naștere unor reprezentări grație cărora el trăiește și în temeiul cărora el deține acea misterioasă capacitate de a-și putea reprezenta tocmai viața. La fel, degeaba este omul, dacă nu singura specie de pe fața pământului care muncește, atunci cel puțin singura pentru care producția, distribuția și consumul de bunuri au dobândit o importanță atât de mare și au îmbrăcat forme atât de multiple și de diferențiate – economia nu este, numai pentru atât, o știință umană. Se va replica, poate, că ea recurge, pentru a defini niște legi care sunt, totuși, interne mecanismelor producției (precum acumularea de capital ori raporturile dintre nivelul salariilor și prețurile de cost), la anumite comportamente umane și la o reprezentare care le întemeiază (interesul, căutarea profitului maxim, tendința de a economisi); chiar și așa stând lucrurile, economia utilizează reprezentările numai ca pe ceva impus de o funcționare (care, într-adevăr, trece drept o activitate umană explicită); nu va putea fi însă vorba de știința despre om decât dacă întrebarea se va adresa felului în care indivizii și grupurile își reprezintă partenerii de producție și de schimburi, modului în care aceștia descoperă, ignoră sau disimulează această funcționare și poziția pe care ei o ocupă în interiorul ei, felului în care ei își reprezintă societatea în care această funcționare are loc, și felului în care ei se simt integrați, izolați, dependenți, aserviți sau liberi în această societate; obiectul științelor umane nu este acel om care, din zorii lumii, de la primul strigăt al vârstei sale de aur, este sortit muncii; ci ființa care, din interiorul formelor de producție prin intermediul cărora întreaga sa existență este dirijată, dă naștere reprezentării propriilor nevoi, a societății prin care, cu care sau împotriva căreia el și le satisface, astfel încât, pornind de aici, el ajunge să își poată reprezenta economia însăși. Lucrurile stau la fel în ceea ce

privește limbajul: cu toate că omul este singura ființă vorbitoare de pe pământ, cunoașterea transformărilor fonetice, a înrudirilor dintre limbi sau a legii alunecărilor semantice nu are nimic de-a face cu științele umane; se va putea, în schimb, vorbi de o știință umană abia în momentul în care se va încerca definirea modului în care indivizii sau grupurile de indivizi își reprezintă cuvintele, întrebuintează forma și sensul acestora, compun discursuri efective, arată și ascund în aceste discursuri ceea ce gândesc, spun, în pofida lor înșile, mai mult sau mai puțin decât vor, lasă, în orice caz, din toate aceste gânduri ale lor o masă de urme verbale ce se cer descifrate și restituite, pe cât posibil, vivacității lor reprezentative. Obiectul științelor umane nu este, prin urmare, limbajul (pe care, totuși, numai oamenii îl vorbesc), ci această ființă care, dinlăuntrul limbajului care o înconjoară, își reprezintă, vorbind, sensul cuvintelor și al propozițiilor pe care le enunță, accedând, până la urmă, la reprezentarea limbajului ca atare.

Vedem, așadar, că științele umane nu sunt o analiză a ceea ce omul este de la natură, ci mai curând o analiză a intervalului dintre ceea ce este omul în pozitivitatea lui (ființă vie, care muncește și vorbește) și ceea ce-i permite acestei ființe să cunoască (sau să încerce a cunoaște) ce anume este viața, în ce anume constau esența muncii și legile acesteia și în ce fel poate ea, ca ființă, să vorbească. Științele umane ocupă, prin urmare, distanța care separă (nu, însă, fără a le și uni) biologia, economia și filologia de ceea ce le face posibile în chiar ființa omului. Am greși, așadar, dacă am vedea în științele umane prelungirea, interiorizată speciei umane, organismului ei complex, modului ei de comportare și conștiinței ei, a mecanismelor biologice; la fel de mult am greși și dacă am situa în interiorul științelor umane știința economiei și știința limbajului (a căror ireducibilitate la științele umane e dovedită de eforturile vizând constituirea unei economii și a unei lingvistici pure). În fapt, științele umane nici nu se situează în interiorul acestor științe, nici nu le interiorizează deviindu-le în direcția subiectivității omului; iar

dacă le reiau, totuși, pe dimensiunea reprezentării, nu o fac decât, cel mult surprinzându-le din exterior, neatingându-se de opacitatea lor, tratând ca pe niște lucruri mecanismele și funcționările pe care acestea le izolează și interogând aceste mecanisme și aceste funcționări nu în ceea ce ele sunt, ci în ceea ce ele încetează de mai fi în clipa când pătrund în spațiul reprezentării; și abia de acolo pornind, arată ele cum anume poate lua naștere și se poate desfășura o reprezentare a ceea ce sunt, în sine, aceste mecanisme și funcționări. Ele prelungesc pe tăcute științele vieții, muncii și limbajului pe direcția acelei analitici a finitudinii care arată cum poate avea omul de-a face, în chiar ființa lui, cu aceste lucruri pe care le cunoaște, și cum poate el să cunoască tocmai acele lucruri care-i determină, în ordinea pasivității, propriul mod de a fi. Însă ceea ce analitica presupune în interioritatea sau măcar în apartenența profundă a unei ființe care nu-și datorează decât ei înseși propria finitudine, științele umane dezvoltă în exterioritatea cunoașterii. Din acest motiv, ceea ce e propriu științelor umane nu este vizarea unui anumit conținut (a acestui obiect cu totul particular care este ființa umană), ci, în mult mai mare măsură, un caracter pur formal: simplul fapt că ele se află, în raport cu științele pentru care omul e dat ca obiect (exclusiv pentru economie și filologie, parțial pentru biologie), în poziția unei dublări, și că o astfel de dublare poate fi cu atât mai mult în avantajul lor.

Această poziție poate fi surprinsă la două nivele: științele umane nu tratează viața, munca și limbajul omului acolo unde pot fi ele mai transparente, ci în acel strat al conduitelor, comportamentelor, atitudinilor și gesturilor gata făcute, al frazelor deja pronunțate sau scrise, în interiorul căruia ele au fost, deja, în prealabil, o primă oară date celor care acționează, se comportă, fac schimburi, muncesc și vorbesc; la un alt nivel (este vorba de aceeași proprietate formală semnalată mai sus, dusă, însă, până la punctul ei maxim – și cel mai rar întâlnit), este întotdeauna posibil să tratezi în stilul specific științelor umane (în stilul psihologiei, al sociologiei, al istoriei culturilor, ideilor

sau științelor) faptul că, pentru anumiți indivizi sau pentru anumite culturi, există ceva de felul unei cunoașteri speculative cu privire la viață, la producție, la limbaj – la limită, chiar o biologie, o economie sau o filologie. Firește, aceasta nu este decât semnalarea unei posibilități rareori împlinite și care nu promite, la nivelul empiricităților, o recoltă prea bogată, însă simplul fapt că ea există ca distanță eventuală, ca spațiu de recul aflat la dispoziția științelor umane, în raport cu propriul loc de proveniență, ca și faptul că un astfel de joc le poate fi aplicat și lor înșile (căci se pot oricând imagina niște științe umane ale științelor umane, o psihologie a psihologiei, o sociologie a sociologiei etc.) sunt suficiente pentru a sugera configurația lor cu totul aparte. În comparație cu biologia, cu economia și cu științele limbajului, nu se poate spune, deci, că științelor umane le-ar lipsi exactitatea și rigoarea; ca științe ale dublării, ele se află, mai curând, într-o poziție „meta-epistemologică”. Dar poate că prefixul acesta nu este foarte bine ales: căci nu vorbim de metalimbaj decât atunci când se pune problema definirii regulilor de interpretare a unui limbaj prim. Or, științele umane, atunci când dublează științele limbajului, muncii și vieții, atunci când, la extremitatea lor ultimă, se auto-dublează, nu urmăresc în nici un caz stabilirea unui discurs formalizat: dimpotrivă, ele adâncesc omul, pe care și-l iau ca obiect, pe latura finitudinii, a relativității, a perspectivei – pe latura eroziunii nesfârșite a timpului. Ar fi, prin urmare, mai nimerit să vorbim, în ceea ce le privește, de un fel de poziție „ana” sau „hipo-epistemologică”; dacă am izbuti să curățăm acest din urmă prefix de zgura lui peiorativă, el ar da, desigur, foarte bine seamă de cum stau, în realitate, lucrurile: ne-ar face să înțelegem că inevitabila impresie de fluiditate, de inexactitate, de imprecizie pe care ne-o lasă mai toate științele umane nu este altceva decât efectul de suprafață a ceea ce ne permite să le definim în pozitivitatea lor.



## III. CELE TREI MODELE

La o primă privire, se poate afirma că domeniul științelor despre om este acoperit de trei „științe“ – sau mai curând de trei regiuni epistemologice, toate subîmpărțite în interior și intersectându-se unele cu altele; aceste trei regiuni sunt definite de tripla raportare a științelor umane, în general, la biologie economică și filologie. S-ar putea, astfel, admite că „regiunea psihologică“ și-a găsit locul propriu acolo unde ființa vie – în prelungirea propriilor funcții, scheme neuro-motorii, reglaje fiziologice, dar și acolo unde ele sunt suspendate, întrerupându-se și limitându-se – se oferă posibilității reprezentării; în mod asemănător, „regiunea sociologică“ și-ar fi aflat locul acolo unde individul care muncește, produce și consumă își reprezintă lui însuși societatea în care are loc această activitate, grupurile și indivizii care iau parte la ea, ca și comandamentele, sancțiunile, riturile, sărbătorile și credințele care susțin și scandează această activitate; în sfârșit, în regiunea aflată sub jurisdicția regulilor și a formelor limbajului, dar în care, cu toate acestea, ele rămân la marginea lor înșile, permițând, astfel, omului să strecoare în sânul lor jocul propriilor reprezentări, în această regiune iau naștere studiul literaturilor și al miturilor, analiza totalității manifestărilor orale și a documentelor scrise, într-un cuvânt, analiza urmelor verbale pe care o cultură sau un individ le pot lăsa. Această împărțire chiar dacă prea sumară, nu este, desigur, total inexactă. Ea lasă totuși neatins două probleme fundamentale: prima se referă la forma de pozitivitate proprie științelor umane (conceptele în jurul cărora acestea se organizează, tipul de raționalitate de la care ele se reclamă și prin intermediul căruia ele caută a se constitui în chip de cunoaștere); cea de-a doua, la relația științelor umane cu reprezentarea (și la faptul paradoxal că, deși nu se instalează decât acolo unde există reprezentare, ele nu se interesează decât de mecanisme, de forme și procese inconștiente, în tot cazul, de limitele exterioare ale conștiinței).

Sunt bine cunoscute polemicile iscate de căutarea unei pozitivități specifice în câmpul științelor umane: analiză genetică sau structurală? explicație sau înțelegere? recurs la „inferior“, sau menținere a descifrării la nivelul lecturii? La drept vorbind, aceste discuții teoretice nu au apărut și nu s-au prelungit de-a lungul întregii istorii a științelor umane din pricină că acestea ar fi avut, cumva, de-a face, în ceea ce privește omul, cu un obiect într-atât de complex, încât ar fi fost cu neputință găsirea, deocamdanță, a unei căi unice de acces la el sau pentru că am fi fost siliți să recurgem, pe rând, la mai multe. Realitatea este că aceste discuții nu au putut să existe decât în măsura în care pozitivitatea științelor umane se sprijină simultan pe transferul a trei modele distincte. Pentru științele umane, acest transfer nu este câtuși de puțin un fenomen marginal (un soi de structură de sprijin, de ocol printr-o inteligibilitate exterioară, de confirmare primită din partea unor științe deja constituite); nu este nici un episod strict circumscris al istoriei lor (un fel de criză de creștere, la o vârstă mult prea fragedă ca ele să-și fi putut fixa, prin ele însele, propriile concepte și legi). Este, dimpotrivă, o realitate ce nu poate fi evitată, legată, pentru totdeauna, de așezarea proprie lor înăuntrul spațiului epistemologic. Căci este, într-adevăr, necesar să distingem două feluri de modele întrebuițate de științele umane (lăsând deoparte modelele de formalizare). S-a vorbit – și încă se mai vorbește adesea –, pe de o parte, de concepte importate din alt domeniu al cunoașterii, care, pierzându-și, în felul acesta, întreaga lor eficacitate operațională, nu mai îndeplinesc decât rolul de imagini (de exemplu, metaforele organiciste din sociologia secolului al XIX-lea, metaforele energetice întrebuițate de Janet, metaforele geometrice și dinamice folosite de Lewin). Există, însă, și modelele constitutive, care nu mai sunt, pentru științele umane, nici tehnici de formalizare, nici simple mijloace de imaginare, cu cheltuială minimă, a proceselor studiate; aceste modele permit formarea unor ansambluri de fenomene ca tot atâtea „obiecte“ destinate unei cunoașteri posibile; ele le asigură acestora liantul în empiricitate, însă le oferă experienței deja

legate la un loc. Ele joacă rolul de „categorii“ în cadrul modului cu totul aparte de cunoaștere propriu științelor umane.

Aceste modele constitutive sunt împrumutate din domeniul biologiei, din cel al economiei și din acela al studierii limbajului. Căci numai pe suprafața de proiecție a biologiei apare omul în chip de ființă care posedă *funcții*, care, deci, primește stimuli (fiziologici, dar și sociali, interumani, culturali) cărora le răspunde, care se adaptează, evoluează, se supune exigențelor mediului, se acomodează cu modificările pe care acesta le impune, străduindu-se să elimine dezechilibrele, acționând conform unor regularități, caracterizându-se pe scurt, prin anumite condiții de existență și prin posibilitatea găsirii unor *norme* medii de ajutorare care să îi permită să-și exercite funcțiile. Pe suprafața de proiecție a economiei, omul apare ca având nevoi și dorințe, căutând să și le satisfacă, având, deci, interese, urmărind profituri, opunându-se altor oameni; într-un cuvânt, el apare aici într-o ireductibilă situație de *conflict*; aceste conflicte, el le evită, fuge de ele sau, dimpotrivă, reușește să le domine, gășind soluții capabile să împace, măcar la un anumit nivel și fie și doar pentru o vreme, contradicțiile care le animă; el instaurează, astfel, un ansamblu de *reguli*, care sunt deopotrivă limitări și relansări ale conflictului. În sfârșit, pe suprafața de proiecție a limbajului, actele omului apar ca voind să spună ceva; cele mai mărunte gesturi ale sale, și chiar și mecanismele involuntare și eșecurile lor au un *sens*; și tot ce depozitează el în preajma sa în materie de obiecte, rituri, obiceiuri, discursuri, întreaga trenă de urme pe care el o lasă în urma sa constituie un ansamblu coerent și un *sistem* de semne. În felul acesta, cele trei cupluri pe care le alcătuiesc *funcția și norma, conflictul și regulile, semnificația și sistemul* acoperă fără rest întregul domeniu al cunoașterii pozitive a omului.

Nu ar trebui, totuși, să se creadă că aceste perechi de concepte rămân strict localizate pe suprafața de proiecție pe care au putut să apară: funcția și norma nu sunt (în exclusivitate) niște concepte fiziologice; conflictul și regula nu se aplică numai în

domeniul sociologic; semnificația și sistemul nu sunt importante numai în cazul fenomenelor înrudite mai mult sau mai puțin cu limbajul. Toate aceste concepte sunt reluate în volumul comun al științelor umane și au aplicativitate în fiecare dintre regiunile pe care acesta le înglobează: de aici, desigur, dificultatea deseori întâlnită de a fixa limite precise nu numai între obiectele, ci chiar și între metodele proprii psihologiei, sociologiei ori analizei literaturilor și miturilor. Cu toate acestea, se poate afirma, global, că psihologia este, înainte de toate, o studiere a omului în termeni de funcții și norme (funcții și norme care pot fi interpretate, în chip secund, și pornind de la conflicte și semnificații, ori de la reguli și sisteme); că sociologia este, în chip fundamental, o studiere a omului în termeni de reguli și conflicte (și acestea putând fi, la rândul lor, interpretate – și suntem neîncetat aduși în situația de a le interpreta altfel –, în chip secund, fie pornind de la funcții, ca și cum ar fi vorba de niște indivizi legați organic de ei înșiși, fie pornind de la sisteme de semnificații, ca și cum ar fi niște texte scrise sau orale); în sfârșit, studierea literaturilor și a miturilor ține, în chip esențial, de o analiză a semnificațiilor și a sistemelor semnificante, dar se știe foarte bine că și acestea pot fi abordate, în plus, în termeni de coerență funcțională sau de conflicte și reguli. Așa se face că toate științele umane se întretaie și pot întotdeauna să se interpreteze unele pe altele, că granițele dintre ele dispar, că disciplinele intermediare și mixte se înmulțesc parcă la nesfârșit, iar obiectul propriu fiecăreia în parte sfârșește chiar prin a se dizolva cu totul. Însă oricare ar fi natura analizei și domeniul la care aceasta se aplică, există un criteriu formal pentru a deosebi ceea ce ține de domeniul psihologiei, de acela al sociologiei și de acela al analizei limbajelor: este vorba de modelul fundamental care a fost ales și de poziția modelelor secundare, care ne permit să ne dăm seama când anume avem de-a face cu o „psihologizare“ ori cu o „sociologizare“ în studierea literaturilor și a miturilor sau în ce moment se face descifrare de texte ori analiză sociologică în interiorul psihologiei. Această suprapunere a mai multor modele

nu constituie, însă, un defect de metodă. Ne aflăm în prezența unui defect de metodă numai atunci când modelele nu sunt ordonate și articulate în mod explicit între ele. Se cunoaște, de exemplu, admirabila precizie care a putut fi obținută în studierea mitologiilor indo-europene recurgându-se, pe fondul unei analize a semnificațiilor și a semnificațiilor, la modelul sociologic. Cum tot atât de bine se cunosc platitudinile sincretice la care a condus, în schimb, definitiv mediocra întreprindere de a pune bazele unei psihologii așa-zis „clinice“.

