

O BIOPOLITICĂ NEÎMPLINITĂ: METAFILOSOFIA LUI EDGAR MORIN SAU CE RĂMÂNE DIN CIVILIZAȚIA METODICĂ A LUI *HOMO SAPIENS*?

OANA ȘERBAN*

Universitatea din București, Facultatea de Filosofie
Director executiv al CCIIF – Centrul de cercetare a istoriei și circulației ideilor filosofice

Unfulfilled biopolitics: the metaphilosophy of Edgar Morin or what's left of the methodical civilisation of the *homo sapiens*? This article tackles the philosophical inheritance of Edgar Morin by questioning its biopolitical insights. Closely reflecting on metaphilosophy as a reaction to both postmodernity and a certain perspective on the dehumanization of our society, the first part of this research reflects to what extent the Cartesian philosophy has influenced decisively Morin's perspective on the role of knowledge in securing and protecting life. The second part sheds light on the major philosophical problem that transgresses all the manuscripts of Edgar Morin: what are the paradigms of the human nature corresponding to the age of metaphilosophy? In their succession is rooted the possibility of an unfulfilled, and yet, very subtle, biopolitical construction: from *homo sapiens*, *homo faber* and *homo oeconomicus*, to *homo demens*, *homo ludens* and *homo consumans*, these paradigms entangle reflections on the value of organic life and the power of cultural life to strengthen what Morin called "the humanity of mankind". However, this concept was not enough to build a biopolitical inheritance as long as his perspectives on life have been shadowed by those on "the knowledge of knowledge", a more important pillar for Morin's metaphilosophy. Discriminating between the Kuhnian and Foucauldian design of "paradigms", Morin considers that the failure of this concept itself is responsible for the philosophical gaps between knowledge and mankind deeply confronted by postmodernity, although Foucault's alternative is more suitable and operable in terms of transdisciplinarity. The end of this article draws some critical conclusions on the "upgrade" that Morin did to these classical structures of paradigms, by enforcing a model of his own, apparently sufficient to support "the knowledge of knowledge" or the main purpose of metaphilosophy.

Keywords: mankind, biopolitics, transdisciplinarity, paradigm, knowledge.

1. DELIMITĂRI PRIVIND RELUAREA POSTMODERNITĂȚII FILOSOFICE: HIPER- ȘI META-MODERNITATE

Un erudit al Franței ultimului secol, Edgar Morin face parte din acea *intelligentsia* a unui umanism pur, integrator, complex, care face posibil multidisciplinarity, din

* oana.serban@filosofie.unibuc.ro

perspectivă metodologică. De fapt, e una dintre cele mai robuste figuri autoasumate ale stângii umaniste, culturale, pe care arareori o mai zărim astăzi, chiar și în cercurile elitiste ale descendenților și decidenților, revoluționarilor individualismului modern de la Mai '68, ba poate chiar și din rândul dizidenților care au făcut posibilă rezistența în fața monopolului puterii nazismului din prima jumătate a veacului XX. Ce este important de observat e că gândirea filosofică a lui Morin începe odată cu *Anul zero al Germaniei*¹ (carte scrisă între 1945–1946), fără a da naștere unei biopolitici. De fapt, nimic din scrierile despre rezistență și opoziție în fața totalitarismului și regimului morții industrializate – care la Heidegger aveau, ca ecou public, debutul antiumanismului filosofic², odată ce raționalitatea tehnico-instrumentală prelua suveran locul rațiunii, fără a spori calitatea vieții, și, ca ecou privat, controversatele *Caietele negre* – nu anunță, în cazul lui Morin, un autor canonic pentru biopolitică. Și totuși, nu e într-un tot nelegitimă întrebarea dacă ar fi putut fi unul.

Alternativa la acest versant, care prinde rădăcini mai ales în spațiul italian, este o filosofie a subiectului, testând sensul progresului și al valorilor elanului vital, care pentru unii s-ar traduce ca filosofie a biologiei, dar de fapt devine o bioantropologie; o sociologie a biologiei; o filosofie a umanismului girat de democrația cognitivă, de reforma cunoașterii și calea speranței la bifurcația dintre ethosul umanist și spiritul globalist. Pentru unii autori, declinul civilizației³ și secolul barbariei birocratice sau industriale se traduc ca sursele unui coșmar ideologizat *post-modern*: acum apar toate problemele cu rest ale filosofiei moderne, care somează societățile transculturale să ofere soluții pentru convivialitate, în condițiile în care trăim, simultan, narațiunile competitive ale „post-umanismului”, în comunități „post-industriale”, confruntate progresiv cu „post-adevărul”. *Moartea autorului*⁴, în stilul lui Barthes, și *moartea metafizicii*, în spiritul lui Heidegger, anunță, în felul lor, o nouă vârstă din criza umanității europene, pe care Husserl⁵ o anunțase cu puțin timp înainte. Prin urmare, „post”, prefixul reconsiderării calitative

¹ A se vedea Edgar Morin, *L'An zéro de l'Allemagne*, Paris, Éditions de la Cité Universelle, 1946.

