

A n a l e l e
Universității din Craiova
Seria:

F i l o s o f i e

Nr. 26 (2/2010)

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA – SERIE DE PHILOSOPHIE, nr. 26/2010
13 rue Al. I. Cuza, Craiova
ROUMANIE

On fait des échanges des publications avec des institutions similaires du pays et de l'étranger

ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA – PHILOSOPHY SERIES, nr. 26/2010
Al. I. Cuza street, no. 13, Craiova
ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our country and abroad

Editor-in-Chief :

Adriana Neacșu, University of Craiova

Editorial Board:

Anton Adămuț , Alexandru Ioan Cuza University of Iași	Adrian Niță , University of Craiova
Alexandru Boboc , Romanian Academy	Ionuț Răduică , University of Craiova
Giuseppe Cacciatore , University of Naples Federico II	Vasile Sălan , University of Craiova
Giuseppe Cascione , University of Bari	Giovanni Semeraro , Universidade Federal do Rio de Janeiro
Teodor Dima , Romanian Academy	Alexandru Surdu , Romanian Academy
Gabriella Farina , Università di Roma III	Tibor Szabó , University of Szeged
Ștefan Viorel Ghenea , University of Craiova	Cristinel Nicu Trandafir , University of Craiova
Niculae Mătășaru , University of Craiova	Gheorghe Vlăduțescu , Romanian Academy
Vasile Muscă , Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca	

Secretar de redacție: Cătălin Stănciulescu
Responsabil de număr: Vasile Sălan

ISSN 1841-8325

e-mail: filosofie_craiova@yahoo.com

webpage: http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/

Tel./Fax: +40-(0)-251-418515

This publication is present in Philosopher's Index (USA), in European Reference Index for the Humanities (ERIH, Philosophy) and meets on the list of scientific magazines established by l'Agence d'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur (AERES)

CUPRINS

ISTORIA FILOSOFIEI

FREDERIC M. SCHROEDER <i>Plotin și Aristotel despre viața bună</i>	5
MILITARU GABRIELA <i>La sagesse d'être, chez Sénèque</i>	19
ADRIANA NEACȘU <i>Un neoplatonisme chrétien dans le XIII^e siècle: Bonaventure et ses disciples</i>	26
CRISTINEL TRANDAFIR <i>Noul „criticism” și condițiile de posibilitate ale cunoașterii la F. Nietzsche</i>	37
JEAN-LOUIS VIEILLARD-BARON <i>Levinas et Bergson</i>	61
FLORIN BĂLOI <i>Intenționalitatea ca act de reprezentare și obiect immanent</i>	86
SARI MAARIT FLORESCU <i>Jean-Paul Sartre și o morală a omului nedesăvârșit</i>	99

FILOSOFIE ROMÂNEASCĂ

ADRIAN NIȚĂ <i>Despre individualul formal în concepția lui Noica</i>	115
---	-----

FILOSOFIA CULTURII

GIOVANNI SEMERARO <i>La “coscienza” moderna e la “conscientizzazione” latino-americana</i>	140
---	-----

FILOSOFIA RELIGIEI

BRUCE A. LITTLE <i>Creation and Creative Stewardship Responsibility</i>	151
ADRIAN BOLDIȘOR <i>Sacrul de la Rudolf Otto la Mircea Eliade</i>	161

EPISTEMOLOGIE

ANTONIO SANDU <i>O viziune construcționistă asupra adevărului în știință</i>	181
ȘTEFAN VIOREL GHENEA <i>Michael Dummet și provocarea anti-realistă</i>	196

ONTOLOGIE

VLAD VASILE ANDREICA <i>Critica lui Graham Oppy la adresa argumentelor ontologice și depășirea acestora din perspectiva teismului neoclasic</i>	207
--	-----

LOGICĂ ȘI ARGUMENTARE

CĂTĂLIN STĂNCIULESCU
Modeling interpretative relevance using argumentative schemes 221

FILOSOFIA LIMBAJULUI

ANA BAZAC
Two pages from the culture of the double speech and of tacit suppositions 235

ANTON ADĂMUȚ
Quidditatea – sau despre eliminarea înțelesurilor (cazul Camil Petrescu) 244

VLAD-IONUȚ TĂTARU
Două argumente care susțin unitatea textului tematic descriptiv 253

RECENZII

CLAUDIO MORESCHINI
Istoria filosofiei patristice
(Adriana Neacșu) 269

ANCA VASILIU
Despre diafan. Imagine, mediu, lumină în filosofia antică și medievală
(Ionuț Răduică) 275

ADRIANA NEACȘU
Ontologia lui Jean-Paul Sartre
(Ștefan Viorel Ghenea) 277

ANTON ADĂMUȚ, *Filosofie și teologie la Sfântul Augustin*
(Cătălin Stănciulescu) 282

PLOTIN ȘI ARISTOTEL DESPRE VIAȚA BUNĂ*

FREDERIC M. SCHROEDER

Professor Emeritus

Queen's University, Kingston

Abstract: It is the purpose of this paper to offer a partial exploration of how Plotinus disarms Aristotle's arguments against the Platonic Idea or Form of The Good in the first book of the Nicomachean Ethics. It will be shown that Plotinus owes a philosophical debt to Aristotle in predicating "life" of various entities in an ordered series. He also renders a unique interpretation of the Aristotelian equation of well-being with living well as he predicates "life" and "good" in coordinate ordered series of entities in a hierarchy extending from the intelligible to the sensible world, demonstrating that the degree of "good" corresponds to the degree of "life." By so doing, he avoids a generic predication of "good" and thus obviates the harmful consequences that Aristotle detects in such predication.

Key-words: "well-being", "living well", generic predication of "good", focus meaning

I. Introducere

Scopul acestui articol este de a oferi o analiză a modului în care Plotin critică argumentele lui Aristotel împotriva Ideii sau Formei platoniciene a Binelui, în prima carte a *Eticii Nicomahice*.¹ Folosind termenii „viață” și „bine” în relație de predicatie cu entități aparținând unor serii co-ordonate în cadrul unei ierarhii care se întinde de la lumea inteligibilă la cea sensibilă, el interpretează într-un mod particular relația aristotelică dintre *eudaimonia* (εὐδαιμονία)² și viața bună (τὸ εὖ ζῆν), și demonstrează astfel că există un

* Articolul a fost publicat inițial în John Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven University Press, 1997, pp. 207-220, cu titlul "Plotinus and Aristotel on The Good Life". Mulțumim domnului profesor F. M. Schroeder pentru permisiunea de a publica traducerea articolului în revista de față.

¹ *Etica Nicomahică* 1.4.1096a-1097a14.

² RACKHAM (1934), p. 10, nota *a*, își exprimă regretul pentru traducerea lui εὐδαιμονία în *Etica Nicomahică* a lui Aristotel ca „happiness”, explicând că traducerea „poate fi greu evitată, dar ar fi probabil mai corect interpretat ca «Well-being» sau «Prosperity»; dar se va constata că scriitorul nu îl interpretează ca pe o stare afectivă, ci ca pe o activitate”. COOPER (1975), p. 89, și nota 1, traduce cuvântul

paralelism între gradualitatea „binelui” și cea a „vieții”. Astfel, el evită predicția generică a „bine”-lui îndepărtând consecințele negative pe care Aristotel le asocia cu o astfel de predicție.

Dacă relatarea lui Porfir referitoare la relația lui Plotin cu sursele sale este corectă, atunci cercetarea ei nu este ușoară. Plotin citea mai mult cu ochii filosofului decât cu ce ai filologului, astfel că sarcina cercetării surselor este, în cazul lui, o aventură riscantă³. Nu vom analiza în acest studiu atitudinea reală sau ipotetică a lui Plotin față de argumentele critice formulate de Aristotel la adresa Ideii platonice de Bine în *Etica Nicomahică*. Examinând Plotin, *Enneade* 1.4 [46], tratatul *Despre fericire* (Περὶ Εὐδαιμονίας), vom urmări mai curând să arătăm cum abordează Plotin un aspect important al criticii aristotelice și, apoi să sugerăm o posibilă direcție de studiu a problemei.

II. Viață bună, *eudaimonia* și *scala naturae*

În *Despre fericire*, *Enneade* 1.4 [46].1-2, Plotin este de acord cu afirmația lui Aristotel din *Etica Nicomahică* că am putea considera identice bunăstarea (τὸ εὖ ζῆν) și fericirea (εὐδαιμονεῖν)⁴. Plotin continuă apoi întrebându-se dacă putem extinde aceste atribute la ființele vii, altele decât omul. Aristotel neagă că *eudaimonia* ar putea fi atribuită și celorlalte ființe vii, arătând că ele nu pot avea parte de contemplație. În cele din urmă, Plotin acceptă că propriul ei *locus* este în lumea inteligibilă. Totuși, el ar vrea mai întâi să analizeze *eudaimonia* pornind de la problema sugerată de relația dintre

folosit de Aristotel prin „human flourishing”, motivând cam în același fel. SLEEMAN și POLLET (1975), col. 439 traduce cuvântul folosit de Plotin ca „happiness”. ARMSTRONG (1966-88), vol. 1, p. 171, și nota 1, traduce cuvântul plotinian ca „well-being”, „being well off”, motivând în mod asemănător. Pentru că voi folosi traducerea lui Armstrong, voi traduce „well-being”. MCGROARTY (1994), p. 104, nu este satisfăcut de „happiness” și preferă transliterația cuvântului, dar optează și pentru expresia lui CIAPALO (1987), pp. 251, 261: „good state of inner reality” (cf. p.251, „the good state of the serious man’s or inner reality”). (În limba română εὐδαιμονία este redat atât prin *eudaimonia* (vezi, spre exemplu, Sir David Ross, *Aristotel*, traducere de Ioan-Lucian Muntean și Richard Rus, Editura Humanitas, București, 1998, p. 221, n. 11), cât și prin „fericire”, *n.t.*).

³ *Vita Plotini* 14.

⁴ 1.4.1095a18-20; 1.8.1098b 20-21; cf. *Eudemian Ethics* 2.10.1219b1-2.

bunăstare și eudamonia, dacă despre organismele inferioare ființelor umane în *scala naturae* se poate spune că au o viață bună⁵.

Plotin arată că, dacă din faptul că plantele sunt lipsite de senzație tragem concluzia că ele nu pot avea o viață bună, atunci va trebui să acceptăm că a fi într-o stare naturală înseamnă a nu avea o viață bună pentru că nu am fi conștienți de ea. Dacă binele este prezent într-un organism, atunci el deja are o viață bună, indiferent dacă acesta este sau nu conștient de acest lucru (1.4 [46].2.1-9). *A fortiori*, dacă viața bună poate exista în absența senzației, vom spune că de ea se bucură ființele inferioare omului care trăiesc în absența contemplației.

Dacă viața bună este posibilă pentru organismele inferioare omului, și dacă trebuie să existe o relație între fericire și viața bună, atunci pot fi astfel de organisme capabile de fericire? Plotin (1.4 [46].3) începe prin a se întreba dacă „viața” este un termen care poate fi predicat ca sinonim (*συνώνυμον*) despre ființele vii. Dacă lucrurile stau așa și dacă ființele inferioare omului pot fi considerate ca având o viață bună, atunci ar trebui să rezulte că aceste organisme pot fi, de asemenea, fericite. Respingând această posibilitate, Plotin arată⁶:

Din acest motiv, cred eu, cei care afirmă faptul că fericirea constă doar în viața rațională și nu o plasează în viață în general, au ignorat fericirea pentru că nu au luat în seamă viața. Ei sunt siliți să spună că puterea rațională, la care este

⁵ Studiul de față evită discutarea distincției dintre *eudaimonia* practică și contemplativă la Aristotel pentru că argumentul meu se concentrează aici, nu pe *eudaimonia* la Aristotel și Plotin, ci pe predicatul „viață” („life”) și „bine” („good”). În Cartea a zecea a *Eticii Nicomahice* Aristotel introduce noțiunea de viață contemplativă în sensul de cea mai înaltă formă de *eudaimonia*, în contrast cu „viața mixtă” („mixed life”) trăită în acord cu virtutea intelectuală și morală pe care el de altfel o recomandă ca mod de a obține *eudaimonia* în *Etica Eudemică* și *Etica Nicomahică*. Intellectul asemănător divinului despre care se vorbește în Cartea a zecea a *Eticii Nicomahice* pare să tranșeze relația minte-corp, corespunzătoare „vieții mixte”, descrisă în termeni biologici (cf. COOPER (1975), pp. 144-180). Plotin asociază *eudaimonia* cu un suflet intelectual care este independent de corp. Pentru o comparație utilă a lui Plotin și Aristotel în legătură cu tema *eudaimoniei*, vezi HIMMERICH (1959), pp. 29-37; CIAPALO (1987), pp. 237-241; MCGROARTY (1994), pp.103-15. Dimensiunea politică, de asemenea este absentă la Plotin. Există, de asemenea, discuții despre teoriile stoice și epicureice despre fericire la 1.4 [46], pe care nu le voi lua în considerare aici.

⁶ 1.4 [46].3.9-23.

relativă fericirea, este o calitate. Dar, din punctul lor de vedere fundamentul ei este *viața* rațională, căci fericirea este relativă la tot acest întreg, astfel că este vorba despre un alt tip de viață. Nu mă refer la o subdiviziune logică (ἀντιδιηρημένον τῷ λόγῳ), ci la sensul în care noi spunem că un termen este anterior și celălalt este posterior (ὡς ἡμεῖς φάμεν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον εἶναι). Se poate spune „viață” în multe feluri (πολλαχῶς...λεγομένης), care se disting după rangul lucrurilor care se aplică, primul, al doilea și așa mai departe; căci „viața” este folosită în chip omonim (ὁμωνύμως), cu un sens pentru plante, cu altul pentru ființele iraționale, în moduri diferite care se disting potrivit clarității sau obscurității vieții lor; evident că același lucru este valabil și pentru „viața bună” (traducere de L. PECULEA, în Plotin, *Enneade* I-II, Editura IRI, București, 2003).

Acum Plotin consideră că „a avea o viață bună” poate fi predicat despre organismele inferioare omului. El este, de asemenea, pregătit să pună în relație „viața bună” și „fericirea”. Atât „viața” cât și „viața bună” sunt predicate, omonimic și nu sinonimic, despre diferite stadii organice din *scala naturae*. Deși Plotin pune în legătură „viața bună” și „fericirea”, concluzia că „viața bună” este un caz de predicție omonimică îl determină să localizeze *eudaimonia*, nu pretutindeni, ci într-un loc anume în cadrul ierarhiei vieții și vieții bune.

III. Viață, suflet și predicție omonimică

Vom examina acum sensurile sinonimiei și omonimiei la Aristotel și apoi vom vedea cum folosește Plotin acești termeni în tratatul *Despre Fericire*, 1.4 [46].³ Plotin distinge între predicție sinonimică și predicție omonimică. Modul în care înțelege Aristotel omonimia se va dovedi folositor. El definește „sinonime” predicatele care au în comun un nume și o definiție, așa cum „animal” este predicabil atât despre om cât și despre bou⁷. El spune că astfel de termeni se folosesc numai într-un singur mod (μοναχῶς λεγόμενα)⁸ și sunt predicați despre un singur lucru (καθ’ ἓν)⁹. Omonimia *per accidens* presupune doar că termenii au același nume sau echivocație pură¹⁰. Acesta nu este totuși, singurul sens al omonimiei care este (spre deosebire de sinonimie) ambiguu. Omonimia poate include termeni care nu au de fapt nimic în comun (κατὰ...κοινόν μηδὲν) și termeni care au ceva în comun

⁷ *Categorii* 1. 1a6-12.

⁸ *Topica* 1.15.106a9.

⁹ *Metafizica* A.1.981a10; K.3.1060b31-1061a7; *Topica* 6.10.148a29-33.

¹⁰ *Categorii* 1.1a1; *Etica Nicomahică* 1.6.1096b26-27.

(κατὰ τί κοινόν)¹¹. Un termen care este folosit omonim în acest din urmă sens are mai multe semnificații (λέγεται ... πολλαχῶς)¹². Unele predicate omonime admit o unitate a referinței corespunzătoare înțelesului principal (πρὸς ἓν)¹³. Alți termeni omonimi dobândesc unitate și identitate prin participarea la o serie (tipul de omonimie care ne interesează aici).

HENRY și SCHWYZER îl amintesc pe Aristotel, *Categorii* 13.14b33 pentru sensul lui ἀντιδιαιρεῖν de la 1.4 [46].3.17, care descrie o simplă clasificare și nu o predicatie în cadrul unei ierarhii în care există anterioritate și posterioritate. Exemplul din *Categorii* 13, de predicatie prin dihotomie, are în vedere termenii „jumătate” și „dublu”. Predicatia tipică speciilor co-ordonate este exemplificată prin specii de animale care au picioare, aripi, sau trăiesc în apă. Diferitele specii nu exprimă anterioritate și posterioritate, ci se află la același nivel (ἄμα)¹⁴

HARDER-BEUTLER-THEILER fac trimitere la Aristotel, *De Anima* 2.2.413a22 unde ni se spune că termenul „viață” este predicat cu diferite sensuri (πλεοναχῶς... λεγομένου) despre diferite organisme, după cum posedă diferite facultăți (intelect, senzație, locomoție, schimbare ca diminuare sau creștere)¹⁵. Aici Aristotel definește formal sufletul ca prima entelehie a unui corp natural înzestrat potențial cu viață¹⁶. Pentru a înțelege ce vrea să spună Aristotel prin faptul că termenul „viață” este predicabil în diferite feluri, este util să examinăm ceea ce spune el despre statutul termenului „suflet” ca predicat. Aristotel arată că sufletul nu poate fi tratat generic (κοινὸς λόγος), după cum nici succesiunea figurilor nu poate¹⁷. Astfel, nu există o figură geometrică generică în raport cu care să putem oferi o explicație a triunghiului sau a patrulaterului. Unul este o dezvoltare a celuilalt. În mod asemănător, diferite grade ale sufletului, de la cel mai simplu la cel mai complex, formează o serie sau succesiune, în care un superior este o

¹¹ *Met.* K.3.1060b31-36.

¹² *Met.* Γ.1.1003a33.

¹³ *Met.* Γ.1.1003a33-1003b2.

¹⁴ Cf. de asemenea, ARMSTRONG (1966-88), vol. 1, p. 178, nota 1 și HARDER *et al.* (1956-60), vol. 5b, p. 318 care trimite la *De Anima* 2.2.413a22 și *Met.* B. 999a6-10; pentru o expunere clară a concepției lui Aristotel despre prioritate și posterioritate la, *Categorii* 12 și 13, vezi CLEARY (1988), pp. 20-32.

¹⁵ HARDER *et al.* (1956-60), vol. 5, p. 318, nota la 1.4 [46].3.16.

¹⁶ *De. An.* 2.1.412a27-28; aceasta este prima definiție; a doua (2.1.412b5-6) definește sufletul ca prima entelehie a corpului organic natural.

¹⁷ *De. An.* 2.3.414b20-415a13.

dezvoltare a unui inferior. Spre exemplu, în lipsa facultății de nutriție, nu există facultatea percepției, dar facultatea nutriției poate (ca în cazul plantelor) exista în absența facultății perceptive. Evident, pentru Aristotel, „viață” și „suflet” sunt predicat care figurează într-o astfel de serie.

Urmându-l pe LLOYD, este un lucru comun să ne referim la o astfel de serie ca la o serie ordonată de termeni și la un grup care conține termeni de tipul p-seriei¹⁸. JOACHIM numește o astfel de succesiune „serie în dezvoltare”¹⁹, pe care o definește ca „una ai căror termeni cresc în complexitate, și sunt astfel ordonați încât termenii succesori presupun termenii precedenți, îi implică sau îi conțin într-o formă schimbată. Fiecare termen succesor (i) diferă în mod specific de predecesorul său, și (ii) este o dezvoltare a sa – depinde de el în privința ființei sale și a evoluției sale”²⁰.

Am văzut că Plotin ia în calcul posibilitatea ca termenul „viață” să fie predicat sinonimic despre diferite grade ale organismelor²¹. Acum că el a exclus această alternativă, el arată că predicatul este mai curând folosit omonimic (ὁμωνύμως) despre diferite grade²².

IV. Critica lui Aristotel a Binelui platonice și seriile ordonate

Comentatorii au indicat sursa interesului lui Plotin față de relația dintre viață și *eudamonia* în *Etica Nicomahică* a lui Aristotel. În scopul analizei distincției dintre predicția omonimică și cea sinonimică a termenilor „viață” și „viață bună”, ei au identificat și alte lucrări în care Aristotel folosește acești termeni, în afară de *Etica Nicomahică*. Dar ei nu au arătat care este relația, în mod sigur importantă, dintre această distincție și unul dintre argumentele împotriva Ideii platonice de Bine în *Etica Nicomahică*.

În *Etica Nicomahică* Aristotel formulează câteva argumente împotriva Ideii platonice de Bine. Printre acestea este teza că o serie ordonată, în care există relații de anterioritate și posterioritate, nu poate admite predicție univocă. Astfel, nici chiar platonistii nu au postulat o Idee platonice a numerelor care

¹⁸ LLOYD (1962), p. 67.

¹⁹ JOACHIM (1951), p. 38.

²⁰ JOACHIM (1951), p. 38 oferă ca exemple și „seriile de numere naturale [*Etica Nicomahică* 1.4.1096a18-19], combinații succesive de figuri geometrice [*De. An.* 2.3.414b21-22; 29-32], formele prieteniei [*Etica Nicomahică* 8.3.1156b6-24] și formele constituției [*Politica* 3.1.1275a34-1275b2]”.

²¹ 1.4 [46].3.3.

²² 1.4 [46].3.20.

să exprime o astfel de serie. Acum „bine” este predicabil în cadrul categoriilor substanței, calității și relației²³. Evident, substanța este anterioară relației (1.4.1096a11-21). În argumentul următor (1.4.1096a23-29), Aristotel continuă să arate că „binele” este predicabil în toate categoriile. JOACHIM remarcă „Este neclar cum se poate arăta că acestea [categoriile] pot forma o serie. Pentru scopul lui Aristotel este suficient de arătat – ceea ce este îndeajuns de clar – că ceea ce are ființa înrudită cu altceva este derivat sau posterior în raport cu ceva care este substanțial sau independent, care există prin sine”²⁴. Pe de altă parte, în argumentul împotriva Ideii platonice a Binelui din *Etica Eudemică* 1.8.1218a1-9, se afirmă că „bine” este predicabil într-o serie crescătoare și astfel nu poate fi separat de seria în care este predicat termenul „bine”. Dacă ar fi separabil, atunci primul termen al seriei nu ar fi primul. Astfel, dacă multiplicitatea este predicată despre o serie de multipli începând cu „dublu”, atunci „multiplicitatea” ar fi anterioară dublului²⁵.