Fundamentată și ținută sub control sau, dimpotrivă, confuză, această intersectare și suprapunere a modelelor constitutive explică acele discuții în jurul metodelor pe care le-am evocat puțin mai sus. Căci ele nu apar și nu se justifică grație unei complexități nu de puține ori contradictorii caracteristice omului, ci din pricina jocului de opoziții care permite definirea fiecăruia dintre cele trei modele în parte prin raportare la celelalte două. A opune geneza structurii înseamnă a opune funcția (cu dezvoltarea ei specifică, cu operațiile ce se diversifică progresiv, cu adaptările ei dobândite și echilibrate de-a lungul timpului), sincronismului dintre conflict și regulă și acelaia dintre semnificație și sistem; a opune analiza prin intermediul „inferiorului“, analizei ce se menține la nivelul obiectului său înseamnă a opune conflictul (ca dat prim arhaic, apărut odată cu nevoile fundamentale ale omului) funcției și semnificației, așa cum se desfășoară ele în decursul efectuării lor; a opune înțelegerea explicării înseamnă a opune tehnica ce permite descifrarea unui sens pe baza sistemului de semnificații, tehnicilor ce permit a da seamă de un conflict, cu toate urmările lui, sau de formele și deformările pe care le poate lua sau suporta o funcție, cu toate organele ei. Trebuie însă mers mai departe. Se știe că, în științele umane, punctul de vedere al discontinuității (care presupune existența unui prag între natură și cultură, ireductibilitatea, unele la altele, a echilibrelor și a soluțiilor găsite de fiecare societate și de fiecare individ în parte, absența formelor intermediare, inexistența unui *continuum* dat în spațiu sau în timp) se opune

punctului de vedere al continuității. Existența acestei opoziții se explică prin caracterul bipolar al modelelor: analiza în termeni de continuitate se întemeiază pe permanența funcțiilor (ce pot fi întâlnite încă din adâncurile vieții, într-o identitate ce autorizează și oferă posibilitatea adaptărilor succesive), pe înlănțuirea conflictelor (care, deși pot îmbrăca forme diferite, nu lasă să dispară zgomotul lor permanent de fond), pe țesătura de semnificații (ce se reiau unele pe altele, formând un fel de pânză universală a discursului); în schimb, analiza discontinuităților caută să scoată în evidență mai curând coerența internă a diferitelor sisteme semnificante, specificitatea ansamblurilor de reguli și caracterul decisiv pe care acestea îl dobândesc față de ceea ce este de reglat, apariția normei deasupra oscilațiilor funcționale.

Întreaga istorie a științelor umane, începând din secolul al X-lea și până astăzi, ar putea fi rescrisă pornind de la aceste trei modele. Căci ele au acoperit, într-adevăr, întreaga devenire a științelor umane, dacă avem în vedere că dinastia privilegiilor lor poate fi urmărită preț de peste un veac: domnia mai întâi a modelului biologic (omul, psihismul său, grupul său, societatea sa, limbajul pe care el îl vorbește, toate acestea există, în epoca romantică, precum niște ființe vii și efectiv numai în măsura în care au viață; modul lor de a fi este unul organic și, în consecință, este analizat în termeni de funcție); vine, apoi, domnia modelului economic (omul și întreaga lui activitate sunt terenul unor conflicte cărora le sunt deopotrivă expresia mai mult sau mai puțin manifestată și rezolvarea mai mult sau mai puțin izbutită); în sfârșit – așa cum Freud vine după Comte și Marx –, începe domnia modelului filologic (când este vorba de interpretarea și scoaterea la lumină a sensului ascuns) și lingvistic (când se pune problema structurării și evidențierii sistemului semnificant). O imensă derivă, așadar, a condus științele umane de la o formă mai densă în modele vii spre o alta, mai saturată de modele împrumutate limbajului. Această alunecare a fost, însă, dublată de o alta: aceea care a împins înspre margini primul termen al fiecăreia dintre perechile constituante (funcția, conflictul, semnificația) și a făcut să iasă cu atât mai

intens în prim-plan importanța celui de-al doilea (norma, regula, sistemul): Goldstein, Mauss și Dumézil pot, cu foarte mică aproximație, să reprezinte momentul în care a avut loc această răsturnare de poziții în interiorul fiecăruia dintre cele trei modele. Răsturnare care a avut două serii de consecințe ce se cer reținute: atâtă timp cât punctul de vedere al funcției preuala asupra aceluia al normei (adică atâtă timp cât nu se încerca înțelegerea efectuării funcției pornind de la norma și dinăuntrul activității ce postulează această normă), funcționările normale trebuiau diferențiate *de facto* de cele ce nu erau astfel; ceea ce ducea la admiterea unei psihologii patologice alături de cea normală, dar numai pentru a servi drept imagine răsturnată a acesteia (de aici, importanța schemei jacksoniene a dezintegrării la Ribot și Janet); ceea ce ducea, totodată, și la admiterea existenței unei patologii a societăților (Durkheim), a formelor iraționale și cvasimorbide de credință (Lévy-Bruhl, Blondel); la fel, câtă vreme punctul de vedere al conflictului a prevalat asupra aceluia al regulii, se presupunea că există conflicte ce nu pot fi surmontate, cărora indivizii și societățile riscă să le cadă victime; în sfârșit, câtă vreme punctul de vedere al semnificației trecea înaintea punctului de vedere al sistemului, semnificativul era despărțit de nesemnificativ și se admitea faptul că, în anumite domenii ale comportamentului uman și ale spațiului social, există sens, în timp ce în altele, nu. Astfel încât științele umane operau în interiorul propriului câmp o separație esențială, se desfășurau între un pol pozitiv și un pol negativ, și desemnau, întotdeauna, o alteritate (pornind de la continuitatea pe care o analizau). În schimb, atunci când analiza a început să fie făcută din punctul de vedere al normei, al regulii și al sistemului, fiecare ansamblu în parte și-a primit de la el însuși coerența și validitatea, astfel încât nu a mai fost cu putință să se vorbească nici măcar în cazul bolnavilor de existența unei „conștiințe morbide“, nici măcar în cazul societăților uitate de istorie de „mentalități primitive“ și nici măcar în cazul narațiunilor absurde și al legendelor aparent incoerente de „discursuri lipsite de sens“. Totul putea fi, de-acum, gândit în ordinea sistemului, a regulii și a

normei. Pluralizându-se – dat fiind că sistemele sunt izolate, regulile formează ansambluri închise, iar normele nu se pot postula decât în chip autonom –, câmpul științelor umane s-a trezit unificat: a încetat brusc să mai fie scindat interior conform unei dihotomii a valorilor. Iar dacă ne gândim la faptul că Freud, mai mult decât oricine altcineva, a apropiat cunoașterea omului de modelul ei filologic și lingvistic, dar că tot el a fost și cel dintâi care a procedat la abolirea radicală a separației dintre pozitiv și negativ (dintre normal și patologic, comprehensibil și incomunicabil, semnificativ și nesemnificativ), înțelegem felul în care el anunță trecerea de la o analiză în termeni de funcții, conflicte și semnificații, la o analiză în termeni de norme, reguli și sisteme: ceea ce face ca întreaga cunoaștere pozitivă, în interiorul căreia cultura occidentală își construise, în decurs de un secol, o anumită imagine despre om, să pivoteze în jurul operei lui Freud, fără, însă, a ieși din alcătuirea ei fundamentală. Nu aceasta e, însă – așa cum vom vedea imediat –, importanța cea mai decisivă a psihanalizei.

În tot cazul, trecerea aceasta spre punctul de vedere al normei, regulii și sistemului ne aduce în preajma unei probleme lăsate în suspensie: aceea a rolului jucat de reprezentare în științele umane. Deja putea părea contestabil faptul de a le închide pe acestea (pentru a le opune biologiei, economiei și filologiei) în spațiul reprezentării; nu s-ar fi convenit, oare, să fi scos deja în evidență faptul că o funcție se poate exercita, un conflict își poate dezvolta consecințele și o semnificație își poate impune inteligibilitatea fără a fi nevoite să treacă prin faza unei conștientizări explicite? Iar acum n-ar trebui, oare, să recunoaștem că proprietatea normei – în raport cu funcția pe care o determină –, aceea a regulii – în raport cu conflictul pe care îl ordonează – și proprietatea sistemului – în raport cu semnificația pe care o face posibilă – este tocmai aceea de a nu deveni accesibile conștiinței? N-ar trebui, cumva, ca, la cele două stadii istorice deja identificate, să adăugăm și un al treilea, și să afirmăm că, din secolul al XIX-lea și până în clipa de față, științele umane nu au încetat să se apropie de acea regiune a



inconștientului în care instanța reprezentării e suspendată? În realitate, reprezentarea nu este deloc totuna cu conștiința, și nimic nu dovedește că această evidențiere a unor elemente și organizări care nu sunt niciodată prezente ca atare în conștiință scoate științele umane de sub justiția reprezentării. Într-adevăr, rolul unui concept precum cel de semnificație este tocmai acela de a arăta cum poate ceva precum limbajul, chiar dacă nu este vorba de un discurs explicit și chiar dacă el nu se etalează dinaintea unei conștiințe, să fie accesibil reprezentării; rolul conceptului complementar de sistem este tocmai acela de a arăta că semnificația nu este niciodată primă și contemporană cu ea însăși, ci întotdeauna secundă și parcă derivată în raport cu un sistem ce o precede, care constituie originea ei pozitivă și care nu devine prezent decât treptat, pe fragmente și din unghiuri diverse exclusiv prin intermediul ei; în comparație cu conștiința unei semnificații, sistemul nu poate fi altfel decât inconștient, din moment ce există dinaintea ei și având în vedere că în el își află ea locul și numai pornind de la el poate ea deveni efectivă; dar și pentru că el este întotdeauna promis unei conștiințe viitoare, care nu va reuși să îl totalizeze, poate, niciodată. Astfel spus, tocmai cuplul semnificație-sistem este cel care asigură atât reprezentabilitatea limbajului (ca text sau structură pe care le analizează filologia și lingvistica), cât și prezența apropiată, însă retrasă, a originii (așa cum este ea manifestată ca mod de a fi propriu omului de către analitica finitudinii). În mod asemănător, noțiunea de conflict indică felul în care nevoia, dorința și interesul, chiar dacă nu devin accesibile conștiinței care le resimte, pot căpăta formă în spațiul reprezentării; în timp ce rolul conceptului, opus, de regulă, este acela de a arăta felul în care violența conflictului, insistența aparent sălbatică a nevoii și infinitul fără de lege al dorinței sunt, în fapt, organizate deja de un ne-gândit care nu doar le prescrie regula care le e proprie, ci le face posibile pe baza unei reguli. Cuplul conflict-regulă asigură, în felul acesta, atât reprezentabilitatea nevoii (nevoie pe care economia o studiază ca proces obiectiv în cadrul muncii și producției), cât

și reprezentabilitatea aceluia ne-gândit pe care-l dezvăluie analitica finitudinii. În sfârșit, rolul conceptului de funcție este acela de a arăta felul în care structurile vieții pot da naștere reprezentării (chiar dacă nu sunt conștiente), în vreme ce conceptul de normă scoate în evidență modul în care funcția își dă ei înseși propriile condiții de posibilitate și limitele între care își poate exercita activitatea.

Înțelegem, astfel, de ce reușesc aceste mari categorii să organizeze întregul câmp al științelor umane: pentru că îl traversează de la un capăt la celălalt, pentru că țin la distanță, dar, în același timp, unesc pozitivitățile empirice ale vieții, muncii și limbajului (pornind de la care omul s-a desprins istoricește ca figură a unei cunoașteri posibile) cu formele finitudinii ce caracterizează modul de a fi propriu omului (așa cum s-a constituit acesta în momentul când reprezentarea a încetat să mai definească spațiul general al cunoașterii). Prin urmare, aceste categorii nu sunt niște simple concepte empirice cu un grad suficient de mare de generalitate; ele sunt tocmai faptul pornind de la care omul se poate oferi unei cunoașteri posibile; ele parcurg întregul câmp al posibilității de a fi a acestei cunoașteri și o ancorează în cele două dimensiuni ce o mărginesc.

Dar asta nu e totul: aceste categorii permit disocierea – caracteristică pentru întreaga cunoaștere contemporană cu privire la om – dintre conștiință și reprezentare. Ele definesc modul în care empiricitățile pot fi oferite reprezentării, dar într-o formă care nu este prezentă conștiinței (funcția, conflictul și semnificația sunt tocmai modalitatea prin care viața, nevoia și limbajul sunt reduplicate prin reprezentare, dar într-o formă care poate să fie perfect inconștientă); pe de altă parte, aceste categorii definesc modul în care finitudinea fundamentală poate deveni accesibilă reprezentării într-o formă pozitivă și empirică, însă nu și transparentă pentru conștiința naivă (nici norma, nici regula și nici sistemul nu sunt date experienței cotidiene: ele o traversează, pot da naștere unor conștientizări parțiale, însă nu pot fi luminate integral decât printr-o cunoaștere reflexivă). Ceea ce face ca

științele umane să nu vorbească decât în elementul reprezentabilului, însă conform unei dimensiuni conștient-inconștiente cu atât mai puternic marcate, cu cât ne străduim mai mult să aducem la lumină ordinea sistemelor, a regulilor și a normelor. Lucrurile se petrec ca și cum dihotomia dintre normal și patologic ar tinde să dispară în beneficiul bipolarității dintre conștiință și inconștient.

Nu trebuie, prin urmare, să uităm că importanța crescândă a inconștientului nu compromite cu nimic primatul reprezentării. Acest primat ridică, totuși, o problemă deloc minoră. Acum, când cunoașteri empirice precum acelea ale vieții, muncii și limbajului scapă legii reprezentării, când se încearcă definirea modului de a fi propriu omului în afara câmpului ei, ce altceva mai este reprezentarea, dacă nu un fenomen de ordin empiric ce se produce în om și care ar putea fi analizat ca atare? Iar dacă reprezentarea se produce în om, care mai este diferența dintre ea și conștiință? Reprezentarea nu este, însă, pentru științele umane, doar un obiect; așa cum tocmai am putut constata, ea este însuși câmpul științelor umane, pe toată întinderea lor; este soclul general al acestei forme de cunoaștere, ceea ce o face pur și simplu posibilă. De unde două urmări. Prima este de ordin istoric; și constă în faptul că, științele umane – spre deosebire de științele empirice, cu începere din secolul al XIX-lea, și spre deosebire de gândirea modernă – nu au putut ocoli spațiul reprezentării; asemenea cunoașterii clasice, ele locuiesc în interiorul acesteia; ceea ce nu vrea, în nici un caz, să însemne că științele umane ar fi moștenitoarele sau continuatoarele cunoașterii clasice, dat fiind că întreaga configurație a cunoașterii s-a schimbat, iar ele nu au văzut lumina zilei decât datorită – și numai în măsura – apariției, odată cu omul, a unei ființe care nu existase până în acel moment în câmpul *epistemei*. Cu toate acestea, putem înțelege de ce, de fiecare dată când voim să ne slujim de științele umane pentru a filosofa și când voim să reintroducem, astfel, în spațiul gândirii ceea ce am putut afla acolo unde este vorba despre om, nu facem altceva decât să mimăm filosofia secolului

al XVIII-lea, în care omul nu avea, încă, un loc al său; aceasta deoarece extinzând dincolo de limitele care-i sunt proprii domeniul cunoașterii referitoare la om, prelungim, implicit, mult dincolo de ea însăși, domnia reprezentării, reinstalându-ne, în felul acesta, într-o filosofie de tip clasic. Cea de-a doua urmare constă în aceea că, tratând ceea ce e reprezentare (într-o formă conștientă sau inconștientă), științele umane ajung să trateze ca pe ceva care le-ar fi obiect ceea ce, de fapt, este însăși condiția lor de posibilitate. Prin urmare, ele sunt întotdeauna animate de un soi de mobilitate transcendentală. Căci ele nu încetează să exercite față de ele însele o reluare critică. Ele pleacă de la ceea ce este dat reprezentării și ajung la ceea ce face cu puțință reprezentarea, dar care continuă, însă, să fie reprezentare. Astfel încât ele nu caută, în primul rând, precum celelalte științe, să se generalizeze sau să se precizeze, ci mai cu seamă să se demistifice la nesfârșit: să treacă de la o evidență imediată și necontrolată înspre forme mai puțin transparente, însă mai fundamentale. Acest parcurs aproape transcendental apare întotdeauna sub forma dezvoltării. Numai dezvoltându-se izbutesc științele umane, prin ricoșeu, să se generalizeze sau să se rafineze până la a ajunge să gândească fenomenele individuale. La orizontul fiecărei științe umane mijește proiectul de a readuce conștiința omului la condițiile sale reale, de a o restitui conținutului și formelor care i-au dat naștere și care se exchivează în și prin ea; de aceea, problema inconștientului – posibilitatea statutului, modul lui de existență, mijloacele de a-l cunoaște și de a-l aduce la lumină – nu este numai o problemă internă a științelor umane, de care ele s-ar izbi în mod întâmplător, în cursul demersurilor lor; este o problemă coextensivă, până la urmă, însăși existenței lor ca atare. Supraînălțarea transcendentală întoarsă într-o dezvoltare a ne-conștientului este constitutivă pentru toate științele despre om.

Poate ne va fi dat să aflăm, aici, mijlocul de a le delimita în ce au ele esențial. În orice caz, e limpede că ceea ce este propriu științelor umane nu este acest obiect privilegiat și peste măsură

de încâlcit care e omul. Și aceasta pentru simplul motiv că nu omul este acela care le constituie și le oferă un domeniu specific; dispunerea generală a *epistemei* este aceea care le face loc, le cheamă și le instaurează, permițându-le, astfel, să constituie omul drept obiect propriu. Vom spune, prin urmare, că există „știință umană“ nu pretutindeni unde este vorba despre om, ci numai acolo unde se analizează, în dimensiunea proprie inconștientului, norme, reguli, ansambluri semnificante care dezvăluie conștiinței condițiile formelor și conținuturilor sale. A vorbi de „știință a omului“ în oricare alt caz e pur și simplu un abuz de limbaj. În felul acesta, putem să ne dăm seama cât de vane și de oțioase sunt toate aceste discuții referitoare la faptul dacă astfel de cunoașteri pot fi cu adevărat numite științifice și ce condiții ar trebui ele să satisfacă pentru a deveni astfel. „Științele umane“ fac parte din *epistema* modernă la fel precum chimia, medicina sau oricare altă știință; sau așa cum gramatica și istoria naturală făceau parte din *epistema* clasică. Însă a spune că fac parte din câmpul epistemologic nu semnifică decât că ele își înrădăcinesc în el pozitivitatea care le e proprie, că găsesc în cuprinsul lui propria condiție de existență, că nu sunt, prin urmare, doar niște iluzii, niște himere pseudoștiințifice, motivate doar la nivelul opiniilor, al intereselor, al credințelor, că nu sunt, deci, ceea ce unii desemnează sub termenul straniu de „ideologie“. Ceea ce, însă, nu înseamnă că ele ar fi propriu-zis științe.