² Poziția antiumanistă heideggeriană a fost interpretată și ca o poziționare față de evoluția umanismului în genere, dar și ca o interpretare a emergenței noilor tehnologii, care fac mai dificilă întrebarea referitoare la esența tehnicii și la „excesul ei” (M. Heidegger, „Întrebarea referitoare la tehnică”, *Originea operei de artă*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 164). De altfel, întrebări care trebuie adresate cu „pioșenia gândirii”, amintea Heidegger (*Ibidem*). A se vedea și Martin Heidegger, *Timpul imaginii lumii*, București, Editura Paideia, 1998.

³ A se vedea, de pildă, poziția spengleriană cu privire la „istoria umanității ca ansamblu de mari fluxuri vitale”, în care declinul civilizației occidentale se impune ca „fenomen limitat în spațiu și timp”, în Oswald Spengler, *Declinul occidentului. Schiță de morfologie a istoriei*, Craiova, Editura Beladi, 1996, p. 10.

⁴ Roland Barthes, „La mort de l'auteur”, *Le Bruissement de la langue*, Paris, Seuil, 1984, pp. 61–68.

⁵ Mai degrabă înțelegem ca o „criză a configurației spirituale Europa”, născută, din perspectivă husserliană, în urma suprapunerii supranaționalității continentale, deci europene, asupra structurilor culturale și istorice ale ființei europene, *Kulturgebilde*, în Edmund Husserl, *Criza umanității europene și filosofia*, trad. de Al. Boboc, București, Editura Paideia, 2016, p. 26.

a categoriilor filosofice tari ale gândirii europene „se topește”⁶ sau se lichefiază⁷ fie într-un discurs al gândirii slabe⁸, și atunci umanitatea îmbrățișează un ideal de viață reprezentat de bunăstare materială și consumerism exacerbat⁹, fie se încăpățânează să se despartă de „paradigmele” eșuate ale curentelor deja clasicizate în istorie, și să le substituie cu unele noi. Postmodernitatea înaintază, așadar, pe două căi: cea a lui *hyper*¹⁰, adică a cantității în pofida calității, respectiv cea a lui *meta*, adică a sustragerii de la tradiție pentru a critica „din afară” posibilitățile unui nou umanism. Aceasta este calea aleasă de Edgar Morin.

2. METAFILOSOFIA ȘI PARADIGMA PIERDUTĂ A NATURII UMANE. DESPRE *HOMO FABER* SAU CE SE ÎNTÂMPLĂ CÂND „UNELTELE LUI *SAPIENS* COMIT CRIMELE LUI *DEMENS*”?

Proiectul lui Morin, pe scurt, poate fi cel al *Paradigmei pierdute: natura umană*¹¹. Dar la o privire mai atentă asupra întregului spectrul de lucrări, ne apar câteva obsesii ale lui Morin care îl așază în peisajul filosofic ca fiind partizanul

⁶ Metafora topirii categoriilor tari ale modernității aparține lui Marshall Berman. A se vedea Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into the Air: The Experience of Modernity*, Verso, 2010.

⁷ Modernitatea lichidă este metafora în jurul căreia Bauman construiește viziunea nostalgică a modernității târzii asupra modernității timpurii. Pe scurt, gândirea tare a raționalismului modern s-a lichefiat și a făcut posibil un etos al incertitudinii. A se vedea spectrul formulelor instrumentalizate de Bauman: „timpuri lichide” (Zygmunt Bauman, *Liquid Times: Living in an age of Uncertainty*, Cambridge, Polity Press, 2007); „iubire lichidă” (Zygmunt Bauman, *Liquid Love*, Cambridge, Polity Press, 2003); „viață lichidă” (Zygmunt Bauman, *Liquid Life*, Cambridge, Polity Press, 2005).

⁸ Gianni Vattimo, „Dialectică, diferență, gândire slabă”, în Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti (eds.), *Gândirea slabă*, Constanța, Editura Pontica, 1998, pp. 10–25. Pentru Vattimo, gândirea slabă începe de la imposibilitatea surprinderii diferențelor, de la o criză a culturii, în care ideologiile se insinuează ca „gândire falsă” (*Ibidem*, p. 11), despre proprietate și libertate (a se vedea, în acest sens, maniera în care ecourile revoluției marxiste dedicată proletariatului expropriat a dezvoltat o „viziune totalizatoare asupra sensului istoriei”, în receptările ei lukácsiene, urmate apoi de garantarea, „în chip leninist, a verosimilității acestei viziuni totalizatoare, identificând conștiința de clasă cu avangarda proletariatului – anume partidul cu birocrăția lui” (*Ibidem*). Cu nimic mai prejos nu vor fi prelungirile reflecțiilor lui Adorno, Benjamin și Bloch asupra acestor fenomene – Vattimo îi surprinde nu „ca gânditori ai dialecticii, ci ai disoluției ei” (*Ibidem*, p. 12). Apogeul gândirii slabe, la început vizând o criză metodologică a dialecticii, atinge ontologia slabă a noțiunii de adevăr, tot mai imposibil de verificat în contrastul raporturilor dintre culturi.