V. Răspunsul lui Plotin la critica lui Aristotel

Am văzut că Plotin acceptă relația, postulată de Aristotel, dintre *eudaimonia* și viața bună. Totuși, el începe analiza „vieții bune” într-un context mai curând biologic decât etic. Este posibil pentru un organism subuman să nu aibă o viață bună dacă își realizează totuși toate potențialitățile? Dacă el are o viață bună, nu se poate spune că el se află într-o stare de fericire? Acum „viață” este predicabil despre stadiile succesive din *scala naturae* cu sens omonim, ca în cazul termenilor unei p-serii. „Viața bună” poate fi tradus cu siguranță ca „bine”-le care corespunde succesiv fiecărui termen al seriei crescătoare în care termenul „viață” este, de asemenea, predicabil²⁶. Dacă este așa, atunci pentru Plotin, ca și pentru Aristotel, „bine” este predicabil, nu ca sinonim, ci potrivit omonimiei care este specifică unei serii ordonate.

²³ Ar fi desigur Formele platonice ale numerelor ca Secunditate, Treitate, etc., considerate nu ca membri ai unei serii, ci ca naturi universale, cf. JOACHIM (1951), p.40.

²⁴ JOACHIM (1951), p. 41. LLOYD (1962), p. 69 nu vede acest al doilea argument, dar crede că este posibil ca argumentul lui Aristotel (diferit de argumentul platonistilor) să depindă de ceea ce el numește p-serie, pentru că atunci el ar repeta doar primul argument.

²⁵ Cf. LLOYD (1962), p. 70.

²⁶ Plotin vorbește desigur de τὸ εὖ ζῆν în întreg capitolul 1.4 [46]. Atunci când vorbește despre simțurile lui τὸ εὖ ζῆν, Plotin vorbește și despre simțurile „binelui” (ἀγαθός), e.g. 1.4 [46].2.8-11; 13-33; 3.24-33; Cf. 1.7 [54]. 1.

Vom vedea că, în cele din urmă, Plotin plasează *eudaimonia*, nu în lumea organismelor subumane, ci în lumea inteligibilelor.

Critica lui Aristotel la adresa Ideii platonice a Binelui constă în primul rând în această respingere a faptului că „bine” admite o predicăție universală. El este mai curând predicabil cu sensuri omonime (chiar dacă înrudite) în diferitele categorii. Ca argument suplimentar, Aristotel demonstrează că categoriile pot forma o succesiune care manifestă acea anterioritate și posterioritate care ar admite numai o predicăție omonimică a „bine”-lui în cadrul seriei.

Plotin critică categoriile aristotelice arătând că ele nu pot fi aplicate atât realității inteligibile cât și celei sensibile, și postulează propriile categorii platonice, extrase din *Sofistul* lui Platon, pentru a descrie realitatea inteligibilă: Substanța, Mișcarea, Repausul, Diferența și Identitatea²⁷. El este, totuși, de acord cu Aristotel că „bine” este predicabil în cadrul unei p-serii. Dar cum poate evita Plotin argumentul aristotelic împotriva Formei platonice a Binelui potrivit căruia predicatul sau termenul comun unor astfel de serii nu poate fi diferit de ele? El consideră că Binele nu este un gen și adoptă concepția lui Aristotel că „bine”-le este predicabil într-o p-serie, interpretând o astfel de serie, nu în sens logic, ci ontologic. În cel de al doilea dintre tratatele despre categorii (6.2 [43].17), Plotin arată explicit că Binele nu este un gen, ci este predicat *pros hen* despre diferitele entități în cadrul ierarhiei ființei. Dacă ar fi un gen, ar fi *per impossibile* posterior, pentru că un lucru este bun după ce mai întâi este ceva. Binele pentru ființă este activitatea sa îndreptată către Bine care este dincolo de ființă (și astfel nu poate fi descris prin categoriile ființei) și aceasta este viața sa, mișcarea către Bine. Aceasta este Mișcarea (*Κίνησις*), una dintre categoriile plotiniene împrumutate din *Sofistul* lui Platon, alături de Substanță, Repaus, Diferență și Identitate.

În tratatul *Despre fericire* (1.4 [46]), seria ordonată în care „bine”-le este predicabil cu sensuri diferite dar înrudite este descrisă nu în termenii categoriilor peripatetice, ci ai concepției lui Aristotel despre succesiunea vieții și sufletului. Succesiunea vieții are, la Plotin, de asemenea, rădăcini platonice. Viața, care este mișcarea Intelectului către Unu, are drept sursă categoria platonice de Mișcare care fără îndoială este în ultimă instanță,

²⁷ Cf. 6.1 [42].1-24 și EVANGELIOU (1982), pp. 78-82. Plotin adoptă categoriile lui Platon din *Sofistul*, 254b7-255e2. Aceste categorii se găsesc în 6.2 [43], în special capitolele 7 și 8.

sursa vieții atât la nivelul Sufletului cât și al lumii sensibile. Categoria plotiniană a Mișcării ar trebui considerată nu doar o categorie descriptivă, ci și generativă²⁸.

VI. Locul *eudaimoniei*

Am văzut că „bine”-le nu are, pentru Plotin, un caracter generic, ci este un termen predicabil cu sens substanțial despre diferite entități în cadrul ierarhiei. Ca și Aristotel, Plotin definește *eudaimonia* (εὐδαιμονία) ca viață bună (τὸ εὖ ζῆν). Dacă a avea o viață bună este un lucru bun, atunci binele va fi predicabil cu sens substanțial, în cadrul ierarhiei vieții. Plotin afirmă că viața bună poate caracteriza și organismele considerate în general inferioare omului, chiar și plantele. Înseamnă asta că atât viața bună cât și *eudaimonia* sunt predicabile cu sens substanțial la diferite stadii ale ierarhiei vieții, astfel încât chiar o plantă să se bucure de fericire?

Deși Plotin afirmă că viața bună (τὸ εὖ ζῆν) poate fi atribuită și ființelor inferioare omului, el nu crede că *eudaimonia* (εὐδαιμονία) poate să caracterizeze orice ființă care este inferioară omului (1.4 [46].14.1-12)²⁹:

Dovada faptului că omul, mai ales virtuosul, nu este compus, este separarea sa de corp și disprețul față de așa-zisele bunuri ale sale. Este absurd să credem că fericirea se întinde cât se întinde și viața, pentru că fericirea

²⁸ Despre termenii anteriori ai p-seriei în calitate de cauze ale termenilor posteriori, cf. 6.1 [42].25.17 și STRANGE (1981), pp. 55-59; vezi STRANGE (1987), pp. 966-69 pentru adoptarea de către Plotin a concepției lui Aristotel că „binele” nu poate fi generic pentru că figurează într-o p-serie, vezi STRANGE (1981), pp. 75-77. CLEARY (1988) arată că în *Topica* și *Categorii* Aristotel adoptă o schemă platonice a anteriorității naturale în care obiectele matematice au în mod automat un grad de realitate superior corpurilor sensibile. Poziția sa mai târzie, formulată în *Metafizica*, este aceea că „substanța ca formă biologică este anterioară în toate sensurile importante” (p. 93) și insistă „asupra specificului teleologic al formei biologice în raport cu cel al formei matematice” (p. 94). Anterioritatea substanței față de alte categorii depinde de criteriile care stabilesc „ființa” și „anterioritatea” ca termeni echivoci *pros hen*. Obiectele matematice au numai o anterioritate logică față de cele sensibile (p. 91-92). CLEARY consideră conceptul de anterioritate esențial pentru examinarea problemei dacă metafizica este o teologie sau o ontologie generală și umană: „unitatea metafizicii sale pare legată de problema dacă ființa divină este instanța primară a substanței sau a ființei” (p. 94). În mod evident, Binele plotinian transcende atât substanța cât și ființa.

²⁹ Traducere din limba greacă de L. PECULEA, în Plotin, *Enneade* I-II, Editura IRI, București, 2003.

înseamnă o viață bună (εὐζωΐας τῆς εὐδαιμονίας οὐσης), care are grijă de suflet și este o activitate a lui, însă nu a întregului suflet – căci nu este o activitate a sufletului vegetativ, care l-ar aduce în contact cu trupul.

Celui mai înalt grad al binelui îi corespunde cel mai înalt grad al vieții, care poate fi găsit numai în lumea inteligibilă³⁰. Ființa umană care se bucură de perfecțiunea vieții se află, de asemenea, într-o stare de fericire³¹. Plotin arată³²:

Atâta timp cât toate viețuitoarele provin dintr-un principiu unic, dar nu dețin în aceeași măsură viața, este necesar ca acel principiu să fie viața primă și desăvârșită.

VII. Sursă, produs și înțeles substanțial

În analiza categoriilor aristotelice, Plotin distinge între substanța (οὐσία) inteligibilă și substanța sensibilă. El se întrebă dacă substanța inteligibilă și cea sensibilă pot într-adevăr admite „substanța” ca predicat comun sau dacă acesta trebuie folosit omonimic. Dacă ele ar admite sinonimic un predicat, argumentează el, atunci ambele ar trebui *per impossibile* să participe la un gen comun care nu ar fi nici corporal nici necorporal, pentru că altfel s-ar confunda³³.

Plotin continuă arătând că predicția comună ar putea să aparțină înțelesului substanțial (focal meaning) care trebuie căutat acolo unde există o relație între sursă și produs (predicație ἀφ' ἐνός), așa cum cineva vorbește despre clanul heraclizilor după numele strămoșului lor, Heracle. Astfel, substanța inteligibilă s-ar numi substanță ca sursă, iar substanța sensibilă s-ar numi substanță ca un derivat al ei³⁴. Cu alte cuvinte, pentru Plotin între substanța inteligibilă și cea sensibilă există o unitate referențială ca aceea dintre sursă și produs³⁵.

Cu siguranță dacă noi vedem viața ca pe o apă curgătoare care pornește din Unu sau Bine, trebuie să conchidem că „viață” este predicat despre fiecare stadiu al acestei curgeri, din nou cu acea unitate de referință proprie sursei și produsului. Dacă apoi „bine” și „viață” sunt predicate co-ordonate, atunci

³⁰ 1.4 [46].3.24-40.

³¹ 1.4 [46].4.1-2.

³² 1.4 [46].3.38-40.

³³ 6.1 [42].1.24-25; 6.1 [42].2.

³⁴ 6.1 [42].3.

³⁵ Cf. HADOT (1974), pp. 31 – 6.

ne-am putea aștepta la același tip de predicatie a termenului „bine” de-a lungul întregii ierarhii³⁶.

VIII. Răsturnarea perspectivei aristotelice

Binele pentru om și pentru viața sa bună este punctul culminant al vieții: experiența contemplativă a lumii inteligibile. Fericirea sau viața sau binele ocupă o poziție superioară în ierarhia vieții și binelui care derivă din ea. Acestea sunt numite „viață” și „bine” datorită înțeleșului substanțial din cadrul unei serii ordonate care presupune anterioritate cognitivă în înțeleșirea sensurilor acestor cuvinte de la un capăt la celălalt.

Așa cum am văzut, Plotin afirmă³⁷:

³⁶ Pentru concepția potrivit căreia există o trinitate a ființei, vieții și gândirii la diferite nivele ale ierarhiei, vezi HADOT (1957), pp. 105-42. CHRÉTIEN (1989) explorează modul în care este predicat termenul „viață” pe care îl analizez aici ca exemplu al folosirii de către autor a analogiei. El se întreabă dacă termenul „viață” poate fi propriu-zis predicat despre Unu: mai curând Intellectul este cel care servește drept *analogum princeps*. Pasajele oferite ca argumente în favoarea tezei că viața nu poate fi atribuită Unului (3.8 [38].10.2-3; 28-31, 3.9 [13]. 9.17-18 și 5.3 [49].16.38 – 42) nu mi se par dovezi irezistibile pentru această poziție, pentru că o astfel de negație îi poate contesta Unului numai instanțe inferioare ale atributului, și presupune că Unu posedă viața în propria sa putere. Plotin atribuie într-adevăr un οἶον ζωῆς Unului (6.8[39]. 7.51), dar CHRÉTIEN neglijează importanța acestei dovezi (p. 316). El atribuie, de asemenea, „viață” Unului în 6.8 [39].16.34–37) (dar vezi CIAPALO (1987), p. 222 și nota 7 care consideră atribuirea „vieții” Unului o reacție exagerată la τολμηρὸς λόγος de la 6.8 [39].7.11). Ar trebui specificat că „bine” este, de asemenea, negat Unului (6.7 [38].38.2). Distincția lui CHRÉTIEN între analogia atributivă în descrierea ierarhiei care se întinde de la Intellect la lumea sensibilă, și un fel de analogie nereușită bazată pe proporții, care descrie relația dintre Intellect și Unu, este inutilă. Dacă există vreo problemă legată de analogia bazată pe proporții folosită pentru a descrie relația dintre sursă și produs, atunci acea analogie trebuie extinsă astfel încât să fie aplicabilă domeniului aflat sub Intellect. CHRÉTIEN apără transcendența Unului prin reducerea distanței dintre Intellect și Suflet, și dintre Suflet și lumea sensibilă. În mod sigur, orice analogie sugerată va fi de un tip atributiv foarte liber. Așa cum recunoaște CHRÉTIEN, utilizările pozitive ale cuvântului „analogie” la Plotin sunt rare (cf. AUBENQUE (1981), pp. 68-73). Nu voi analiza argumentele lui CHRÉTIEN aici. Vreau doar să arăt că termenii „bine” și „viață” sunt predicate co-ordonate folosite în predicatia πρὸς ἔν la diferite niveluri ale procesiunii ipostazelor și lumii sensibile din Unu, indiferent dacă Unu este „bun” sau „are viață”. În orice caz, indiferent câtă bunătate posedă Unu, el transcende categoriile ființei în termenii căreia eu analizez predicatia non-generică.

atâta timp cât toate viețuitoarele <provin> dintr-un principiu unic, dar nu <dețin> în aceeași măsură viață, este necesar ca <acel> principiu să fie viață pură și desăvârșită (traducere de L. PECULEA, în Plotin, *Enneade* I-II, Editura IRI, București, 2003)

În alt loc (5.2 [11].2.26-31), el descrie întinderea realității de la Unu la lumea simțurilor ca pe o

viață lungă, întinsă în lungime; fiecare dintre părțile sale aflate în atingere este diferită de cea precedentă [într-o serie] (ἐφεξῆς), dar totul este continuu cu sine. Și, deși fiecare element este mereu altul în baza unei diferențe, elementul de dinainte nu pierde în cel care-i urmează (οὐκ ἀπολλύμενον ἐν τῷ δευτέρῳ τὸ πρότερον) (traducere de A. CORNEA, în Plotin, *Opere* I, Editura Humanitas, București, 2003).

Blumenthal comentează³⁸:

Aceste cuvinte sunt interesante. Ele contrastează cu concepția lui Aristotel că facultățile inferioare sunt întotdeauna prezente dacă cele superioare sunt prezente, și ilustrează abordările diferite ale celor doi filosofi: când Plotin vorbește despre această lume tinde să o privească de undeva de sus.

În psihologia lui Aristotel, facultatea superioară a sufletului este posterioară și absoarbe facultățile inferioare care sunt anterioare, i.e. dezvoltarea seriei începe cu ceea ce se află cel mai jos și se încheie cu cel mai înalt stadiu, omul rațional. În psihologia lui Plotin și în adaptările lui cosmologice și metafizice ale acesteia, ceea ce este superior în ierarhie este anterior și conține inferiorul care este posterior, i.e. seria ordonată începe din cel mai înalt punct, Unul, și se încheie cu ființele de la nivelul cel mai de jos al lumii sensibile.

IX. Concluzii

Plotin putea găsi în ideea aristotelică că viața este un atribut al Zeului³⁹ o justificare pentru teza sa a întinderii vieții de la lumea biologică la cea inteligibilă. Totuși, Plotin s-a îndepărtat de proiectul fundamental al *Eticii Nicomahice*. În critica Ideii platonice a Binelui, Aristotel vrea să-i confere eticii ca disciplină un statut independent de metafizică. Deși Aristotel identifică *eudaimonia* cu viața bună, marele fondator al biologiei nu se concentrează aici pe viața (ζῆν) ca atare, ci pe viața bună (εὖ ζῆν), așa cum o trăiește o

³⁷ 1.4 [46].3.38-40.

³⁸ BLUMENTHAL, (1971), p. 26, nota 19.

³⁹ *Met.* A 1072b26-30.

ființă rațională. Într-adevăr, numai omul *qua* ființă rațională poate avea o viață bună.

Pe de altă parte, Plotin își asumă corectitudinea stabilirii de către Aristotel a identității dintre fericire și viața bună. Totuși, el se concentrează pe termenul „viață” al acestei identități. Spre deosebire de Aristotel, el este convins că fiecare organism este capabil să aibă o viață bună în măsura în care își realizează potențialitățile. Totuși, viața se întinde dincolo de lumea existenței corporale, până în lumea inteligibilă, unde omul își poate găsi fericirea.

Critic la adresa separării (*χωρισμός*) de către Platon a lumii Formei de lumea particularului, Aristotel face și el același lucru în fizică, metafizică sau etică⁴⁰. Făcând din termenii „bine” și „viață” predicate co-ordonate ale unei serii care se întinde de la Unu sau Bine până la lumea sensibilă, Plotin încearcă să stabilească continuitatea și să evite separarea, rezistând în același timp tentației de a face din „bine”, sau din „viață” un predicat univoc. Am putea să vedem în asta ceea ce în mod fericit a fost numit „Aristotel în serviciul platonismului”⁴¹.

BIBLIOGRAFIE

- ARMSTRONG (trad.), A.H. (1968-1988), *Plotinus*. 7volls. London: Heinemann and CAMBRIDGE, Mass.: Harvard University Press.
- AUBENQUE, P. (1981), „Néoplatonisme et Analogie d'être”, *Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Fontenay-aux-Roses : Les Cahiers de Fontenay, 1981, 68-73.
- BLUMENTHAL, H. J. (1971), *Plotinus' Psychology. His Doctrines of Embodied Soul*. Martinus Nijhoff: The Hague, 1971.
- (1972), „Aristotle in the Service of Platonism”, *International Philosophical Quarterly* 12, 1972, 340 – 364.
- CHRÉTIEN, J. –L. (1989), „L'analogie selon Plotin”, *Etudes Philosophiques*, 1989, 305 – 318.
- CIAPALO, R. (1987), 'Life' (Zôê) in Plotinus' Explanation of Reality. Diss. Loyola, 1987.
- CLEARY, J. J. (1988), *Aristotle on the Many Senses of Priority*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1988.

⁴⁰ Cf. GADAMER (1978), Ch. IV, „Die Aristotelische Kritik an der Idee des Guten”, pp. 77-92; trans SMITH (1986), Ch. V, „Aristotle's Critique of the Idea of the Good”, pp. 126-58.

⁴¹ BLUMENTHAL, (1972), pp. 340-64.

- COOPER, J. M. (1975), *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, Mass. and London, England: Harvard University Press, 1975.
- EVANGELIOU, C. C. (1982), „The Ontological Basis of Plotinus’ Criticism of Aristotle’s Theory of Categories”, *The Structure of Being: A Neoplatonic Approach*, ed. R.B. Harris, Albany, New York: SUNY Press, 1982.
- GADAMER, H. –G. (1978), *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*. Heidelberg: Winter, 1978
- (1986), *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, tr. C. Smith. New Haven and London: Yale University Press, 1986.
- HADOT, P. (1957), „Etre, Vie, Pensée chez et avant Plotin”, *Les Sources de Plotin. Entretiens Hardt*, vol. 5. Vandouevres and Geneva: Fondation Hardt, 1957.
- (1974), „L’harmonie des philosophies de Plotin et d’Aristote selon Porphyre”, *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Rome: Accademeia Nazionale dei Lincei, 1974.
- HARDER, R. (1956-60), continued by R. Beutler and W. Theiler. *Plotins Schriften*. 5 vols. Hamburg: Felix Meiner, 1956-60.
- HENRY, P. and Schwyzer H. –R. (eds.) (1965 -1982), *Plotini Opera*. 3 vols. Oxford: Oxford University Press, 1965 – 1982.
- HIMMERICH, W. (1959), *Eudaimonia. Die Lehre des Plotin von Selbstverwirklichung des Menschen*. Würzburg: Konrad Triltsch Verlag, 1959.
- JOACHIM, H. H. (1951), *The Nicomachean Ethics. A Commentary bz the late H. H. Joachim*, ed. D.A. Rees. Oxford: Oxford University Press, 1951.
- LLOYD, A. C. (1962), „Genus, species and orderer series in Aristotle”, *Phronesis* 7, 1962, 67 – 90.
- MCGROARTY, K. (1994), Plotinus on Eudaimonia”, *Hermathena* 157, 1994, 103 – 115.
- RACKHAM (trans.), H. (1934), *Aristotle. The Nicomachean Ethics*. London: Heinemann, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934.
- SLEEMAN, J. H. And Pollet, G. (1980), *Lexicon Plotinianum*. Leiden: E. J. Brill and Louvain: Leuven University Press, 1980.
- STRANGE, S. (1981), *Plotinus’ Treatise „On the Genera of Being”: An Historical and Philosophical Study*. Diss. University of Texas as Austin, 1981.
- (1987), „Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Interpretation of the ‘Categories’, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*II.36.2 Berlin and New York: De Gruyer 1987, pp. 955 – 974.

LA SAGESSE D'ÊTRE, CHEZ SÉNÈQUE

MILITARU GABRIELA

Licențiată în filosofie a Universității din Craiova

Abstract: Seneca thought that wisdom could be attained by anybody who's engaged in a real "social life". Unfortunately, wisdom is not something that people are born with, it's something that people need to obtain through experience. Once the individual hedonist or cynic has been eliminated, every person can work to achieve wisdom. He also warns about not falling into the trap of abstraction that most schools infuse. Seneca advises people to examine their own lives in order to achieve wisdom.

Key-words: Seneca, wisdom, stoicism, freedom, yourself

La sagesse de Sénèque, "le toréador de la vertu" comme l'a surnommé Nietzsche, est de cultiver sa volonté pour mettre son bonheur dans la vertu et non dans les hasards de la fortune. L'originalité de Sénèque consiste dans le détail, dans la pénétration avec laquelle il discerne les vices et les maux de ses contemporains, dans la place accordée aux devoirs de pitié et d'humanité (contre l'esclavage).

Par son œuvre (*Trois Traités à Serenus, Lettres à Lucilius, Questiones naturales*) Sénèque est l'un des adeptes de stoïcisme, doctrine panthéiste et matérialiste qui prit naissance à la fin du IV^{ème} siècle avant J.C., avec Zénon de Citium et se développa jusqu' à la fin du III^{ème} siècle après J.C.

Le stoïcisme a connu trois étapes: l'ancien stoïcisme (Zénon, Cléanthe), le moyen stoïcisme (Panetius) et le nouveau stoïcisme (Epictète, Marc-Aurèle). Sénèque a appartenu à cette dernière étape (stade) qui exprime surtout une morale fondée sur l'effort et sur l'intention du bien : la sagesse se définit alors par la «possession de la vertu». L'évolution du stoïcisme s'est fait dans le sens d'un passage d'une «physique» (identifiée à la théologie) de caractère panthéiste à une «morale» de caractère rigoriste.