Dacă este adevărat că orice știință, indiferent care, atunci când este interogată la nivel arheologic și când se încearcă dezasamblarea solului pozitivității ei, dă întotdeauna la iveală configurația epistemologică ce a făcut-o posibilă, nu tot atât de adevărat este, în schimb, că orice configurație epistemologică, chiar dacă i se poate atribui o pozitivitate numai a ei, este în mod obligatoriu o știință: ceea ce nu o reduce, însă, la o simplă impostură. Trebuie să distingem cu mare grijă trei lucruri: există, întâi, temele cu pretenție științifică, ce se pot întâlni la nivelul opiniilor și care nu mai fac parte din rețeaua epistemologică a unei culturi: începând din secolul al XVII-lea, de pildă, magia

naturală a încetat să mai aparțină *epistemei* occidentale, ceea ce nu a împiedicat-o să-și prelungească, în schimb, existența în jocul credințelor și al valorizărilor afective. Există, apoi, figurile epistemologice, al căror desen, a căror poziție și a căror funcționare pot fi restituite în propria pozitivitate printr-o analiză de tip arheologic; acestea, la rândul lor, pot asculta de două tipuri diferite de organizare: unele prezintă caractere de obiectivitate și de sistematicitate ce îngăduie definirea lor ca științe, în vreme ce altele nu corespund acestor criterii, ceea ce vrea să însemne că forma lor de coerență și raportarea lor la obiectul care le e propriu nu sunt determinate decât de propria lor pozitivitate. Chiar dacă acestea din urmă nu posedă atributele formale ale unei cunoașteri științifice, ele aparțin, totuși, domeniului pozitiv al cunoașterii. Ar fi, prin urmare, la fel de inutil și de nedrept să le analizăm ca pe niște fenomene de opinie și să le confruntăm, istoric sau critic, cu formațiunile propriu-zis științifice; ar fi, însă, încă și mai absurd să le tratăm ca pe un amestec, în proporții variabile, de „elemente raționale“ cu alte elemente ce nu pot fi definite astfel. Ele se cer reasezate la nivelul acelei pozitivități care le face posibile și care determină în chip necesar forma pe care ele o îmbracă. În privința lor, arheologia are, deci, două sarcini: să determine felul în care ele se plasează în interiorul *epistemei* din care își trag seva, și, de asemenea, să arate ce anume diferențiază în mod radical configurația lor de aceea a științelor în înțeles strict. Această configurație care le este specifică nu trebuie tratată ca un fenomen negativ: nu prezența vreunui obstacol sau vreo deficiență internă le face să nu poată trece pragul formelor propriu-zis științifice. Prin figura ce le e proprie, ele constituie, alături de științe și pe același sol arheologic cu ele *alt fel* de configurații ale cunoașterii.

Exemple de astfel de configurații ne-a fost dat să întâlnim atunci când ne-am oprit asupra gramaticii generale sau asupra teoriei clasice a valorii; acestea împărtășeau același rol de pozitivitate cu matematica carteziană, însă nu erau științe, cel puțin pentru cea mai mare parte a contemporanilor lor. La fel stau

lucrurile și în cazul a ceea ce noi numim, astăzi, științe umane; la o analiză arheologică, acestea au profilul unor configurații perfect pozitive; dar imediat ce determinăm aceste configurații și modul în care ele sunt dispuse în cadrul *epistemei* moderne, înțelegem de ce ele nu pot fi științe: ceea ce le face posibile este, într-adevăr, o anumită situație de „vecinătate“ față de biologie, economie și filologie (sau lingvistică); ele nu există decât în măsura în care se plasează alături de acestea – sau, mai degrabă, dedesubtul lor, în spațiul lor de proiecție. Cu toate acestea, raportul dintre „științele umane“ și științele propriu-zise este radical diferit de acela care se poate stabili între două științe „conexe“ sau „afine“: cel dintâi presupune transferul unor modele exterioare pe dimensiunea inconștientului și a conștiinței, ca și refluxul reflecției critice înspre locul însuși de unde provin aceste modele. Inutil, deci, să spunem că „științele umane“ sunt niște false științe, căci ele nu sunt câtuși de puțin științe; însăși configurația care le definește pozitivitatea și le înrădăcinează în *epistema* modernă este aceea care le pune în incapacitatea de a fi științe; iar dacă vom fi întrebați de ce și-au arogat ele, atunci, acest titlu, va fi de ajuns să amintim că este propriu definirii arheologice a înrădăcinării lor ca ele să necesite și să accepte transferarea unor modele împrumutate științelor. Prin urmare, nu ireductibilitatea omului, ceea ce este privit a fi invincibila lui transcendență, și nici chiar prea marea lui complexitate sunt cele care îl împiedică pe om să devină obiect al unei științe. Sub denumirea de om, cultura occidentală a constituit o ființă care, printr-un singur și același joc de rațiuni, este obligată să fie domeniu pozitiv al *cunoașterii* și nu poate fi obiect al *științei*.

#### IV. ISTORIA

Am vorbit despre științele umane; am vorbit despre acele întinse regiuni pe care le delimitează, cu aproximație, psihologia, sociologia, analiza literaturilor și a mitologiilor. Nu am spus,

însă, nici un cuvânt despre Istorie, cu toate că ea este prima, și am putea spune, mama tuturor științelor despre om, și cu toate că ea este, poate, tot atât de bătrână ca memoria omului. Ori poate tocmai din acest motiv am ținut-o până acum sub tăcere. Poate că, într-adevăr, ea nu își are locul în rândul științelor umane și nici alături de ele: căci este foarte posibil ca Istoria să întrețină cu acestea o relație stranie, nedefinită, indestructibilă și mult mai profundă decât un simplu raport de vecinătate în interiorul unui spațiu comun.

Este adevărat că Istoria a existat cu mult înainte de constituirea științelor umane; de la începuturile erei grecești și până în ziua de astăzi, ea nu a încetat să exercite, în cultura occidentală, o serie întregă de funcții majore: memorie, mit, transmitere a Cuvântului și a Exemplului, vehicul al tradiției, conștiința critică a prezentului, descifrare a destinului omenirii, anticipare în privința viitorului, promisiune a unei reînțoarceri. Ceea ce caracteriza acea Istorie – sau, cel puțin, ceea ce ar putea s-o definească, în liniile ei generale, în opoziție cu a noastră – este faptul că, subordonând timpul oamenilor devenirii lumii (într-un soi de enormă cronologie cosmică, precum la stoici), sau, invers, extinzând până la cele mai mărunte fragmente de natură principiul și mișcarea propriei unei predestinări umane (oarecum în felul Providenței creștine), se concepea o mare istorie plană, lipsită de orice fel de asperități, uniformă în fiecare dintre punctele ei și care ar fi antrenat într-o aceeași derivă, într-o aceeași cădere sau înălțare, într-un același ciclu pe toți oamenii și, deopotrivă, toate lucrurile și toate animalele, fiecare ființă vie sau inertă în parte, până la întruchipările cele mai calme ale pământului. Or tocmai această unitate s-a fracturat la începutul secolului al XIX-lea, atunci când a avut loc marea bulversare a *epistemei* occidentale: s-a descoperit, atunci, existența unei istoricități proprii naturii; au fost, chiar, definite, pentru fiecare mare tip de ființe vii în parte, forme de adaptare la mediu care urmau să facă, apoi, posibilă conturarea unor profiluri proprii de evoluție; mai mult decât atât, s-a ajuns până la demonstrarea faptului că niște activități atât de specific



umane precum munca și limbajul dețineau, în ele însele, o istoricitate ce nu se putea încadra în marea narațiune comună lucrurilor și oamenilor: producția are moduri de dezvoltare, capitalul – moduri de acumulare, prețurile – legi de oscilație și de modificare ce nu pot fi reduse nici la legile naturale și nici la mersul general al umanității; în mod asemănător, limbajul nu se transformă în primul rând în urma migrațiilor, prin comerț sau războaie, el nu se află la discreția a ceea ce i se poate întâmpla omului sau a fanteziei acestuia, ci sub influența unor condiții ce constituie proprietatea exclusivă a formelor fonetice și gramaticale din care limbajul este constituit; iar dacă s-a putut afirma că diferitele limbaje se nasc, trăiesc, se epuizează îmbătrânind și sfârșesc prin a muri, această metaforă biologică nu urmărea să dizolve istoria proprie limbajelor într-un timp al vieții, ci dimpotrivă, voia să arate că și ele au, la rândul lor, legi interne de funcționare, și că propria cronologie ascultă, înainte de toate, de coerența lor particulară.

Suntem înclinați, de obicei, să considerăm că, din motive în cea mai mare parte politice și sociale, secolul al XIX-lea a acordat o atenție sporită istoriei umane, a abandonat ideea unei ordini sau a unui plan continuu al timpului, ca și pe aceea a unui progres neîntrerupt, și că, voind să-și povestească propria ascensiune, burghezia s-ar fi izbit, în calendarul triumfului ei, de consistența istorică a instituțiilor, de greutatea materială a deprinderilor și credințelor, de violența luptelor, de altermanța de succese și eșecuri. Pornind de aici, se presupune că istoricitatea descoperită în om ar fi fost extinsă asupra obiectelor pe care acesta le fabrică, asupra limbajului pe care el îl vorbește și, încă și mai departe, asupra vieții înseși. Studiarea economiilor, istoria literaturilor și gramaticilor, ca și, până la urmă, evoluția viului nu ar fi, astfel, nimic altceva decât efectul difuziunii, până pe plaje ale cunoașterii din ce în ce mai îndepărtate, a unei istoricități descoperite mai întâi și mai întâi în om. În realitate, ceea ce s-a petrecut este exact contrariul. Lucrurile au fost primele care au intrat în posesia unei istoricități proprii, istoricitate care le-a eliberat

din spațiul continuu ce le impunea aceeași cronologie ca și oamenilor. Astfel încât omul s-a trezit, parcă, deposedat de tot ceea ce constituia conținuturile cele mai manifeste ale Istoriei sale: natura a încetat să-i mai vorbească despre facerea și despre sfârșitul lumii, despre subordonarea lui ca om și despre viitoarea lui judecare; nu-i mai vorbește decât despre un timp natural; la fel, bogățiile nu-i mai indică vechimea sau reîntoarcerea, în viitor, a unei vârste de aur; nu-i mai vorbesc decât despre condițiile de producție, ce se modifică în decursul Istoriei; limbajul nu-i mai arată urmele dinainte de Babel sau pe acelea ale primelor strigăte ce se putuseră face auzite în adâncul pădurilor primordiale; semeț, el afișează, acum, blazonul propriei filiații. Ființa umană a rămas fără istorie: sau, mai curând, dat fiind că vorbește, muncește și trăiește, se trezește, în propriul mod de a fi, implicată pe de-a-ntregul în niște istorii care nu-i sunt nici subordonate și nici omogene. Prin fragmentarea spațiului în care domnea continuitatea fără fisuri a cunoașterii clasice, prin replierea fiecărui domeniu astfel eliberat exclusiv în jurul propriei deveniri, omul, așa cum își face el apariția în secolul al XIX-lea, este complet „dez-istoricizat“.

Iar valorile imagine pe care le dobândește, în acel moment, trecutul, întregul halou liric care înconjoară, în acea epocă, conștiința istoriei, via curiozitate pentru documentele și urmele pe care timpul le putuse lăsa după el, toate acestea nu fac decât să manifeste la suprafață faptul nud că omul s-a născut golit de istorie, dar că pornise deja în căutarea, în adâncul lui însuși și în sânul tuturor acelor lucruri care îi mai puteau, încă, oglindi chipul (celelalte amuțiseră și se retrăseseră în ele însele), a unei istoricități de care să se simtă intim legat. Însă această istoricitate devine în continuare ambiguă. Dat fiind că omul nu se oferă cunoașterii pozitive decât în măsura în care vorbește, muncește și trăiește, cum va putea istoria lui să fie altceva decât un nod gordian de temporalități diferite, străine și eterogene unele față de altele? Va putea fi, oare, istoria omului ceva mai mult decât un fel de modulație comună schimbărilor suferite de condițiile de

viață (climă, fertilitate a solului, modalități de cultivare a pământului, exploatarea a bogățiilor), transformărilor petrecute în economie (și, prin urmare, în societate și instituții) și succesiunii de forme și de uzaje ale limbii? Într-un atare caz, omul nu este el însuși istoric: timpul venindu-i din altă parte decât din el însuși, el nu se poate constitui ca subiect al Istoriei decât suprapunând istoria ființelor, istoria lucrurilor și istoria cuvintelor. El se află în bătaia purelor evenimente ale acestor istorii. Imediat însă, acest raport de simplă pasivitate se răstoarnă: căci acela care vorbește prin intermediul limbajului, care muncește și consumă în cadrul economiei și care trăiește o viață umană este omul însuși, și nimeni altul; și, dacă așa stau lucrurile, înseamnă că are și el, la rândul său, dreptul la o devenire tot atât de pozitivă precum aceea a ființelor și a lucrurilor, cu nimic mai puțin autonomă decât acestea și poate chiar mai fundamentală: oare nu o istoricitate proprie numai omului și întipărită adânc în ființa sa este aceea care îi permite și lui, ca oricărei alte ființe, să se adapteze și să evolueze (însă numai cu ajutorul unor unelte, al unor tehnici și al unor organizări pe care el nu le împarte cu nici o altă ființă vie) și, de asemenea, să inventeze forme de producție, să stabilizeze, să extindă sau să îngreieze validitatea legilor economice, grație cunoașterii lor și cu ajutorul instituțiilor pe care el le creează pornind de la ele și în jurul lor, și, în sfârșit, să exercite asupra limbajului, prin fiecare cuvânt pe care îl pronunță, un fel de presiune interioară constantă, care face ca limbajul să alunece înseizabil pe deasupra lui însuși clipă de clipă? Astfel, în spatele istoriei pozitivităților, începe să se profileze istoria mult mai radicală a omului însuși. Istorie care privește, de acum înainte, însăși ființa omului, căci se dovedește că acesta nu este doar „înconjurat de Istorie“, ci și că el însuși în sine prin propria istoricitate este acela care face posibilă o istorie a vieții umane, o istorie a economiei și o istorie a limbajelor. Ar exista, prin urmare, la un nivel de mare adâncime, o istoricitate a omului care ar fi deopotrivă, pentru ea însăși propria istorie, dar și cea risipire radicală care întemeiază toate celelalte istorii. Tocmai această

erodare primordială a fost aceea pe care secolul al XIX-lea a căutat-o prin preocuparea lui de a istoriciza totul, de a scrie despre fiecare lucru în parte o istorie generală, de a coborî, neobosit, înapoi în timp și de a reșeza lucrurile cele mai stabile în mișcarea de eliberare a timpului. Firește că, și în acest punct, modul în care s-a scris, tradițional, istoria Istoriei se cere revizuit; ne-am obișnuit să spunem că, odată cu secolul al XIX-lea, a luat sfârșit pura cronică a evenimentelor, simpla rememorare a unui trecut populat numai cu indivizi și cu accidente, și că s-a trecut la căutarea legilor generale ale devenirii. În realitate, însă, nici o altă istorie nu a fost mai „explicativă“ și mai preocupată de legi generale și de constante decât istoria practică în decursul epocii clasice, pe vremea când lumea și omul făceau corp comun în interiorul unei istorii unice. Ceea ce începe să iasă, în schimb, la lumină odată cu secolul al XIX-lea, este o formă nudă a istoricității umane, faptul că omul ca atare este expus evenimentului. De aici, preocuparea fie de a găsi niște legi ale acestei forme pure (filosofiile de felul aceleia a lui Spengler), fie de a o defini pe baza faptului că omul trăiește, muncește, vorbește și gândește: caz în care avem de-a face cu acele interpretări ale Istoriei care pornesc fie de la omul privit ca specie vie, fie de la legile economiei, fie, în sfârșit, de la ansamblurile culturale.

În orice caz, această dispunere a Istoriei în spațiul epistemic este de mare importanță pentru relațiile ei cu științele umane. Dat fiind că omul istoric este omul care trăiește, muncește și vorbește, orice fel de conținut al Istoriei ține ori de psihologie, ori de sociologie, ori de științele limbajului. Invers, însă, având în vedere că ființa umană a devenit în întregime istorică, nici unul dintre conținuturile pe care le analizează științele umane nu poate rămâne stabil în el însuși și nu are cum scăpa mișcării Istoriei. Aceasta din două motive: pentru că psihologia, sociologia, filosofia, chiar și atunci când se aplică unor obiecte – adică unor oameni – cu care sunt contemporane, nu vizează niciodată altceva decât niște decupaje sincronice înăuntrul unei istoricități care le constituie și le traversează; și, apoi, pentru că formele

îmbrăcate succesiv de științele umane, obiectele pe care ele și le aleg și metodele pe care ele le aplică acestor obiecte sunt date de Istorie, neîncetat deplasate de către aceasta și modificate după voia ei. Cu cât încearcă Istoria să-și depășească propria înrădăcinare istorică, cu cât mai multe eforturi depune ea pentru a accede – dincolo de relativitatea istorică a originii și a opțiunilor ei – în sfera universalității, cu atât mai vizibile devin stigmatele nașterii ei istorice, cu atât mai evidentă devine, prin ea, istoria din care ea însăși face parte (și aici, o dată mai mult, Spengler, dimpreună cu toți filosofii istoriei, putând depune amplu mărturie); invers, cu cât se împacă ea cu propria relativitate, cu cât se adâncește mai mult în mișcarea pe care o împărtășește cu ceea ce ea istorisește, cu atât tinde să-și restrângă narațiunea, iar întregul conținut pozitiv pe care ea și-l asigura prin intermediul științelor umane se spulberă.

Prin urmare, pentru științele umane, Istoria constituie un mediu de primire deopotrivă privilegiat și periculos. Ea conferă fiecărei științe despre om în parte un fundal care o stabilește, îi fixează un sol numai al ei, un soi de patrie proprie: ea determină plaja culturală – episodul cronologic și inserția geografică – în interiorul căreia validitatea respectivei cunoașteri poate fi recunoscută; totodată însă, ea înconjoară științele umane cu o graniță care le mărginește strict și anulează din capul locului pretenția lor de a avea un cuvânt de spus în elementul universalității. În felul acesta, Istoria atrage atenția asupra faptului că, dacă omul – înainte chiar de a o ști – a fost dintotdeauna supus acelor determinări pe care le manifestă psihologia, sociologia ori analiza limbajelor, nu înseamnă că formează, numai pentru atât, obiectul atemporal al unei cunoașteri care, cel puțin la nivelul drepturilor sale, ar fi, la rândul ei, fără vârstă. Chiar și atunci când evită cât pot orice fel de referire la istorie, științele umane (și, din acest punct de vedere, istoria ar putea fi trecută în rândul lor) nu fac altceva decât să pună în legătură un episod cultural cu un alt episod cultural (acela la care ele se aplică și acela în care ele se înrădăcinează din punctul de vedere al existenței, al

modului de a fi, al metodelor și al conceptelor care le sunt proprii); iar dacă se întâmplă să se aplice propriei sincronii, ele nu fac altceva decât să raporteze la omul însuși episodul cultural din care provin. Ceea ce face ca omul să nu apară niciodată în propria pozitivitate fără ca aceasta să nu fie imediat limitată de nelimitarea Istoriei.