⁹ Despre societatea de consum ca expresie a capitalismului spectacular, a se vedea Gilles Lipovetsky, *Fericirea paradoxală. Eseu asupra societății de hiperconsum*, Iași, Editura Polirom, 2007.

¹⁰ Pentru un studiu extins asupra fenomenului hipermodernității și relațiilor dintre postmodernitate și hipermodernitate, a se vedea Oana Șerban, *Capitalismul artistic. Consumul operei de artă în patru pași: Marcuse, Baudrillard, Debord și Lipovetsky*, Pitești, Paralela 45, 2016, p. 19: „Hipermodernitatea, discutată de Lipovetsky, va fi evaluată, așadar, din perspectiva consumului, estetizării, hiperartei, absorbției hedonismului, subiectivării dorințelor și a claselor sociale în constituirea publicului consumator”.

¹¹ Edgar Morin, *Paradigma pierdută: natura umană*, Iași, Cartea Românească Educațional, 2022.

„meta”filosofiei: *Natura naturii*¹² (Vol. I), *Viața vieții*¹³ (Vol. II), *Cunoașterea cunoașterii*¹⁴ (Vol. III), *Umanitatea umanității*¹⁵ (Vol. V). Toate aceste titluri ne arată că sociologia biologiei și bioantropologia culturală sunt posibile, la Edgar Morin, numai în contextul unei *metafilosofii*. Fascinant este și felul în care, deși e un gânditor planetar, nu e nici un globalist și nici un cosmopolit *stricto sensu*. Constructivismul său epistemic este girat de un socialism profund, dar în spatele acestuia se ivește mereu un filosof sedus mai degrabă de proiectul condiției umane. Deloc întâmplător, Edgar Nahoum ia numele lui Morin, personajul lui Malraux din *Condiția umană*¹⁶. Acea condiție amenințată nu de globalizare, ci de mondializare; de transumanismul accelerat; de ecocidul care amenință Europa; piloni ai unui proiect etic care are drept corespondent proiectul estetic al imaginarului politic. Împreună, coagulează ceea ce filosofia lui Edgar Morin impune drept „complexitate”, caracterul holist al unei rețele de sisteme naturale și culturale care compun societăți interactive. De această dată, nu vom avea de ales între funcționalism și structuralism pentru a le observa și evalua în istoricitatea lor, chiar dacă tradiția filosofică ne arată că întotdeauna funcționalismul și culturalismul impun valorile cooperării, predictibilitatea în dinamica socială și cultura ca suprastructură; în vreme ce structuralismul și marxismul sugerează că infrastructura impusă de economie conduce întotdeauna la conflict și contradicții sociale.

Între cele două, Morin situează un nou sistem, menit să facă față weberienei „dezvrăjiri a lumii”¹⁷, prin depășirea tendințelor univoce de raționalizare și intelectualizare. Soluția este aceea de a privi fundamentele democrației ca fiind reductibile la cele ale cunoașterii și, numai astfel, criza axiologică a democrațiilor imperfecte, dar perfectibile, va putea fi depășită. Desigur, Morin nu se dezmințe și

¹² Edgar Morin, *Metoda (I). Natura naturii*, Iași, Editura Cartea Românească Educațional, 2022.

¹³ Edgar Morin, *Metoda (II). Viața vieții*, Iași, Editura Cartea Românească Educațional, 2022.

¹⁴ Edgar Morin, *Metoda (III). Cunoașterea cunoașterii*, Iași, Editura Cartea Românească Educațional, 2022.

¹⁵ Edgar Morin, *Metoda (V). Ideile*, Iași, Editura Cartea Românească Educațional, 2022.

¹⁶ Andre Malraux, *Condiția umană*, trad. Ion Mihăileanu, București, Editura Litera, 2021.

¹⁷ Formularea consacrată a lui Weber e preluată de la Schiller, care inspiră, de altfel, și *Oda Bucuriei* din a Noua Simfonie a lui Beethoven. Deși în varianta schilleriană, formularea e susceptibilă de un optimism moral și metafizic, care viza reconstrucția spiritualității lumii, Max Weber o denunță mai degrabă pesimist, semnalând că intelectualizarea și raționalizarea, două procese interconectate ale modernității, ruinează apetitul pentru mit, magie sau practică religioasă și, astfel, dezvrăjirea lumii ocazională era unor tehnologii spirituale, luxuriante, tot mai străine valorilor neutre care ar trebui aplicate criticii societății moderne. A se vedea Max Weber, „Science as a Vocation”, în Hans Gerth, C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber*, New York, Oxford University Press, 1969, p. 155. Unul dintre ecourile acestei construcții sociologice a constat în reacția Școlii de la Frankfurt, care prin Adorno a propus dezvrăjirea lumii ca expresie a dezamăgirii în masă a sferelor culturale: tirania culturii, colapsul avangardelor, caracterul tot mai „stupid” al maselor (*Volksverblodung*), în Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, trad. de B. Ashton, New York, Seabury Press, 1973, p. 316. Despre influențele weberiene asupra Școlii de la Frankfurt și mai cu seamă asupra scrierilor lui Adorno, a se consulta H.C. Greisman, “‘Disenchantment of the World’: Romanticism, Aesthetics and Sociological Theory”, în *The British Journal of Sociology*, Vol. 27, nr. 4, 1976, pp. 495–507. <https://doi.org/10.2307/590188>.