Le rôle que Sénèque a voulu se donner au sein du stoïcisme, est celui d'un maître et d'un médecin de l'âme, qui ne se lasse pas d'exhorter à la vertu, c'est à dire à la vraie vie, qui ne peut pas être qu'intime. Un rôle dont il voulut se montrer digne, aspirant à la sagesse à défaut de pouvoir se dire

sage, afin de se donner en exemple à autrui, au besoin jusqu'au sacrifice, au risque aussi de l'ambiguïté.

La théorie de Sénèque est une mise au service d'un souci persuasif. L'écriture de Sénèque vise d'abord des personnes sans culture philosophique approfondie, qu'il importe de transformer (les hommes engagés dans la vie publique) et se donner à lire à un public plus général comme une confidence surprise. Il pose l'accent sur la personnalité. La métamorphose morale concerne aussi le signataire. L'écriture se présente comme une digestion de vérités qui permet de s'assimiler ce qui donne à Sénèque le droit de signer de son nom les leçons des grands sages du passé. La liberté de recherche de Sénèque, signifie à réduire les différences entre les stoïciens et les épicuriens à une simple querelle de mots. Alors on peut voir son œuvre comme un exercice spirituel, la doctrine stoïcienne n'étant pas comme un champ spéculatif à interroger au nom d'une vérité abstraite. Elle exige à être appropriée par un individu à la recherche de sa propre plénitude vitale.

Sénèque était convaincu que, par elle-même, la logique ou la rigueur démonstrative d'un plan n'a jamais persuadé personne : il faut l'urgence d'un style.

Sénèque explique à Lucilius une maxime d'Epicure : si les voies d'accès à la sagesse sont variées, il faut cependant, en temps opportun, prendre une vue anticipée de l'unité du domaine où elles conduisent, et renoncer aux formules isolées, qui ne sont que des aide-mémoire, pour s'élever jusqu'à la rationalité vivante du système qui n'intervient que comme étapes pédagogiques. Un temps viendra où Lucilius, zélé, demandera des détails. Un nouveau danger surgit alors, celui de l'abstraction scolaire. Donc Sénèque le rappelle l'essentiel : la pratique quotidienne, la recherche d'une sagesse concrète.

Au besoin, Sénèque sais diviser. Un exemple : Il s'agit de démontrer que le sage est inaccessible à l'injure. Étant admis que l'injure vise à faire du mal, la sagesse n'offre à celui-ci aucun accès, « car pour elle, il n'y a pas d'autre mal que l'acte honteux, que ne saurait avoir ses entrées en un lieu que vertu et bien moral occupent déjà »¹. D'où le syllogisme : « S'il n'y a pas d'injure sans mal, s'il n'y a pas de mal sans honte, si par ailleurs la honte ne peut atteindre celui qui s'est voué au bien moral, l'injure n'atteint pas le sage

¹ SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, édition établie par Paul Veyne, Robert Laffont, coll. "Bouquins", p. 58

²». Ce qui veut dire : « Si l'injure consiste à faire subir quelque mal, et si le sage ne peut subir aucun mal, aucune injure ne touche le sage ³».

Le glissement qui s'opère de la « sagesse » au lieu de la vertu, puis au sage est aussi patent, peu importe que le sophisme qui sous-tend le raisonnement. Sénèque prend le mot « mal » en deux acceptations : celle du sage après celle de l'offenseur. Mais ce sophisme est pédagogiquement justifié : il s'agit d'amener le lecteur à renoncer à leur définition implicite du mal, celle de l'offenseur conséquences, pour adopter celle du sage et en tirer les conséquences dans leur conduite. Il définit l'injure comme partie d'un bien. « Nul ne peut essayer d'injure sans souffrir quelque dommage soit dans son honneur, soit dans son corps, soit dans ses biens extérieures. Or le sage ne peut rien perdre : il a tout place en lui-même, il n'a rien confié à la fortune, il possède ses biens solidement. Lui qui se satisfait de la vertu, qui ne dépend pas d'éléments fortuits et ne peut donc ni s'accroître ni diminuer... ⁴». Toute la démonstration semble reposer sur une équivoque homonymique qui permet de passer des biens au seul vrai bien, identifié à la vertu, laquelle est, à son tour, définie de façon à ne pouvoir être perdue. « Ce qui s'est accru jusqu'à l'accroissement, et la fortune n'enlevé que ce qu'elle a donné; or elle ne donne pas la vertu, donc elle ne l'ôte pas non plus ⁵».

Cette solidarité de la logique et de la rhétorique est affaire de rythme et d'opportunité pédagogique. Car, quelques pages plus haut on voit l'incrédulité de Sénèque : « Vous niez que le sage puisse être pauvre, mais ne niez pas que le habit, la nourriture lui font défaut ; [...] vous niez que le sage puisse être esclave, mais ne découvrez pas qu'il puisse être vendu, exécuter des ordres, accomplir pour son maître des tâches serviles. C'est ainsi que vous vous donnez de grands airs, avant de redescendre au même point que tout le monde : vous n'avez chaque que les noms des choses ! » ⁶

On peut soulever quelques autres questions : si la vertu est un comble, un superlatif absolu qui n'est pas susceptible d'accroissement, elle n'admet donc pas de degrés : comment peut-on alors prétendre s'élever jusqu'à elle ? Et comment le sage aura-t-il pu l'atteindre ? La fortune « ne donne pas la vertu, donc elle ne l'ôte pas non plus : celle-ci est libre, inviolable, immuable, ébranlée à ce point endurée contre le hasard que, loin

² SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, édition établie par Paul Veyne, Robert Laffont, coll. "Bouquins", Lettre 8, p. 176

³ *Ibidem* 2, p. 79

⁴ *Ibidem* 2, p. 81

⁵ DUPONT, Florence *Les Monstres de Sénèque*, Belin, 1995, p. 205

⁶ *Ibidem*, 4, p. 211

de pouvoir être vaincu, elle ne saurait seulement être fléchie »⁷. À la faveur de la passion persuasive, Sénèque a conduit son lecteur de la logique un peu aride des écoles à la vertu personnifiée.

Dans le trait *De la constance du sage*, qui avec *De la constance de l'âme* et *De la retraite*, fait partie de la trilogie *Trois Traités à Serenus*, Sénèque propose à Serenus de distinguer l'injure (dont le mal tient plutôt à l'intention de l'agresseur) de l'offense (dont le mal tient plutôt à l'idée que s'en fait la victime). Il semblerait logique de traiter d'abord de cette dernière, avant de passer à l'étude de l'injure qualifiée de « plus grave » : après tout, si l'on supporte, l'injure, l'on devait pouvoir à plus forte raison supporter l'offense, et une présentation progressive recommanderait alors de commencer par le moins insupportable avant de s'élever jusqu'à l'épreuve suprême. Or Sénèque choisit la démarche inverse. Car, « en certains âmes, il est si plus de cohésion et tant de vanité qu'aux yeux de certains, rien n'est plus blessant »⁸ que l'offense. L'imagination est à ce point perverse qu'elle brouille les rapports entre le dommage apparemment réel et celui qui n'est qu'imaginaire : contre toute attente, certains malheureux supportent mieux l'injure que l'offense. Sénèque dit qu'il y a autant de distance entre les stoïciens et les sages des autres sectes qu'entre « des mâles et des femelles », puisqu'ils restent qu'il les conduise au plus vite au sommet. Ainsi, dans la traite « de la constance de sage », la violence du maître répond à celle d'un lecteur qui ne se considère pas encore comme son disciple.

En revanche, dans le trait *De la tranquillité de l'âme* Sénèque laisse d'abord la parole à Serenus, qui l'appelle à l'aide et lui décrit son mal : une incessante oscillation entre mépris et fascination de la richesse, engagement social et retraite solitaire, volonté sobre et style grandiloquent. Sénèque pose alors son diagnostic avant de dresser une liste de malades atteints, d'en ramener toutes les manifestations (l'inconstance, la légèreté, l'ennui, l'inertie) à une cause unique – le désir ni maîtrise, ni réalise, et d'adresser à Serenus son ordonnance, une série de conseils généraux ou puiser à sa guise : mêler travail et loisirs, solitude et société, rire et sérieux. Tout est fait pour rassurer Serenus, éviter de l'effaroucher : il n'a eu somme qu'à faire ce qu'il fait déjà, pourvu qu'il oscille autour d'une valeur moyenne qu'un

⁷ GRIMAL, Pierre, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, 1^{re} éd., Belles Lettres, 1978 ; rééd., Fayard, 1991, p. 146.

⁸ SENEQUE, *De la constance du sage*, Flammarion, Paris 2003, p. 82.

stoïcisme bien tempère, d'une rigueur discrète, lui assigne comme base de son progrès.

Sur le sujet de la sagesse, dans le trait *De la retraite du sage*, Sénèque souligne que la contemplation méditative, qui porte témoignage du monde, est la forme la plus haute d'action. Si le sage est exemplaire, c'est d'abord qu'il expose à autrui et pour lui : « Si les premiers rangs de l'état se sont soustraits pas la fortune, reste déboute et aide les autres de tes cris, si l'on t'étrangle, aide les autres de ton silence⁹ ». Au besoin, sa douleur même peut être exemplaire. Par son suicide, Sénèque pousse à son terme la rigueur de l'exemple ; en jouant ce rôle qu'on ne tient qu'une fois, et qui exige pour cette raison d'être sans cesse médité, il prouve la sagesse en même temps qu'il l'atteint, la fait sienne et la lègue.

Le stoïcisme a, chez Sénèque, un accent humain, personnel et dramatique qui privilégie l'analyse psychologique et fait son œuvre vivante : « Je m'examine en priorité et l'univers ensuite »¹⁰. La sagesse a une autonomie pas rapport à la connaissance. L'inquiétude sur la condition humaine peut être senti à un homme, qui connaît la « nausée », le dégoût de vivre, l'action morale, art de vivre solidaire d'un art de mourir, c'est-à-dire de se libérer de la pire crainte, assure la « sécurité permanente » de l'âme, celle-ci ne se reconnaît plus dans le simple engagement social mais possède, sans quitter le plan de l'immanence, une vocation divine. La vie morale nous rend à l'autonomie de notre nature en manière négative parce que le bonheur ainsi atteint est défini par la somme des malheurs évités : la nature (ce qui est en nous et de nous) s'oppose à la fortune (ce qui nous affecte de l'extérieur).

Mais, d'une part, l'homme n'est pas le centre du monde. Il y a deux périls en ce qui concerne ce problème : l'individualisme hédoniste ou cynique qui croit pouvoir associer la vertu avec le plaisir et l'intellectualisme, la fausse philosophie qui prend les mots pour la vie. La culture de l'esprit ne doit pas passer avant la formation de l'âme. D'autre part, l'idée d'une unité, d'une universalité de la condition humaine favorise chez Sénèque la prise de conscience, de l'égalité de tous, les rôles sociaux, devant haute vocation d'homme.

⁹ SENEQUE, 'De la retraite du sage' – Œuvres complètes, Librairie Hachette, Paris, 1979, p. 95.

¹⁰ SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, édition établie par Paul Veyne, Robert Laffont, coll. "Bouquins", p. 61.

L'art de vivre est d'abord souci de soi car rien n'est stable et tout est relatif. Nous devrions commencer avec nous-mêmes. Il faut mieux se connaître pour mieux se diriger. L'existence authentique, qui se confond avec la vie de la conscience morale, ne prétend pas fuir hors du temps, mais lutter contre la temporalité inauthentique, l'« existence insignifiante », l'incapacité de vivre au présent. On doit trouver l'éternité dans un seul instant de liberté. La vertu c'est l'intensité de la vie et non la stricte observation des devoirs. Le bonheur est indépendant de la durée.

La philosophie nous montre de vivre pleinement en même temps qu'à savoir mépriser la vie : « C'est bien peu de choses que la vie, mais c'est une immense chose que le mépris de la vie »¹¹.

La contemplation du monde est pour Sénèque une sorte d'exercice spirituel, aussi que la nécessité divine du monde et la contemplation du sage même. La contemplation n'est seulement vivre l'instant comme s'il était le dernier, mais aussi comme s'il était le premier, objet d'une admiration sacrée. « En chaque homme de bien, un dieu habite »¹².

Une autre conception stoïcienne de la vertu parle de l'« orgueil stoïcien ». Donc le stoïcien n'a pas comme refuge l'indifférence, la perte de temps, parce que si on ne guide pas la frénésie d'activité vers une haute finalité, elle risque de pervertir aussi bien l'action que la contemplation. En toute perte de temps, Sénèque voit une perte de substance spirituelle. Trouver soi-même à tout instant est donc nécessaire : « Sois ton accusateur, ton juge ! ». L'homme trouve dans ses malheurs, dans la plénitude de sa condition, l'occasion d'une grandeur qui l'élève au-dessus de Dieu même. « Ce que Dieu est par nature, l'homme est par vertu »¹³. Sénèque voit la philosophie comme un antidote d'un « monde épuisé », il laisse entendre sa préférence pour des temps corrompus au sein desquels la perte de l'innocence donne au moins à la vertu l'occasion de grandir l'homme, dans la lutte et le travail : « Ce n'est pas la nature qui donne la vertu, mais c'est un art de devenir bon. On n'est pas sage, on le devient »¹⁴.

¹¹ SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, édition établie par Paul Veyne, Robert Laffont, coll. "Bouquins », p. 93

¹² *Idem* 10, p. 95

¹³ *Idem* 10, p. 95

¹⁴ *Idem* 10, page 96

BIBLIOGRAPHIE

- DELEUZE, Gilles; Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, Paris, 1991
- DUPONT, Florence *Les Monstres de Sénèque*, Belin, 1995.
- GRIMAL, Pierre, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, 1^{re} éd., Belles Lettres, 1978; rééd., Fayard, 1991.
- SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, édition établie par Paul Veyne, Robert Laffont, coll. "Bouquins".
- SENEQUE, *De la providence*, Flammarion, Paris 2003
- SENEQUE, *De la constance du sage*, Flammarion, Paris 2003
- SENEQUE, *De la tranquillité de l'âme*, Flammarion, Paris 2003
- SENEQUE, *Œuvres complètes*, Librairie Hachette, Paris, 1979
- <http://www.seneque.info/lettresaluciliusdeseneque.html>

UN NEOPLATONISME CHRETIEN DANS LE XIII^E SIECLE: BONAVENTURE ET SES DISCIPLES

ADRIANA NEACȘU
Conferențiar universitar doctor
Universitatea din Craiova

Abstract: Although in occidental scholastic the XIIIth century is characterized by the triumph of Aristotelian's philosophical vision, it also knew a return in the tradition of Neo-Platonism. This direction was given to it by Jean de Fidanza, nicknamed Bonaventure. The article introduces the principal ideas of the conception of Saint Bonaventure, which is an original synthesis of several conceptions of his precursors, where the central place is occupied by Augustine. The personality of Saint Bonaventure had a big influence on the theoretical orientation of the important representatives of Franciscan Order, who adopted some of his theses, being considered his disciples. Also, although they could not escape from philosophical terminology and from certain Aristotelian ideas, which were already entered in the conscience of epoch, accepted, sometimes, the Aristotelian theses, they demonstrate the same inclination towards Neo-Platonism as Bonaventure. Among these, the article puts in an obvious place Eustace d'Arras, Gauthier de Bruges, Mathieu d'Aquasparta, Roger Marston, Pierre de Jean Olivi.

Key-words : Bonaventure, Eustace d'Arras, Gauthier de Bruges, Mathieu d'Aquasparta, Roger Marston, Pierre de Jean Olivi.

En dépit du triomphe de l'aristotélisme, obtenu par les efforts d'Albert le Grand et, surtout, de Thomas d'Aquin, le XIII^e siècle a marqué aussi le retournement à la tradition du néoplatonisme. Celui qui a imprimé cette direction à l'époque a été **Jean de Fidanza** (~1217/1221–1274), surnommé **Bonaventure**, qui est né en Italie, à Bagnoregio, près de Viterbe, et dont le père était médecin. Après quelques années d'études à la Faculté des Arts de Paris, en 1243, Bonaventure entre dans l'Ordre des Frères Mineurs, fondé par Saint François d'Assisi, et il étudie la théologie à l'Université avec Alexandre de Hales et Jean de La Rochelle, deux des plus importantes personnalités scientifiques de l'Ordre. A la fin de ses études,

Bonaventure a enseigné dans l'école des Mineurs et, dans l'année 1256, il est nommé comme professeur à l'Université, en même temps que Thomas d'Aquin ; mais leur activité d'enseignement a été retardée pour une année à cause de l'opposition des professeurs de philosophie de l'Université vis-à-vis de moines mendiants. Comme en 1257 Bonaventure a été élu ministre général de l'Ordre franciscain, il a renoncé définitivement à la chaire de l'Université, pour se préoccuper du renforcement théorique et pratique de cet Ordre. En vertu de son autorité il a contribué dans une grande mesure à l'élection de Pape Grégoire X. En 1273, Bonaventure a été nommé cardinal-évêque d'Albano, et dans cette qualité il s'est occupé, une année plus tard, de l'organisation du deuxième concile de Lyon, pendant lequel il est mort, étant, peut-être, empoisonné. Il a été enterré à Lyon et il a été sanctifié en 1482.

L'œuvre de Saint Bonaventure représente une synthèse originelle de plusieurs conceptions de ses prédécesseurs, où la place centrale est occupée par celle d'Augustin. Bien sur, à cause de la forte préoccupation de son époque pour Aristote, dont on peut dire qu'il a été redécouvert par les Occidentales, il ne pouvait pas ignorer les suggestions de celui-ci, mais il les a limitées au minimum, s'opposant à tout ce qu'il appréciait comme incompatible à la religion chrétienne et attaquant les positions de ses contemporaines inspirées en excès par le philosophe de Stagire. Initialement, comme Albert le Grand, il accepte qu'Aristote (et la philosophie, en général) soit capable à nous offrir des vraies connaissances sur la réalité physique, mais, à la fin de sa carrière, après de nombreuses controverses avec les aristotéliens, il a conclu qu'Aristote est, en fait, fréquemment en erreur. En outre, il a soutenu tout le temps, comme Augustin, que cette connaissance du monde sensible ne peut pas être un but en soi. Le vrai but de l'homme c'est de connaître la réalité surnaturelle, ce qui présuppose l'atteint de Dieu et sa contemplation directe, éternelle, étant comme une sorte de retour de l'individu à l'état originnaire, du moment de la création adamique. Encore que cet idéal ne puisse pas s'accomplir que par l'intervention de la grâce, le devoir de l'homme c'est de préparer à chaque instant son âme pour cette rencontre absolue, en s'élevant pas à pas vers Dieu.

En réalité, quoique le péché originel ait obnubilé pour nous la vision de Dieu, chargeant l'âme de l'ignorance et de faiblesse, dans notre existence terrestre nous possédons déjà une connaissance de la divinité. Bien plus, elle est très forte et inébranlable, parce qu'elle est extrêmement évidente. Cette connaissance est représentée par la croyance, parce que celle-ci, si est authentique, elle ne peut pas se douter sur son objet, qui lui inspire une

profonde conviction. Mais en dépit de ces qualités incontestables, le grand défaut de la croyance est qu'elle n'est pas du tout précise mais, par contre, vague et imparfaite. Son attachement à Dieu est purement subjectif, et ce qui domine presque exclusivement le rapport avec celui-ci c'est le sentiment. Par conséquent, la croyance a naturellement besoin de la méthode philosophique pour éclairer son objet, pour le comprendre d'une manière supérieure et pour le justifier de point de vue rationnel. Ça ne veut pas dire que la philosophie puisse remplacer la croyance à un moment donné, ou qu'elle soit valorisée d'une manière supérieure que celle-là, en ce qui concerne leur capacité cognitive. Par contre, la simple raison, privée du support permanent de la croyance, qui présuppose aussi l'espérance et l'amour, est qualifiée comme incapable de trouver et de comprendre l'objet absolu de la connaissance ; d'autre part, la croyance ne peut pas se dispenser de l'aide de la raison pour atteindre des hautes performances sur son cheminement vers Dieu ; il s'agit, donc, d'une délimitation des compétences entre la croyance et la philosophie, la dernière pouvant se contenter de l'étude de la nature ou s'engageant, à côté de la croyance, pour édifier la science sacré, c'est-à-dire la théologie, la science de Dieu.

Stimulé par l'amour de son objet suprême, comme effet de la croyance, et usant de l'instrument de la philosophie, l'homme s'élève graduellement vers Dieu, dans un processus continu, dont le point de départ sont les choses du monde, et le guide permanent c'est la lumière divine ou la grâce. Sans cette illumination tous ses efforts seraient inutiles, et le but, la contemplation de Dieu, serait raté. Mais la grâce donne à l'individu les repères fondamentaux de la compréhension et la force de préparer l'âme pour pénétrer les mystères de la création et pour atteindre la vérité. Ainsi que le destin de l'homme en quête de la connaissance absolue se dessine comme un itinéraire de l'esprit vers Dieu, où l'âme passe aux niveaux de plus en plus profonds d'illumination et de perfection, pour devenir pure, donc digne de rester face à face avec Dieu et de sentir la béatitude de son contemplation, qui, comme chez Saint Bernard de Clairvaux, c'est une contemplation mystique. L'itinéraire, qui exprime un développement originel de l'idée augustinienne de chercher Dieu en nous, présuppose un devenir intérieur de l'âme, pendant lequel l'homme doit faire la preuve de la dévotion et de l'humilité, et la prière représente le moyen indispensable de demander la grâce, de se concentrer sur le but et de mobiliser ses forces pour l'atteindre. En même temps, dans chaque étape de cette élévation, l'âme devient capable d'atteindre Dieu dans une manière spécifique, de plus

en plus profonde, obtenant l'habileté de trouver le Créateur derrière la diversité des formes de sa création, qui l'exprime chacune à sa propre façon.

C'est parce que, comme Jean Scot Érigène, Bonaventure admette que tout le monde est comme un livre et que les choses sont comme des signes qui nous envoient à leur dernière signification, c'est-à-dire la Sainte Trinité, à la condition que nous savons les lire correctement. Si nous exerçons notre âme en ce sens, en regardant les choses, elles nous transmettent une partie de la lumière divine et nous voyons Dieu comme dans un miroir (*speculum*), jusqu'au moment où nous serons préparés à le voir sans aucun intermédiaire. Pour avoir succès dans notre démarche, on doit conscientiser que les formes de l'existence des choses sont trois : en matière, en intelligence et en amour éternel de Dieu, fait qui correspond à la triple essence de Jésus Christ : corporelle, spirituelle et divine. Par conséquent, notre âme doit mettre en action trois types de regards, qui sont en même temps trois facultés de connaissance : le premier est le regard sensoriel, orienté sur les choses corporelles, qui représentent les vestiges de Dieu ; le deuxième c'est l'esprit, orienté vers l'âme-même, qui est l'image intérieure, infinie et spirituelle de Dieu ; enfin, le troisième c'est un regard tout spécial, qui nous transcende d'une manière radicale pour arriver en éternel où il se réjouit de la vue et de la connaissance de Dieu, le Principe absolu, Alpha et Omega de toutes les choses.