Observăm reconstituindu-se, aici, o mișcare analoagă aceleia care animă dinlăuntru întregul domeniu al științelor despre om: așa cum a fost ea analizată mai sus, această mișcare trimitea neîncetat de la pozitivitățile ce determină ființa omului la finitudinea care le face să apară; astfel încât științele erau ele însele prinse în această mare oscilație, pe care, însă, ele o reluau, la rândul lor, în forma propriei pozitivități, străduindu-se să parcurgă neîncetat distanța dintre conștient și inconștient. Or, iată cum, odată cu Istoria, reîncepe o oscilație asemănătoare; de data aceasta, însă, ea nu se mai desfășoară între pozitivitatea omului privit ca obiect (și manifestat, empiric, sub forma muncii, sub aceea a vieții și sub cea a limbajului) și limitele radicale ale ființei sale; jocul ei are loc, acum, între limitele temporale ce definesc formele singulare ale muncii, vieții și limbajului, pe de o parte, și pozitivitatea istorică a subiectului care, prin intermediul cunoașterii, găsește acces până la ele, pe de altă parte. Dar, și de data aceasta, subiectul și obiectul sunt legate printr-o reciprocă punere sub semnul întrebării; însă, în vreme ce, acolo, această punere la îndoială avea loc înăuntrul înseși cunoașterii pozitive, prin progresiva dezvăluire a inconștientului de către conștiință, aici, în schimb, ea are loc la confiniile exterioare ale obiectului și subiectului; ea atrage atenția asupra eroziunii la care amândoi sunt supuși și asupra dispersării care îi îndepărtează inexorabil unul de celălalt, smulgându-i din calmul unei pozitivități adânc înrădăcinate și definitive. Dezvăluind inconștientul ca fiind obiectul lor fundamental, științele umane spuneau că mai este întotdeauna ceva de gândit în ceea ce a fost deja gândit la nivel manifest; descoperind, acum, legea timpului ca limită exterioară a științelor umane, Istoria arată că tot ce a fost deja

gândit va continua să fie, de către o gândire ce nu s-a născut încă. Dar poate că, sub aceste forme concrete ale inconștientului și Istoriei, noi nu avem de-a face cu altceva decât cu cele două fețe ale acelei finitudini care, descoperind că-și este propriul și singurul fundament, a determinat apariția, în secolul al XIX-lea, a figurii omului: o finitudine fără înfinit este, desigur, o finitudine care n-a cunoscut încă niciodată sfârșitul, care continuă să fie retrasă în raport cu ea însăși, căreia continuă să-i mai rămână ceva de gândit în chiar clipa în care gândește, căreia îi mai rămâne întotdeauna timp pentru a gândi din nou ceea ce a gândit deja.

În gândirea modernă, istorismul și analitica finitudinii stau față în față. Istorismul este o modalitate de a valoriza pentru sine permanenta raportare critică între Istorie și științele umane. Însă el instaurează această raportare numai la nivelul pozitivităților: cunoașterea pozitivă a omului este limitată de posibilitatea istorică a subiectului care cunoaște, ceea ce face ca momentul finitudinii să se dizolve în jocul unei relativități de care nu se poate scăpa și care funcționează în ea însăși ca un absolut. A fi finit nu ar fi, deci, altceva decât a asculta de legile unei perspective care îngăduie o anumită comprehensiune – de felul percepției sau al înțelegerii –, pe care o împiedică însă, în același timp, să devină vreodată inteliecție universală și definitivă. Orice cunoaștere își are rădăcinile într-o viață, într-o societate, într-un limbaj, care, toate, au o istorie; și tocmai în această istorie găsește ea elementul care îi permite să comunice cu alte forme de viață, cu alte tipuri de societate și cu alte semnificații: este motivul pentru care istorismul implică întotdeauna o anumită filosofie sau, cel puțin, o anumită metodologie a înțelegerii vii (în elementul lui *Lebenswelt*), a comunicării interumane (pe fondul organizărilor sociale) și a hermeneuticii (ca suprindere, prin intermediul sensului manifest al unui discurs, al unui sens deopotrivă secund și prim, adică și mai ascuns, dar și mai fundamental). În felul acesta, diferitele pozitivități formate de către Istorie și depozitate în cuprinsul ei pot intra în contact unele cu

altele, se pot cuprinde unele pe altele la modul cunoașterii, pot elibera conținutul ce dormitează în ele; nu limitele sunt cele care se fac vădite, în acest caz, în toată rigoarea lor imperioasă, ci niște totalități parțiale, niște totalități limitate, *de facto*, niște totalități cărora li se pot, între anumite limite, deplasa frontierele, dar care nu se vor putea desfășura niciodată în spațiul unei analize definitive și nici nu vor izbuti să se ridice până la totalitatea absolută. Așa se explică faptul că analiza finitudinii nu încetează să revendice, împotriva istorismului, partea pe care acesta o neglijase: proiectul ei constă în a scoate la lumină, la temelia tuturor pozitivităților și anterioare lor, finitudinea care le face, pe toate, posibile; acolo unde istorismul caută posibilitatea și justificarea unor raporturi concrete între totalități limitate, al căror mod propriu de a fi era dinainte oferit prin intermediul vieții, al formelor sociale și al semnificațiilor limbajului, analitica finitudinii vrea să interogheze raportarea ființei umane la ființa care, desemnându-i finitudinea, face posibile pozitivitățile în modul lor concret de a fi.

## V. PSIHANALIZĂ, ETNOLOGIE

În cunoașterea noastră, psihanaliza și etnologia ocupă un loc privilegiat. Nu, desigur, pentru că, spre deosebire de celelalte științe umane, ele și-ar fi întemeiat mai solid pozitivitățile și ar fi dus, în sfârșit, la îndeplinire vechiul proiect al acestora de a fi cu adevărat științifice; ci, mai curând pentru că, la confiniile tuturor cunoștințelor cu privire la om, ele alcătuiesc, fără putință de tăgadă, un tezaur inepuizabil de experiențe și de concepte, dar, mai presus de orice, un permanent principiu de neliniște, de punere sub semnul întrebării, un principiu de critică și de contestare a ceea ce, în alte părți, poate trece drept definitiv câștigat. Or, cauza acestei situații particulare a lor ține de obiectul pe care ele și-l oferă, reciproc, una alteia, dar, într-o măsură încă și mai



mare, de poziția pe care ele o ocupă și de funcția pe care ele o exercită în spațiul general al *epistemei*.

Într-adevăr, psihanaliza se menține cel mai aproape de funcția critică despre care am văzut că este intrinsecă tuturor științelor umane. Stabilindu-și drept sarcină aceea de a face audibil, prin intermediul conștiinței, discursul inconștientului, psihanaliza înaintează înspre acea regiune fundamentală unde se dispută raporturile dintre reprezentare și finitudine. În vreme ce nici una dintre științele umane nu merge în direcția inconștientului decât întorcându-i spatele și așteptând ca acesta să se dezvăluie de la sine pe măsură ce se efectuează, cu pași inverși, analiza conștiinței, psihanaliza i se adresează în chip direct și deliberat, nu în direcția a ceea ce trebuie să se explice puțin câte puțin pe parcursul luminării progresive a implicitudinii, ci în direcția a ceea ce există acolo și se sustrage, cu încăpățânarea mută a unui lucru, a unui text închis în sine sau a unei lacune albe dintr-un text vizibil care, în felul acesta, se apără. Nu trebuie, însă, să credem că demersul freudian face parte dintr-o interpretare a sensului și dintr-o dinamică a rezistenței și a barajului; urmând un drum identic cu cel al științelor umane, însă cu privirea orientată în direcția opusă, psihanaliza vizează momentul – prin definiție inaccesibil oricărei cunoașteri teoretice a omului, oricărei încercări neîntrerupte de captare în termeni de semnificație, conflict sau funcție – în care conținuturile conștiinței se articulează – sau, mai curând, se deschid, abisal – pe finitudinea omului. Ceea ce vrea să însemne că, spre deosebire de științele umane, care, chiar regresând spre inconștient, continuă să rămână în spațiul reprezentabilului, psihanaliza urmărește tocmai să depășească reprezentarea, să-i străpungă frontierele pe latura finitudinii, pentru a face, în felul acesta, ca, acolo unde ne așteptăm să întâlnim funcțiile purtătoare de norme, conflictele încărcate de reguli și semnificațiile formând sistem, să-și facă apariția faptul nud că este cu putință să existe sistem (deci semnificație), regulă (deci opoziție) și normă (deci funcție). Iar în această regiune, unde reprezentarea rămâne în suspensie, la

marginea ei înseși, deschizându-se, într-o oarecare măsură, asupra închiderii finitudinii, se profilează cele trei figuri prin care viața, cu funcțiile și normele ei, își găsește fundamentul în repetiția mută a Morții, conflictele și regulile lor – în deschiderea nudă a Dorinței, iar semnificațiile și sistemele – într-un limbaj care este deopotrivă Lege. Știm cum au numit psihologii și filosofii toate acestea: mitologie freudiană. Era, însă, mai mult decât normal ca demersul lui Freud să le apară astfel; căci, pentru o cunoaștere care își are sediul în reprezentabil, ceea ce mărginește și definește, înspre exterior, însăși posibilitatea reprezentării nu poate fi altceva decât mitologie. Însă atunci când urmezi, în mersul ei înainte, mișcarea psihanalizei sau atunci când parcurgi spațiul epistemologic în ansamblul său, nu poți să nu îți dai seama că aceste figuri – imagine, desigur, pentru o privire mioapă – nu sunt altceva decât formele înseși ale finitudinii, așa cum este aceasta analizată în gândirea modernă: căci nu este, oare, moartea tocmai ceea ce face, în general, cunoașterea posibilă, astfel încât ea nu ar fi, pe latura psihanalizei, altceva decât figura acelei *redublări* empirico-transcendentale ce caracterizează, în interiorul finitudinii, modul de a fi propriu omului? Iar dorința nu este, ea, oare, tocmai ceea ce rămâne mereu *ne-gândit* în sânul gândirii? Iar această Lege-Limbaj (deopotrivă vorbire și sistem al vorbirii) pe care psihanaliza se străduiește să o facă, în sfârșit, să vorbească, ce altceva este ea, dacă nu tocmai instanța în care toate semnificațiile își află o *origine* în același timp anterioară lor și promisă reîntoarcerii prin însuși actul ca atare al analizei? Este, desigur, mai mult decât adevărat că niciodată această Moarte, această Dorință și această Lege nu pot fi întâlnite în interiorul cunoașterii care parcurge domeniul empiric al omului în pozitivitatea lui; motivul este, însă, acela că ele desemnează înseși condițiile de posibilitate ale oricărei cunoașteri a omului.

Și exact în momentul când acest limbaj își face apariția în stare brută, sustrăgându-se, în același timp, oricărei semnificații, ca și cum ar fi un enorm sistem despotice și vid, exact în clipa

când Dorința domnește în stare sălbatică, de parcă asprimea regulii sale ar fi înlăturat orice fel de opoziție, exact atunci când Moartea domină toate funcțiile psihologice, păstrându-se mai presus de ele, ca o normă unică și neîndurătoare, exact în acel moment ne este dat a recunoaște nebunia în forma ei prezentă, nebunia așa cum se oferă ea experienței moderne, ca adevăr și alteritate ale acesteia. Iar în această figură empirică și totuși străină de (și în) tot ceea ce noi putem experimenta, conștiința noastră nu mai vede, ca în secolul al XVI-lea, urma unei lumi diferite de a noastră; nu mai ia act de rătăcirea unei rațiuni care s-ar fi abătut de la calea ei cea dreaptă; ci vede răsărind ceea ce ne este, în chip deosebit de periculos, cel mai familiar cu putință, ca și cum, brusc, s-ar profila în relief însuși golul lăuntric al existenței noastre; finitudinea, în temeiul căreia suntem, gândim și cunoaștem, se arată pe negândite în fața ochilor noștri, existența deopotrivă reală și imposibilă, gândire pe care nu o putem gândi, obiect oferindu-se cunoașterii noastre și sustrăgându-i-se, totuși, în permanență. Iată de ce psihanaliza își află în această nebunie prin excelență – pe care psihiatrii o numesc schizofrenie – esența ei cea mai intimă, sfâșierea ei lăuntrică cea mai teribilă: căci prin această nebunie devin prezente, într-o formă absolut manifestă și, totodată, absolut reticentă, formele acelei finitudini în direcția căreia ea obișnuiește să înainteze la infinit (și în interminabil), pe baza a ceea ce i se oferă în chip voluntar-involuntar în limbajul pacientului ei. Ceea ce face ca psihanaliza să se „recunoască“ pe sine în aceste psihoze la care, cu toate acestea (sau poate tocmai de aceea) ea nu are niciodată acces: ca și cum psihoza ar expune, într-o lumină prea crudă, și ar oferi, într-un mod nu foarte străin, ci, dimpotrivă, mult prea familiar, însăși realitatea în direcția căreia analiza trebuie să înainteze cu pași măsuțați.

Această relație a psihanalizei cu ceea ce face posibilă cunoașterea, în general, în ordinea științelor umane mai are, însă, și o altă consecință. Faptul că ea nu se poate desfășura ca pură cunoaștere speculativă sau ca teorie generală despre om. Căci, într-adevăr, îi este cu neputință psihanalizei să traverseze întregul

câmp al reprezentării, să încerce să-i ocolească granițele, să vizeze însuși fundamentul sub forma unei științe empirice construite numai pe bază de observații meticuloase; o astfel de străpungere nu poate fi efectuată decât înăuntrul unei practici în care să fie angajată nu numai cunoașterea cu privire la om, ci omul însuși, omul cu această Moarte a sa care îl torturează, cu această Dorință care și-a pierdut obiectul și cu acest limbaj în care și prin care se țese, în tăcere, Legea de care îi este dat să asculte. Orice cunoaștere analitică este, prin urmare, intim legată de o practică, de acea sugrumare a raportului dintre doi indivizi, dintre care unul ascultă limbajul celuilalt, eliberindu-și, în felul acesta, dorința de obiectul pe care l-a pierdut (dându-i de înțeles că l-a pierdut) și absolvindu-l de vecinătatea neîncetat repetată a morții (făcându-l să înțeleagă că într-o bună zi va muri). Iată de ce nimic nu poate fi mai străin de psihanaliză decât ceva care ar aduce cu o teorie generală despre om sau cu o antropologie.

Așa cum psihanaliza se plasează în dimensiunea inconștientului (a acelei însuflețiri critice care pune, din interior, sub semnul întrebării întregul domeniu al științelor despre om), etnologia se plasează în dimensiunea istoricității (adică a acelei oscilații permanente care face ca științele umane să fie neîncetat contestate, dinspre exterior, de propria istorie). Este, desigur, dificil să susținem că etnologia ar întreține o relație fundamentală cu istoricitatea, dat fiind că, în mod tradițional, ea este o cunoaștere a popoarelor lipsite de istorie; în tot cazul, ceea ce studiază ea, în diferitele culturi (deopotrivă dintr-o opțiune sistematică și din pricina absenței documentelor), sunt mai curând invariantele de structură decât succesiunile de evenimente. Ea întrerupe, astfel, interminabilul discurs „cronologic“ prin intermediul căruia noi încercăm să reflectăm, dinăuntrul ei înseși, asupra propriei culturi, pentru a scoate în evidență corelații sistematice cu alte forme culturale. Însă, cu toate acestea, etnologia nu este ea însăși posibilă decât plecând de la o anumită situație, de la un eveniment absolut unic, în care este implicată atât istoricitatea noastră, cât și aceea a tuturor oamenilor care pot constitui obiectul unei

etnologii (fiind de la sine înțeles că noi putem să facem, fără nici un impediment, etnologia propriei societăți): căci, într-adevăr, etnologia își trage seva dintr-o posibilitate proprie istoriei culturii noastre și, mai mult decât atât proprie raportului său fundamental cu indiferent care istorie, ce îi permite să intre în legătură cu alte culturi la modul teoriei pure. Există o anumită poziție proprie acestei *ratio* occidentale, poziție constituită în decursul istoriei sale și care întemeiază raportul pe care ea îl poate stabili cu toate celelalte societăți, inclusiv cu societatea în care ea a apărut istoricește. Ceea ce, firește, este departe de a însemna că situația colonizatoare îi este indispensabilă etnologiei: nici hipnoza și nici înstrăinarea de sine a bolnavului în personajul fantasmatic al medicului nu sunt constitutive pentru psihanaliză; dar așa cum aceasta din urmă nu se poate desfășura în afara violenței calme a unei relații ieșite din comun și a transferului pe care această relație îl presupune, nici etnologia nu atinge dimensiunile care-i sunt proprii decât în climatul de suveranitate istorică – mereu refulată, mereu actuală – a gândirii europene și a raportului care o poate confrunta cu toate celelalte culturi, ca și cu ea însăși.

Acest raport (în măsura în care etnologia nu caută să îl evacueze, ci, dimpotrivă, îl instituie, instalându-se definitiv înăuntrul lui) nu o încheie, însă, în jocurile circulare ale istorismului; ci o așază, mai degrabă, în poziția de a le putea evita pericolul, inversând mișcarea care le-a dat naștere: căci, în loc să raporteze conținuturile empirice – așa cum le pot face să apară psihologia, sociologia ori analiza literaturilor și a miturilor – la pozitivitatea istorică a subiectului care le percepe, etnologia plasează formele singulare ale fiecărei culturi în parte, diferențele care opun această cultură altor culturi, limitele prin care fiecare cultură se definește, închizându-se în propria coerență, în dimensiunea unde se stabilesc raporturile ei, ca etnologie, cu fiecare dintre cele trei mari pozitivități (viața, nevoia și munca, limbajul): în felul acesta, ea arată felul în care are loc, într-o cultură, normalizarea marilor funcții biologice, regulile care fac posibile sau

obligatorii toate formele de schimb, de producție și de consum, sistemele ce se organizează în jurul sau după modelul structurilor lingvistice. Etnologia vizează, deci, regiunea în care științele umane se articulează pe acea biologie, pe acea economie și pe acea filologie pe care am văzut de la ce înălțime le domină: fapt pentru care problema generală a oricărei etnologii este tocmai aceea a raporturilor (de continuitate sau de discontinuitate) dintre natură și cultură. Însă acest mod de interogare răstoarnă problema istoriei: căci, în acest caz, este vorba de determinarea – în funcție de sistemele simbolice utilizate, de regulile prescrise, de normele funcționale alese și postulate – a felului de devenire istorică de care fiecare cultură în parte este susceptibilă; etnologia încearcă să surprindă, încă din rădăcină, modul de istoricitate care are cele mai mari șanse să se impună, ca și rațiunile pentru care istoria va fi în mod necesar cumulativă sau circulară, progresivă sau supusă unor oscilații regularizatoare, capabilă de adaptări spontane sau confruntată cu tot felul de crize. Și, astfel, este scos la lumină fundamentul acelei derive istorice în interiorul căreia diversele științe umane își dobândesc validitatea și pot fi aplicate unei culturi date și pe o plajă sincronică dată.