continuă proiectul metodologic al fundamentării cunoașterii în limitele rațiunii, specific mentalului filosofic francez. Nevoia unei metode care să unifice proiectul cunoașterii, început de către Descartes¹⁸, își găsește la Morin un ecou prin nevoia de a satisface principiul complexității gândirii. Numai că metoda nu are rolul de a unifica – de aceea Morin nici nu propune o nouă *mathesis universalis* –, ci de a prescrie emergențele gândirii complexe care nu se reduc nici la exigențe științifice, nici filosofice, ci la coeziunea *inter* și *transdisciplinară* dintre ele.

Prin urmare, cunoașterea e complexă, avertizează Morin, nu doar pentru că subiectul cunoașterii e inclus în obiectul său, dar mai ales pentru că „îl concepe pe *homo* nu numai ca *sapiens*, *faber* și *oeconomicus*, ci și ca *demens*, *ludens* și *consumans*”¹⁹. Între aceste ipostaze ale subiectului, Morin strecoară setea de raționalism specifică gândirii carteziene și efectelor ei, la nivelul a două serii de texte semnificative: pe de o parte, cele care aparțin lui Bergson, Scheler, Arendt²⁰ și, pe de altă parte, cele care aparțin lui Foucault, Huizinga și Lipovetsky. Într-un scurt tablou aproape antropologic, Morin observă că *homo faber* și *homo oeconomicus* „consacră denumirea controlată de *homo sapiens*”²¹. Dacă platonismul insista pe

¹⁸ Referința vizează proiectul unei *mathesis universalis*, potrivit lui R. Descartes, *Reguli utile și clare pentru îndrumarea minții în cercetarea adevărului*, București, Editura Științifică, 1964, Regulile I–VI, XII, pp. 7–27, 46–60.

¹⁹ Edgar Morin, Vol. 5, 2022, p. 10.

²⁰ Această serie poate fi lesne de înțeles prin numitorul comun de la baza proiectelor filosofice denunțate. Bergson atestă în *Evoluția creatoare* progresul ființei umane prin făurirea uneltelor necesare emancipării, pentru care imaginația îl sprijină în mod fundamental; o facultate de altfel îndelung supusă intelectului, prin exigențele raționalismului vehiculat de modernitatea timpurie (a se vedea Henri Bergson, *Evoluția creatoare*, Iași, Editura Institutului European, 1998). Capacitatea creatoare devine definitorie *condiției umane*, în termenii Hannei Arendt, care distinge procesul, munca și acțiunea ca piloni ai dezvoltării existenței umane atât în sens biologic, cât și cultural (a se vedea Hannah Arendt, *Condiția umană*, trad. de Claudiu Bereș, Gabriel Chindea, Editura Idea, 2008). Pentru Scheler, *homo faber* este caracterul ființei creative, reacționând prin această perspectivă, în bună măsură, la pragmatismul de tip Dewey, de altfel îmbrățișat și de James sau Peirce; pentru Scheler, toți au comis un vitalism care caută să derive forme și legi ale gândirii din modurile activității și muncii umane, specifice unui *homo faber*. În sens schelerian, *homo faber* emerge dintr-o intimitate cu natura, care sfârșește prin a fi controlată; dar nu această dibăcie, care asigură perseverența în existență, ar fi specifică ființei umane, ci mai degrabă caracterul ei de *ens amans*, care îi asigură caracterul de ființă valorizatoare, orientată etic și personalist către un ideal moral al acțiunilor ei pragmatice. A se consulta, pentru o abordare extinsă asupra conflictului dintre *homo faber* și *ens amans* în literatura scheleriană, E. Kelly, „The Phenomenology of Love and Hate”, în *Structure and Diversity. Phaenomenologica*, Vol. 141, Springer, Dordrecht, 1997, pp. 129–142. https://doi.org/10.1007/978-94-017-3099-0_10. O discuție care nu își are locul aici, dar care merită punctată, este cât din viziunea asupra omului resentimentului este o reacție la dezamăgirea sau dezvrăjirea lumii produsă prin acțiunile conștiente și valorice ale lui *homo faber* (a se vedea Max Scheler, *Omul resentimentului*, trad. de Radu Gabriel Pârnu, București, Humanitas, 2007, p. 192, cu precădere, acolo unde Scheler dezvoltă o lectură a poziției bergsoniene în următorii termeni: „Eroarea fundamentală – descoperită principial deja de Bergson – a teoriei mecaniciste despre viață este aceea că fenomenele vieții trebuie înțelese și explicate prin concepte și forme intuitive proprii unei *inteligențe* care s-a format ea însăși numai în slujba activității vitale specific umane și care este complet dependentă de direcțiile ei de acțiune”).