En fait, par la combinaison de l'extérieur à l'intérieur et du temporel à l'éternel, résultent six degrés d'élévation vers Dieu, qui correspondent aux six jours de la création divine : les sens, l'imagination, la raison, l'intellect, intelligence et la syndérèse. Les sens nous découvrent l'ordre, l'harmonie et la beauté du monde, mettant en évidence qu'il doit avoir une cause première, essentielle, qui ne peut pas être que Dieu. Comme l'effet est le signe de sa cause, qui représente son origine, son modèle et son but, l'univers nous fait entrevoir la sagesse, la bonté, la générosité et la toute puissance du Créateur. Le regard complexe de l'âme orienté vers elle-même découvre trois capacités distinctes, qui sont, à leur tour, des signes de la Sainte Trinité en l'homme : la mémoire, l'intelligence, la volonté, ainsi qu'analysant leurs opérations, on peut voir en nous Dieu comme dans un miroir et comme par mystère. S'élevant graduellement vers Dieu, l'âme comprend que celui-ci est l'Être, le Bien et l'Un. Mais la syndérèse est celle qui lui permet de dépasser toutes les images et, illuminée par le Verbe divin, qui est Jésus Christ, le Fils de Dieu et en même temps l'expression de la perfection de notre humanité, l'âme contemple le Père dans toute sa splendeur, ayant une vision simultanée sur le Créateur et les créatures, sur

l'éternel et le temporel, sur le centre et la périphérie de l'existence, sur l'absolu et le relative.

Dans ce moment l'homme est parcouru déjà les six degrés d'élévation, étant préparé pour atteindre la dernière étape de sa réalisation en Dieu, où, après le modèle du septième jour de la Genèse, il se repose par extase dans la nature divine, état de grâce pour la description duquel Bonaventure fait appel aux textes classiques de Denys pseudo Aréopagite. Pendant l'extase mentale et mystique l'homme se joint à la divinité, et les mystères de celle-ci lui sont entièrement dévoilés. Mais bien sur, ça représente une expérience personnelle, incommunicable, ainsi qu'en fait nous ne pouvons pas exprimer l'essence de Dieu dans une manière discursive. Tout ce qu'on peut affirmer et même prouver rationnellement est donc l'existence de Dieu, qui, on a vu, peut être déduite de l'analyse de sa création, comme la cause de toutes les choses et comme modèle de l'âme humaine. Bien plus, Saint Bonaventure accepte l'argument ontologique de Saint Anselme. Vraiment, du moment que la présence de Dieu dans l'âme est toute évidente, nous ne pouvons pas penser qu'il n'existe pas, et notre idée de Dieu implique son existence dans la réalité, pas seulement dans notre intellect. D'ailleurs, parce que Dieu c'est l'Être absolu même, serait contradictoire de croire que celui-ci n'existe pas, donc le Dieu existe avec nécessité.

Si pour trouver Dieu l'homme doit s'abimer de plus en plus dans son âme, pour la connaissance des choses il doit sortir de soi, s'orientant vers ce qui lui est étranger, c'est-à-dire vers la réalité sensible, corporelle. Dans cette sphère on n'a plus affaire à l'évidence, mais l'âme doit faire le travail d'abstraire l'intelligible de données sensoriales, en retenant ce qu'il y a de commun et d'universel dans la pluralité des choses. Cette opération est réalisée par l'intellect passif, mais celui-ci est éclairé par l'intellect agent, qui porte en soi les reflexes des Idées divines, donc les « raisons éternelles » de toutes les choses, existantes dans le Verbe de Dieu. Les images des Idées, reçues en dernière instance par l'intellect passif, jouent le rôle de principes universaux de la connaissance, étant responsables de la correction de celle-ci. En vertu des raisons universelles nous pouvons mettre en balance ce qui est et ce qui doit être, et c'est de cette manière que nous atteindrons la vérité. Quoique notre intellect ne puisse pas voir directement les Idées, et de cette cause il n'a pas une connaissance absolue, sa connaissance sur les choses n'est pas fausse, elle est seulement relative, exprimant la meilleure approximation possible de la vérité.

D'autre part, il y a des images des Idées dans toutes les choses, sous la façon de « raisons séminales », établies initialement par Dieu dans la matière comme des virtualités destinées à se développer et à lui imprimer des formes diverses. D'ailleurs, chaque chose représente un complexe de plusieurs formes, expressions de leurs qualités, mais le système de toutes ces formes constitue une unité distincte, une forme définitoire. L'identité de la chose provient de l'union de la forme avec la matière. Cette règle est valable pour tous les êtres, soient eux des êtres purement spirituels, comme les anges, bien que leur matière soit aussi spirituelle et exprime la simple possibilité de leur existence. L'âme même, comme substance intelligible autonome, possède une forme et une matière propre, bien qu'en même temps, en vue de constituer l'homme, elle joue le rôle de forme pour un corps, qui, à son tour, a une identité corporelle distincte, obtenue par l'union d'une forme corporelle et d'une matière. De cette manière, Bonaventure peut justifier sans problème l'immortalité de l'âme, qui, n'étant pas du tout dépendante du corps humain, reste intacte le moment où ceci est abandonné par les forces vitales.

En l'âme rationnelle, enseigne Bonaventure avec appui sur Augustin et Avicenne, il existe, en vertu d'une disposition naturelle appelée, comme chez Jean de la Rochelle, aptitude à s'unir au corps, *unibilitas*, un désir ou une inclination à épouser le corps comme un compagnon et non pas à s'y enclorre comme en une prison. Réciproquement, le corps humain – qui est compris comme réalité substantielle de par lui-même – est animé du désir de s'unir à l'âme rationnelle comme à ce qui lui confère une perfection plus relevée que la sienne propre. Bonaventure voit de ce désir de l'âme pour le corps la cause de cette tare, *infectio*, qui, de la chute originelle, échoit à l'âme du fait de son union à un corps marqué de déchéance. Parce qu'il est naturel, ce penchant pour le corps explique l'aspiration chez l'âme séparée du corps défunt, à la résurrection de ce dernier. Alors rectifié, ce désir du corps subsistera chez l'âme promue à l'état glorieux. L'âme aimera son corps non d'un amour égoïste, non *amore privato*, mais d'une dilection de mode supérieur car exercée sous la mensuration de la gloire de Dieu.¹

Comme Thomas d'Aquin, Bonaventure s'est impliqué dans la controverse de leur époque sur l'éternité du monde. Mais, à la différence de celui-là, il s'est situé fermement sur la position que, au-delà du texte de l'Écriture qui nous révèle la création du monde, notre raison soit capable de

¹ Edouard-Henri WEBER, *La personne humaine au XIII^e siècle*, Paris, J. Vrin, 1991, pp. 102-103

prouver par des argumentes que ceci ait un commencement dans le temps. Ainsi, dans le *Commentaire aux Sentences de Pierre Lombard*, Bonaventure soutient que si le monde a été de toute éternité, jusqu'au moment présent il est passé déjà un temps infini ; à cet infini on doit ajouter le temps futur ; mais, après le témoignage d'Aristote même, il n'est pas possible d'ajouter quelque chose à l'infini. En outre, si le monde était infini, il ne pourrait pas être ordonné, parce que, après l'avis du même philosophe, les infinis ne sont pas ordonnés, et parce que tout ordre implique un commencement ; mais le monde possède un ordre évidente, donc il doit avoir un commencement. Un autre argument part de la prémisse aristotélicienne que l'infini ne peut jamais être parcouru, donc si le monde était infini, le moment actuel ne pourrait pas être atteint. Le quatrième nous dit que le monde peut être connu, ce qui présuppose qu'il est embrasé par un esprit ; si le monde était infini, cet infini serait embrasé par une force spirituelle finie, ce qui est absurde. Le cinquième fait usage de l'affirmation d'Aristote qu'ils ne sont pas possibles en même temps plusieurs infinis. Si le monde était infini, il y avait, en même temps, l'infini des âmes rationnelles, et l'infini des hommes. Enfin, pour Bonaventure, le monde n'a pas un être éternel du moment qu'il est créé par Dieu de rien, donc il a son origine dans le non-être, qui, existant avant le monde, il limite la durée de ceci, en l'obligeant d'avoir un commencement dans le temps.

La personnalité de Saint Bonaventure a eu une grande influence sur l'orientation théorique des importants représentants de l'Ordre franciscain, qui ont adopté plusieurs de ses thèses, en se considérant ses disciples. De même, bien qu'ils ne pouvaient pas se soustraire à la terminologie philosophique et aux certaines idées d'origine aristotélique, qui étaient entré déjà dans la conscience de l'époque, acceptant, parfois, des thèses aristotéliciennes, ils manifestent avec priorité la même inclination vers le néoplatonisme que Bonaventure. Parmi ceux-ci, on peut mettre en évidence **Eustache d'Arras** (né environ 1225, et mort, comme évêque de Coutances, en 1291), qui a soutenu la théorie de l'illumination divine ; **Gauthier de Bruges** (mort en 1306), qui a enseigné à Paris entre 1267-1269, a été évêque de Poitiers par la disposition de pape Nicolas III, mais qui a été déposé par Clément V. Au sillage de Bonaventure, Gauthier considérait que la lumière divine est présente toujours dans notre âme, qui a la capacité de la connaissance de soi, et pour qui l'existence de Dieu est évidente. L'âme, quoi qu'elle soit une substance spirituelle, elle est composée par une matière et une forme, et les anges aussi, parce que seulement Dieu est une substance simple. Dans ses *Quaestiones disputatae*, Gauthier de Bruges soutient que la

raison humaine, bien qu'elle soit une condition pour notre liberté, elle ne l'implique pas avec nécessité. La raison nous offre seulement les alternatives possibles, dont il faut choisir une, mais la tâche de ce choix revient à notre volonté. Par conséquent, la raison est le fondement d'une liberté incomplète, la liberté d'indifférence, en temps que la liberté parfaite est obtenue par l'entremise de la volonté.

Matthieu d'Aquasparta (1235/1240–1302), bien qu'il n'ait pas été proprement dit l'élève de Saint Bonaventure, il a ressenti l'influence de celui-ci, à cause de ses professeurs, Guillaume de la Mare, Jean Peckham et Eustache d'Arras. Entre 1275 et 1289, il a enseigné à Paris, à Bologne et à Rome ; il a été général de l'Ordre franciscain entre 1287–1289, et il est devenu cardinal en 1288. En tant que disciple de Bonaventure, Matthieu d'Aquasparta reprend ses thèses comme celles de l'illumination divine, de la structure composite de l'âme, de la raisons séminales et de l'individuation, essayant à démontrer leur supériorité par rapport aux points de vue proposés par Thomas d'Aquin. Mais pour ça Mathieu n'est pas du tout un simple commentateur de l'œuvre de son maître, ni un anti thomiste et un anti aristotélicien; par contre, il fait appel dans ses écrits, pour clarifier ses propres positions théoriques, également aux conceptions de Thomas et d'Aristote. Par conséquent, dans la dispute entre les franciscaines et les thomasiens, Matthieu d'Aquasparta prend une attitude plutôt modérée, marquant de cette manière une étape de transition entre l'opposition ferme des représentants de l'Ordre franciscain par rapport à la pensée de Saint Thomas, et l'adoption, à la fin du XIV^e siècle et au commencement du XV^e, de thèses significatives de celui-ci.

En tout cas, la conception philosophique de Matthieu d'Aquasparta n'est pas un simple augustinisme, comme on a essayé à être présentée, de pair avec tout ce mouvement néoplatonicien inauguré par Saint Bonaventure, et qui, en réalité, présente une plus grande complexité. « Certes, Matthieu défend Augustin, il critique la doctrine thomasiennne de l'unité de la forme, mais il fait souvent usage d'œuvres de Thomas d'Aquin telles que le *De potentia*. »² Il s'appuie sur la doctrine aristotélicienne « pour assurer l'objectivité de la connaissance sensorielle, premier moment empirique du savoir. Cet aristotélisme est certes corrigé, transformé, révisé et intégré dans le cadre de certaines doctrines augustinienes telles que la

² François-Xavier PUTALLAZ, *Figures franciscaines: de Bonaventure à Duns Scot*, Paris, Editions de Cerf, 1997, pp. 55-56

doctrine de l'illumination, mais il en résulte une synthèse originale »³, qui comprend aussi des emprunts de philosophes arabes, comme la thèse d'Avicenne sur l'essence absolue.

Un autre élève d'Eustache d'Arras et aussi de Jean Peckham, qui continue ainsi l'école bonaventurienne, a été **Roger Marston** (mort en 1303), un anglais qui a étudié à Paris avant la mort de Bonaventure et qui a été puis professeur à Oxford et à Cambridge. Dans ses ouvrages, bien qu'il a gardé l'orientation générale d'Augustin, il s'est inspiré d'Avicenne et d'Averroès et il a adopté également thèses d'Aristote ; en même temps, il a attaqué Saint Thomas pour qu'il ait donné une interprétation inadéquate à Saint Augustin, de manière à le concilier avec Aristote et à favoriser sa propre position philosophique. Pour Roger Marston, l'intellect agent appartient à chaque individu, comme sa propre lumière, et son rôle est de former les concepts abstraits, nécessaires à la connaissance, à partir de l'expérience sensorielle. Mais la lumière naturelle de l'intellect humain ne peut pas obtenir la vérité par ses propres forces, et par conséquent elle a besoin de la lumière divine ; d'ailleurs, Dieu est l'intellect agent absolu, en tant que substance distincte par rapport à l'intellect agent créé, et c'est lui qui représente le principe de toute notre connaissance authentique.

Pierre de Jean Olivi (1248/1249–1298), a étudié à l'Université de Paris, entre 1267-1272, et il a enseigné, en tant que « lecteur », aux divers couvents franciscains. A cause de son position philosophique, qui ne se subordonnait pas en totalité à celle officielle, plusieurs de ses thèses ont été condamnées et, pendant quelques années, leur auteur a été suspendu d'enseignement, étant réhabilité, en 1287, par l'intervention de Matthieu d'Aquasparta. Comme la plupart des franciscains, Pierre Olivi admet que l'âme est composée d'une matière spirituelle et d'une forme ; en outre, il soutient que la forme de l'âme est, en réalité, constituée d'une pluralité des formes hiérarchisées, telles que: végétative, sensitive et intellectuelle. Parmi ces formes, seulement les deux premières, inférieures, représentent la forme du corps humain, jouant le rôle des intermédiaires entre celui-ci et l'âme intellectuelle, qui ne viennent pas en contact direct l'un avec l'autre. D'ailleurs, les formes de l'âme aussi ne peuvent pas actionner directement l'une sur l'autre, mais l'action de chacune se propage à la matière spirituelle, qui est commune à toutes les formes, étant ainsi reçue par les autres. De cette manière, Pierre Olivi peut expliquer l'apport de la sensibilité dans le

³ *Idem*

processus de la connaissance, sans admettre qu'elle puisse actionner sur l'intellect.

Bien qu'il continue la ligne philosophique bonaventurienne, Pierre Olivi, esprit critique et très circonspect, ne veut pas se rallier totalement aux opinions de Saint Augustin et de Saint Bonaventure, et rejeter définitivement Aristote. Par exemple, il n'accepte pas la théorie des raisons séminales et reconnaît que celle de l'illumination divine comporte des nombreuses difficultés théoriques. Mais pour lui, cette chose n'est pas du tout embarrassante, parce qu'il soutient que la sagesse humaine n'est pas infaillible, tout au contraire, du moment qu'elle s'appuie sur des principes erronés, qui tiennent de notre raison, limitée, et des données de l'expérience sensible. Seulement les principes de la croyance, étant exclusivement spirituels, nous conduisent, sans faute, à la vérité, en temps que la philosophie est une folie par rapport à la croyance et, par conséquent, elle doit être utilisée avec prudence, plutôt comme un moyen qu'une fin. Ainsi, il est d'avis que l'étude théorique ne se justifie que s'il contribue à la charité; toutefois, il admet que la grammaire et la logique sont toujours utiles, même pour mieux comprendre le contenu de la théologie.

BIBLIOGRAPHIE

BONAVENTURE, Saint, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*; texte de Quaracchi ; introduction, traduction et notes par Henry Duméry, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990

BONAVENTURE, Saint, *Les sentences : Questions sur Dieu. Commentaire du premier livre des sentences de Pierre Lombard*; introduction générale, traduction, notes et index de Marc Ozilou ; avant-propos de Ruedi Imbach, Paris, P.U.F., 2002

BONAVENTURE, Saint, *Les sept dons du Saint-Esprit*; introduction, traduction et notes par Marc Ozilou, Paris, Cerf, 1997

BONAVENTURE, Saint, *Le Christ Maître*, édition, traduction et commentaire du sermon universitaire *Unus est magister noster Christus* par Goulven Madec, Paris, J. Vrin, 1998

*

BENEDICT XVI/Joseph Ratzinger, *La théologie de l'histoire de Saint Bonaventure*; traduit par Robert Givord ; révisé par Louis Burger et Françoise Vinel, Paris, Presses universitaires de France, 2007

COULOUBARITSIS, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Éditions Bernard Grasset, 1998 .

EMERY, Gilles, *La trinité créatrice : trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1995

FALQUE, Emmanuel, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie : la Somme théologique du Breviloquium*, Prologue et première partie, préface de Jean Jolivet, Paris, J. Vrin, 2000

GILSON, Etienne, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1986

PUTALLAZ, François-Xavier, *Figures franciscaines : de Bonaventure à Duns Scot*, Paris, Editions de Cerf, 1997

PUTALLAZ, François-Xavier, *La connaissance de soi au XIII^e siècle. De Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg*, Paris, J. Vrin, 1991

SCHLOSSER, Marianne, *Saint Bonaventure : La joie d'approcher dieu*; traduit de l'allemand par Jacqueline Gréal, Paris, Cerf, Paris, Editions franciscaines, 2006

WEBER, Edouard-Henri, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris*; préface de Y. Congar, Paris, J. Vrin, 1974

WEBER, Edouard-Henri, *La personne humaine au XIII^e siècle*, Paris, J. Vrin, 1991

NOUL „CRITICISM” ȘI CONDIȚIILE DE POSIBILITATE ALE CUNOAȘTERII LA F. NIETZSCHE

CRISTINEL TRANDAFIR

Asistent universitar doctor
Universitatea din Craiova

Abstract: In the pages of this article we will first seek to establish what Nietzsche means by general knowledge, then what sense it makes scientific knowledge in particular, because at the same time, with our success to reveal the true philosophical tradition in which we can join it, to identify which are specific conditions that make vision possible knowledge itself. We will not be able to reach these targets but in advance if we fail to identify and better understand the opposition to who Nietzsche will actually develop his own theories about knowledge: Plato and Evangelists

Key-words: philosophical knowledge, scientific knowledge, Platonic idealism, Kantian idealism, Christianity, Noumen, Phenomenon.

În paginile acestui articol vom urmări mai întâi să stabilim ce înțelege Nietzsche prin cunoaștere în general, mai apoi ce sens dă el cunoașterii științifice în particular, pentru ca, odată cu tentativa noastră de a dezvălui adevărata tradiție filosofică în care el se înscrie, să identificăm care sunt în viziunea sa condițiile care fac cu putință cunoașterea înseși. Nu vom putea însă să atingem aceste obiective dacă în prealabil nu vom reuși să identificăm și să înțelegem mai bine în opoziție cu cine și-a dezvoltat Nietzsche de fapt propriile sale teorii despre cunoaștere.

„La început era Absurdul și Absurdul era, pe Dumnezeu! și Dumnezeu era Absurdul”¹.

Cu aceste cuvinte își va începe Nietzsche critica sa asupra celei mai dificile piedici în calea eliberării gândirii sale, Evanghelia apolinică după Ioan, fundament nu doar al celor mai multe dintre metafizicile creștine de

¹ F. NIETZSCHE, *Omenesc prea omenesc II*, în *Opere complete*, vol. 3, Timișoara, Editura Hestia, 2000, p. 262.

mai târziu, dar și al culturii europene în general. Vorbim însă de o evanghelie pe care el nu doar că va dori să o depășească, dar, în același timp, va căuta să o înlocuiască cu o alta, cea a lui Dionysos. Sensul acestei opoziții ar trebui să ne fie clar: dacă după Ioan la originea existenței stă însuși *Dumnezeu* înțeles ca *Logos* și ca temei al oricărei ordini raționale, pentru F. Nietzsche, din contră, la originea realității stă haosul și absurdul (*unssin*). Acestei critici îndreptate în contra fundamentelor creștinismului, Nietzsche îi va adăuga una nouă, deloc întâmplătoare, însă mai ușor de sesizat, cea îndreptată împotriva gândirii sistematice a lui Platon, căreia îi va opune cu bună știință pe cea fragmentară a lui Heraclit.

De unde vine însă această opoziție a sa față de Evanghelia lui Ioan cât și față de metafizica lui Platon și mai ales ce urmărește Nietzsche prin susținerea ei? În primul rând din convingerea în lipsa de inteligibilitate a vieții și a realității în general, și în al doilea rând din pricina legăturii, ce se ascunde la originile culturii europene, între creștinism și platonism², legătură ce s-a strâns și a evoluat sub diferite chipuri de-a lungul istoriei și care este responsabilă de criza acută a acesteia din urmă. A scoate la lumină acest fundament ascuns al culturii europene și a-l depăși, va deveni pentru Nietzsche singura soluție de însănătoșire a ei.

Dar pentru ca această însănătoșire să devină posibilă era mai întâi nevoie de o identificare a influențelor pe care ideile și cadrele metafizice platonico-creștine le-au avut pe parcursul evoluției gândirii europene asupra vieții și mentalităților fiecărei epoci. Se cuvenea astfel un studiu temeinic și pătrunzător asupra gânditorilor reprezentativi ai acestor epoci, pentru ca prin ei să poată fi surprinse deopotrivă aceste influențe și metamorfozele pe care aceste cadrele înseși le-au suferit de-a lungul timpului. Iată de ce Nietzsche s-a arătat atât de preocupat de Platon, Kant și, în cele din urmă, de Schopenhauer.

Ceea ce îl leagă pe Kant de Platon, pe Schopenhauer de Kant și pe F. Nietzsche de Schopenhauer este în primul rând problema relației dintre gândire și realitate, mai precis aceea dintre reprezentarea realității și realitatea înseși, adică nimic altceva decât *esența* platonismului însuși. Este binecunoscut faptul că Platon considera și trata *imaginea sau reprezentarea realității* (unde *realitate* înseamnă lumea *eidos*-urilor) ca fiind de ordinul aparenței (*doxa*), ea neavând prin aceasta relevanță ontologică și trebuind a fi distinsă de realitatea aflată dincolo de ea, aceasta din urmă constituind

²F. NIETZSCHE, *Dincolo de Bine și de Rău*, București, Editura Teora, 1998, p. 9 : „Creștinismul este platonism pentru norod.”

singură obiectul adevăratei cunoașteri și temeiul oricărei ontologii. Acest mod de a gândi problema ontologică va fi însă mai târziu preluat în cultura europeană de către creștinism, din nevoia adaptării sale la necesitățile concrete ale istoriei, și va face din el temelia pe care își va ridica propriul său edificiu teologic.

Timp de câteva sute de ani soluțiile lui Platon la marile probleme ale cunoașterii și realității înseși, chiar dacă au stat ascunse sub diverse maniere de cugetare și sub diverse filosofii, și-au menținut actualitatea, devenind datele constante și necesitățile inconștiente ale gândirii europene, și aceasta până odată cu timpurile moderne, cand ele au introdus-o într-o greu sesizabilă dar crescândă criză.