Ca și psihanaliza, etnologia interoghează nu omul ca atare, așa cum poate acesta să apară în cadrul științelor umane, ci regiunea care face, în general, posibilă o cunoaștere despre om; la fel ca psihanaliza, ea parcurge întregul câmp al acestei cunoașteri, tinzând să-i atingă limitele. Însă, în vreme ce psihanaliza recurge la relația cu totul specială a transferului pentru a descoperi, la marginile cele mai exterioare ale reprezentării, Dorința, Legea și Moartea, ce conturează, la extremitatea limbajului și a practicii analitice, figurile concrete ale finitudinii, etnologia, în ceea ce o privește, se instalează în interiorul raportului singular pe care *ratio* occidentală îl stabilește cu toate celelalte culturi; și, pornind de aici, ea ocolește reprezentările pe care, într-o civilizație dată, oamenii și le pot face cu privire la ei înșiși, la viața lor, la nevoile și la semnificațiile sedimentate în

limbajul pe care-l vorbesc; în spatele acestor reprezentări, ea vede profilându-se normele pe baza cărora oamenii îndeplinesc funcțiile vieții, respingând, însă, presiunea lor imediată, regulile prin intermediul cărora ei simt și își perpetuează nevoile, sistemele pe fondul cărora le sunt date toate semnificațiile. Privilegiul îngemănat al etnologiei și al psihanalizei, rațiunea profunde și simetriei dintre ele nu trebuie, prin urmare, căutate în vreo preocupare comună amândurora de a străpunge taina cea adâncă, partea cea mai secretă a naturii umane; în fapt, ceea ce face semne în spațiul discursului lor este, mai curând, *aprioricul* istoric al tuturor științelor despre om, marile cezuri, dărele, disocierile care au schițat, în *epistema* occidentală, profilul omului, amenajându-l în vederea unei cunoașteri posibile. Era, prin urmare, cât se poate de necesar ca amândouă să fie niște științe ale inconștientului: și nu pentru că ele ar atinge ceea ce, în om, există dedesubtul conștiinței acestuia, ci pentru că țințesc în direcția a ceea ce, în afara omului, permite aflarea, prin intermediul unei cunoașteri pozitive, a ceea ce este accesibil și a ceea ce scapă conștiinței sale.

Pornind de aici, vom putea înțelege o serie de fapte decisive. Și, în primul rând, pe acesta: psihanaliza și etnologia nu sunt atât niște științe umane în rând cu celelalte, căci ele parcurg întregul domeniu al acestora, îl animă pe toată suprafața, își difuzează pretutindeni conceptele proprii și pot propune oriunde, în oricare punct, propriile metode de descifrare și propriile interpretări. Nici una dintre științele umane nu poate fi foarte sigură că nu are nici o datorie față de ele, că este total independentă de ceea ce ele au reușit să descopere și că nu țin, într-un fel sau altul, de ele. Însă dezvoltarea lor prezintă particularitatea de a nu le permite accesul la un concept general despre om, în ciuda „bătăii“ lor vădit universaliste: ele nu tind nici un moment să discearnă ce ar putea avea omul în chip specific, ireductibil, în mod uniform valabil pretutindeni acolo unde se oferă experienței. Ideea unei „antropologii psihanalitice“ sau aceea a unei „naturi umane“ redate de către etnologie nu sunt altceva decât niște

dorințe pioase. Nu numai că ele se pot foarte bine lipsi de conceptul de om, dar nici măcar nu au cum să-l întâlnească, dat fiind că nu se interesează nici o clipă decât de ceea ce constituie limitele sale exterioare. Despre ambele am putea, deci, spune ceea ce Lévi-Strauss spunea despre etnologie: că dizolvă omul. Și nu pentru că ne-am aștepta ca, prin ele, să-l găsim întărit, purificat și parcă eliberat, ci pentru simplul motiv că ele nu se opresc la el, ci urcă până la ceea ce îi urzește pozitivitatea. În comparație cu „științele umane“, psihanaliza și etnologia par a fi mai curând niște „contraștiințe“; ceea ce nu vrea să însemne că ele ar fi mai puțin „raționale“ sau mai puțin „obiective“ decât celelalte, ci că înaintează împotriva curentului, readuc științele umane la soclul lor epistemologic, neîncetând să „desfacă“ acest om care, în științele umane, își tot face și reface pozitivitatea. Realizăm, în sfârșit, că psihanaliza și etnologia stau față în față, într-o corelație fundamentală: începând cu *Totem și tabu*, instaurarea unui câmp care le-ar putea fi comun, posibilitatea unui discurs capabil să parcurgă fără discontinuități distanța care le separă, dubla articulare, a istoriei indivizilor pe inconștientul culturilor și a istoricității acestora din urmă pe inconștientul indivizilor, deschid, fără îndoială, asupra problemelor generale ce se pot pune cu privire la om.

Este ușor de imaginat prestigiul și importanța pe care le-ar dobândi o etnologie care, în loc să se definească, înainte de toate – așa cum a făcut-o până acum –, prin studiul societăților fără istorie, și-ar căuta în mod deliberat obiectul pe latura proceselor inconștiente ce caracterizează sistemul unei culturi date; în felul acesta, ea ar transpune raportul de istoricitate, constitutiv etnologiei în general, în interiorul dimensiunii pe care s-a desfășurat dintotdeauna psihanaliza. Prin acest demers, ea nu ar asimila mecanismele și formele unei societăți cu presiunea și represiunea fantasmelor colective, regăsind, în felul acesta, la scară mărită însă, ceea ce psihanaliza descoperă la nivelul indivizilor; ea ar defini, drept sistem al inconștienturilor culturale, totalitatea structurilor formale care dau sens discursurilor mitice,



conferă regulilor ce reglementează nevoile coerența și necesitatea lor proprie, fundamentează normele de viață pe altceva decât pe natură, pe purele funcții biologice. La fel de lesne de imaginat devine, în același timp, și importanța simetrică a unei psihanalize care, din direcția care îi e proprie, ar atinge dimensiunea unei etnologii, nu prin instaurarea vreunei „psihologii colective“ sau prin explicarea sociologică a unor fenomene manifeste la nivelul indivizilor, ci prin descoperirea faptului că și inconștientul posedă sau mai curând *este*, în el însuși, o anumită structură formală. În felul acesta, etnologia și psihanaliza ar ajunge nu să se suprapună, și poate nici măcar să se întâlnească, ci să se intersecteze precum două linii venind din și mergând în direcții diferite: una plecând de la eludarea aparentă a semnificatului în nevroză și ajungând la lacuna din cadrul sistemului semnificant prin care aceasta se manifestă; cealaltă pornind de la analogia unor semnificații multipli (în mitologii, de exemplu) pentru a atinge unitatea unei structuri ale cărei transformări formale ar face posibilă diversitatea narațiunilor. Deci nu la nivelul raporturilor dintre individ și societate, așa cum s-a crezut cel mai adesea, ar putea psihanaliza și etnologia să se articuleze una pe cealaltă; nu faptul că individul face parte din grupul căruia îi aparține sau acela că o cultură se reflectă și se manifestă, într-o manieră mai mult sau mai puțin deviată, prin individ fac ca aceste două forme de cunoaștere să fie învecinate. La drept vorbind, ele nu au decât un singur punct comun, însă acesta este decisiv și de neevitat: acela în care ele se intersectează în unghi drept: căci lanțul semnificant prin care se constituie experiența unică a individului este perpendicular pe sistemul formal pe baza căruia se constituie semnificațiile proprii unei culturi: în fiecare clipă, structura proprie experienței individuale găsește în sistemele societății un anumit număr de opțiuni posibile (și, implicit, de posibilități excluse); invers, structurile sociale întâlnesc, în fiecare dintre punctele lor de alegere, un anumit număr de indivizi posibili (ca și alții care nu sunt posibili), tot așa cum, în limbaj, structura lineară face întotdeauna posibilă alegerea, la

un anumit moment, între mai multe cuvinte sau foneme (excluzându-le, în același timp, pe toate celelalte).

Vedem făcându-și, în felul acesta, apariția tema unei teorii pure a limbajului care ar pune la dispoziția etnologiei și a psihanalizei astfel concepute modelul formal de care ele ar avea nevoie. Am intra, astfel, în posesia unei discipline care ar putea să acopere, prin parcursul ei, atât dimensiunea etnologiei, care raportează științele umane la pozitivitățile care le mărginesc, cât și dimensiunea psihanalizei, care raportează cunoașterea omului la finitudinea ce o întemeiază. Am avea, deci, în lingvistică, o știință perfect fundamentată în ordinea pozitivităților exterioare omului (dat fiind că este vorba de limbajul pur), care, traversând întregul spațiu al științelor umane, s-ar reîntoarce la problema finitudinii (dat fiind că numai prin și în limbaj poate gândirea să gândească: ceea ce face ca limbajul să fie, în sine, o pozitivitate cu valoare de fundament). Deasupra etnologiei și psihanalizei, întrepătrunzându-se, mai exact, cu ele, o a treia „contra-știință“ ar veni, astfel, să parcurgă, să anime, să pună în mișcare și, deopotrivă, sub semnul întrebării întregul câmp, gata constituit, al științelor umane și, debordându-l atât pe latura pozitivităților, cât și pe aceea a finitudinii, ar constitui contestarea lor cea mai generală. Ca și celelalte două contra-științe, ea ar scoate în evidență, într-un mod discursiv, formele-limită ale științelor umane; asemenea lor, și-ar localiza experiența în acele regiuni intens luminate și atât de periculoase în care cunoașterea omului, sub specia inconștientului și sub aceea a istoricității, își joacă raportul său cu ceea ce le face pe amândouă posibile. Împreună, cele trei riscă, „expunându-l“, exact ceea ce i-a permis omului să poată fi cunoscut. Astfel se deapănă, sub privirile noastre, destinul omului, în sens invers, însă; pe aceste ciudate fuse, el este readus înapoi la formele în care a văzut lumina zilei, în patria care l-a făcut cu putință. Nu este, însă, aceasta o modalitate de a-l apropia de sfârșitul său? Căci lingvistica nu vorbește despre omul ca atare în mai mare măsură decât psihanaliza ori etnologia.

Se va spune, poate, că, asumându-și un astfel de rol, lingvistica nu face altceva decât să preia funcțiile care aparținuseră, în trecut, biologiei și economiei, atunci când, în secolul al XIX-lea și la începutul secolului XX, se dorise unificarea tuturor științelor umane sub autoritatea unor concepte împrumutate din biologie și din economie. Lingvistica, însă, riscă să joace un rol încă și mai plin de urmări. Din mai multe motive. În primul rând, pentru că ea permite – pentru că, în orice caz, se străduiește să facă posibilă – structurarea conținuturilor înseși; ceea ce face ca ea să nu fie, așadar, o reluare teoretică a unor cunoștințe dobândite aiurea sau o interpretare a unei lecturi de-a gata a fenomenelor; ea nu propune o „versiune lingvistică“ a faptelor observate de către științele umane; ea este principiul unei descifrări prime; sub o privire înarmată cu lingvistica, lucrurile nu acced la existență decât în măsura în care pot constitui elementele unui sistem semnificativ. Mai mult decât o explicație, analiza lingvistică este o percepție: ceea ce vrea să însemne că este constitutivă pentru propriul obiect. În plus, această emergență a structurii (ca raport invariant în interiorul unui ansamblu de elemente) redeschide, pe o dimensiune cu totul nouă, raportul dintre științele umane și matematici; nu mai este vorba de a ști dacă rezultatele științelor umane pot fi cuantificate sau dacă comportamentele umane sunt susceptibile de a fi introduse în câmpul unei probabilități măsurabile; întrebarea care se pune acum este dacă putem recurge, fără jocuri de cuvinte, la noțiunea de structură sau, măcar, dacă avem de-a face cu una și aceeași structură în matematici și în științele umane: întrebare care se dovedește capitală dacă ne propunem să cunoaștem posibilitățile și drepturile, condițiile și limitele unei formalizări justificate; vedem, astfel, că raportarea științelor despre om la axa disciplinelor formale și apriorice – raportare care nu fusese esențială până în acest moment și atâta timp cât se urmărise identificarea ei cu dreptul de a măsura – revine la viață și devine, probabil, fundamentală, acum, când în spațiul științelor umane își face apariția și raportul acestora cu pozitivitatea empirică a limbajului și cu

analitica finitudinii; cele trei axe ce definesc volumul ocupat de științele despre om devin, în felul acesta, vizibile, în mod aproape simultan, în întrebările pe care ele le pun. În sfârșit, importanța pe care a dobândit-o lingvistica și aplicarea ei în cunoașterea omului readuce în prim-plan, în insistența ei enigmatică, chestiunea ființei limbajului, pe care am văzut-o cât de intim este legată de problemele fundamentale ale culturii noastre. Chestiune pe care utilizarea, mereu mai extinsă, a categoriilor lingvistice o îngreunează cu atât mai mult, dat fiind că, de acum înainte, ne vedem obligați să ne întrebăm ce anume trebuie să fie limbajul pentru a putea să structureze, în modul în care o face, ceea ce nu este, totuși, în sine, nici vorbire și nici discurs, ca și pentru a se articula pe formele pure ale cunoașterii. Pe o cale mult mai lungă și mai neprevăzută, iată-ne readuși în acel punct pe care Nietzsche și Mallarmé îl definiseră atunci când primul întrebase: „Cine vorbește?“, iar cel de-al doilea văzuse răspunsul pâlând în Cuvântul însuși. Întrebarea cu privire la ce anume este limbajul în ființa sa își recapătă tonul imperativ.

În acest punct, în care problema limbajului reappare cu o atât de puternică supradeterminare și unde ea pare a asedia din toate părțile figura omului (adică exact acea figură care luase, pe vremuri, locul Discursului clasic), cultura contemporană își joacă, în bună măsură, prezentul și, poate, chiar viitorul. Pe un flanc își fac brusc apariția, ca dintr-odată, foarte apropiate acestor domenii empirice, niște probleme care păruseră, până în momentul respectiv, cu totul îndepărtate: este vorba de problemele referitoare la o formalizare generală a gândirii și a cunoașterii; și tocmai în clipa în care le consideram mai strict limitate ca niciodată la raportul dintre logică și matematici, iată-le deschizându-ne perspectiva posibilității, ba chiar a sarcinii de a purifica vechea rațiune empirică prin constituirea unor limbaje formale și de a efectua o a doua critică a rațiunii pure pornind de la forme noi ale aprioricului matematic. În același timp, însă, la extremitatea opusă a culturii noastre, chestiunea limbajului este încredințată acelei forme de a cuvânta care nu a încetat, desigur, nici o clipă

să o pună, dar care acum și-o pune pentru prima dată ei înseși. Faptul că literatura zilelor noastre este fascinată de ființa limbajului nu este nici semnul unui sfârșit și nici dovada vreunei radicalizări: este un fenomen care își trage seva dintr-o foarte vastă configurație, în care se desenează întreaga nervură a gândirii și a cunoașterii noastre. Dar dacă problema limbajelor formale atrage atenția asupra posibilității sau a imposibilității de a structura conținuturile pozitive, o literatură preocupată exclusiv de limbaj scoate în evidență, în vivacitatea lor empirică, formele fundamentale ale finitudinii. Ceea ce se face auzit dinlăuntru limbajului experimentat și parcurs ca limbaj, în jocul posibilităților sale încordate la maximum, este faptul că omul este „finit“ și că, ajungând până la limita oricărei vorbiri posibile, nu în inima lui ajunge el, ci pe marginea a ceea ce îl mărginește: în acea regiune unde pândește moartea, unde gândirea se stinge și unde promisiunea reînțoarcerii se îndepărtează la infinit. Era pur și simplu imposibil ca acest nou mod de a fi al literaturii să nu se dezvăluie în opere precum cele ale lui Artaud și Roussel, ca și prin intermediul unor oameni de felul lor; la Artaud, limbajul, recuzat ca discurs și reluat în violența plastică a izbiturii, este readus la strigăt, la corpul torturat, la materialitatea gândirii, la carne; la Roussel, limbajul, pulverizat de un hazard întreținut în chip sistematic, istorisește la nesfârșit repetarea morții și enigma originilor dedublate. Și, ca și cum această experimentare a formelor finitudinii prin limbaj nu ar fi putut fi suportată sau ca și cum ea s-ar fi dovedit insuficientă (sau, cine știe, poate chiar insuficiența aceasta a ei fiind cea insuportabilă), ea s-a manifestat în interiorul nebuniei, figura finitudinii ieșind, în felul acesta, la iveală atât prin limbaj (ca fiind ceea ce se dezvăluie prin intermediul lui), cât și în anterioritatea acestuia, dincoace de el, ca fiind acea regiune informă, mată, insignifiantă în care limbajul se poate elibera. Și tocmai în acest spațiu astfel dezvăluit, mai întâi odată cu suprarealismul (dar într-o formă încă bine mascată), apoi, în chip din ce în ce mai pur și mai necruțător, prin Kafka, Bataille și Blanchot, literatura a început să se ofere ca

experiență: ca experiență a morții (și în elementul acesteia), a gândirii de negândit (și în prezența ei inaccesibilă), a repetiției (inocenței originare, aflate întotdeauna în imediata apropiere a limbajului și dintotdeauna la cea mai mare distanță imaginabilă de el), ca experiență a finitudinii (prinsă, adică, în deschiderea și sub constrângerea acestei finitudini).

Vedem, așadar, că această „reîntoarcere“ a limbajului nu are, în cultura noastră, valoarea unei întreruperi bruște; nu este vorba de descoperirea eruptivă a unei evidențe multă vreme ascunse; această „reîntoarcere“ a limbajului nu reprezintă o repliere a gândirii asupra ei înseși, în mișcarea prin care ea se eliberează de orice conținut, și nici un narcisism propriu literaturii, care s-ar debarasa, în sfârșit, de ceea ce are de spus, pentru a nu mai vorbi decât despre faptul că nu este altceva decât limbaj denudat. Avem de-a face, în realitate, cu deplierea riguroasă a gândirii occidentale, în conformitate cu necesitatea pe care ea însăși și-a stabilit-o la începutul secolului al XIX-lea. Ar fi eronat să vedem, în acest indiciu general al experienței noastre care ar putea fi numit „formalism“, semnul unei uscări, al unei rarefieri a gândirii, incapabile să surprindă preaplina conținuturilor; la fel de eronat ar fi, însă, și să așezăm acest semn pe orizontul unei noi gândiri și al unei noi cunoașteri. Căci tocmai în interiorul desenului deosebit de strict și de coerent al *epistemei* moderne își găsește această experiență contemporană propria posibilitate de a fi, tocmai acest desen, prin logica lui, este cel care i-a dat naștere, a constituit-o în întregul ei și a făcut cu neputință ca ea să nu se producă. Ceea ce s-a petrecut în epoca lui Ricardo, Cuvier și Bopp, forma de cunoaștere care s-a instaurat prin intermediul economiei, biologiei și filologiei, gândirea finitudinii pe care critica kantiană a prescris-o ca sarcină a filosofiei, toate acestea continuă să formeze spațiul imediat al reflecției noastre. În acest loc gândim noi.