²¹ *Ibidem*, p. 117.

relația dintre *nous-thumos-epithumia* (gândire noetică-afectivitate-impulsivitate), la care Freud adăuga Sinele pulsionar și Supraeul autoritar, în două mii de ani, istoria filosofiei ne convinge că definiția lui *homo sapiens* trebuie încă „corectată” și „dialectizată”²². Mai întâi – și aici originea gândirii lui Morin se pronunță, „*Faber este killer*” –, Hiroshima, două războaie mondiale și Holocaustul sunt creațiile lui *homo faber*. Mai apoi, trebuie văzut faptul că „uneltele lui *sapiens* comit crimele lui *demens*”²³, că „în orice om civilizat există un om paranoid”²⁴, că agresivitatea poate aluneca în „iubire frustrată”²⁵.

Tabloul epocal al umanității este descurajant:

„Nebunia omenească apare când imaginarul este considerat ca real, când subiectul este considerat drept obiectiv, când raționalizarea este considerată raționalitate și când toate acestea sunt legate unele de altele”²⁶.

Homo demens survine în acest peisaj ca o depășire a problematicei carteziene din *Meditații*, care a făcut obiectul disputei dintre Foucault și Derrida, referitoare la ipoteza eliminării nebuniei și satisfacerii condițiilor extrinseci cunoașterii, prin proba lucidității și conștiinței de sine, în cadrul montării îndoielii hiperbolice. Când Descartes se întreabă cu ce este mai extravagant, atunci când se îndoiește de tot, decât cei „smintiți”, „cu creierul deranjat”²⁷, care „cred că au corp de sticlă” sau că „poartă mantii de purpură când sunt goi”, jocul de cuvinte se poartă între *amens*, desemnându-l pe cel privat temporar de uzul rațiunii, și *demens*, adică cel care nu poate fi niciodată în posesia propriei rațiuni, judecând limpede. Pentru că subiectul meditativ este calificat în poziția de *dormiens*, meditația poate continua prin vis (*age somniemus*), un exemplu oricum mai tare, ar spune Foucault, din perspectiva caracterului experiențial extravagant; numai cei *demens* sunt incapabili să continue un exercițiu de gândire. Or, aici Morin schimbă sensul lui *demens*. El este individul postmodern care își pierde exercițiul rațiunii fiind sedus de raționalitatea tehnică, instrumentală, care păstrează amintirea lui ca *homo faber*, dar care îl substituie fundamental. *Homo sapiens* poate fi un *demens*, care orchestrează un genocid, sau un *homo consumans*, care dincolo de rațiune și nebunie, își alimentează pulsunile, instinctele maniace pentru posesie și proprietate prin mecanisme economice ale

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, p. 118.

²⁴ *Ibidem*, p. 119.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ „Și cum aș putea să neg că aceste mâini și corpul acesta sunt ale mele? Decât dacă nu cumva mă așez în rândul celor smintiți, al căror creier este atât de deranjat și de întunecat de aburii negri ai bilei, încât dau fără întrerupere asigurări fie că ei sunt regi, pe când ei sunt de fapt foarte sărmani; fie că sunt înveșmântați în aur și purpură, pe când ei sunt complet goi; sau își imaginează că sunt ulcioare, sau că au un corp din sticlă. Dar aceștia sunt nebuni, și cum aș fi eu mai puțin extravagant, dacă m-aș conduce după exemplul lor?”, R. Descartes, „Meditația I. Despre cele ce pot fi puse la îndoială”, în *Meditații metafizice*, trad. Ion Papuc, Ed. Crater, 1997, p. 28.

comerțului, impunând un hedonism materialist ca paradigmă vitală. În același timp, economia dezvoltă mecanisme perfide prin care relația dintre *a fi* și *a avea* devine ludică. *Homo ludens*, de la Huizinga la Caillois, Bataille, Fink și Axelos, e cel care păstrează impulsul pentru competiție, noroc, deghizare și pierdere în noi domenii ale civilizației tehnico-utilitare (loterii, curse, competiții televizate), fabricând totodată și un nou imaginar cu privire la materialitatea lumii, între care *homo sapiens* își trăiește și măsoară „compromisurile nevrotice”, „tragediile”²⁸ și crizele sufletești.