Cum apare această criză și cui o datorăm? O datorăm în primul rând apariției științelor experimentale și empirice de la începutul secolului al XVII-lea, în care platonismul, deși aflat într-o aparentă opoziție cu aceasta, își găsește în fond locul ideal pentru a se exprima și a se împlini. Căci o dată cu știința modernă renaște, și o face într-o manieră violentă, credința într-o realitate de sine stătătoare ce se refuză sensibilității noastre, nu însă și cunoașterii intelectuale, atâta vreme cât pe aceasta o vom desfășura riguros, metodic și nu potrivit cu intuițiile și spontaneitățile noastre.

Fără îndoială, nu doar nașterea științei moderne, împreună cu întregul său lanț de efecte ce și-au lăsat amprenta asupra începuturilor modernității culturii europene, stă la originea crizei platonismului ci mai ales reacția pe care această naștere era firesc să o provoace din partea omului, una suficient de viguroasă și de încărcată de spirit. Ne referim aici la reacția sceptică și la cel mai important reprezentat al său de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, David Hume, care a reușit, cu ajutorul aceluiași mijloace ale științei pe care el o contestă, să pună în lumină inconvenientele și contradicțiile care fac din aceasta o cunoaștere fondată nu doar pe temeiuri nici clare, nici distincte ci și pe unele profund vicioase. Acest conflict al platonianului cu el însuși, desfășurat pornind de la opoziția aparent ireconciliabilă a acestor două moduri de gândire ce par atât de străine unul altuia (cel raționalist-platonic și cel empirist-științific) a condus, după cum este de așteptat, la o relansare a sa sub forma unei noi versiuni, de data aceasta mai solidă, mai consistentă, mai bine întemeiată și adaptată noilor timpuri: kantianismul.

Rămânând fidel științei, și astfel celui mai avansat din platonismele posibile de până la el, trezit totodată și din somnul dogmatic al gândirii filosofice de până la Hume, Kant va pune filosofia în slujba științei, încercând prin cea dintâi reîntemeierea acesteia din urmă. Considerând că

posibilitățile de cunoaștere ale științei, dar mai ales rezultatele acesteia sunt incontestabile, Kant va reduce importanța rolului filosofiei pe care aceasta îl mai păstra încă în acea perioadă, arătând că rostul ei nu este acela de a cunoaște realitatea ci acela de a-i stabili științei condițiile în care aceasta este cu putință.

Fără a tolera confuzia provocată de tensiunea dintre știință, căreia îi lipsea o temeinică *conștiință de sine*, și scepticismul care nu i-o permitea, Kant s-a simțit dator să o înlăture. Dacă nu există cunoaștere în afara experienței, așa cum enunță știința, și nu e posibilă nici înlăuntrul acesteia, așa cum incriminează scepticismul, atunci, cum știința are totuși posibilități reale de cunoaștere și există dovezi evidente în acest sens, nu ne rămâne de înțeles decât că ea nu se poate întemeia nici pe ceva din afara experienței, nici pe ceva din lăuntru ei ci pe ambele în același timp. Știința este, așadar, posibilă atâta vreme cât categoriile cu care ea operează și care nu se află în lucruri ci în noi înșine, întâlnesc o realitate distinctă de ele (*noumen-ul*), care exprimă doar lucrurile, nevizând deloc cunoștința de noi înșine.

Abia în momentul acestei revoluții copernicane devine vizibil platonismul care sta ascuns înlăuntru științei înseși, știință pe care Kant se străduiește să o fundamenteze teoretic. Dar tocmai în acest moment de resurrecție și de reală renaștere a platonismului, potrivit cu regulile și nevoile veacului al XVIII-lea, așadar chiar în plină epocă iluministă, unde afirmarea de sine a omului își atingea apogeul, el își va începe dezintegrarea, ce se ivește neîntârziat o dată cu împlinirea lui.

Ce se întâmplă de fapt? Dacă la Platon distincția și opoziția dintre realitatea înțeleasă ca *idee* și aparența înțeleasă ca *fenomen* este recunoscută ca ireconciliabilă și defavorabilă posibilităților de cunoaștere ale condiției umane, căci această realitate este plasată în afara limitelor imediate ale ei, la Kant opoziția dintre idee și fenomen, deși este păstrată sub un alt nume (*noumen-faenomen*) suportă totuși o inversiune care privilegiază natura umană, înzestrând-o cu demnitatea de a fi ea însăși purtătoarea acestor *idei*. Momentul kantian va fi, așadar, cel în care platonismul ia o nouă formă, adaptându-se idealurilor iluministe, care urmăreau emanciparea omului față de orice autoritate și constrângere atâta vreme cât aceasta nu era întemeiată și justificată rațional.

Această inversiune în interiorul platonismului pe care Kant o săvârșește, inversiune ce va conduce la o împlinire deplină a posibilităților acestei metafizici care se conservase sub diferite chipuri pe întreg parcursul istoriei gândirii europene până în secolul al XVIII-lea va însemna, cum spuneam deja, momentul de vârf și, în același timp, începutul declinului său.

Căci de acum experiența și cunoașterea omului nu vor mai depinde de o autoritate străină acestuia, la care el era silit să se adapteze și să se conformeze, ci din contră, acestea nu vor fi decât fenomenele intuițiilor și categoriilor sale intelectuale, prin care el capătă putere și curaj asupra lor.

Dacă până la Kant cunoașterea era concepută ca o adecvare a facultăților intelectuale sau senzitive ale persoanei sau subiectului uman la o realitatea obiectivă - care deși putea să-i fie străină ori nu, era în tot cazul separată de el la început - odată cu acesta, cunoașterea devine o adecvare a obiectului și a realității la formele ori cadrele senzitive și intelectuale ale subiectului. Însă, este de remarcat că atât adecvarea la obiect cât și adecvarea la subiect - și aceasta este o notă comună a ambelor forme de platonism - presupun de fiecare dată lăsarea în afara relației de cunoaștere a unui rest care fie nu este dezirabil, fie nu putea să devină astfel: în primul caz restul este chiar sensibilitatea umană care trebuie înlăturată sau depășită pe parcursul cunoașterii, în cel de-al doilea caz înseși realitatea în sine (*noumenul*) care nu ar putea fi atinsă pe parcursul acesteia.

Privind mai atent răsturnarea kantiană, vom observa că deși ea se vrea un moment de triumf al subiectului asupra obiectului, în opoziție cu ordinea tradițională a metafizicii platoniciene clasice, adevărul este altul: nu numai că această răsturnare nu va aduce un triumf al subiectului asupra obiectului dar ea va instaura o tiranie fără precedent a obiectului față de corelatul său, împingând astfel platonismul până la ultimele sale limite.

În cele ce urmează vom încerca să surprindem cum se instalează și se manifestă această tiranie a obiectului nu doar în actele de cunoaștere ci și în viața omului de fiecare zi. Va trebui pentru aceasta să ne reîntoarcem la o mai veche și binecunoscută presupuziție despre cunoaștere, care prin simplitatea ei ne va ajuta să înțelegem mai bine ideea noastră. Potrivit acesteia, orice act de cunoaștere presupune înainte de toate o relație între un obiect și un subiect, unde obiectul constă în ceea ce este cunoscut iar subiectul în cel care cunoaște. Întrebarea pe care ne-o punem în acest caz este dacă fără aceste "presupoziții", cum numește Nietzsche cele două concepte de obiect și de subiect, actul de cunoaștere mai este posibil.

Răspunsul va fi negativ dacă vom invoca, de exemplu, ca argument mentalitatea omului primitiv. Străină și neafectată de această dihotomie dintre obiect și subiect, dar și de conștiința metodelor de cunoaștere obiective, mentalitatea primitivului nu se arată mai puțin capabilă de cunoaștere. Din contră, gândirea primitivului se dovedește cu mult mai predispusă și deschisă spre cunoaștere decât cea a omului modern. Și aceasta pentru că ea nu se desfășoară în cadrele strâmte ale logicii și științei

ci în acelea largi ale intuiției și ale mitului, de acesta din urmă fiind legată cea dintâi cunoaștere pe care insul o capătă despre sine și despre lumea înconjurătoare. Vorbim de o cunoaștere mitică pe care noi prin cel puțin două constatări o vom deosebi de cea dintâi experiență de cunoaștere a omului civilizat.

Cea dintâi dintre ele este aceea că omul primitiv își reprezintă lumea înconjurătoare într-un cadru unic, în care toate impresiile căpătate de la lucrurile "exterioare" se contopesc într-o unitate totală. Pentru el nu există "două imagini ale universului, una obiectivă, reală și alta mitică sau obiectivă"³, așa cum există pentru omul civilizat ci o unică "reprezentare colectivă", așa cum o numea Levy-Bruhl, una în care sunt asociate activ și inconștient impresiile venite prin simțuri, dar mai ales actele emoționale asociate acestora, împreună cu care formează un *tot* concret.

În cadrul acestor "imagini colective" în care se desfășoară actele de cunoaștere ale primitivului, deși putem sesiza uneori anumite tensiuni și polarități între elementele ce intră în compunerea lor recunoaștem, totuși, o organică unitate între acestea. De aceea, vorbim în cazul primitivului de o cunoaștere desfășurată într-o *unitate de conținut a imaginii sau reprezentării*, în care ființele se amestecă și se întrepătrund, participând unele la altele. Această unitate de conținut este strâns legată de un puternic și afirmativ sentiment al vieții, prin care primitivul simte în mod profund legătura cu ființele din jurul său și cu natura care îl înconjoară, unele la care participă fără nevoia de a li se sustrage, de a se diferenția și delimita de acestea.

"Lumea primitivului nu se compune așadar dintr-o serie de ființe care și-ar avea fiecare locul său și care prin urmare s-ar exclude reciproc, ființe pe care, pentru a le putea desemna ar trebui să le numărăm: această lume se compune din ființe care se amestecă unele cu celelalte și se întrepătrund"⁴.

O astfel de lume, "în care natura se manifestă cu cea mai mare forță a sa, strângând iarăși laolaltă indivizii și făcându-i să se simtă una, într-atât încât acel *principium individuationis* apare oarecum ca stare de slăbiciune continuă a voinței"⁵, nu este de fapt alta decât acea *lume dionisiacă* atât de des invocată de Nietzsche în opera sa.

³ G. GUSDORF, *Mit și metafizică*, Timișoara, Editura Amarcord, 1996, p. 11.

⁴ VAN der LEEUW, *L'homme primitive et la religion*, Paris, P.U.F, 1940, p. 45.

⁵ F. NIETZSCHE, *Concepția dionisiacă despre viață*, în *Opere complete*, vol. 2, Timișoara, Editura Hestia, 1998, p. 362.

O a doua constatare, care se sprijină de fapt pe cea dintâi, este aceea că imaginea sau reprezentarea colectivă despre lume prin care are loc cunoașterea pentru cel primitiv, nu este una propriu-zis intelectuală, potrivit cu sensul raționalist al termenului ci una intuitiv-sufletească. Despre ea spunem că este mai degrabă *o expresie a activității sufletului*, decât *o reprezentare a reactivității minții*. Tocmai pentru că nu este de natură intelectuală, în ea nu se face o deosebire între realitate și aparență, între ceea ce este important și valoros și ceea ce nu este. Fiind produsul sintetic al intuiției înnăscute, ea va fi astfel liberă de orice diferențiere rațională. În plus, deoarece ea nu suportă coerciția formei, conținutul său va fi un dat intuitiv asupra căruia primitivul se va arăta incapabil de control. Și va fi incapabil de acest control asupra ei în primul rând pentru că, neputându-se diferenția de ea, el nu o va putea trata ca pe un obiect.

Această "incapacitate" a sa vine în primul rând din *puterea sa*, care, pentru Nietzsche, nu se lasă măsurată decât prin intensitatea și gradul voinței.

"Cu cât mai desăvârșită este voința cu atât mai mult se fărâmițează totul în fiecare individ în parte, cu cât mai sigur de *sine*, mai despotice este dezvoltat individul, cu atât mai slab este organismul pe care îl slujește."⁶

Dacă primitivul nu poate cunoaște, așadar, decât prin intermediul acestor expresii "ale elanului sentimental al voinței", în care "natura a dobândit glas și mișcare", ne întrebăm cum ajunge omul civilizat să cunoască în cadrul opoziției obiect-subiect.

În primul rând din pricina unui declin al vitalității sale, adică a unei mutații în fundamentele afective ale vieții sale. Cum pentru primitiv actele sale în totalitatea lor, inclusiv cele de cunoaștere, își au ca sursă sentimentul puterii, acel original și colectiv "*noi putem*", pentru civilizat activitatea pornește de la sentimentul neputinței, de la resentimentarul "*nu pot*". Această mutație apărută în fundamentele afective ale vieții va provoca o separație și în final o ruptură în cadrul reprezentărilor și imaginilor care i-au fost date acestuia prin apartenența sa la cultura primară și organică a unei comunități. E vorba de o separație treptată, lentă și reactivă datorată nevoii de conservare a acestei persoane ce își va simți începând de acum existența veșnic amenințată. Nevoia și mai apoi necesitatea conservării se află, astfel, la originea diferențierii și, în final, a opoziției între persoană și mediul său de existență.

⁶ *Ibidem*, p. 362.

Este important acum să privim și să sesizăm mai de aproape, împreună cu Nietzsche, mecanismul genezei acestei diferențieri ce apare între ins și mediul său. Dacă o vom face, vom constata că afectul neputinței nu trezește doar nevoia și voința de conservare ale aceluia care îl resimte, ci în același timp produce și fenomenul original al constituirii *sinelui* său. Cum afectul neputinței provoacă în organismul afectat nevoia de a se proteja de mediu, și de a se retrage, îndepărtându-se de el, și cum acest mediu era până acum *prezent* în viața lui, în noile condiții el va trebui să înceapă să fie *re-prezentat*.

Această *reprezentare*, însă, ca formă de apărare ce satisface nevoia de conservare a insului afectat de neputință, va juca în viața acestuia și alte roluri, cum ar fi bunăoară cel de “unealtă” de stăpânire și de control asupra mediului, rol care s-ar părea că are mai degrabă un caracter activ și ofensiv decât unul defensiv și reactiv. Totuși aceste funcții ale reprezentării sunt toate marcate și orientate de necesitatea conservării: tendința de control și de stăpânire a mediului nu va fi de aceea o tendință activă, afirmativă a vieții, ci din contră una reactivă și negativă a ei, căci pentru a încerca să-l stăpânești și să-l controlezi *pe celălalt*, înseamnă în fond a căuta să te aperi și să te sustragi primejdiilor lui.

Mediul care făcea până acum parte integrantă și nediferențiată din viața insului, și cu care acesta din urmă își trăia unitatea în chiar conținuturile imaginilor și reprezentărilor colective existente în sânul comunității în care se născuse, va fi acum *re-prezentat*, *diferențiat*. El devine astfel *obiect*, putând fi cu această ocazie schematizat, regularizat și pus în formele nevoii noastre practice de a trăi. Totuși, acest *obiect* nu va mijloci activitatea de cunoaștere ci activitatea practică, cea care, mânată de impulsul utilității și de nevoia stăpânirii și a controlului asupra mediului, stă la originea apariției și dezvoltării rațiunii.

“În constituirea rațiunii, a logicii, a categoriilor, determinantă a fost nevoia: nevoia nu de a cunoaște, ci de a subordona, de a schematiza în scopul acordului și al anticipării. (Adaptarea, născocirea unor asemănări, a unei identități - același proces pe care-l traversează orice impresie senzorială - reprezintă dezvoltarea rațiunii).”⁷

Această subordonare și schematizare continuă a mediului, devenit între timp *obiect*, va conduce treptat la o pierdere a conținuturilor sale în cadrul reprezentării noastre despre el și la o întărire a rețelei din ce în ce mai complexe de forme pe care le regăsim înlăuntru-i. Așadar, dacă la început această reprezentare (ca unitate între conținut și formă) avea mai mult

⁷ F. NIETZSCHE, *Voința de putere*, Oradea, Editura Aion, 1999, p. 331.

conținut decât formă, pe parcurs, odată cu creșterea nevoii noastre de conservare și, prin urmare, cu intensificarea impulsurilor noastre raționale, ea va căpăta mai multă formă în dauna conținutului. Tendința aceasta de abstractizare a reprezentărilor, specifică formelor de viață tensionate de afectul neputinței este responsabilă de apariția "obiectului" și, în același timp, de cea a "subiectului".

Însă, cu toate că re-prezentarea mediului de către ins atrage disjunția și diferențierea acestuia din urmă față de cel dintâi, contribuind astfel la apariția obiectului cât și a subiectului, nu putem spune că cele două categorii apar în același timp. Totuși, ele nu sunt deosebite fundamental una de alta. Subiectul apare ulterior obiectului pentru că nu este decât acel obiect, de care avem nevoie pentru a ne surprinde pe noi înșine. Subiectul este, așadar, o *formă inconștientă de obiect* și prin urmare el deține toate proprietățile și funcțiile acestuia: cea de subordonare, de stăpânire, de schematizare-abstractizare și, în cele din urmă, după cum vom vedea, de valorizare.

Dar dacă în cazul obiectului vorbeam de o subordonare, stăpânire, schematizare și valorizare a mediului, în cazul subiectului ne vom întreba cu privire la ce și spre ce anume sunt orientate toate aceste funcții. Răspunsul lui Nietzsche, unul în care remarcăm o puternică amprentă schopenhauriană, ne va ajuta să înțelegem. Dacă pentru Schopenhauer "există un cuvânt care explică enigma subiectului cunoașterii, iar acest cuvânt este voința"⁸, pentru Nietzsche el va fi însăși "viața", împreună cu toate impulsurile și actele sale primare. Subiectul cunoașterii, care prin legătura sa cu corpul există ca individ, ne este dat cunoașterii noastre în două moduri diferite, fie *ca reprezentare*, adică în calitate de obiect printre alte obiecte, supus legilor obiective, fie *ca act*, pe care fiecare din noi îl cunoaștem nemijlocit, adică în calitate de voință și viață.

Funcțiile reprezentării în cazul subiectului vor urmări schematizarea, formalizarea, subordonarea și stăpânirea acestei totalități a impulsurilor și a actelor primare care constituie ceea ce Nietzsche numește viața și voința fiecăruia din noi. Reprezentarea acestor acte, ce nu pot fi cunoscute decât nemijlocit, are însă urmări majore, iar cea mai importantă dintre ele este aceea *a constituirii sinelui*.

Sinele apare ca urmare a încercării instinctive de a ne reprezenta toată această totalitate și unitate de acte și de impulsuri care constituie fondul ființei noastre. El este reprezentarea primară și originară pe care un

⁸ A. SCHOPENHAUER, *op.cit.*, p. 115.

individ împins de nevoia conservării și-o face despre propria viață, ajungând în cele din urmă să o confunde cu aceasta. Pentru Nietzsche *sinele* este o identitate postulată, o plăsmuire, o condiție vitală a formelor de viață afectate de neputință, și, în același timp, condiția fundamentală a posibilității noastre de a gândi și a raționa.

“Ipoteza ființării noastre este necesară pentru a putea gândi și raționa: logica întrebuițează doar formele pentru ceea ce rămâne identic. De aceea această ipoteză ar fi încă lipsită de forța demonstrativă în raport cu realitatea: ființarea aparține opticii noastre. Eul ca ființând (neatins de devenire și de evoluție)”⁹.

Acest *sine*, deși funcționează ca identitate originară și ca temei al ordinii logice a gândirii noastre, având rolul de a impune regularitate în haosul și multiplicitatea mereu aflată în mișcare și devenirea actelor vitale, nu se poate sustrage evoluției. În lăuntruul său vor intra în timp și se vor concentra cu necesitate toate obiectele și reprezentările pe care o formă de viață mânată de nevoia de conservare, ajunge să și le facă despre ea însăși, adică despre toate acele impulsuri și acte vitale prin care aceasta participă la viață. *Sinele* va fi, așadar, un *produs obiectiv*, în lăuntruul căruia *voința este întemeiată pe reprezentare*, și în care *actele sunt întemeiate pe obiecte*. Și aceasta, potrivit lui Nietzsche, contrar cursului vieții înseși, unde *voința nu depinde de reprezentare*, iar *actele nu sunt condiționate de obiecte*.

Ca identitate unică, fixă și formală, ca “adevăr ce nu suportă contradicția și fără de care o anumită specie de viețuitoare nu ar putea trăi”¹⁰, *sinele*, în conflictul său cu imprezizibilele și mereu noile fluxuri de acte vitale, sfârșește, în încercarea de a le anihila ori stăpâni, prin a căpăta o anumită evoluție și astfel o istorie proprie, de-a lungul unor etape prin care va deveni din ce în ce mai complex și mai bine configurat. Aceste niveluri ale dezvoltării *sinelui* sunt cel estetic, cel științific și cel moral, care sunt totodată și etapele constituirii valorilor, considerate cele din urmă obiecte ale evoluției.

Iată de ce apariția *sinelui*, în lăuntruul căruia intră și sunt depozitate toate reprezentările și obiectele ce au slujit și satisfăcut nevoia de conservare a unei specii sau a unui individ, și în care *voința* se subordonează reprezentării, marchează ceea ce numeam o tiranie fără precedent a obiectului și a obiectivității în cultura europeană. Ne va fi mai ușor, pornind de aici, să înțelegem de ce pentru Nietzsche, instaurarea acestei tiranii a obiectului și a obiectivității în cultură coincide cu momentul așa-zisei

⁹ F. NIETZSCHE, *op.cit*, p. 335.

¹⁰ *Ibidem*, p. 324.

revoluții copernicane înfăptuită de Kant. Întâi deoarece în gândirea lui Kant subiectul ajunge să fie redus și identificat *aproape* integral cu obiectul, după cum obiectul la rândul său prin formele, necesitățile și condiționările pe care le impune ca automatism în *sine* actelor ori pornirilor vitale, ajunge să-și câștige însuși rolul de agent, sau de subiect. Această aproximativă identificare dintre subiect și obiect, ce anunță în cultura occidentală nu doar momentul hegelian în care ea va deveni completă ci și declinul ori criza profundă în care ea va intra în scurt timp, va însemna atât la nivel general dar și la nivel particular condiția fundamentală a apariției unui alt fenomen ce merită toată atenția noastră: *nașterea conștiinței de sine și apariția valorilor*.

După ce am văzut în ce condiții are loc constituirea *sinelui*, devine acum la fel de important să înțelegem care este mecanismul apariției *conștiinței* acestui *sine*.