Și totuși, impresia de împlinire și de sfârșit, sentimentul surd care ne susține și ne animă gândirea, adormind-o, poate, cu facilitatea promisiunilor sale, și care ne face să credem că ceva

nou, ce nu se lasă bănuț decât într-o vagă licărire la marginea orizontului, este pe cale să înceapă, acest sentiment și această impresie nu sunt, poate, cu totul nefondate. Se va spune că ele există și că nu au încetat nici o clipă să se formuleze, mereu de la început, de la începutul secolului al XIX-lea și până astăzi; se va spune că Hölderlin, Hegel, Feuerbach, Marx aveau deja cu toții această certitudine că, prin ei, o gândire și poate chiar o întreagă cultură se încheia și că din adâncurile unei distanțe care nu era, poate, de neînving, o alta se anunța, în ezitarea zorilor, în strălucirea amiezii și în sfâșierea zilei ce sfârșește. Însă această atât de apropiată și de periculoasă iminență, ale cărei promisiuni ne umplu de spaimă și al cărei risc noi îl primim, astăzi, cu brațele deschise, nu este, desigur, de același ordin. Atunci, ceea ce acea presimțire impunea gândirii era să stabilească pentru om o locuire durabilă pe acest pământ de la care zeii își întorseseră fața și din cuprinsul căreia se făcuseră nevăzuți. În zilele noastre – și, aici, Nietzsche este acela care indică, de departe, punctul de răscruce –, nu mai este vorba atât de absența sau de moartea lui Dumnezeu, ci de sfârșitul, pur și simplu, al omului (de acest minuscul, infim, imperceptibil decalaj, de acest recul în forma identității care fac ca finitudinea omului să fi devenit sfârșitul acestuia); ni se descoperă, astfel, că moartea lui Dumnezeu și cel de pe urmă om sunt intim legate: oare nu ultimul om este acela care vestește că L-a ucis pe Dumnezeu, instalându-și, în felul acesta, limbajul, gândirea și râsul care-i sunt proprii în spațiul unui Dumnezeu deja mort, și, în același timp, înfățișându-se ca fiind acela care L-a ucis pe Dumnezeu și a cărui existență înglobează, în felul acesta, libertatea și decizia acestui omor? Astfel, cel de pe urmă om este deopotrivă mai bătrân și mai tânăr decât moartea lui Dumnezeu, dat fiind că el este cel care L-a ucis pe Dumnezeu, el însuși trebuie să răspundă pentru propria-i finitudine; dar, dat fiind că tocmai în spațiul acestei morți a lui Dumnezeu el vorbește, gândește și există, însuși omorul lui, ca atare, este sortit morții; zei noi, aceiași, umplu deja Oceanul viitor; omul va dispărea.

Mai mult decât moartea lui Dumnezeu – sau, mai curând, în trea acestei morți și potrivit unei corelații profunde cu ea –, ceea ce ne anunță de fapt, gândirea lui Nietzsche este sfârșitul ucigașului lui Dumnezeu; este explozia chipului omului în răs și reîntoarcerea măștilor; este risipirea profundului curs inexorabil al timpului de care omul se simțea purtat și a cărui presiune o bănuia în însăși ființa lucrurilor; este identitatea dintre Reîntoarcerea Aceluiași și risipirea absolută a omului. De-a lungul întregului secol al XIX-lea, sfârșitul filosofiei și promisiunea unei culturi viitoare nu erau, desigur, decât unul și același lucru cu gândirea finitudinii și cu apariția omului în spațiul cunoașterii; în zilele noastre, faptul că filosofia a fost mereu și continuă să fie pe cale de a sfârși, ca și faptul că, în ea, poate, dar mult mai mult în afara și împotriva ei, în literatură și în reflecția formală, se pune tot mai insistent problema limbajului, dovedesc fără putință de tăgadă că omul stă să dispară.

Aceasta deoarece întreaga *epistemă* modernă – adică aceea care s-a format către sfârșitul secolului al XVIII-lea și care servește și astăzi drept sol pozitiv al cunoașterii noastre, aceea care a constituit singularul mod de a fi al omului, ca și, deopotrivă, posibilitatea de a-l cunoaște în chip empiric –, această *epistemă* era legată de dispariția Discursului și a domniei lui monotone, de alunecarea limbajului pe latura obiectivității și de reapariția multiplicată a acestuia. Faptul că, acum, acest limbaj își face tot mai insistent apariția într-o unitate pe care noi suntem obligați, dar nu putem, încă, s-o gândim, nu este, oare, semnul că toată această configurație urmează să fie dată peste cap, și că omul stă să apună pe măsură ce strălucește tot mai puternic, la orizontul nostru, ființa limbajului? Omul, constituindu-se în momentul când limbajul era sortit risipirii, nu se va risipi și el, oare, la rândul său, în clipa când limbajul începe să-și refacă unitatea pierdută? Iar dacă lucrul acesta este adevărat, nu ar fi, oare, o eroare din partea noastră – una profundă, dat fiind că ne-ar ascunde ceea ce se impune să gândim acum – să interpretăm experiența actuală ca pe o aplicare a formelor limbajului



la ordinea umanului? Nu s-ar cuveni, mai degrabă, să renunțăm a gândi omul sau, mai precis, n-ar trebui să gândim cât mai îndeaproape această dispariție a omului – ca și a solului de pozitivitate al tuturor științelor despre om – în corelația ei cu preocuparea noastră referitoare la limbaj? Nu s-ar cere, oare, să admitem că, limbajul redevenind prezent, omul riscă să se reîntoarcă la inexistența calmă în care îl menținuse, pe vremuri, unitatea imperioasă a Discursului? Omul fusese o figură între două moduri de a fi ale limbajului; sau, mai curând, el nu s-a constituit decât în răstimpul în care limbajul, după ce fusese instalat în interiorul reprezentării și dizolvat, într-o oarecare măsură, în ea, nu a reușit să se elibereze de aceasta decât fragmentându-se: omul și-a compus propria figură în interstițiile unui limbaj rupt în bucăți. Firește, acestea nu sunt niște afirmații, ci, cel mult, niște întrebări la care nu se poate răspunde; să le lăsăm în suspensie exact acolo unde se pun, știind, doar, că posibilitatea de a le pune deschide, mai mult ca sigur, calea spre o gândire viitoare.

## VI

În orice caz, un lucru este sigur: omul nu este nici cea mai veche și nici cea mai constantă problemă pe care și-a pus-o cunoașterea umană. Luând drept cadru de referință o cronologie relativ scurtă și un decupaj geografic restrâns – cultura europeană cu începere din secolul al XVI-lea –, putem fi siguri că, între aceste coordonate, omul este o invenție recentă. Nu lui și nici secretelor lui i-a dat târcoale – îndelung, pe bâjbâite – cunoașterea. În fapt, dintre toate mutațiile care au afectat cunoașterea lucrurilor și a ordinii lor, cunoașterea identităților, a diferențelor, a caracterelor, a echivalențelor, a cuvintelor – pe scurt, din șirul tuturor episoadelor acestei profunde istorii a Aceluiași –, una singură, cea care își are începutul cu un secol și

jumătate în urmă și care este, probabil, pe cale de a se încheia, a lăsat să transpară chipul omului. Și nu era vorba despre eliberarea de cine știe ce neliniște veche, de pătrunderea în raza de lumină a conștiinței a vreunei griji multimilenare, de accesarea la obiectivitate a ceva ce zăcuse vreme îndelungată în temnița credințelor sau a filosofiilor, nu, ci, pur și simplu, de efectul unei schimbări petrecute în dispozițiile fundamentale ale cunoașterii. Omul este o invenție căreia arheologia efectuată asupra gândirii bulversate îi dă cu ușurință în vileag data recentă. Și, cine știe, poate chiar sfârșitul apropiat.

Dacă aceste dispoziții ar ajunge să dispară la fel cum au apărut, dacă în urma unui eveniment căruia nu-i putem presimți decât cel mult posibilitatea, dar căruia nu-i putem cunoaște, pentru moment, nici forma și nici promisiunea, ele s-ar schimba radical, așa cum, de altfel, s-a și întâmplat la sfârșitul secolului al XVIII-lea cu solul gândirii clasice, atunci putem pune rămășag că omul ar dispărea, asemenea unui chip desenat pe nisip la marginea mării.



## „FUNCTIA“ FOUCAULT (UN AVERTISMENT „LA SFÂRȘITUL LECTURII“)

*Les mots et les choses* a apărut în aprilie 1966 și a devenit imediat un *bestseller*: primul tiraj, de 3 000 de exemplare, se epuizează – aproape fără publicitate – într-o săptămână, 800 de exemplare din cel de-al doilea tiraj (tras la sfârșitul lui iulie) se epuizează tot într-o săptămână, iar un al treilea tiraj – de 5 000 de exemplare – se va vinde în numai opt săptămâni. Alături de volumul de *Écrits* al lui Jacques Lacan, *Cuvintele și lucrurile* este cartea verii 1966. Primul surprins de acest succes mediatic este Foucault însuși, care va mărturisi ulterior că nu se așteptase să trezească interesul unui număr mai mare de – cel mult – 2 000 de persoane interesate de istoria ideilor. Dacă prin *Istoria nebuniei*, el reușise să-și cucerească notorietatea în rândul specialiștilor, prin *Cuvintele și lucrurile*, cartea care, tot după propria mărturisire, i-a pus cele mai mari probleme, el ajunge la marele public și devine imediat un fenomen de modă intelectuală. La librăria La Hune, de pe bulevardul Saint-Germain, adevărat barometru al pieței „culte“ pariziene, cartea se vinde „ca pâinea caldă“. (Anul 1966 reprezintă, de altfel, un moment de vârf al științelor umane de expresie franceză și al interesului publicului pentru acest gen de lucrări: tot acum apar cărți semnate de Lacan, Lévi-Strauss, Benveniste, Genette, Greimas, Doubrovsky, Todorov, Barthes. Structuralismul și „noua critică“ sunt la apogeu.)

Cartea lui Foucault apare într-o colecție – „Bibliothèque des sciences humaines“ – proaspăt înființată, coordonată de istoricul Pierre Nora, care va rămâne editorul și complicele lui Foucault. (Un alt titlu-pilot al colecției este eseul *Masă și putere* de Elias Canetti.)

Titlul și subtitlul lucrării lui Foucault au o istorie. Nu *Les mots et les choses* fusese titlul original, cel dorit de Foucault. Acesta

intenționase să-și intituleze cartea *La prose du monde*, dar exact acesta era titlul unui articol găsit pe masa de lucru a filosofului Maurice Merleau-Ponty după moartea subită a acestuia (4 mai 1961), titlu pe care, ulterior, Claude Lefort îl dăduse unei culegeri din textele postume ale celebrului fenomenolog francez, în descendența ideilor căruia Foucault nu voia cu nici un preț să se plaseze – dimpotrivă! Al doilea titlu dorit de Foucault era *L'ordre des choses*, dar și acesta apucase să fie deja folosit, de către un autor (Jacques Brosse) care beneficiase de o prefață a lui Bachelard și care nu autorizase reluarea titlului său. De altfel traducerea în engleză a *Cuvintelor și lucrurilor* va purta tocmai acest titlu (Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, traducător nespecificat, Tavistock, New York, Pantheon, 1970). Pentru a încurca și mai mult pistele, Foucault va declara, în 1971, în Brazilia, că titlul *Cuvintele și lucrurile* „este traducerea lui *Words and Things*, marele slogan moral, politic, științific și chiar religios din Anglia începutului de secol XVII“.

Nici istoria subtitlului – *Une archéologie des sciences humaines* – nu este mult mai clară. La începutul anilor optzeci, Foucault va declara că, inițial, se gândise la „o arheologie a structuralismului“. Termenul de „arheologie“ fusese deja frecventat de Foucault (*Istoria nebuniei* era „arheologia unei tăceri“. *Nașterea clinicii* – „o arheologie a privirii medicale“), însă avea să-și afle deplina consacrare abia odată cu *Arheologia cunoașterii* (1969). Într-unul dintre interviurile prilejuite de ieșirea pe piață a *Cuvintelor și lucrurilor*, Foucault, mai mult sau mai puțin ludic și astuțios, ca de atâtea ori, în încercarea sa constantă de a-și pierde „urmăritorii“, va avansa o legătură etimologică fantezistă (dar, metodologic, cât se poate de pertinentă) între *arheologie* și *arhivă* („Ar trebui citit și studiat totul. Altfel spus, ar trebui să dispunem de întreaga arhivă a unei epoci la un moment dat. Arheologia este, în sens strict, știința acestei arhive“), și, în general, se va revendica, din acest punct de vedere, de la Kant, poate (așa cum bănuiește un biograf american al său, David Macey) și pentru a îndepărta ideea unei preluări a termenului de la Freud, care recursese și el, frecvent, la metafore arheologice. (Un cercetător, Bernauer, a

reușit să identifice, totuși, într-o scriere a lui Kant – *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs in Deutschland gemacht hat?* – formula „philosophische Archaologie“ și definirea acesteia drept o „căutare a ceea ce face necesară o anumită formă de gândire“, adică exact cu sensul folosirii ei de către Foucault.)

În interviul mai sus amintit (acordat lui R. Bellour și apărut în *Les Lettres françaises*, 31 martie–6 aprilie 1966), Foucault își definește „arheologia“ astfel: „Prin arheologie am în vedere nu atât o disciplină, ci un domeniu de cercetare, care ar fi următorul. Într-o societate, cunoștințele, ideile filosofice, opiniile de zi cu zi, dar și instituțiile, practicile comerciale și polițienești, moravurile, totul trimite la o anumită *cunoaștere implicită*, proprie respectivei societăți [s.m., B.G.]. Această cunoaștere este profund diferită de cunoștințele ce pot fi găsite în lucrările științifice ori în justificările religioase, fiind, însă, ceea ce face posibilă apariția, la un moment dat, a unei teorii, a unei opinii, a unei practici. [...] Toate aceste practici, instituții, teorii, eu le consider, prin urmare, la nivelul urmelor, adică, cel mai adesea, la acela al urmelor verbale [în faza a doua a gândirii sale, cea „genealogică“, Foucault va depăși/completa nivelul strict al „urmelor verbale, preponderent în această primă etapă, cvasistrukturalistă, a gândirii sale, ajungând, spre sfârșitul anilor șaptezeci, la formularea proiectului unei „ontologii critice a ceea ce suntem“, „urma“ vie devenind prezentul însuși, „actualitatea“ ființei umane; (n.m.), B.G.]. Ansamblul acestor urme formează un soi de domeniu considerat a fi omogen: nu fac, aprioric, nici o diferențiere între urme, problema fiind aceea de a găsi, între aceste urme de ordin diferit, suficiente trăsături comune pentru constituirea a ceea ce logicienii numesc clase, esteticienii – forme, cercetătorii din științele umane – structuri, și care constituie invariantul comun unui anumit număr de urme. [...] Ar trebui să putem citi totul, să putem cunoaște toate instituțiile și toate practicile“ etc. (*Dits et écrits*, vol. I, pp. 498–499)

Ideile, opiniile, teoriile, practicile, instituțiile, autorii, semnăturile, pe scurt, *individualizările* „tactice“ (așa cum vor fi ele definite în cadrul proiectului „genealogic“, în anii șaptezeci) sunt, prin urmare, făcute posibile și necesare de „epistemă“, de „ceea ce se poate

afirma“ la un moment dat, de „enunțabil“. Viziune, trebuie s-o recunoaștem, foarte deleuziană, a unei „închideri care (se) deschide“, a unui Același care nu poate exista decât sub chip de Alții, dinamic, în continuă mișcare, opoziție, negociere – în permanentă *luptă*, traversat, așa cum va apărea mai târziu, în cea de-a doua perioadă a gândirii lui Foucault, de „efecte de putere“. Așa cum se va putea constata, *aici*, *acesta* este punctul de contradicție, punctul de aporie, de „rupere“, chiasmatic, al gândirii lui Michel Foucault, prin care el *aparține* și, deopotrivă, *nu aparține* unui anumit „structuralism“ dominant, ca „epistemă“ a epocii în care opera lui este prinsă și din care încearcă neîncetat să „scape“, de care își propune să dea seamă, mai întâi „arheologic“, apoi „genealogic“, tratând însuși structuralismul și reparația modernă (sub formă de „literatură“) a „ființei limbajului“ ca *simptome*. Situație – a gândirii, operei și omului – care nu va întârzia și nu va înceta să fie sancționată aspru, intolerant, căci *acesta* – în *Cuvintele și lucrurile* – este punctul care va provoca enormele controverse și imensele neînțelegeri (mereu interesate, nici o clipă inocente!) de care opera (și poziția în istorie, față de istorie) a lui Foucault, chiar și azi, după dispariția fizică a autorului ei, continuă să aibă parte.

Să revenim, așadar, în epocă, la momentul apariției cărții *Cuvintele și lucrurile*.

În timp ce cartea se afla la tipar, Foucault repune, deja, în discuție problemele de metodă ale „arheologiei“: „Filosofia este o întreprindere de diagnostic, arheologia – o metodă de descriere a gândirii“: „Problema o constituie nu limba, ci limitele enunțabilității“ (scrisori către prieteni).

Între timp – semn prevestitor al furtunii ce avea să se declanșeze –, Comitetul Central al Partidului Comunist Francez reunit în plen, declară, împotriva lui Althusser (*Pour Marx*), că „marxismul este umanismul timpului nostru“.

La sfârșitul lui martie și începutul lui aprilie, deci în preziua apariției pe piață a *Cuvintelor și lucrurilor*, Foucault întreprinde o călătorie în două țări situate de partea cealaltă a Cortinei de Fier: Ungaria și România. Despre sejurul la Budapesta se știe că Foucault

a refuzat vizita rituală la Lukács, preferând să contemple un Manet aflat în galeria națională maghiară, și că a realizat că în țările aflate sub obediența Moscovei, structuralismul funcționa ca o gândire alternativă față de marxism și că întreprinderi precum a sa, din *Cuvintele și lucrurile*, constituiau un sprijin și o legitimare pentru intelectualii disidenți ai locului. Despre vizita la București, în schimb, nu se știe nimic: pare a fi trecut fără urme (!).

Textul cărții *Cuvintele și lucrurile*, intens analitic, dificil, arid, când nu e de-a dreptul obscur, la limita inteligibilității, așa cum au remarcat imediat recenzenții săi, este punctat, la început și la sfârșit, de două „momente plastice“ care i-au înlesnit fulgerătorul succes mediatic, întipărindu-se imediat în memoria cititorilor în defavoarea întregului, ajungând să fie extrase din context, transformate în „marfă“ culturală și în embleme ale cărții și autorului ei și utilizate, reductiv și de multe ori impropriu, abuziv, ca ținte polemice. Este vorba de momentul „plastic“ – analiza tabloului *Meninele* al lui Velásquez (analiză care, după unii exegeți ai operei foucauldienne, nu și-ar fi avut, inițial, locul în economia cărții, fiind introdusă numai la insistențele lui Pierre Nora, și care marchează interesul – subteran, dar constant – al lui Foucault pentru pictură, care succedase, dacă se poate spune astfel, interesului pentru literatură; Foucault a fost fascinat de Manet și a scris un eseu – *Ceci n'est pas une pipe* pomind de la un tablou al lui René Magritte) – și mai cu seamă de imaginea finală, catastrofic-apocaliptică, a „morții omului“, figurat asemenea unui simplu desen pe nisip, la marginea mării, destinat unei ștergeri inevitabile.