Tocmai de aceea, marile identități ale lumii, anunță Morin, păstrează figura omului împotriva omului, care face posibil statul Leviathan, dar și societatea ca „mega-mașinărie”²⁹, din care reies fie statele-națiune, fie aservirea și masacrele în masă³⁰. Apar, pe rând, identitatea planetară și „marea diasporă”³¹, care dezvoltă societatea-lume (în stilul lui Mercure) și „Leviathanul planetar”³², marcat de tehnosferele mondializării, fluxuri transnaționale și obsesie pentru profit. Se va plăti pentru suveranitate, pentru securitate, pentru alianță, prin urmare, se va plăti pentru instincte patologice de afirmare a vieții și dominației.

3. SUPRAOMUL PIERDUT, METAOMUL REGĂSIT: CUM ARATĂ PARADIGMA „CUNOAȘTERII CUNOAȘTERII?” EDGAR MORIN, PE URMELE LUI THOMAS KUHN ȘI MICHEL FOUCAULT

Sentința lui Morin este aceea că vom zeifica puteri în numele unor pseudo-libertăți cultivate prin amicitățile de rețea ale comunităților dominante.

„Dar zeii sunt foarte exigenți. Ei nu acordă protecția și milostivirea lor decât la un preț exorbitant. Ei cer temple gigantice. Noosfera societăților antice e populată de zei înfricoșători, care pretind sacrificii fără încetare, inclusiv sacrificii umane... Statul înfricoșător aspiră la o imortalitate asemănătoare celei a zeilor săi înfricoșători.”³³

Viitorul identității umane presupune astfel ceva dincolo de ceea ce Nietzsche obișnuia să denunțe ca fiind „omenesc, prea omenesc”: discutăm despre metaumanitate sau supraumanitate, o disjuncție puternică, în spiritul unei lumi sedusă de demortalitate, posibilitatea clonării ca „aroganță” a lui *sapiens*³⁴, depășirea complexelor tehnobio-intelectuale postumane³⁵; metamorfoze care, în felul lor, deși solicită împlinirea

²⁸ Edgar Morin, *op. cit.*, p. 150.

²⁹ *Ibidem*, p. 188.

³⁰ A se vedea *Ibidem*, p. 190.

³¹ *Ibidem*, p. 235.

³² *Ibidem*, p. 247.

³³ *Ibidem*, p. 189.

³⁴ *Ibidem*, p. 266.

³⁵ *Ibidem*, pp. 266–267.

proiectului „a-mortalității” speciei umane, grăbesc, de fapt, moartea ei, prin arme nucleare și degradarea biosferei, prin artificializarea vieții și „debilizarea” civilizației”³⁶.

De altfel, sfârșitul volumului *Umanitatea umanității* anunță o „a doua preistorie”, „a epocii de fier planetare, a preistoriei erei tehnice”³⁷: cu un ton care amintește de stadiile existenței umane, de la ființa sălbatică la cea barbară, în sens schillerian, Morin propune expresia unei umanități „aflată în rodaj”³⁸. Avem o sarcină de îndeplinit, aceea de a continua *homizarea* prin *umanizare*; dar avem dificultatea de a salva umanitatea împlinind-o. Nu există un pesimism radical – „Nimic nu este sigur, inclusiv cel mai rău lucru” –, dar nici de actele pozitive ale ființei umane nu putem fi asigurați.

După Morin, pare că avem nevoie de puțină nebunie care conduce la creativitate, dar fără a deveni prizonierii ei; aspirăm la o societate-lume, dar e tot mai dificil să ne închipuim trăind în ea, câtă vreme „a locui poetic pământul”, vorba lui Hölderlin, pare tot mai greu într-o societate a metaversului, de altfel și singurul „*meta*” care i-a scăpat lui Morin.

În ceea ce privește proiectul cunoașterii, Morin anunță *Ideile* (Vol. IV) care continuă sarcina carteziană de a ne îndruma bine rațiunea și de a căuta adevărul în științe. Provocarea metodei este aceea de a formula procesual cunoașterea cunoașterii și de a răspunde critic, pe de o parte, exigențelor antropologiei cunoașterii, care vizează originile oricărui act epistemic ca fiind dependente de „condițiile psiho-cerebrale de formare” și, pe de altă parte, criteriilor ecologiei cunoașterii, care presupune examinarea „condițiilor sociale, culturale, istorice” și mai apoi „noologice” ale organizării ideilor, credințelor și discursurilor.

Partea cea mai seducătoare a acestui proiect ține de tabelul condițiilor favorabile slăbirii determinismului cultural și întăririi cunoașterii autonome, care pare, pentru Morin, drept singura finalitate valabilă a acestui proiect. Acesta cuprinde două seturi de condiții: cele *sociologice* și cele *culturale*. Primele implică tranziția de la despotismul luminat la regimurile democratice, relațiile de schimb din cadrul comerțului, pluralitățile sociale și relațiile internaționale care trebuie mai degrabă urmărite în termeni de cuceriri și descoperiri. Cele din urmă presupun vulnerabilizarea progresivă a determinismului cultural, prin ceea ce Morin numește „polideterminări, subdeterminări și nedeterminări” ale categoriilor culturale. Astfel, se ajunge la cultura dialogică, un proiect al concurențelor și antagonismelor, care presupun reglementări, verificări științifice, pluralități, schimburi și libertăți, agitații, conflicte, diseminări și demistificări, hibridizări, sinteze, critici, scepticism, contestări și revolte, toate acestea ducând la întemeierea principiilor cunoașterii și conștiința limitelor cunoașterii. Ultimul plan al acestui tabel vizează crizele paradigmatiche, rezultate de pe urma vulnerabilității universalității, revoluțiilor în

³⁶ *Ibidem*, pp. 270–273.