Dificultatea nu va fi foarte mare, dacă vom considera acest moment al apariției *conștiinței de sine* ca moment al evoluției *sinelui* însuși. Dacă vom pleca de la această ipoteză, așa cum pleacă însuși Nietzsche în considerațiile sale pe care le va face cu privire la daimonul socratic, vom înțelege că între *conștiința de sine* și *sine* ca mediu inconștient de depozitare al reprezentărilor ce slujesc nevoia de conservare a vieții nu există opoziție ci din contră o subtilă și demnă de remarcat continuitate. *Conștiința de sine* ca moment al evoluției acestui *sine* este de fapt pentru Nietzsche o facultate pusă în slujba acestuia, contribuind semnificativ la desăvârșirea lui. *Conștiința* nu este deci vrăjmașa inconștientului ci din contră o puternică aliată a sa. Ea contribuie prin funcția de reprezentare a *sinelui* la reprimarea și mai severă a instinctelor și pulsionilor vitale ce sunt asociate lui, ajutând prin acesta la punerea lor în acord cu sensul ordinii obiective și logicii formale instaurate în interiorul său. În plus inconștientul, în sensul în care apare el asimilat daimonului socratic, nu este cum se crede, teritoriu de manifestare liberă și incontrollabilă a vieții ci din contra este locul în care pulsionile spontane și creatoare ale acesteia sunt adăpostite, constrânse, educate și uniformizate. Așadar, *conștiința* este una din funcțiile dezvoltării inconștientului și ea apare atunci când *reprezentările* intrate în lăuntrul *sinelui*, își pierd în mod semnificativ din conținut, abstractizându-se suficient pentru a intra astfel în câmpul și în raza de acoperire a științei noastre. Dacă până acum reprezentările, al căror complex și a căror ordine de conservare constituie *sinele*, dețineau mai multe *date* intuitiv-sensibile și conținuturi decât formă (fiind prin aceasta într-o mai slabă contradicție cu impulsurile și actele vitale), neputând astfel să contribuie la recunoașterea nucleului în jurul căruia se concentrau (de prezența formei depinzând posibilitatea științei și

cunoașterii noastre), odată cu evoluția lor și cu câștigul de formă, ele ajung să condiționeze posibilitatea recunoașterii acestui nucleu, și astfel să ajute la apariția conștiinței de sine. Dezvoltarea și expansiunea formei în cadrul *sine*-lui este deci hotărâtoare pentru apariția conștiinței de sine.

În al doilea rând, vorbim de momentul revoluției copernicane înfăptuite de Kant ca de un moment al instaurării tiraniei obiectului și obiectivității pornind de la sensul ascuns pe care distincția dintre *noumen* și fenomen îl are în opera filosofului din Königsberg, sens ce ne slujește să arătăm că *întoarcerea pe dos* a metafizicii platoniciene și prin urmare împlinirea ei nu are loc în gândirea lui Nietzsche, așa cum considera Heidegger, ci mult mai devreme, în chiar gândirea lui Kant.

Dacă vom pătrunde cu atenție sensul acestei distincții și opoziții kantiene între realitatea noumenală incognoscibilă și cea fenomenală accesibilă nouă, vom observa că nu celei dintâi ci numai celei din urmă i se va acorda caracterul de realitate obiectivă. Deși realitatea fenomenală face parte din orizontul unei proiecții a subiectului, ea este o proiecție ce se face în funcție de anumite categorii care au caracter obiectiv, ele nefiind altceva, dacă ar fi să le traducem în limbajul genealogiei nietzscheene, decât forme obiectuale depășite, intrate *în sine* și devenite astfel inconștiente. Fenomenele și lumea fenomenală, imposibile în afara acestor categorii obiective, vor fi așadar nu proiecții ale subiectului cum am putea crede, ci proiecții ale obiectului intrat în subiect asupra obiectului însuși. Nu subiectul este, așadar, cel ce proiectează și produce fenomenele ci necesitățile obiectuale care au intrat *în sinele* acestuia și față de care, începând de acum, el este doar un simplu suport.

Acest *sine* al subiectului (sinele asupra căruia este orientată conștiința) în care sunt concentrate toate formele și necesitățile obiectuale necesare supraviețuirii unei forme de viață afectată de neputință, și care, în unitatea sa forțată cu impulsurile și actele vitale prin care se manifestă viața, nu poate deveni niciodată pe de-a-ntregul conștient, va fi proiectat fără voie asupra impulsurilor, actelor ori lucrurilor ce aparțin mai mult sau mai puțin vieții, și le va transforma pe acestea din urmă în propriile sale fenomene. În aceste condiții, tot ceea ce intră în conștiință din "conținutul" acestui *sine* ce se proiectează în afară, intră și în cadrul fenomenelor, devenind parte a acestora, după cum tot ceea ce nu intră în conștiință din acest "conținut" *al sinelui*, este proiectat în afara cadrului acestor fenomene, și capătă astfel numele de *noumen*.

Așadar, proiectarea *sinelui* subiectului asupra lucrurilor va avea un dublu efect. Pe de o parte va da naștere fenomenelor, pe de altă parte va

producece acea impresie continuă ce stăruie în lăuntru lor, aceea a esenței, a *noumen*-ului însuși, așa cum o numește Kant, de care ar depinde și de care ar aparține.

De fapt pentru Nietzsche, așa-zisul *noumen* nu este decât proiectarea a ceea ce este și a rămas încă nestăpânit și inconștient *in sine*-le nostru subiectiv ca unitate a categoriilor și formelor obiectuale, adică a acelor date care formează "conținutul subiectului", prin care acesta capătă conștiința de sine. Astfel, actele și impulsurile (conținuturile vitale) încă nestăpânite din cadrul *sinelui* vor crea prin proiecție iluzia și fenomenul **das Ding an sich** iar identitatea și unitatea reprezentărilor, categoriilor cu ajutorul cărora se încearcă stăpânirea și refularea acestora vor crea fenomenele înseși. Iată de ce printr-o privire genealogică vom înțelege *lucrul în sine* kantian nu ca o realitate transcendentă, distinctă și ruptă de propria noastră viață, ci din contră ca pe un *fenomen* ultim și continuu al acesteia. Cum categoriile prin intermediul cărora devin posibile fenomenele nu pot funcționa fără o manifestare prealabilă a actelor și impulsurilor vitale, fenomenele nu vor putea prin aceasta să nu fie asociate lucrului în sine. În plus nu vom putea vorbi aici niciodată de o identitate între *noumen* și fenomen decât cu condiția stingerii oricărui act și impuls vital, așadar decât odata cu încetarea vieții. Dacă o vom putea face, o vom face întotdeauna la viitor, și numai în cadrul a diverse ficțiuni în care este promisă această identitate. Desigur că dacă această identitate este cu neputință atâta timp cât există viața, nu înseamnă ca ea nu va fi căutată, exersată și aproximată în actele noastre reactive, cele prin care căutăm cu orice preț, inclusiv cu prețul vieții, să ne conservăm existența. Astfel cu cât conținuturile formalizate vor deveni dominante *în cadrul sinelui*, adică în subiect, provocând apariția conștiinței de sine, cu atât alteritatea (**das Ding an sich**), care până acum îi apărea opunându-se, ca urmare a ieșirii indirecte la suprafață a impulsurilor și actelor vitale constrânse și reprimite, își va face mai slabă prezența. Vom înțelege de aici că acest **das Ding an sich** nu este invariabil, intensitatea prezenței sale crescând sau scăzând în funcție de gradul de abstracție și formalism al reprezentărilor obiectuale ce intră în ordinea lăuntrică a *sinelui*: cu cât ele vor fi mai abstracte și lipsite de conținut vital, cu atât mai slabă va fi impresia prezenței în fenomene a *noumen*-ului, după cum cu cât vor fi mai puțin formale și mai puțin constrângătoare actele vitale cu atât prezența sa va fi mai sesizabilă. Este evident că odată ce sentimentul și impresia prezenței *noumen*-ului asociat fenomenelor vor scădea ca intensitate, viața împreună cu impulsurile sale vitale vor fi mai slabe, și astfel mai ușor de adecvat și determinat în reprezentări, unele mai abstracte și mai lipsite de

conținut, printre acestea valorile ocupând rangul cel mai înalt. Iată de ce: 1) apariția conștiinței de sine reprezintă un moment ce contribuie în timp la slăbirea intensității prezenței *noumen*-ului, contribuind prin aceasta la desfășurarea existenței într-o ordine fenomenală cât mai pură; 2) valorile, ca reprezentările cele mai abstracte și mai îndepărtate de viață (“devenirea, adică ființarea în întregul ei, nu are absolut nici o valoare”¹¹) se află în opoziție atât cu viața cât și cu supapa acesteia, *noumenul* (acolo unde valorile sunt foarte bine configurate și puternic înrădăcinate, sentimentul prezenței *noumen*-ului este redus aproape la zero, permițând ca existența să se desfășoare într-o perspectivă pur fenomenală, căci, nu-i așa, “nu există fapte, există numai interpretări”).

Această reducere a conținutului vital al reprezentărilor fenomenale implicate în proiecțiile *sinelui* asupra lucrurilor, care este simultană cu reducerea evidenței prezenței *das ding*-ului asociat fenomenelor, dacă va conduce la pierderea distincției între *noumen* și fenomen, o va face nu pentru că *noumen*-ul ar fi fost atins și dezvăluit integral prin cunoaștere ci pentru că impulsurile și actele vitale, ce constituie sursa apariției acestuia, au ajuns atât de slabe ca intensitate încât au putut intra semnificativ în forma reprezentării menită a le controla.

Mecanismul “dispariției” *das ding*-ului pe care îl regăsim în existența tuturor formelor de viață afectate de neputință, ce au suferit o mutație fundamentală în cadrele afective ale propriei vieți, este responsabil după Nietzsche de apariția acelei maladii care a pătruns adânc în viața și în cultura europeană, nihilismul. Un nihilism ale cărui origini le găsim în metafizica platoniciană și ale cărui simptome se întrevăd atât în gândirea kantiană, dar mai ales în cea hegeliană. Dacă la Kant, spre deosebire de Hegel, fenomenul nihilismului se prefigurează doar, aceasta se întâmplă numai pentru că gânditorul din Königsberg salvează *noumen*-ul, plasându-l mereu în afara formelor de cunoaștere, și făcând din el nu un obiect al științei ci un temei al credințelor morale și religioase. Nu întâmplător la Kant, libertatea umană se întemeiază pe acest nucleu noumenal, aflat în afara limitelor cunoașterii noastre, una fondată pe un complex de categorii aflate în *sine* prin intermediul cărora se întreține o puternică necesitate și un acut determinism causal în viața fiecăruia din noi.

Deși Kant sesizează că libertatea umană nu se poate obține decât pornind de la acest “*das ding*”, ceea ce, trebuie să remarcăm, este deja o intuiție de mare profunzime, el nu e în măsură să gândească prezența

¹¹ *Ibidem*, p. 456.

acestui *noumen* ca o reacție simptomatică a vieții și pulsionilor subiective reprimite și să prescrie cu această ocazie un “tratament” care să ducă la eliberarea și însănătoșirea ei. Din contră, pentru că nu înțelege aceasta, el va lua *das dingul* ca pe ceva pozitiv și va concepe libertatea umană ca pe *un efect* al identificării voite și violente a actelor și pulsionilor vitale cu aceasta, rămânând astfel prizonier vechiului mecanism al metafizicii platoniciene.

Discipol declarat și continuator într-un mod nebănuit al lui Kant, Schopenhauer își va aduce și el contribuția la accentuarea crizei platonismului, declanșată de maestrul său și survenită în urma împlinirii lui.

Ca și pentru predecesorul său, și pentru Schopenhauer cunoașterea noastră intelectuală nu poate avea ca obiect realitatea însăși ci numai reprezentarea pe care noi o avem despre aceasta. Totuși, spre deosebire de el, pentru Schopenhauer această realitate inaccesibilă reprezentării nu este inaccesibilă cunoașterii în general. Dacă realitatea în cauză poate fi cunoscută asta se întâmplă doar pentru că, pe lângă cunoașterea intelectuală a lumii ca reprezentare, omul are privilegiul unei cunoașterii intuitive a lumii ca voință. Dintre cele două lumi, nu va mai fi nevoie să reamintim că pentru gânditorul german cea a reprezentării este fenomenală și iluzorie iar cea a voinței este esențială și la originea celei dintâi. Schopenhauer afirmă, așadar, cognoscibilitatea realității noumenale (a *das ding*-ului, care pentru el nu este decât voința înseși) dar adaugă faptul că nu intelectul, printr-o *cunoaștere de altul* ne va ajuta să o descifrăm, ci intuiția, printr-o *cunoaștere de sine*, ne va ajuta să o surprindem.

Cum în actul intuitiv prin care sesizăm imediat în noi înșine voința ca realitate noumenală, distincția și opoziția raționalistă de origine platoniciană între obiect și subiect dispăre, se înțelege că odată situați *în sine* noi ne putem sustrage lumii reprezentărilor și valului Mayei. Dar această situație *în sine*, prin care ne dăm seama de propria voință nu se face printr-o cunoaștere desfășurată în timp și spațiu, adică potrivit cu ordinea reprezentării și cu nevoia de conservare a indivizilor ci printr-o cunoaștere care se sustrage principiului *individuationis* și care slăbește ordinea instituită de aceasta, aducând “daune” acestora. Dacă, totuși, am putea vorbi de o cunoaștere adecvată a voinței prin intermediul reprezentării, aceasta nu ar fi cu puțință decât dacă obiectul nostru ar fi constituit dintr-o voință slabă, adânc supusă necesităților și prin urmare ușor previzibilă în ordinea categoriilor intelectului nostru (spațiu, timp, cauzalitate).

Așadar, Schopenhauer distingând între o *cunoaștere de altul*, desfășurată în limitele intelectului și închisă în propriile noastre reprezentări, și o *cunoaștere de sine*, desfășurată dincolo de acestea, și

preferând pe cea din urmă celei dintâi, va ajunge în cele din urmă să surprindă voința în diferitele ei manifestări și să ne ofere pornind de la aceasta o imagine de ansamblu asupra ei, considerând-o originea comună a tuturor ființelor posibile, în *adâncul* căreia fiecare individ trăiește în comuniune cu toți ceilalți.

Totuși această adâncă comuniune metafizică cu ceilalți, pe care o trăim atunci când orientați spre sinele nostru surprindem în el voința fundamentală care rânduiește întreaga viață în general, nu este o stare în care să putem obține pacificarea și conservarea îndelung căutate ci din contră este una în care existența este resimțită mai conflictual și mai dureros. Cum pentru Schopenhauer *a voi* înseamnă *a suferi* și cum adevărata cunoaștere are ca "obiect" voința înseși, se înțelege de ce prin cunoașterea de sine nu se obține liniștirea și conservarea echilibrului vital ci din contră cea mai mare dintre suferințe. Această observație poate sta ca argument pentru a înțelege de ce cunoașterea prin intelect (cunoașterea prin sine) nu este cu adevărat o cunoaștere ci doar un instrument de negare și de stăpânire a voinței și a vieții în general. Cunoașterea prin intelect, departe de a ne ajuta să ne identificăm cu voința și astfel de a întreține curajul de a simți întreaga suferință a vieții (condiția fundamentală pentru a o înțelege) urmărește să se sustragă ei, pentru ca, reprezentând-o, să încerce să se îndepărteze cât mai mult de ea, reducându-ne, astfel, cât mai mult din gradul de suferință pe care l-am fi îndurat printr-o asumare directă și nemijlocită a ei.

Prin aceasta, reprezentarea, adică obiectul specific al operațiilor intelectuale ca fenomen al reacției de apărare, de sublimare și de limitare a suferinței asociate voinței originare a unui organism potrivit cu necesitatea sa de conservare, este tocmai prin această reactivitate și refuz al său, opusă cunoașterii realității și înțelegerii vieții.

Așadar, gândind în lăuntru metafizicii platoniciene, atât Kant, prin inversarea raportului ce exista până la el între obiect și subiect (unul în care omul ca subiect apărea pasiv în raport cu lumea și realitatea în care trăiește) cât și Schopenhauer, care, nemulțumit de limitele impuse cunoașterii și activității de către aceasta, afirma nu doar posibilitatea nelimitată de cunoaștere a realității dar și profunda iraționalitate a ei, vor contribui amândoi, unul mai mult decât altul la declinul și accentuarea crizei platonismului, ce se va manifesta atât de puternic la mijlocul secolului al XIX-lea.

Revenind la legăturile dintre Kant și Platon ori la acelea dintre Schopenhauer și Kant în cadrul a ceea ce numeam evoluția metafizicii

occidentale, să ne concentrăm acum atenția mai departe la filiația de idei care îl leagă pe Nietzsche de Schopenhauer.

Ca și în cazul legăturii dintre Schopenhauer și Kant, și legătura dintre Nietzsche și Schopenhauer este mărturisită de către cel dintâi în aceiași termeni de discipolat. Primele scrieri nietzscheene stau mărturie pentru influența schopenhauriană, aceasta fiind atât de puternică încât ea se va întinde și va lega în adânc aproape toate etapele evoluției gândirii sale. Pe fondul acestei influențe îi va fi descoperit el pe Platon și pe Kant și va fi încercat să-i depășească, după cum tot pornind de la această influență el va căuta să se detașeze de Schopenhauer, căruia îi va reproșa faptul că păstrează în gândirea sa resturi de platonism. Pentru început el se va opune primilor doi, sprijinindu-se pe tezele celui de-al treilea și va face asta susținând teza superiorității artei în raport cu știința în ceea ce privește cunoașterea realității. Dacă omul ar fi un animal dotat doar cu facultatea cunoașterii științifice, atunci necesitatea adevărului, sub a cărei autoritate s-ar afla, l-ar conduce spre o autochinuire seacă și neproductivă, spre distrugere și disperare. Neavând însă doar o astfel de facultate de a ști și posedând-o numai într-un chip nedeșăvârșit, omului nu-i va reveni pe această cale dreptul la "adevăr" ci doar la speranța mereu neîmplinită de a-l atinge, trăind astfel aici într-o continuă amăgire. Soluția lui Nietzsche pentru ieșirea de sub influența *conștiinței adevărului*, care îl împinge spre deșarte căutări, va fi, în opoziție atât cu Platon cât și cu Kant, redescoperirea artei ca formă de cunoaștere.

"Arta este mai puternică decât *cunoașterea*, căci ea vrea viața, iar cealaltă nu atinge, ca ultim țel, decât nimicirea"¹².

Astfel Nietzsche nu doar că va considera *ideile* platoniciene, sau categoriile kantiene simple amăgiri sau iluzii, e adevărat unele riguros justificate, dar se va îndoi în același timp și de teoria schopenhauriană a voinței de viață, în care va sesiza ascunsă o subtilă formă de platonism. Reducerea bogăției naturii și a vieții la o simplă esență, chiar de ar fi vorba de voința înseși, îl nemulțumește pe Nietzsche căci pentru el o asemenea realitate irațională nu se cuvine reprezentată sub nici un chip. Dacă vom încerca să o reprezentăm, reducând-o la o simplă formă, vom cădea din nou în metafizică, căci o vom transforma fără să vrem într-o formă analoagă *eidos*-urilor platoniciene. Schopenhauer rămâne pentru Nietzsche un metafizician de origine platoniciană și aceasta tocmai pentru că eșuează în

¹² F. NIETZSCHE, *Omenesc, prea omenesc*, Opere complete, vol. 3, Timișoara, Editura Hestia, 2000, p. 293.

intențiile sale declarate de a se opune tradiției raționaliste, și sfârșește în cele din urmă prin a se pune în serviciul ei.

Dar victoriile asupra platonismului, un mod de gândire adânc întipărit minții occidentalului în decursul a câteva mii de ani, nu se pot obține decât lent și doar acționând cu răbdare asupra acesteia. Astfel, a fost nevoie de eforturile lui Kant și mai apoi de cele ale lui Schopenhauer, eforturi fără roade imediate în slăbirea platonismului, pentru ca la mijlocul secolului al XIX-lea Nietzsche, moștenindu-le progresele, să capete o mai mare libertate și autonomie față de acela. E vorba aici de moștenirea unei autonomii față de platonism, încă îngustă și încărcată de contradicții, dar pe care Nietzsche se va strădui să o lărgască și să o limpezească.

“Lumea adevărată am înlăturat-o: ce lume ne rămâne? Cea aparentă poate?... Dar nu! Odată cu lumea adevărată am înlăturat-o și pe cea aparentă!”¹³

Ce rămâne, totuși, în urma acestei emancipări? Pentru început, o gândire care nu mai pornește de la temeuri precise ci de la ipoteze susținute retoric, mult mai atrăgătoare pentru cititor, de vreme ce ele nu-l vor mai sili să li se subordoneze fără replică ci din contră îl vor stimula să le caute și să le găsească noi și neașteptate semnificații. Așadar în primul rând o gândire foarte apropiată ca spirit perspectivismului, înțeles ca “o condiție fundamentală a vieții întregi”¹⁴ prin care aceasta din urmă își găsește noi posibilități de manifestare, de experimentare și de exprimare. În al doilea rând, o gândire opusă fundamental dogmatismului și, în al treilea rând, una aflată la limita scepticismului în care totuși se ferește să nu cadă.

Iată în cele ce urmează un fragment grăitor în acest sens:

“Presupunând că adevărul este o femeie, nu-i oare întemeiată bănuiala că toți filosofii în măsura în care au fost dogmatici, s-au priceput prea puțin la femei? Că gravitatea înspăimântătoare și insistența neîndemânatică pe care au manifestat-o până acum în urmărirea Adevărului au fost mijloace stângace și necuviincioase pentru a cuceri o femeie? Cert este că Adevărul nu s-a lăsat cucerit – și toate sistemele dogmatice se prezintă astfel dezolate și descurajate, dacă se mai poate spune că sunt *presentabile*”¹⁵.

Pentru Nietzsche, așadar, dacă există adevăr, acesta nu poate fi decat ipotetic, căci natura sa ipotetică îl apropie cel mai mult de felul de a fi al femeii, “cea a cărei supremă îndeletnicire este cea a aparenței și a

¹³ F. NIETZSCHE, *Amurgul idolilor*, Cluj-Napoca, Editura ETA, 1993, p. 21.

¹⁴ F. NIETZSCHE, *Dincolo de bine și de rău*, p. 8.

¹⁵ *Ibidem*, p. 7.

frumuseții”¹⁶. Accesul la acest adevăr se face însă nu pe calea cunoașterii filosofice ori științifice ci pe calea artei, singura în măsură să-i surprindă subtilitatea metamorfozelor și finețea aparițiilor. În plus, dacă adevărul este pentru Nietzsche asemenea unei femei, această artă, în încercarea de a-l surprinde, va deveni o veritabilă artă a seducției, în care tentativele de înlăturare a valurilor sub care el s-ar ascunde vor fi considerate stângace și necuviincioase în raport cu *pudoarea* ce îl caracterizează. De aceea, aflați în căutarea adevărului, trebuie să evităm gravitatea și insistența, căci cele două, împingându-ne să trecem violent dincolo de vălurile și gătelile prin care el ne seduce, vor atrage *fuga* și *ascunderea* lui. Aceasta pentru că: ”nu mai credem că adevărul continuă să rămână adevăr, odată ce i se smulg vălurile [...] Astăzi, pentru noi, trece o chestiune de decență faptul că nu am vrea să vedem totul despuiat, să ne implicăm în toate, să înțelegem și să știm totul.”¹⁷

Atracția adevărului va exista, în aceste condiții, atâta vreme cât el se va menține învăluit, ascuns, cât va acționa de la distanță, fără a putea să-i fie scoasă definitiv la lumină prețioasa enigmă. Ea va acționa doar dacă nu ne vom desfășura căutările într-o manieră dogmatică, doar dacă nu vom fi împinși în cunoaștere de nevoia de a poseda adevărul. Cine sunt însă filosofii dogmaticii pentru Nietzsche? Desigur, toți aceia care se plasează în lăuntru filosofiei platonice, ”acea filosofie a ideilor pure și a binelui în sine”, care asumă și justifică credința într-o realitate de sine stătătoare, dincolo de viața însăși.