Imaginea aceasta deopotrivă poetică, sobră, tranșantă, fără rost și banală, recurs la un clișeu de-a dreptul suspect, a șocat. Scoasă din context și manipulată mediatic și dogmatic, ea a fost imediat transformată într-o sinecdocă comercială impusă întregii cărți, dispensând mințile interesate de o lectură atentă a sutelor de pagini de până la ea. Chiar și azi, când se spune „Foucault“, se subînțelege imediat „moartea omului“, „antiumanism“, „gândire reacționară“, „epistemologie neagră“ (mai nou) și alte asemenea produse de consum ale comerțului intelectual. Ironia – nu a sorții, ci, ca de atâtea ori, a istoriei –



produce, însă, următorul (numai aparent) paradox: cei care, astăzi (inclusiv în spațiul românesc), îl acuză pe Foucault de „antiumanism“, fluturând, ca probă peremptorie, „moartea omului“, nu fac altceva decât să se situeze – continuându-le, astfel, nepermis în prezent – pe pozițiile dogmatice ale adversarilor și detractorilor gânditorului francez. În spațiul francez, aceștia – deosebit de violenți, de intoleranți, de dogmatici – au fost Sartre (și sartrienii) și intelectualii din raza de acțiune a Partidului Comunism. *Ainsi va l'histoire...*

Imaginea, aproape catacretică, dar șocantă în contextul epocii (și, să recunoaștem, riscantă, voită, însă, de Foucault, care nu se mulțumise cu analizele mai mult decât grăitoare din cuprinsul cărții), a marginii mării fusese reluată de mai multe ori de către acesta în scrierile sale de la începutul anilor șaiszeci despre literatura modernă și despre experiența limitelor. În 1964 (în articolul „La folie, l'absence d'oeuvre“), el scria: „Ceea ce nu va întârzia să moară, ceea ce moare deja în noi (tocmai moartea lui determinând limbajul nostru actual) este *homo dialecticus*, ființa plecării a reîntoarcerii și a timpului, animalul ce-și pierde adevărul regăsindu-și-l, apoi, iluminat, străinul de sine ce-și tot redevine familiar. Acest om a fost subiectul suveran și obiectul ancilar al tuturor discursurilor despre om proferate de multă vreme încoace, mai cu seamă despre omul alienat. Din fericire, el moare, acum, sub vorbăria acestor discursuri“.

Cel care „moare“ în gândirea lui Foucault nu este, așadar, cum numai obnubilarea voită și interesarea ideologică poate lăsa să se înțeleagă, omul ca specie, omul ca umanitate sau omul ca persoană, ci *omul ca reprezentare mesianică*, omul fabricat, construit de metafizica speculativă și preluat de ideologiile ulterior totalitare, omul-obiect privilegiat al cunoașterii (și al supunerii prin cunoașterea) și omul-subiect al efectuării a tot felul de (pre)destinări ale Istoriei, ce nu încetează să-și predea, sub aparența unor conflicte ireductibile, ștafeta: *subiectul* hegeliano-marxist și *obiectul* predilect al științelor umane. (Primul care a vorbit, în Franța, de „moartea omului“ a fost, altă ironie a istoriei, tocmai hegelianul Alexandre Kojève.) Singurul sens pe care îl poate avea „moartea omului“ în (con)textul lui Foucault nu poate fi decât acela de *eliberare* a

omului de sub masca (citește: *reprezentarea*, și nu neapărat una anume, ci reprezentarea ca atare, regimul de prezență ca reprezentare) misionară a „omului“ providențial, impusă ființei umane în mod mai întâi speculativ apoi ideologic, pragmatic. Adică *politic*. Conform (ipo)tezei lui Foucault, epistema modernă, constituită în secolul al XVII-lea, este legată de disoluția discursului și de constituirea omului ca subiect și ca obiect al cunoașterii și puterii. Odată cu reapariția – pentru început dispersată – a limbajului în modernitate, omul – mai precis „omul“ – are toate șansele – faptul este departe de a fi împlinit sau măcar sigur – să-și piardă poziția centrală devenită, derivată, în cadrul epistemei. Simptomele care fac posibil acest diagnostic sunt, conform lui Foucault, literatura modernă și caracterul tot mai problematic al „științelor“ despre om. „Moartea omului“ nu reprezintă altceva decât *de-dialectizarea* lui, smulgerea din spațiul reconstituit – deși declarat defunct – și integral traversat de *putere*, „militarizat“, al „reprezentării“. Gest din câte se poate vedea, imponderabil, azi ca și ieri, aici și aiurea, în ochii împătimitilor de „sens“ și de „misiune“ istorice. Gest, mai presus de orice, *politic*.

Căci Foucault a căutat „cearta“, a provocat polemica. Surprinzătoare, neașteptate – pentru autorul însuși, întâi și întâi – nu pot fi decât amploarea dobândită de aceasta și reacția de „corp“, agresivă, intoleranță, dogmatică din partea celor vizați.

Ieșirea pe piață a *Cuvintelor și lucrurilor* a fost însoțită de trei întinse interviuri, acordate de Foucault lui Raymond Bellour (*Les Lettres françaises*, 31 martie–6 aprilie 1966), Madeleine Chapsal (*La Quinzaine littéraire*, 16 mai 1966) și Claude Bonnefoy („L’homme est-il mort?“, *Arts et Loisirs*, 15–21 iunie 1966).

În cel dintâi (din care am citat deja), Foucault, calm încă, nu face decât să reia, pe un ton destul de dubitativ, deloc ultimativ, ferm însă, principalele teze ale părții a doua a cărții. „Ne aflăm în prezent, într-o situație foarte ambiguă. Omul nu a existat odată cu începutul secolului al XIX-lea decât pentru că discursul încetase să mai aibă forță de lege asupra lumii empirice. Omul a existat acolo unde discursul a amuțit. Or, iată că, odată cu Saussure, Freud și Husserl, în inima a tot ce e mai fundamental în cunoașterea omului

își face din nou apariția problema sensului și a semnului. Adică, ne putem întreba dacă reînțoarcerea mării probleme a semnului și a sensului, ca și a ordinii semnelor, constituie un fel de suprapunere, în cultura noastră, a ceea ce constituiseră epoca clasică și modernitatea sau dacă nu cumva este vorba de niște semne prevestitoare ale faptului că omul va dispărea, dat fiind că, până în prezent, ordinea omului și ordinea semnelor au fost, în cultura noastră, incompatibile. Omul moare de pe urma semnelor născute în el – iată ceea ce, primul, Nietzsche a vrut să spună.“ De unde trei consecințe: „1. Ideea unei științe a omului care să fie în același timp analiză a semnelor este o himeră. 2. Trebuie anunțată cea dintâi deteriorare, în istoria europeană, a *episodului antropologic și umanist* [s.m., B.G.] pe care l-am cunoscut în secolul al XIX-lea, când se credea că științele despre om ar constitui, în același timp, și o eliberare a omului, a ființei umane în plenitudinea ei. Experiența ne-a arătat că dezvoltarea științelor umane conduce mai curând spre dispariția omului decât spre o apoteoză a lui 3. Literatura, care și-a schimbat statutul atunci când, în secolul al XIX-lea, a încetat să mai aparțină ordinii discursului, devenind manifestare a limbajului în propria consistență, trebuie acum, fără doar și poate, să dobândească, și chiar este pe cale de a dobândi un alt statut, iar ezitarea pe care ea o arată între umanismele noi și formalismul pur al limbajului nu este decât una dintre manifestările acestui fenomen fundamental pentru noi, care ne face să oscilăm între interpretare și formalizare, între om și semne. [...] Iată motivul pentru care am încercat să fac, *într-un stil, desigur, destul de particular*, nu istoria gândirii în general, ci istoria a tot ceea ce «conține gândire» în interiorul unei culturi, istoria a tot ce manifestă gândire. Căci gândire există și într-o filosofie, dar și într-un roman, într-o jurisprudență, în drept, și chiar și într-un sistem administrativ sau într-o închisoare“ [s.m., B.G. Foucault era, deja, în altă parte, foarte aproape de proiectul a cărei materializare o va constitui abia *Surveiller et punir...*]

Abia în convorbirea cu Madeleine Chapsal, Foucault trece la „atac“ (intră, mai precis, într-o luptă care începuse deja), nominalizându-și „țintele“: Sartre și, prin persoana acestuia, „umanismul“

marxist și fenomenologia existențialistă, care făcuseră istorie, dar ieșiseră din istorie, nemaifiind adaptate prezentului, ba chiar făcându-se „vinovate“ de prezent. Conflictul se dovedește, imediat, unul politic, căci, pentru prima dată, Foucault lasă să se înțeleagă că acțiunea sa în planul ideilor ar putea avea și o dimensiune *politică* explicită: „Sarcina noastră actuală este de a ne elibera definitiv de umanism și, în acest sens, lucrarea noastră este una politică [...]. Salvarea omului, redescoperirea, în om, a omului etc. – s-a terminat cu toate aceste întreprinderi bune numai de gură, deopotrivă teoretice și practice, de a-i reconcilia de exemplu, pe Marx cu Teilhard de Chardin [aluzie la Roger Garaudy și mai ales la Jacques Monod, care încercaseră o combinație de marxism umanist și de creștinism, de știință și credință; n.m., B.G.] [...]. Sarcina noastră este de a ne elibera definitiv de umanism și, din acest punct de vedere, lucrarea noastră este una politică, în măsura în care toate regimurile, din Est ca și din Vest, își colportează marfa lor dubioasă sub pavilionul umanismului [...]“. Nu „noua formă de gândire“ (structuralismul) este „rece și abstractă“, așa cum sugerează realizatoarea interviului, ci „umanismul este abstract! [...], adică rupt de lumea științifică și tehnică ce constituie lumea noastră reală. Ceea ce mă irită în cazul umanismului este faptul că a devenit paravanul în spatele căruia se refugiază gândirea cea mai reacționară și se leagă alianțele cele mai monstruoase și mai inimaginabile cu putință...“ Foucault opune „generației lui Sartre și Merleau-Ponty, generației revistei *Les Temps modernes*, care fusese legea noastră de gândire și modelul nostru de existență“, nume precum cele ale lui Lévi-Strauss, Lacan, Dumézil. „În mare, confruntat cu o lume istorică pe care tradiția burgheză, ce nu se mai recunoaște în ea, voia s-o considere *absurdă*, Sartre a vrut să demonstreze că, dimpotrivă, există pretutindeni *sens*. Dar această expresie era, la el, cât se poate de ambiguă: a spune că «există sens» este în același timp o constatare, un ordin, o prescripție... Există sens, adică trebuie să dăm sens la tot ce există. Sens, la rândul său, teribil de ambiguu: căci el era rezultatul unei descifrări, al unei lecturi, dar și trama obscură ce trecea, în pofida noastră, în actele noastre. Pentru Sartre, omul este

în același timp cititor și mecanograf al sensului: descoperă *sensul* și este acționat de acesta [...]. Punctul de ruptură a apărut în ziua când Lévi-Strauss, pentru societăți, și Lacan, pentru inconștient, ne-au arătat că *sensul* nu este, probabil, decât un fel de efect de suprafață, o licărire, o spumă, iar ceea ce ne traversează în profunzime, ceea ce ne preexistă, ceea ce ne susține în timp și spațiu este *sistemul*“ [Foucault subliniază]. Metafizica (și politica) *sistemului* iau locul – am putea spune noi astăzi – metafizicii (și politicii) *sensului*: conflict de epistemă, între două episteme diferite, cum ar vrea să ne lase să înțelegem Foucault, sau conflict – prevestitor, desigur, de rupturi – în interiorul aceleiași episteme? Cum ar trebui să interpretăm „evenimentul“: în mod „sartrian“ sau în mod „foucauldian“? „Sartrianismul“, chiar de-marxizat (dacă așa ceva este cu putință), dar în continuare „umanist“, pare, astăzi, mai viu, mai ușor de reprodus ca niciodată, iar gestul de ruptură, episodic „structuralist“, dar permanent al lui Foucault rămâne în continuare de domeniul urgenței și al invenției ca și absolute... „Gândim în interiorul unei gândiri anonime și coercitive care este aceea a unei epoci și a unui limbaj“, în sânul unui „sistem anonim, fără subiect“: „nu este vorba de înlocuirea lui Dumnezeu cu omul, ci de o gândire anonimă, de o cunoaștere fără subiect, de o teorie fără identitate“: cine ar putea suporta o asemenea „ofensă“, ieri ca și azi? „Sarcina filosofiei actuale și a tuturor disciplinelor teoretice este aceea de a scoate la lumină această gândire dinaintea gândirii, acest sistem anterior tuturor sistemelor, care constituie fondul pe care gândirea noastră «liberă» apare și scânteiază o clipă [...]. Am încercat să aduc, parțial, la lumină acest sistem în *Cuvintele și lucrurile*. [...] Iar pentru a gândi sistemul, eram deja constrâns de un sistem din spatele sistemului, pe care nu-l cunoșteam și care va recula pe măsură ce-l voi descoperi, pe măsură ce se va descoperi...“ Concluzia, pentru Foucault, nu poate fi, evident, decât una singură: totul „tinde să facă inutilă, în cercetare și în gândire, însăși ideea de om. Moștenirea cea mai apăsătoare pe care ne-a lăsat-o secolul al XIX-lea – și de care trebuie să ne debarasăm cât mai urgent cu putință – este umanismul...“

Interviul acordat lui Madeleine Chapsal este cel mai tezig, cel mai „structuralist“, cel mai „ideologic“ dintre toate intervențiile lui Foucault legate de *Cuvintele și lucrurile*, în care el se lasă vorbit de „sistem“ în mult mai mare măsură decât vorbește el însuși: este prețul plătit „logicii“ controverselor. Controversă, înainte de toate – trebuie s-o repetăm –, *politică*. Foucault, în încercarea sa de a-și menține controlul asupra propriei imagini publice, de a rămâne, cât de cât, stăpân peste „semnul“ cultural care a devenit, în care a fost transformat, nu va întârzia să abandoneze postura „ideologului“, care nu i se potrivea, și care contravenea eticii sale – tot mai marcate – de raportare exclusiv la sine însuși...

În interviul acordat lui Claude Bounefoy, Foucault, însă, revine: „*Critica rațiunii dialectice* reprezintă efortul magnific și patetic al unui om al secolului al XIX-lea de a gândi secolul XX. În acest sens, Sartre este ultimul hegelian, și așa zice chiar ultimul marxist“. Mai mult nu se putea! Foucault se definise prin opoziția față de Sartre, împotriva marxismului și a P.C.F., de partea lui Althusser. Convingerile sale nu erau noi, dictate exclusiv de „logica“ disputei.

În ultima săptămână din mai și prima săptămână din iunie, *Cuvintele și lucrurile* recoltează șapte recenzii. Devine, imediat, un fenomen de modă și de snobism intelectual. „Moartea omului“ și „marxismul este, în gândirea secolului al XIX-lea, ca peștele în apă“, circulă în presă ca fraze emblematice, ceea ce nu face decât să alimenteze polemica și să reducă șansele unei lecturi veritabile a cărții. Foucault nu mai poate controla situația, „omul“ a devenit „semn“, care circulă autonom. Presa comentează atât cartea (cât și cum o face!), cât și cifrele – nemaivăzute – de vânzare.

Până în acel moment, Foucault nu făcuse parte din „ghetoul universitar“. Acum, el ajunge la tranșe de public la care nici nu visase, pe care fusese departe de a le fi avut în vedere. Precedentele sale cărți fuseseră comentate în mensuale intelectuale precum *Ésprit* sau *Critique. Les mots et les choses* intră, în schimb, în atenția marilor săptămânale, ajungând să fie comentată atât în *Le Nouvel Observateur* (care se adresa mai cu seamă profesiilor liberale, intelectualilor de stânga ce criticau Partidul Comunist), cât și – surpriză! – în *L'Express* (revistă croită după modelul american al *Newsweek*-ului,

adresându-se dreptei dinamice, tinerilor întreprinzători), care o prezintă ca fiind cea mai mare revoluție în filosofia franceză de la existențialism până atunci.

„Răspunsurile“ la atacurile lui Foucault nu întârzie să apară. Simone de Beauvoir îl figurează sarcastic în *Les Belles Images* ca produs pe placul publicului snob, dar mai cu seamă ca „vinovat“ – alături de reprezentanții Noului Roman și de cei ai grupării *Tel Quel* – de a oferi burgheziei alibiuri împotriva angajării și istoriei. Adevărata controversă va fi lansată, însă, de către revistele lunare, cu „digestie“ mai înceată, dar și cu „bătaie“ mai lungă, abia un an mai târziu, în primăvara lui 1967.

Primii recenzenți ai cărții sunt Jean Lacroix (în *Le Monde*), François Chatelet, Gilles Deleuze, Madeleine Chapsal (în *L'Express*: „cea mai mare revoluție de la existențialism încoace“), Robert Kanters, François Mauriac (în *Le Figaro*, acesta afirmă că discursul despre moartea conștiinței ajunge să i-l facă simpatic pe Sartre!), Jacques Brosse, Jean-Marie Domenach (în *Esprit*: cum poate un adept al „sistemului“ să denunțe sistemul actual în numele unei „societăți eliberatoare“?). Scepticismul e amestecat cu entuziasmul, este remarcat deja caracterul kantian al întreprinderii foucauldienne. Temele majore ale discuției ce va avea loc abia în anul următor sunt schițate încă de pe acum, din faza de „întâmpinare“ a cărții. „Foucault reprezenta ceva inedit și revoluționar, deși făcea parte din tabăra structuralistă. El era perceput ca moștenitorul prezumtiv și ca rivalul lui Sartre“ (David Macey, *op. cit.*, p. 192).

Adevărata furtună se declanșează, însă, abia în toamna lui 1966. În octombrie, Sartre îi acordă lui Bernard Pingaud un interviu („*Jean-Paul Sartre répond*“) care apare în revista *L'Arc*. Aici el atacă structuralismul și respinge tendința lui Foucault și Althusser de a privilegia structurile în detrimentul istoriei, numind arheologia, geologie. Lui Foucault îi lipsește perspectiva istorică: el „înlocuiește cinematograful cu lanterna magică, mișcarea cu o suită de imobilități“. Dar Foucault nu ar fi atât un adversar al istoriei, cât mai cu seamă al marxismului: „Este vorba de constituirea unei noi ideologii, ultimul obstacol pe care burghezia îl mai poate ridica în

calea lui Marx“, Foucault fiind, astfel, interpretat ca „ultimul bastion al burgheziei“.