³⁷ *Ibidem*, p. 307.

³⁸ *Ibidem*, p. 309.

principiile cunoașterii, nihilismului, exaltării, „găurilor negre antropologice”³⁹, regreselor și progreselor conținuturilor paradigmatiche.

Din punctul meu de vedere, cea mai importantă dimensiune a acestui volum este reprezentată de critica adusă conceptului de „paradigmă” din tradiția kuhniană. Astfel, Morin deplânge detașarea termenului de sensul său original, care face carieră în lingvistica structurală (cu precădere cea anglo-saxonă). Kuhn impune un sens „puternic și vag”, în același timp termenului, după gustul lui Morin, pentru că paradigma are valoare radicală de orientare metodologică, de fundamentare a discursurilor de credință, conținuturilor axiologice, viziunilor despre lume; dar paradigma rămâne un construct oscilant între viziuni despre lume, cu sensuri deseori contradictorii. Morin preferă *epistema* lui Foucault în detrimentul celei kuhniane, care are o conotație mai amplă și radicală, reflectând condițiile de posibilitate ale oricărei cunoașteri, însă și paradigma foucauldiană dezamăgește, pentru că relația dintre cultură și *epistema* este redată „simplificator”. Paradigma trebuie să prescrie un timp al unei ideologii care poate fi conceput drept intervalul în care se petrec două acțiuni radicale: „promovarea și selecția criteriilor primordiale ale inteligibilității”⁴⁰, respectiv „determinarea operațiilor logice primordiale”⁴¹. Cele două dezvăluie caracterul simptomal al paradigmei de a fi *supracogitată* și *supracogitantă*, de a fi „infra-logică (subterană în raport cu logica), pre-logică (anterioară utilizării sale) și supra-logică (superioară ei)”⁴².

În acest context, Morin impune douăsprezece determinații ale paradigmei care fac posibil proiectul „cunoașterii cunoașterii”:

- (1) este nefalsificabilă;
- (2) dispune de autoritate axiomatică;
- (3) dispune de un principiu de excludere;
- (4) eclipsează, pentru că „orice proiect umanist îl descalifică pe cel pe care îl ține”⁴³;
- (5) este invizibilă în organizarea conștientă pe care o controlează;
- (6) creează autoevidență ocultându-se;
- (7) e cogeneratoare sentimentului de realitate;
- (8) e vulnerabilă față de alte gândiri paradigmatiche;
- (9) impune incomprehenșiune și antinomie de la paradigmă la paradigmă;
- (10) e recursiv legată de discursurile și sistemele pe care le generează;
- (11) determină mentalități;
- (12) nu poate fi ruinată direct, ci numai prin fisuri interne și subminări externe.

Dincolo de arhitectura paradigmei, care e competitivă și la fel de seducătoare ca precedentele – cea kuhniană, totuși pe nedrept surclasată de Morin, și cea

³⁹ *Ibidem*, p. 53.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 226.

⁴¹ *Ibidem*, p. 226.

⁴² *Ibidem*, p. 227.

⁴³ *Ibidem*, p. 229.

foucauldiană, clamată aici ca fiind incompletă –, semnificativă rămâne paradigma-etalon, pe care autorul francez o glorifică, anume „marea paradigmă a Occidentului, formulată de Descartes”⁴⁴ și valabilă pentru Europa secolului al XVII-lea. Ea presupune disocieri între subiect-obiect, suflet-corp, spirit-materie, calitate-cantitate, finalitate-cauzalitate, sentiment-rațiune, libertate-determinism, existență-esență și ne provoacă să vedem, apropo de exigențele ecologiei ideilor, dacă o cultură științifică se detașează radical de cultura omenirii sau nu.

De atunci și până astăzi, *mathesis universalis* a fost substituită de apetitul pentru cercetarea științifică tehnobirocratizată, care merge mână în mână cu dezvoltarea industriei capitaliste și a societății burgheze. Apar astfel trei tipuri de organizări specifice societății europene, cea *științifică*, cea *economică* și cea *socială*, contribuind în egală măsură la „aparatul genofenomenal al statului”⁴⁵. Nu e imposibil să trăim astăzi revoluții paradigmatică, doar că, observă Morin, mai importante sunt crizele, adică procesele care conduc către acestea și care sunt întotdeauna civilizatorice. Criza ne face mai *parrhesiaști* și mai înțelepți: doar din tensiunea aceasta, pot apărea forțe care constrâng la progres, doar avându-le ca expresii evidente ale umanității în devenirea ei, putem spera la curaj și luciditate ca bune moravuri ale cunoașterii care confruntă nu doar excese de imaginație, dar și regresii mentale.