Critica pe care Nietzsche le-o va face acestora va fi o critica genealogică, una prin care se urmărește compromiterea formei axiomatice a premiselor de la care aceștia pornesc în elaborarea concepțiilor lor sistematice despre lume și descoperirea adevăratelor origini și interese din care ele se ivesc și spre care sunt îndreptate, iar aceasta într-o manieră ironică, care ia în derâdere tonul mult prea serios cu care ei ni se adresează. În urma acestei critici genealogice, ne va deveni limpede că aceste filosofii, departe de a fi constituite pornind de la libertatea autorilor lor, sunt generate tocmai de constrângerile și necesitățile știute ori neștiute, voite sau nevoite care alcătuiesc fondul vieții acestora: instincte, resentimente, prejudecăți, dorințe, gusturi, etc.

Astfel, deoarece gândirea capătă forță din pulsuniile instinctuale, iar cunoașterea care se slujește de ea va fi la rândul ei influențată decisiv de

¹⁶ *Ibidem*, p. 162.

¹⁷ F. NIETZSCHE, *Știința voioasă*, București, Editura Humanitas, 2006, p. 13.

dorințele și țelurile apărute din necesitățile vieții trăite. În plus, pentru Nietzsche, nu numai gândirea și cunoașterea au o origine pulsională, năruind astfel pretențiile filosofilor dogmatici la obiectivitate, dar și limbajul, de care au nevoie și una și cealaltă pentru a deveni mai riguroase și mai exacte, va fi un alt obstacol în atingerea acestui deziderat. În formele sale superioare, limbajul este atât de alterat de rigoarea schemelor gramaticale, încât, devenit atât de formalizat, se va transforma el însuși într-un agent de rulare a unor inconștiente prejudecăți. Iată de ce atât intelectul cât și limbajul trebuie tratate ca mijloace de satisfacere a reflexelor de conservare ale vieții slabe, pe care indivizii degenerați le folosesc pentru a-și nega, a-și falsifica și a-și ascunde lor înșile, inconștient sau voit, adâncurile dramatice și jenante ale propriei vieți, refuzând să le trăiască în mod direct.

Așadar, sub influența lui Schopenhauer, Nietzsche va considera cunoașterea intelectuală ca fiind iluzorie și înșelătoare, și nu va accepta nici conceptele cu care aceasta operează. Adevărul însuși dar și nevoia ce o resimțim pentru el, vor fi în acest sens, pe rând, produse ale intelectului care înșală și ale neputinței ori slăbiciunii unei vieți care le dorește cu atât mai evoluat și mai desăvârșite cu cât simte că de ele depinde asigurarea propriei conservări.

Având o natură strict convențională, aceea de a pune ordine în sensul cuvintelor și de a favoriza astfel comunicarea indivizilor și buna colaborare dintre aceștia în folosul supraviețuirii, adevărul are pentru Nietzsche mai degrabă o semnificație socială decât una de cunoaștere. Strâns legat de limbaj, adevărul va suporta efectele condiționării față de acesta: pentru că toate cuvintele sunt sunete standardizate prin care se traduc simbolic imagini născute din impulsuri nervoase și pentru că “ele nu pot fi considerate expresii adecvate ale realităților” ci din contră efecte sonore ale afectării organismului de către aceste realități, adevărul la rândul său va servi doar în mică măsură cunoașterii.

Adevărul și limbajul de care depinde nu vor avea însă doar semnificație socială, aceea de a fi stimuli ai colaborării dintre indivizi ci și una fiziologică, în calitate lor de efecte simbolice ale transformărilor pe care le suportă propriul nostru corp și organism, sub excitația diverselor realități înconjurătoare. Pe scurt, ele au slabe virtuți atât în cunoașterea lucrurilor cât și în comunicarea lor. Însă în ciuda acestui handicap, prin ele ne străduim să gândim realitatea și să credem în justetea rezultatelor lor. Știința și gândirea în general vor fi astfel puse în situația ingrată de a descoperi în cadrul realității doar ceea ce ele însele au proiectat și pus cu inconștientă în aceasta.

“Precum albina lucrează la celulele cu miere, tot așa și știința lucrează fără oprire la acel mare columbar de noțiuni, cimitir al intuiției, ridică mereu etaje noi și superioare, consolidează, curăță, înnoiește vechile celule și se străduiește, înainte de toate, să umple acea paiață înălțată până la monstruoșitate, și să rânduiască în ea întreaga lume empirică, adică lumea antropomorfă”¹⁸.

Deoarece intelectul, limbajul și știința ce se construiește prin ele sunt funcții ale propriilor noastre impulsuri vitale, ele sunt și necesități în ordinea biologică și psihologică în cadrul unor anumite forme de viață. Ne referim aici la acelea a căror putere vitală este semnificativ scăzută sau se află în declin. Nevoia de intelect, de limbaj și de știință va crește sau va scădea, prin urmare, cu cât puterea vitală a unui organism viu va fi mai scăzută sau mai ridicată. Omul modern, prin excelentă unul sever format și disciplinat în ordinea rațiunii, este un exemplu în acest sens. El va resimți din pricina pierderii resurselor sale de putere vitală o crescută nevoie de inteligență, una și mai ridicată pentru un limbaj adecvat acesteia și în același timp o alta pentru știință, cu ajutorul căreia să le valorifice eficient pe celelalte două. Aceasta în opoziție, spre exemplu, cu omul grec, care, fire intuitivă din pricina prosperității sale vitale, nu va căuta să-și stăpânească viața prin forța inteligenței, a limbajului și a științei și nici să-și satisfacă prin ele necesitățile sale aflate în creștere ci din contra va urmări să le trăiască într-un mod artistic, prin înveșmântarea lor într-o de neuitat aparență și frumusețe.

Totuși, dacă Nietzsche îi contestă cunoașterii raționale virtutea obiectivității, el va încerca să salveze posibilitatea obiectivității, dându-i acesteia un alt sens decât cel tradițional. Față de Kant, care întemeiește obiectivitatea pe baza categoriilor intelectului, considerându-le pe acestea din urmă condiții necesare și universale ale cunoașterii în general, Nietzsche afirmă, potrivit cu propria sa teorie a cunoașterii, existența unui alt tip de obiectivitate, ale cărei condiții nu sunt fixate și produse de către specie, ci care depinde de situația și de circumstanțele fiecărui individ în parte. Astfel, cunoașterea ar depinde în fiecare caz de o anumită perspectivă în interiorul căreia se interpretează întreaga lume și realitate, și aceasta nu după categoriile generale și universale ale intelectului ci după manifestările impredictibile și pulsionale ale vieții din care ea crește și se înalță. Vor exista astfel tot atâtea tipuri de cunoaștere câte tipuri de viață există, iar acestea dintâi nu vor putea fi înțelese decât pornind de la cele din urmă.

¹⁸ F. NIETZSCHE, *Despre adevăr și minciună în sens extramoral*, în *Opere complete*, vol. 2, Timișoara, Editura Hestia, 2000, p. 564

Ocupându-ne însă de teoria cunoașterii la Nietzsche se cuvine acum să ne referim la problema metodei de cunoaștere pe care Nietzsche ne-o recomandă ca fiind cea mai potrivită pentru a pătrunde în substraturile adânci ale vieții și a-i înțelege astfel fenomenele. E vorba de metoda de cunoaștere genealogică. Termenul de genealogie este introdus în vocabularul filosofiei chiar de către Nietzsche. Opusă semnificativ metodei hermeneutice a interpretării, care neamancipată de sub tutela conștiinței și a necesității adevărului, metoda de cunoaștere genealogică nu va căuta să explice realitățile intrate în orizontul său de interes pornind, spre exemplu, de la condițiile istorice în care acestea se încadrează, ci de la acelea vitale din care ele provin. Având ca obiect în special faptele ce se pot încadra într-o ordine istorică, ea caută să reducă orice reprezentare sau teorie care ridică pretenții de obiectivitate cu privire la acestea la o simplă perspectivă sau ficțiune făurită pornind doar de la interese vitale inconștiente.

Mijloacele cunoașterii genealogice, care posedă în special funcție critică, sunt, pe de o parte, psihologia, fiziologia și chiar chimia, prin care se urmărește surprinderea substraturilor pulsionale, instinctuale, precum și interesele primare care stau în spatele actelor culturale (religia, știința, morala), pe de altă parte istoria, înțeleasă nu ca disciplină de justificare a prezentului, ci mai degrabă ca o manieră de compromitere și de depășire a lui. Istoria unui fenomen nu va fi, în sens nietzschean, o succesiune de etape ale evoluției acestuia, considerate momentele unui unic adevăr cu privire la el, și nici o succesiune de interpretări, cele mai de succes dintre acelea care l-ar putea privi, ci o succesiune de fenomene ce sunt legate și se desfășoară potrivit cu linia de forță a necesităților vitale din care ele se ivesc și pornind de la care se alimentează pe parcursul întregii lor metamorfoze. Printre procedeele ei vom remarca în principal ironia, prin care Nietzsche urmărește să evite și să depășească cercul vicios al autoreferențialităților apărute atunci când, prin opoziția față de o gândire și considerarea ei ca falsă, el se va situa fără voie în cadrele unui adevăr pe care nu urmărește să-l susțină.

Găsind ca alternativă la ordinea voinței de reprezentare, ordinea voinței ca voință, F. Nietzsche urmărește înlocuirea opoziției adevăr-fals, prezentă în cea dintâi, cu recunoașterea mai multor grade de falsitate și aparență permise în cea de-a doua, grade care se opun mai mult sau mai puțin, după nivelul de prezență al formei în reprezentarea la care se referă, profunzimii și spontaneității vieții înseși, și recunoaște totodată că "viața nu ar fi posibilă fără o perspectivă de evaluări și de aparențe."¹⁹

¹⁹ F. NIETZSCHE, *Dincolo de bine și de rău*, p. 47

Totuși, perspectivismul nietzschean nu trebuie înțeles ca efectul unei tentative a autorului său de a stabili, în contradicție cu intențiile sale declarate, un nou adevăr cu privire la natura cunoașterii și a vieții, o realitate nouă, mai reală decât toate celelalte, care îi vor deveni astfel aparente. Nu. Perspectivismul nietzschean este doar efectul pe care îl produce cunoașterea genealogică, care, interesată să pătrundă înlăuntrul *sine*-lui, caută să depășească și să neutralizeze condițiile și necesitățile stadiului științific existent în acesta, în drumul său regresiv către fundamentele cele mai adânci ale tipurilor de viață umane. Perspectivismul va fi, așadar, o nouă atitudine față de cunoaștere și față de viață, la care are acces doar acela care, cunoscându-se și depășindu-se întrucâtva pe sine pe calea metodei genealogice, va reuși să vadă lumea și altfel decât prin cadrele necesare ale stadiului științific la care a ajuns prin evoluția sinelui său. Depășirea în ordine regresivă, pe calea cunoașterii genealogice, a întregului complex de condiții ale nivelului științific, împreună cu toate necesitățile, actele, categoriile și formele obiectuale pe care acesta le adăpostește în *sine*, este necesară pentru a putea înțelege că viața se lasă deschisă unei pluralități de interpretări și nicidecum cadrului strâmt și absolutist al cunoașterii științifice.

Dar perspectivismul este pentru Nietzsche urmarea unei incomplete depășiri de *sine*, și el nu poate încă să iasă din cercul vicios al contradicțiilor fals-adevărat, bine-rău, frumos-urât. Dacă, totuși, el are o virtute în cadrul cunoașterii genealogice, aceasta vine din faptul de a fi reușit să slăbească complexul *sinelui* și, prin aceasta, tensiunea și contradicțiile pe care el se fondează. Depășirea acestor contradicții, în al căror cerc metafizica se învâрте fără încetare de atâta timp, nu se poate obține imediat și în mod violent prin negarea lor ci numai printr-o înțelegere și slăbire lentă dar continuă a lor.

Tocmai de aceea contradicția adevăr-fals nu poate fi desființată decât odată ce *sinele* care o întemeiază și o conține este depășit prin intermediul cunoașterii genealogice. Pentru aceasta, va fi însă necesar să se parcurgă în sens invers etapele constituirii și consolidării acestui *sine*, adică însăși istoria pe care voința de putere în forma ei degenerată, de voință de reprezentare, a avut-o până la configurarea stadiului ei prezent.

BIBLIOGRAFIE

NIETZSCHE F., *Amurgul idolilor*, Cluj-Napoca, Editura ETA, 1993.

NIETZSCHE, F. *Dincolo de Bine și de Rău*, București, Editura Teora, 1998.

NIETZSCHE, F. *Despre adevăr și minciună în sens extramoral*, în *Opere complete*, vol. 2, Timișoara, Editura Hestia, 2000.

NIETZSCHE F., *Concepția dionisiacă despre viață*, în *Opere complete*, vol. 2, Timișoara, Editura Hestia, 1998.

NIETZSCHE, F., *Omenesc, prea omenesc*, în *Opere complete*, vol. 3, Editura Hestia, Timișoara, 2000.

NIETZSCHE, F., *Știința voioasă*, București, Editura Humanitas, 2006.

NIETZSCHE, F., *Voința de putere*, Oradea, Editura Aion, 1999.

GUSDORF, G., *Mit și metafizică*, Timișoara, Editura Amarcord, 1996.

VAN DER LEEUW, *L'homme primitive et la religion*, Paris, P.U.F, 1940.

SCHOPENHAUER, A. *Lumea ca voință și reprezentare*, Iași, Editura Moldova, 1996.

LEVINAS ET BERGSON

JEAN-LOUIS VIEILLARD-BARON

Profesor universitar doctor
Universitatea din Poitiers, Franța

Abstract: In this article the author analyses the unpublished praise which Levinas made for Bergson to see if Levinas has correctly understands the philosophy of Bergson and if he was influenced in his conception by Bergson. He concludes that Levinas did not insert the Bergson's manner into the own step to philosophize and that he remains closer to Heidegger by the affirmation of the irreducible and irrational character of existence. However Bergson is not foreign in the moral injunctions of Levinas. All at once, Levinas did not understand the deep sense of the Bergson's philosophy, which is to be an epistemological spiritualism, in other words a metaphysics which thinks about science, from her, even when it criticizes it.

Key-words: Levinas, Bergson, Heidegger, intuition, duration, nonexistence, metaphysics, time

*...l'un des plus grands génies philosophiques de tous les temps. (Œuvres, inédits, 1946, t.I)
...un très grand philosophe qui s'attarde au purgatoire... (« Dieu et la philosophie », 1975)*

Emmanuel Levinas

On savait que Levinas vouait une grande admiration à Bergson (souvent exprimée et rapidement évoquée par lui-même), bien que son œuvre ne soit *apparemment* pas influencée par la pensée bergsonienne¹. La publication du premier volume des *Œuvres* (Carnets de captivité et autres inédits) donne l'occasion de reposer la question, car elle révèle un texte inédit écrit cinq ans après la mort de Bergson, soit en 1946 : les éditeurs l'ont intitulé, en raison de son contenu, « Hommage à Bergson »².

¹ Le rapport qui unit Levinas à Bergson a cependant été repéré et approfondi par Pierre TROTIGNON, dans son article « Autre voie, même voie, *Levinas et Bergson* », dans C. Chalier et M. Abensour (éd.), *Emmanuel Lévinas*, Paris, Cahier de l'Herne, 1991, pp.285-305, dans l'édition du Livre de Poche.

² Paris, Bernard GRASSET/IMEC, 2009, p.217-219.

I – L'ADMIRATEUR DE BERGSON

Dans ses entretiens avec Philippe Nemo, Levinas parle de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* comme d'un des cinq plus grands livres de la philosophie, avec *Sein und Zeit* de Heidegger, le *Phèdre* de Platon, la *Critique de la raison pure* de Kant et la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel³. Ce choix est admirable en ce qu'il est tout à fait personnel, et d'une liberté d'esprit qui touche le lecteur. On pourrait dire que le conformisme universitaire est battu en brèche, sauf en ce qui concerne Kant. En tout cas, il n'est pas ordinaire de privilégier Bergson parmi tous les philosophes : ainsi ni Aristote, ni Descartes ne sont retenus, mais Bergson l'est. Et il n'est pas ordinaire non plus de privilégier *l'Essai* parmi les quatre grands ouvrages de Bergson. Habituellement, comme Merleau-Ponty, et après Victor Delbos, on privilégie *Matière et mémoire* considéré comme le plus dense, le plus serré, ou bien *L'Évolution créatrice*, ce que font Raymond Ruyer, Georges Canguilhem, ou ses adversaires, le R.P. de Tonquédec, Jacques Maritain, ou encore le vaste public des créateurs en matière artistique, qui y voyaient tous la synthèse complète du bergsonisme comme philosophie de la vie et de la création, ou bien encore, si l'on est plus orienté vers la philosophie pratique, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. C'est dans une perspective ontologique et non pas psychologique que Levinas a privilégié *l'Essai*. La remarquable originalité de cette perspective ressortira encore davantage si l'on pense que Paul Ricœur, qui était de la même génération que lui, ignorait la pensée de Bergson, même s'il le regrettait⁴. On pourrait, du point de l'histoire des idées, dire que Sartre avait critiqué Bergson dans *L'Être et le néant*, et que Levinas critique Sartre dans *Totalité et Infini*, de telle sorte que le retour et le recours à Bergson est dans la logique de cette critique de Sartre. Comme l'a écrit avec profondeur François Azouvi, « Sartre aura besoin de tuer Bergson »⁵ ; il l'a fait comme un polémiste et un homme de lettres désireux de prendre la place, alors qu'il a beaucoup emprunté sans le dire à celui dont il fait un bouc-émissaire. Levinas, au contraire, critique assurément Sartre, mais d'une façon discrète et sur des arguments

³ *Éthique et infini*, (abrégé EI) Paris, Fayard, 1982, p.34.

⁴ Ricœur évoque rapidement Bergson dans le gros dossier qu'il a instruit sous le titre *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Le Seuil, 2000, p.30-36 (à propos du couple mémoire/habitude), et p.554-570 (à propos de l'oubli) ; dans l'examen du couple mémoire/promesse, il étudie le moment bergsonien de la reconnaissance dans *Parcours de la reconnaissance, trois études*, Paris, Stock, 2004, p. 182-187.

⁵ *La Gloire de Bergson*, Paris, Gallimard, 2007, p.319.

fondamentaux. En réalité, le choix de Levinas contre Sartre et pour Bergson tient certainement à des raisons internes plus profondes et plus impératives, le rapport du temps et de la liberté en particulier.

Revenons au texte de 1946. L'éloge est appuyé :

Il y a cinq ans, le 4 janvier 1941, s'éteignait à Paris à l'âge de 82 ans, *l'un des plus grands génies philosophiques de tous les temps*, Henri Bergson⁶.

Levinas, après avoir mentionné tous les honneurs que reçut Bergson, déclare que ses titres temporels « pâlisent devant sa gloire réelle ». Cette gloire, dont François Azouvi a pu écrire qu'elle était « pure » en ce sens qu'elle ne devait rien qu'à la philosophie, — la vie privée de Bergson, et en particulier sa vie sexuelle, étant sans éclat, sans parfum de scandale, à la différence de celle de Sartre —, cette gloire a mis Bergson sur le même rang que Platon, Descartes, Spinoza et Kant, selon Levinas, pour lequel elle ne doit rien à la mode, mais au contraire dépasse toutes les modes en les annulant. Et Levinas explique que le prestige des machines à l'époque où Bergson est venu envahissait la pensée ; en cette fin du XIX^{ème} siècle, « La civilisation, c'étaient des machines, beaucoup de machines ». Le spiritualisme des poètes et des croyants paraissait obsolète. Autrement dit, Bergson inaugure son geste philosophique à un moment où le « machinisme » triomphe. Notons que Levinas ne parle pas du positivisme, mais qu'il parle des machines, et de la prétention de la science à être le cadre du monde. Levinas n'oppose pas la pensée de Bergson à une autre philosophie, qu'elle soit positiviste ou scientifique. Il se place du point de vue de l'histoire de la conscience occidentale. Et, comme Husserl dans la *Krisis*, il saisit le drame de cette conscience infiltrée, pénétrée par le pouvoir de ce que nous appelons aujourd'hui la « techno-science ».

Très spontanément, l'éloge de Levinas se porte sur l'opposition de Bergson à « la notion du temps uniforme et inhumain — Saturne dévorant ses enfants — [qui] dominait l'univers. » Nous sommes ramenés à la découverte de la durée dans *l'Essai*. Autrement dit, Levinas va immédiatement à l'essentiel, à ce que Bergson tenait pour l'essentiel⁷, et que le jury de thèse devant lequel il avait soutenu n'avait pas considéré comme digne d'attention. Toutefois Levinas estime que cette découverte est d'abord

⁶ Nous soulignons.

⁷ *Mélanges*, édition d'André ROBINET, Paris, PUF, 1972, Lettre à Harald Höffding du 15 mars 1915, p.1148 : « À mon avis, tout résumé de mes vues les déformera dans leur ensemble et les exposera, par là même, à une foule d'objections, s'il ne se place pas de prime abord et s'il ne revient pas sans cesse à ce que je considère comme le centre même de la doctrine : l'intuition de la durée. ». Nous soulignons.

un retour au vécu et à l'intériorité de ce vécu, contre le prestige objectif de la science, et l'invasion de la technique issue de la science dans le monde moderne. Enfin il tourne cette découverte dans les termes de la tragédie antique : c'est le geste divin de Jupiter attaquant son père Saturne. Bergson a osé lever la main sur « le temps froid de la science ».

Levinas oppose ce temps scientifique, comme « un tic-tac universel » et la « continuité de notre durée concrète » que Bergson met en évidence comme l'humain et la liberté. Curieusement il oppose deux sortes d'instant : les « instants impassibles, semblables aux points de l'espace et où l'homme disparaît dans une poussière de secondes », et les « instants, qui, tout en prolongeant à leur façon le passé, et qui, déjà gros d'avenir, conservent une irréductibilité totale » (phrase mal construite, mais significative d'une lecture des premières pages de *L'Évolution créatrice*). On ne voit pas que Levinas considère avec attention le fait que Bergson critique la notion même d'instant ; pour lui il y a deux sortes de temps, celui de la science et celui qui est « le devenir même de notre vie », et par suite deux sortes d'instant, les instants discontinus du temps spatialisé de la science, et les instants riches de virtualités concrètes. Ce que Levinas voit chez Bergson, c'est la démonstration que notre durée vécue a l'autorité qu'on accorde abusivement à la science. Pour Levinas, bien plus que pour Bergson, le temps des horloges, le temps mesuré, a partie liée avec la fatalité ; il déduit cette association du fait que la liberté est dans la durée elle-même. Là où Bergson opposait la durée du moi au déterminisme, et nous montrait, à la suite d'Émile Boutroux, la liberté occupant les lacunes du déterminisme scientifique, Levinas, penseur tragique⁸, oppose notre durée concrète à la fatalité. Mais Levinas n'a pas manqué la signification principielle de la durée bergsonienne : c'est la durée elle-même qui, déformée, devient le temps spatialisé des savants et des horloges, car la qualité (propriété de la durée) est la cause de la quantité privée de qualité⁹ ; et c'est la durée concrète que nous retrouvons quand nous retrouvons « les profondeurs de notre vie spirituelle ». Là encore une nuance nous montre comment Levinas déforme légèrement la pensée de Bergson, qui ne lui en voudrait pas, tant il est vrai qu'il écrivait à Harald Höffding, philosophe danois qui avait écrit un livre sur lui : « il est impossible à un penseur original d'entrer *tout a fait* dans les

⁸ Une étude historique devrait ici poser la question du rapport de Levinas au tragique des grands romanciers russes, Tolstoï et surtout Dostoïevski.