Principalele reviste intelectuale vor întreține până în mai 1968 (!) polemica împotriva cărții *Les mots et les choses*.

În ianuarie 1967, mensualul sartrian *Les Temps modernes* consacra lucrării lui Foucault două ample articole negative (48 de pagini în total), care nu fac decât să reia ideile din interviul lui Sartre. Sylvie Le Bon (fiica adoptivă a lui Simone de Beauvoir) nu vede în Foucault decât un „pozitivist disperat“, care evacuează istoria prin juxtapuneri, în vreme ce Michel Amiot, mai rezervat, vorbește de „scepticism istoricist“ și de un „amestec de Spengler și Heidegger“.

În tot acest timp, Foucault stă deoparte. Se retrage, mai întâi (în vara lui 1966), acasă, în provincie, unde – le mărturisește prietenilor – lucrează câte șase ore pe zi pentru a răspunde atacurilor provocate de „moartea omului“, după care se decide să se instaleze la Tunis, unde pentru prima oară i se propune o catedră de filosofie, nu, ca până atunci, de psihologie. Consideră că succesul mediatic al cărții i-a ocultat receptarea, de unde, poate, și ariditatea voită a stilului cărții următoare (*Arheologia cunoașterii*), ca manifestare a voinței sale de a rupe cu o astfel de formă, păgubitoare, de succes. Treptat, ia distanță și începe să nu mai urmărească decât cu intermitență discuțiile suscitade de moartea omului“. La atacurile lansate de revista *Les Temps modernes*, de exemplu, nu mai răspunde public, ci privat, scriindu-i lui M. Amiot („Am renunțat să adaug cărții o prefață metodologică putând să-i servească drept mod de întrebuintare. [...] Vrând să eliberez istoria – măcar pe aceea a ideilor – de o schemă peste măsură de uzată, în care se discută în termeni de influență, avans, întârziere, descoperire, priză de conștiință etc., am încercat să definesc ansamblul transformărilor ce servesc drept regulă unei discontinuități empirice“). În plină ambiguitate, atras, parcă, de obținerea unei victorii – ideatice, deci politice – asupra adversarilor săi pe propriul teren, se lasă prins de actualitatea „revoluționară“ internațională („Mă pasionează ceea ce se petrece în China“), citește fascinat *Revoluția permanentă* a lui Troțki



(ajungând, în 1968, să se califice drept troțkist) și se lasă implicat în mișcările protestatare ale studenților tunisieni „politizându-se“, astfel, departe de Paris, într-un fel de „mai '68“ *avant la lettre*, numai al său, pe cont propriu. („Istoria e, totuși, copios de amuzantă. Ești mai puțin singur, dar la fel de liber“, afirmă într-o scrisoare.) La Tunis, ține cursuri care se bucură de succes, va reuși să termine, după mai multe abandonuri, *Arheologia cunoașterii*, îi aprofundează, încercând o evadare din aporiile metodologice „structuraliste“ rămase nerezolvate în *Cuvintele și lucrurile*, pe Wittgenstein și pe analiștii englezi („Stil și nivel de analiză pe care le-am căutat, bâjbâind, toată iarna“; „Analiștii englezi îmi dau satisfacție; ei lasă să se întrevadă cum se poate face o analiză ne-lingvistică a enunțurilor. Cum pot fi enunțurile tratate în modul lor de funcționare, în aceea și față de ceea ce funcționează ele, ei nu arată. Aceasta este direcția în care ar trebui, probabil, căutat“). Dar, mai ales, îl citește și recitește pe Nietzsche, începând să înțeleagă – așa cum mărturisește într-o scrisoare – ce anume l-a făcut să se simtă întotdeauna fascinat de gânditorul german: existența unei „analize a voinței de a cunoaște în civilizația europeană, lăsată dintotdeauna deoparte în favoarea unei analize a voinței de putere“. *Pouvoir-savoir*, binomul care începe, deja, să mijească în gândirea lui Foucault...

În octombrie 1967, are loc premiera filmului *La Chinoise*, de Jean-Luc Godard, în care, la un moment dat, o studentă maoistă azvârle cu roșii într-un exemplar din *Les mots et les choses*, cartea devenită, prin manipulare mediatică, simbolul negării omului, a istoriei și, prin urmare, a revoluției în însăși posibilitatea sa...

Între timp, la Paris, bătălia în jurul *Cuvintelor și lucrurilor*, mai bine zis canonada împotriva „semnului“ abandonat de autor, execuția la care cartea este supusă sunt în toi. În periodicul *Cahiers du communisme*, Jacques Milhau și Jeannette Colombel (care, târziu, la zece ani după moartea lui Foucault, va încerca o „împăcare“ cu acesta: *Michel Foucault. La clarté de la mort*, Odile Jacob, 1994) nu văd în *Cuvintele și lucrurile* și în autorul ei decât ideologie neo-nietzscheeană, interese de clasă, relativism „ideologie a disperării“, iar în spatele (mereu în spatele!) structuralismului și

„tehnocrației“ – gaullism și „americanism“; pe scurt, o apologie a capitalismului. „Foucault izbutise să provoace ostilitatea unei mari coaliții de sartrieni, de marxiști și de catolici umaniști“ (David Macey, *op. cit.*, p. 195).

În absența lui Foucault, care se abține, pentru moment, să răspundă, coboară în scenă, cu prestigiul său științific, Georges Canguilhem: „Umaniști din toate partidele, uniți-vă!“, le strigă el în față, deconspirându-i.

În mai 1967, mensualul *Esprit* consacră un număr special „Structuralismului, ideologie și metodă“, în care, „împotriva gândirii reci a sistemului ce se edifică mai presus de orice subiect individual sau colectiv“, Jean-Marie Domenach, directorul publicației, îi adresează lui Foucault unsprezece întrebări, dintre care acesta nu va răspunde decât la ultima, referitoare la „posibilitatea unei intervenții politice pornind de la o concepție a discontinuității și constrângerii“, la contradicția – aflată în inima concepției metodologice a *Cuvintelor și lucrurilor* – dintre *sistem și violență*, împietrire și mișcare. Domenach a țintit just. Răspunsul lui Foucault va apărea – altă ironie a istoriei – tocmai în mai 1968. În el, Foucault oferă la un moment dat o definiție a ceea ce ar trebui să fie „politica progresistă“: „O politică progresistă este o politică ce recunoaște condițiile istorice și regulile specifice ale unei practici, acolo unde alte politici nu văd decât necesități ideale, determinări univoce sau jocul liber al inițiativelor individuale. O politică progresistă este o politică ce definește printr-o practică posibilitățile de transformare și jocul de dependențe dintre aceste transformări, acolo unde alte politici se încred în abstracția uniformă a schimbării sau în intervenția tau-maturgică a geniului“.

În martie 1968, sub titlul, foarte mediatic, „Foucault répond à Sartre“, *La Quinzaine littéraire* publică un interviu luat filosofului de Jean-Pierre Elkabbach, interviu în care Foucault îi „răspunde“, într-adevăr, marelui pontif în primul rând prin tonul întrebuițat: deferent, distant, neîncrâncenat, dar cu atât mai ironic: „Sartre este un om care are o operă – literară, filosofică, politică – mult prea importantă de împlinit pentru ca să fi avut răgazul de a parcurge

cartea mea. Nu a parcurs-o. De aceea, ceea ce spune despre ea nu mi se pare a fi deosebit de pertinent“.

Lui Maurice Clavel, care, în paginile săptămânalului *Le Nouvel Observateur*, îl declarase „Kant al vremurilor noastre“, Foucault îi răspunde prin curier privat: „Tot ceea ce spuneți despre efortul meu de a ocoli nu numai figura «umanistă», ci și întregul câmp structural este perfect adevărat; însă sarcina mi s-a părut atât de mare, cerea o deșădăcinare atât de completă, încât nu am dus-o până la capăt, nu am formulat-o așa cum ar fi trebuit și, în ultimul moment, mi-am acoperit ochii“.

În februarie 1968, periodicul comunist *La Pensée* intră și el în joc, publicând trei discuții pe marginea *Cuvintelor și lucrurilor* atrăgându-și un răspuns violent din partea lui Foucault.

În timp ce Foucault continuă să se afle în Tunisia, unde și-a trăit, cu anticipație, propriul „mai '68“, pe cel adevărat „ratându-l“ sau abținându-se să-l parcurgă, și „nietzscheanizează“ existențial mediteranean („Voiam să am cu marea o relație nemijlocită absolută, în afara civilizației“), practicând „stilizarea vieții“ și cultura „păgână“, sportiv-ascetică, a trupului, la Paris are loc ocuparea Sorbonei de către studenți, urmată de o grevă generală. Maurice Clavel (*Ce que je crois*, Grasset, 1975), exaltat, își va aminti: „Când am ajuns la Paris, pe 3 mai, am cumpărat ziarele în Gare de Lyon și am citit titlurile de-o șchioapă despre prima revoltă studentească, i-am spus soției mele, cu un calm, pare-se, straniu «în sfârșit, am ajuns»... «Unde?» m-a întrebat ea. «În plin Foucault...» Căci nu fuseseră, oare, *Cuvintele și lucrurile* formidabila prevestire a cataclismului geologic al culturii noastre umaniste ce avea să se producă în mai '68? [...] Crezuse, oare, cineva că Moartea Omului avea să se petreacă doar între Seul („Prag“) și Minuit („Miezul nopții“), mă refer la edituri?...“

E o interpretare... Personal, înclin să-i las metaforei „mortii omului“ regimul care-i e propriu, singurul convenabil, și să n-o literalizez abuziv, reducăționist, așa cum au făcut, de fiecare dată interesat, nu puțini dintre comentatorii de ieri și de azi ai *Cuvintelor și lucrurilor*. Cartea lui Foucault este, înainte de toate o analiză istorico-filosofică, nu un manifest, cu toate accentele ei

liric-profetice, mai mult sau mai puțin jucate. Mai '68 a „aparținut“, în *imediat*, mai degrabă lui Sartre decât lui Foucault. Sau, mai precis, Sartre – și Partidul Comunist Francez – au încercat să-și anexeze acest eveniment, s-au grăbit să-i imprime propriul *sens*, evenimentul, însă, *pe termen lung*, scăpându-le, debordând teleologia îngustă impusă de ei. Căci tendința generală care, în parte, a produs, dar și în mijlocul căreia, cu o forță de dezvoltare și de provocare, de precipitare a Istoriei cu totul ieșită din comun, a nimerit *Cuvintele și lucrurile* era, în Vest ca și în Est, aceea a „sufocării din fașă a oricărei culturi de stânga ne-marxiste“ (D. Macey, *op. cit.*, p. 196). Treptat, mulți intelectuali de stânga, unii chiar din imediata apropiere a Partidului Comunist, se vor apropia de Foucault, migrație petrecută, după opinia mea, exact în sensul Istoriei. „Ceea ce s-a petrecut în Franța și, cred, și în alte țări, este, în același timp, teribil de interesant și teribil de ambiguu; și ambiguu pentru că interesant: este vorba de mișcări care, pe de o parte, se revendicau foarte adesea, și foarte puternic, de la marxism, dar care, în același timp, exercitau față de marxismul peste măsură de dogmatic al partidelor și al instituțiilor o critică violentă. Iar jocul care a putut, într-adevăr, să existe între o anumită formă de gândire nemarxistă și aceste referințe marxiste a constituit spațiul în care s-au dezvoltat mișcărilor studențești, care au dus uneori până la paroxism discursul revoluționar marxist, dar care, în același timp, au fost de multe ori însuflețite de o violență antidogmatică ce contrazicea acest tip de discurs“, va spune, mult mai târziu, în 1983, („Structuralism and Post-Structuralism“/, „Structuralism și post-structuralism“, convorbire cu G. Raulet, în *Telos*, primăvara 1983, și în *Dits et écrits*, vol. IV, pp. 432 și 435).

În 1969, Foucault va publica *Arheologia cunoașterii*, scrisă timp de doi ani departe de Paris, la Tunis, unde, la marginea mării, el va experimenta libertatea, creația de sine și angajarea politică nedogmatică. Cartea poate fi considerată o versiune lărgită a răspunsurilor la întrebările puse de două reviste serioase (*Esprit* și *Cahiers pour l'analyse*), dar și o încercare de soluționare a problemelor metodologice inerente proiectului „arheologic“ (anunțată fiind de o notă din prefața la *Cuvintele și lucrurile*).

Citită azi și aici, cartea lui Foucault, deopotrivă prinsă în Istorie și „autoare“ de Istorie, va fi scutită, sper, de indignările „umanist“-ideologice de care a avut parte la apariție, dar și mult timp după aceea. Nu sunt, însă, prea optimist. „Noaptea“ istorică prin care a trecut cultura română, marginalizarea și întârzierea în care a fost ea împinsă nu se arată a fi fost un „sfetnic“ prea bun. Căci singurul avantaj al neparticipării la marile dispute teoretico-politice contemporane tocmai acesta ar putea fi: libertatea de judecată, privilegiu al posturii (impuse) de „spectatori“. Ar fi tragic – și peste măsură de caraghios – să nu facem, acum, altceva decât să continuăm, „inocenți“, pozițiile celor pe care îi denunțăm, îndeobște, ca „dușmani“. Ca și necunoașterea legii, necunoașterea istoriei nu este o scuză. Tocmai de aceea m-am și încumetat la alcătuirea paginilor de față. Lectura *Cuvintelor și lucrurilor* poate fi și un test de actualitate: pentru autor și ideile lui, dar și pentru noi, cititorii săi „întârziați“.

BOGDAN GHIU

## Cuprins

Studiu introductiv de MIRCEA MARTIN UN DECOLONIZATOR DE SPIRITE . . . . .	5
PREFAȚĂ . . . . .	39
PARTEA ÎNTÂI	
Capitolul I – ÎNSOȚITOARELE . . . . .	53
Capitolul II – PROZA LUMII . . . . .	69
I. Cele patru similitudini . . . . .	69
II. Signaturile . . . . .	80
III. Limitele . . . . .	85
IV. Scriitura lucrurilor . . . . .	90
V. Ființa limbajului . . . . .	99
Capitolul III – A REPREZENTA . . . . .	103
I. Don Ouijote . . . . .	103
II. Ordinea . . . . .	108
III. Reprezentarea semnului . . . . .	117
IV. Reprezentarea dublată . . . . .	124

V. Imaginația asemănării . . . . .	129
VI „Mathesis“ și „taxinomia“ . . . . .	134
Capitolul IV – A VORBI . . . . .	141
I. Critică și comentariu. . . . .	141
II. Gramatica generală . . . . .	146
III. Teoria verbului. . . . .	159
IV. Articularea . . . . .	165
V. Desemnarea . . . . .	174
VI. Derivarea . . . . .	182
VII. Patrulaterul limbajului . . . . .	188
Capitolul V – A CLASIFICA . . . . .	195
I. Ce spun istoricii . . . . .	195
II. Istoria naturală. . . . .	198
III. Structura . . . . .	203
IV. Caracterul . . . . .	211
V. <i>Continuum</i> și catastrofă. . . . .	220
VI. Monștri și fosile . . . . .	226
VII. Discursul naturii . . . . .	234
Capitolul VI – A SCHIMBA . . . . .	242
I. Analiza bogățiilor . . . . .	242
II. Monedă și preț. . . . .	245
III. Mercantilismul. . . . .	252
IV. Gajul și prețul . . . . .	260
V. Formarea valorii . . . . .	271
VI. Utilitatea . . . . .	279
VII. Tablou general . . . . .	285
VIII. Dorința și reprezentarea. . . . .	293

## PARTEA A DOUA

Capitolul VII – LIMITELE REPREZENTĂRII. . . . .	301
I. Vremea istoriei . . . . .	301
II. Măsura muncii. . . . .	307
III. Organizarea ființelor . . . . .	313
IV. Flexiunea cuvintelor . . . . .	321
V. Ideologie și critică. . . . .	326
VI. Sintezele obiective. . . . .	334
Capitolul VIII – MUNCĂ, VIAȚĂ, LIMBAJ . . . . .	342
I. Noile empiricități . . . . .	342
II. Ricardo . . . . .	346
III. Cuvier . . . . .	359
IV. Bopp . . . . .	380
V. Limbajul devenit obiect. . . . .	399
Capitolul IX – OMUL ȘI DUBLURILE SALE. . . . .	408
I. Reîntoarcerea limbajului. . . . .	408
II. Locul Regelui . . . . .	414
III. Analitica finitudinii . . . . .	420
IV. Empiricul și transcendentalul. . . . .	428
V. Cogito-ul și ne-gânditul. . . . .	433
VI. Retragerea și reîntoarcerea originii. . . . .	441
VII. Discursul și ființa omului . . . . .	450
VIII. Somnul antropologic . . . . .	457
Capitolul X – ȘTIINȚELE UMANE . . . . .	461
I. Triedrul cunoașterilor . . . . .	461
II. Forma științelor umane . . . . .	467
III. Cele trei modele . . . . .	476
IV. Istoria. . . . .	490



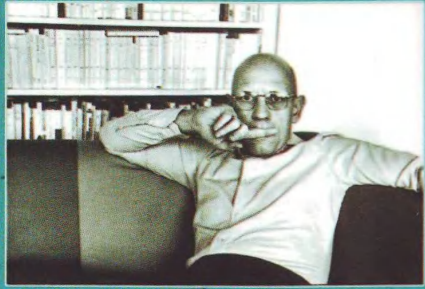
V. Psihanaliză, etnologie . . . . . 499

Dosar de BOGDAN GHIU

„FUNȚIA“ FOUCAULT . . . . . 519

(un avertisment „la sfârșitul lecturii“)





*Această carte își are originea într-un text de Borges. În răsul care, la lectura lui, zguduie toate obișnuințele gândirii — ale gândirii noastre: ale aceleia care are vârsta și geografia noastră — denivelând toate suprafețele ordonate și toate planurile care cumițesc pentru noi forfota ființelor, făcând să se clatine și hărțuind pentru mult timp milenara noastră practică a Aceluiași și a Diferitului.*

MICHEL FOUCAULT

Decupajul foucauldian al ideilor își păstrează până astăzi noutatea radicală; descripțiile lui terminologice nu au doar o precizie împinsă până la elocvența detaliului, dar și un suflu evocator, o mișcare de largă respirație epică.

*Cuvintele și lucrurile* ni se înfățișează ca un veritabil epos intelectual, ca o arheologie a modernității de care încă nu ne-am desprins.

MIRCEA MARTIN



rao  
international  
publishing  
company

ISBN 978-973-103-586-4



9 789731 035864

[www.rao.ro](http://www.rao.ro)  
[www.raobooks.com](http://www.raobooks.com)