Finalul proiectului metafilosofic al lui Morin oferă o rezoluție spectaculoasă: nimic din această tehnologizare masivă și aproape barbară în dezumanizarea⁴⁶ pe care o produce nu presupune o criză a sentimentului de iubire dintre oameni, pivotal, de altfel, pentru orice contract social. De fapt, dezumanizarea și criza cunoașterii pleacă dintr-un surplus de pasiune, care se cere cheltuit:

„Omenirea n-a suferit de insuficiență amoroasă. Ea a produs excese de iubire care s-au năpustit asupra zeilor, idolilor și ideilor și au revenit asupra oamenilor, transmutați în intoleranță și teroare. Atâta iubire și atâta fraternitate răătăcită, pierdută, înșelată, denaturată, stricată, risipită. Atâta iubire și fraternitate care au hrănit ființele spirituale, în timp ce ființele umane mureau de lipsa lor!”⁴⁷

Rămâne o întrebare deschisă dacă excesul de iubire semnalat de Morin e o speranță în fața recuperării unei umanități deznădăjduite. Totuși, în succesiunea paradigmelor umane – *homo sapiens*, *ludens*, *faber*, *consumans* – faptul că ceea ce rezistă este *ens amans*, sugerează că postmodernitatea și metafilosofia discutate de Edgar Morin nu vor fi lipsite de o formă de spiritualitate.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 224.

⁴⁶ José Ortega y Gasset, *Dezumanizarea artei și alte eseuri de estetică*, București, Editura Humanitas, 2000.

⁴⁷ A se vedea Edgar Morin, *op. cit.*, p. 255.

4. ÎN LOC DE CONCLUZII. DE CE NU A AVUT EDGAR MORIN UN PROIECT BIOPOLITIC ÎMPLINIT?

În plină epocă a triumfului studiilor transdisciplinare, figura lui Edgar Morin, care a susținut fuziunea orizonturilor disciplinare, este destul de periferică spațiului filosofiei românești, atunci când trebuie să recunoaștem meritele unor autori robuști în acest sens. Deși metodologic Morin este recuperabil în spațiul filosofiei românești, în ansamblul filosofiei europene figura lui rămâne canonică și recunoscută pentru testul globalizării, pe care îl lansează în volumele amintite mai sus – provocarea e încă și mai mare, pentru că miza lui rămâne aceea de a vedea în ce măsură globalizarea e compatibilă cu transdisciplinaritatea, cum anume formele de gândire se pot întrepătrunde constructiv, care e destinul paradigmei cunoașterii în acest proiect al unificării cunoașterii. Dincolo de aceste subestimări și merite, Morin rămâne un autor intrigant și din perspectiva neîmplinirii proiectului său biopolitic. De ce nu a avut Morin o biopolitică, deși meditațiile sale filosofice includ teme precum genocidul, ecocidul, conduita etică, nebunia, delirul războaielor dintre oameni, regimuri de supunere și supraveghere? Cel mai probabil pentru că nu e interesat de felul în care formele de rezistență în fața violenței dezvoltă viața, ci numai cunoașterea. *Homo faber* este un autor genocidal, dar este și un supraviețuitor, în lucrările lui Morin. Și tocmai de aceea, biopolitica era imposibilă. Nebunia violenței și sublimarea ei sunt teme care reflectă un interes nu pentru felul în care imunizează sau transformă comunitățile discriminate și suferinde de pe urma unui trecut traumatic, ci pentru felul în care dezvoltă un capital exploatabil de narațiune, imagine și cunoaștere, de care se bucură *homo consumans*. Nu în ultimul rând, proiectul lui Morin este unul al metafilosofiei – prin urmare, în cel mai bun caz ar fi putut fi unul al metabiopoliticii, chestionând cum putem valorifica metafilosofia din spatele valorilor vieții biologice și culturale. Dar și pe acestea Morin le transformă în obiecte ale paradigmei cunoașterii cunoașterii. Nu vom greși deloc, în consecință, dacă asumăm că originea gândirii sale – cartezianismul ca proiect al unificării cunoașterii și dezvoltării unei metode pentru aceasta – îl face pe Edgar Morin să fie mai atent la teoria ideilor și genurilor cunoașterii, decât la formele de viață din spatele lor. Însă dacă o biopolitică ar fi fost posibilă în paginile lucrărilor sale, atunci aceasta ar fi fost cu siguranță una a pozitivării sensurilor disciplinare tradiționale, chestionând cum e posibil managementul vieții între paradigmele umane dominante ale filosofiei ultimului veac – *homo oeconomicus*, atunci când vine vorba de exploatarea vieții într-un sens profitabil, și *homo faber*, atunci când vine vorba despre instrumentalizarea ei.