⁹ *Essai sur les données immédiates de la conscience*, (abrégé *Essai*) p.92/82, « C'est donc grâce à la qualité de la quantité que nous formons l'idée d'une quantité sans qualité » ; c'est à la fois un principe épistémologique et ontologique.

vues d'autrui »¹⁰. En effet Levinas estime que notre vie spirituelle est coupée de l'action, et que sa profondeur est un retrait par rapport à l'action ; il manque la dimension active de la pensée bergsonienne qui valorise l'homme d'action dans son effort intellectuel. Le « pragmatisme » de Bergson est mis entre parenthèses.

L'intuition et la vie intérieure

De la liberté, on passe ainsi à la vraie connaissance et à l'intuition. « Réhabilitation de la vie intérieure », écrit Levinas. Et il est vrai que Bergson privilégie l'intériorité de la durée, atteinte par « un effort vigoureux d'analyse »¹¹. Levinas a très bien vu qu'il ne s'agissait pas d'une intériorité individuelle, privée, mais d'une vie spirituelle qui est la « base de vérités universelles ». Avec Péguy, il pense que « La philosophie ressuscita » quand Bergson écrivit *l'Essai*. Il y aurait lieu de sonder un peu plus ce sentiment de résurrection exprimé par Levinas. On ne saurait dire qu'il a vécu cet enthousiasme qui a accompagné les premières œuvres de Bergson, et surtout ses premiers cours au Collège de France. Étienne Gilson a rapporté l'impression extraordinaire que faisait Bergson en 1906 :

...lorsqu'on suivait alors l'enseignement de Bergson, c'était bien du réalisme spiritualiste de Ravaisson, mais pensé par un métaphysicien de génie, que l'on subissait l'enchantement.[...] Bergson avait un sens exquis de l'humour métaphysique et nous n'oublierons pas avec quel sourire amusé des lèvres et des yeux il rappelait que, dans la doctrine de Plotin, l'action est une faiblesse de la contemplation. Cet univers aristotélécien où toute chose, jusqu'à la plus humble, est une contemplation, n'en finissait pas de l'amuser.¹²

C'est Jean Baruzi qui retrace l'impression profonde des jeunes étudiants qui allaient au Collège de France suivre les premiers cours de Bergson :

¹⁰ Lettre citée, p.1147.

¹¹ *Essai*, p.96/85.

¹² « Compagnons de route », dans Étienne Gilson, *philosophe de la chrétienté*, Paris, Le Cerf, 1949, p.278-279. Voir Henri GOUHIER, *Étienne Gilson, trois essais : Bergson, la philosophie chrétienne, l'art*, Paris, Vrin, 1993, et Peter A. Redpath (éd.), *A. Thomistic Tapestry, Essays in Memory of Étienne Gilson*, Rodopi, Amsterdam-New York, 2003. Dans *Le Philosophe et la théologie* (2^{ème} édition, Paris, Vrin, 2005, p. 99-121), Étienne Gilson montre l'importance de Bergson pour lui, mais il insiste surtout sur la déception que lui procura le livre de 1932, *Les Deux Sources...*

Depuis un an déjà M. Bergson est professeur au Collège de France [quand il fait sa conférence à la Société Française de Philosophie, le 2 mai 1901], et, de 1900 à 1914, aussi bien au cours du vendredi où se trouvent exposés les problèmes métaphysiques en eux-mêmes qu'au cours du samedi où les textes déterminés sont expliqués, *l'extraordinaire spectacle d'une pensée jaillissante est offert à tous*.¹³

Bergson était alors âgé de 40 ans, il donnait à tous le sentiment fascinant d'une concentration purement métaphysique, aussi rigoureuse que bien informée. Par ailleurs, la génération de ceux qui eurent vingt ans en 1900 vécut un moment d'effervescence culturelle exceptionnelle. C'est ce que Frédéric Worms a appelé le « moment 1900 »¹⁴ ; on pense à Louis Lavelle, à Jean et Joseph Baruzi, à Charles Du Bos. Mais Levinas n'était pas né ; et de plus c'est bien loin de Paris, en Lituanie russophone, à Kaunas, qu'il naquit le 12 janvier 1906 (selon le calendrier grégorien)¹⁵. En fait, comme les éditeurs l'indiquent en note, le texte initial, que Levinas a corrigé (en surcharge), était : « La philosophie ressuscite ». Dans ce cas, il s'agit d'une proposition intemporelle : avec le recours à l'expérience intérieure, avec la vie spirituelle qui unit la liberté et la connaissance sous le nom d'intuition, la philosophie renaît. En ce sens Bergson a trouvé le véritable point de départ de la philosophie. Et Levinas se confie ici lui-même, s'il est vrai qu'en expliquant ce qu'est la philosophie, un penseur montre toujours en même temps ce qu'est pour lui la philosophie. De fait, l'importance que Levinas donne à l'intuition se vérifie dans sa propre œuvre : ce qu'il appelle « le face à face avec l'autre » est l'intuition d'une situation transcendantale et fondamentale dont toute sa pensée découle. L'essentiel est donné dans une intuition qui donne son élan à la pensée et à laquelle on revient toujours.

On doit admirer la perspicacité philosophique de Levinas. Chez Bergson, il ne cherche pas le « réseau » démonstratif et l'argumentation rhétorique ; il pointe l'intuition de la durée comme réhabilitation de la vie intérieure. Et il la situe dans le contexte tragique d'une histoire de la pensée et de la civilisation. Quand Philippe Nemo lui pose la question de l'apport

¹³ Jean BARUZI, *Philosophes et Savants français du XX^{ème} siècle*, tome I, Paris, Alcan, 1926, p.XII.

¹⁴ Voir à ce sujet l'ouvrage collectif publié aux éditions du Septentrion, sous la direction de Frédéric WORMS, *Le Moment 1900 en philosophie*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2004.

¹⁵ Voir la biographie de Marie-Anne LESCOURRET, *Emmanuel Levinas*, Paris, Flammarion, « Champs », 1994, p.19-26.

de Bergson au progrès de la philosophie, Levinas n'a aucune hésitation pour répondre :

La théorie de la durée. La destruction de la primauté du temps des horloges ; l'idée que le temps de la physique est seulement dérivé. Sans cette affirmation de la priorité en quelque façon « ontologique » et non seulement psychologique de la durée irréductible au temps linéaire et homogène, Heidegger n'aurait pu oser sa conception de la temporalité finie du *Dasein*, malgré la différence radicale qui sépare, bien entendu, la conception bergsonienne du temps de la conception heideggerienne. C'est à Bergson que revient le mérite d'avoir libéré la philosophie du modèle prestigieux du temps scientifique.¹⁶

Le philosophe est l'homme d'une unique intuition fondamentale. C'est par là qu'il n'est pas seulement un savant, mais qu'il est aussi un existant. Levinas n'a aucune hésitation à ce sujet ; la philosophie n'est pas simplement une affaire de lecture, même si la lecture peut susciter l'intuition. Ce qu'il met en œuvre avec l'Appel du visage et l'injonction de la bonté, c'est une intuition qui renvoie à un immémorial, autrement dit à une antériorité intemporelle par rapport à laquelle je suis toujours, constitutivement, « en retard »¹⁷. Bien entendu, on est en droit de s'interroger : qu'est-ce qui est donné, et qu'est-ce qui est construit dans une telle expérience ? Pour le philosophe qui part de cette expérience, elle est une découverte ; une lumière lui est donnée, et Bergson a souligné qu'elle supposait une longue préparation. C'est Bergson lui-même qui fait l'analyse de l'intuition philosophique, dans un article fameux où il prend pour exemple la philosophie de Berkeley¹⁸. On peut considérer une philosophie comme un *assemblage*, et les quatre thèses fondamentales de Berkeley (idéalisme immatérialiste, nominalisme, spiritualisme volontariste, théisme) peuvent être comprises à partir de sources externes existantes. C'est le niveau le plus extérieur de la compréhension d'une philosophie comme d'une mécanique. On peut la considérer comme un *organisme*, dans lequel chaque thèse contient en elle-même les trois autres, tout élément étant à la fois solidaire des autres, mais imprégné par les autres, de telle sorte que « les

¹⁶ *Op. cit.*, p.22.

¹⁷ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 1990, « Biblio Essais » (première édition 1973), p.141 (abrégé AE). Voir Catherine CHALIER, « Emmanuel Levinas « J'ai ouvert...il avait disparu » (Cantique des cantiques 5,6) », dans Philippe Capelle (éd.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris, Le Cerf, 2005, p.253-268.

¹⁸ *La Pensée et le Mouvant*, (abrégé PM) 125-134/1351-1358.

diverses parties du système s'entrepénètrent, comme chez un être vivant ». Mais cette approche ne nous livre pas encore l'âme du système. Il faut atteindre ce qu'il y a de plus précis dans le système, à savoir son « intuition originelle », qui définit « l'esprit du système ». Pour atteindre cette intuition, il faut passer par une ou plusieurs « images médiatrices » ; chez Berkeley, l'image qu'il répète est que la matière est une langue que Dieu nous parle. Mais Bergson évoque une autre image, à peine suggérée par Berkeley, à savoir que la matière est « comme une *mince pellicule transparente* située entre l'homme et Dieu ». Si l'on veut traduire en concept cette intuition originelle dont dérive l'image médiatrice, on la banalise complètement en la transformant en concepts vagues. C'est assurément ce qui se produit avec l'« Appel du Visage » de Levinas ; traduit en concept, il n'est qu'une forme vague de la loi morale universelle, et il perd toute sa force d'élan. L'œuvre de Levinas donna ainsi raison à Bergson, et à sa réflexion sur l'intuition philosophique.

On pourrait ajouter encore que, vis-à-vis de Descartes, Levinas a la même attitude, à savoir de rechercher l'intuition originaire, à la fois première et féconde. C'est ainsi qu'il traduit la théorie de l'infini, autrement dit la preuve de Dieu par l'idée de l'infini en moi, en termes d'expérience métaphysique, autrement dit d'intuition. Le *Cogito* n'est pas pour lui l'essentiel de la thèse cartésienne ; ce qui lui importe vraiment, c'est le fait que ce *Cogito* ne suffit pas, n'est pas autosuffisant. Il faut que je découvre en moi ce qui ne vient pas de moi, l'idée de l'infini (dont Descartes dit que je n'ai pas pu la créer), qui devient chez Levinas la *trace* de l'infini. Il est très significatif que la position théorique de Descartes soit ramenée à une expérience métaphysique, celle de l'insomnie que produit dans le moi la découverte de la trace de l'infini. Quant à la découverte de la durée par Bergson, elle est présentée comme une *théorie* dans l'entretien de 1981, mais l'hommage inédit montre bien qu'il n'y aurait pas de théorie s'il n'y avait pas l'intuition de la durée. Considérer la durée comme une théorie, c'est la réduire à notre expérience ordinaire, celle de l'attente, celle de l'ennui ; c'est en fait la banaliser complètement en la conceptualisant¹⁹. Levinas considère la thèse de Bergson comme une intuition vivante ; il ne va pas pour autant jusqu'aux ultimes conséquences, c'est-à-dire jusqu'à la révolution bergsonienne consistant à tout « penser en durée », ce qui est peut-être si hardi qu'on n'y parvient jamais complètement.

¹⁹ Voir Nicolas GRIMALDI, *Ontologie du temps*, Paris, PUF, 1993.

Il est important de noter que, pour Levinas, l'intuition de la durée est essentielle comme révolution dans l'histoire des idées philosophiques par son contenu. Elle est chez Bergson le produit d'une réflexion sur l'insuffisance du temps scientifique ; elle est une intuition en tant que le résultat de cette réflexion théorique n'est pas un simple raisonnement, mais une conversion à la vie spirituelle²⁰. On entre ici dans la démarche philosophique, et Levinas souscrit à ce qu'expliquait Louis Lavelle d'une façon lumineuse : c'est toujours par le retrait de l'expérience ordinaire du monde, de sa bigarrure et de sa diversité, que se produit la conversion philosophique à la réflexion intérieure. Bien entendu, l'expérience vécue d'une lumière immédiatement donnée dans un événement de pensée ne suffit pas. Elle serait de l'ordre de l'indicible. Or au contraire elle suscite et féconde une théorie argumentée. En ce sens l'intuition appelle la construction ; elle est un foyer de lumière qui éclaire les différents problèmes à résoudre, que ce soit, par exemple, la mort, ou la place de l'homme dans l'univers. C'est ainsi que chacun de nous a l'expérience de sa durée intérieure, s'il consent à se retirer de l'action et de la séduction du monde pour se concentrer sur lui-même ; mais l'intuition bergsonienne de la durée est plus que cela, car Bergson insiste sur l'« incroyable difficulté » que nous éprouvons à la saisir. Toutefois, l'esprit ne s'arrête pas à cette intuition. Bergson la constitue en origine de toute la philosophie. Ce que le philosophe a vu, et a mis en œuvre par un immense labeur, c'est qu'il fallait tout repenser à partir de là. De la même façon Levinas fait de la découverte du visage de l'autre l'expérience originaire de la philosophie, et il produit à partir d'elle une philosophie entière. L'intuition devient alors le principe même du discours philosophique.

Les caractères de la durée retenus par Levinas sont : la qualité, l'hétérogénéité, la non-linéarité, la liberté. La découverte de la durée est une résurrection pour la philosophie, en ce qu'elle reprend contact avec l'esprit. Levinas a bien lu Bergson, qui écrivait dans l'introduction à *La Pensée et le Mouvant*, introduction que Bergson a datée de 1922, mais qui n'est parue que dans le recueil de 1934 :

²⁰ J'ai fait le point sur la question dans « L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale », dans le recueil collectif que j'ai dirigé, *Bergson, la durée et la nature*, Paris, PUF, 2004, p.45-75.

...le changement pur, la durée réelle est chose spirituelle ou imprégnée de spiritualité. L'intuition est ce qui atteint l'esprit, la durée, le changement pur.²¹

Contrairement à Heidegger, dont la réticence à l'égard du concept et du terme d'esprit a été notée par Derrida²², Levinas associe philosophie et esprit. On ne trouve pas chez lui de critique à l'égard du concept hégélien de l'Esprit, et l'éloge de Bergson montre en celui-ci un résurrecteur de l'esprit.

L'influence incalculable de Bergson

Les deux derniers paragraphes du bref éloge de Bergson par Levinas portent, le premier sur l'influence énorme de Bergson, le second sur la « sainteté » de Bergson, en raison de son attitude pendant l'occupation allemande en France.

L'influence « incalculable » du bergsonisme est rappelée par Levinas en deux phrases :

En France, notamment, il a joué un rôle considérable et dans la renaissance de l'esprit religieux et dans les Arts, et dans les méditations épistémologiques. Il est dans le Monde à l'origine de tous les efforts faits par l'homme en vue de se comprendre au milieu des choses — mais ce qui est plus important encore — de se situer au milieu de ses propres produits, au milieu des vérités.

Religion, Art, épistémologie ont été déterminés par l'influence de Bergson. Autrement dit le monde de l'esprit a été transformé par le bergsonisme. Il a fait effet de civilisation ! Ici notre commentaire peut ajouter quelques précisions : le bergsonisme dépasse toutes les spécialisations²³. Bergson s'est lui-même exprimé sur la spécialité, en montrant qu'elle devait être corrigée et complétée par la vue générale. Levinas a raison de voir cette dimension universelle de la pensée bergsonienne. On peut donner quelques exemples : Henri Matisse est une peintre qui se prétend bergsonien, Albert Thibaudet est un critique littéraire bergsonien ; on peut aussi penser à Eugène Minkowski comme psychiatre²⁴, à Georges Canguilhem comme

²¹ PM 29/1274.

²² *De l'esprit*, Paris, Galilée, 1987.

²³ Voir François AZOUVI, *La Gloire de Bergson*, op. cit., ch.6 « Le choc de L'Évolution créatrice », et J.-L. VIEILLARD-BARON, « Réflexion sur la réception théorique de L'Évolution créatrice », *Archives de Philosophie*, tome 71, avril-juin 2008, p.201-217.

²⁴ *Le Temps vécu*, Paris, PUF, « Quadrige », 1995 (première édition, Delachaux et Niestlé, 1933).

épistémologue de la vie²⁵. Il est remarquable que Levinas n'ait pas négligé l'importance de Bergson comme philosophe des sciences. Mais ce n'est pas là l'objet principal de son attention.

Le second point est étonnamment actuel : c'est que le bergsonisme permet une philosophie de l'environnement, comme le montre actuellement l'exemple de Pete Gunter. L'importance de Bergson pour l'anthropologie est à voir dans les remarques à la fois critiques et respectueuses faites par Lévi-Strauss²⁶, qui associe Rousseau et Bergson dans la découverte du totémisme par la voie de l'observation intérieure. On peut penser l'espace urbain dans la lumière du bergsonisme. La ville n'est pensable qu'en durée, car toute sa réalité est dynamique, non seulement parce qu'elle s'étend et occupe de plus en plus d'espace, mais parce qu'elle est le lieu des trajectoires vivantes. L'espace de la ville est le lieu même de la création architecturale, et, s'il est vrai que le danger de la fixité mécanique la guette, le travail de l'urbaniste est précisément d'associer l'espace naturel et l'espace urbain²⁷. C'est tout le problème de la temporalisation de l'espace qui se pose comme une antithèse de la spatialisation du temps que Bergson avait d'emblée dénoncée. « Se comprendre au milieu des choses », c'est ainsi que Levinas interprète *L'Évolution créatrice* et toute la réflexion bergsonienne sur la place de l'homme dans l'univers, le monde matériel et le monde des vivants. La signification de la vie en tant qu'elle produit l'intelligence humaine comme une direction divergente par rapport à la voie de l'instinct qui est propre aux autres êtres vivants, et par rapport à la vie immobile qui est la direction des végétaux.

²⁵ Sur la dualité du social et du vital ; voir le cours sur le chapitre III de *L'Évolution créatrice*, in *Annales bergsoniennes III*, Bergson et la science, Paris PUF, 2007, présenté par Giuseppe BIANCO, p.99-160.

²⁶ Voir *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962, p.137-140, sur le « totémisme du dedans », repris dans *Œuvres*, Paris, La Pléiade, 2008, p.535-547. Brigitte Sitbon-Peillon rapproche l' « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » de LEVI-STRAUSS (*Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1968, de la subordination du psychologique au sociologique par Bergson dans *Les Deux Sources...*, dans son ouvrage *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson, Une expérience intégrale*, Paris, PUF, 2009, p. 266-274.

²⁷ Cf. mon étude, « Henri Bergson : l'espace urbain et l'espace naturel », dans Thierry PAQUOT (éd.), *Le territoire des philosophes, Lieu et espace dans la pensée au XX^e siècle*, Paris, La découverte, 2009, p.81-90.

La « sainteté » de Bergson

Il reste à dire quelques mots sur l'éloge de l'attitude que Bergson eut avant sa mort en 1941 à l'égard du peuple juif auquel il appartenait. Levinas lui consacre le dernier paragraphe de son texte. Il montre une extrême délicatesse de cœur dans les sentiments exprimés. « Nous savons depuis 1940 la puissance diabolique des fausses sciences » ; Bergson n'a pu la comprendre vraiment, mais Levinas n'est pas loin du Bergson patriote qui, pendant la guerre de 1914, assimilait l'Allemagne à la force mécanique, « la force qui s'use », opposée à la force spirituelle de la France, qui, elle, ne s'use pas²⁸ La question de la technique au service du pouvoir n'est pas posée par Levinas en termes de matière et d'esprit, mais en termes éthiques et historiques. Il poursuit : « Il ne restait en ces heures de désespoir que la grandeur de la conduite » ; et c'est là qu'apparaît la grande dignité du personnage de Bergson, et, à mots couverts, sa sainteté :

Bergson a été ici encore égal à lui-même. Bien que tout proche du catholicisme, ce grand Français était israélite. En 1940, déjà malade, il se présenta humblement devant le Commissaire de Police de son quartier pour se faire recenser comme Juif. Il est mort bientôt après. Auschwitz lui fut épargné. Mais cherchait-il cette faveur ? En expliquant dans son testament la raison pour laquelle il ne franchissait pas le pas décisif du baptême il écrivait en 1937 : « J'ai voulu rester parmi ceux qui seront demain les persécutés »²⁹

Il convient de noter que Levinas connaît le testament de Bergson, dont la quatrième partie comporte deux sous-parties, « Mes ennemis » et « Mes obsèques ». En réalité, Levinas ne connaît que le seul passage qui en était publié quand il écrit son propre « hommage », à savoir le passage que le neveu de Bergson Floris Delattre fut autorisé à faire connaître dans le numéro spécial (août 1941) de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, publié en hommage à Bergson peu après la mort du philosophe le 4 janvier 1941³⁰. Ce passage était celui qui concernait les obsèques, et qui

²⁸ *Mélanges, op. cit.*, p.1105-1106.

²⁹ *Œuvres*, t.I, p.219 ; la phrase du testament de Bergson citée est publiée dans l'excellent volume de *Correspondances* (éd. André et Nelly ROBINET), Paris, PUF, 1669-1671.

³⁰ Numéro republié en 1942, sous le titre *Études bergsoniennes*, Hommage à Henri Bergson (1859-1941), par Paul VALÉRY, Floris DELATTRE, Louis LAVELLE, P. MASSON-OURSSEL, Maurice PRADINES, René Le SENNE, Raymond BAYER, Albert MILLOT, Paris, PUF, 1942. Le fragment du testament est dans l'article de F. Delattre, « Les dernières années de Bergson », p. 16.

montrait combien Bergson considérait sa mort comme un acte public. Mais le texte original (8 Février 1937 ; codicille du 9 Mai 1938) comporte une petite différence. Bergson écrit : « J'ai voulu rester parmi ceux qui seront demain *des persécutés* ». On comprend fort bien que Levinas, penseur juif à la fois très universel et très enraciné dans la judéité, ait écrit, après la guerre et la révélation de l'horreur des camps, « *les persécutés* ». Les Juifs ont été les victimes par excellence de la persécution antisémite des nazis. Les raisons de Bergson pour ne pas se convertir publiquement au catholicisme sont par ailleurs bien connues. Il les a exposées très clairement à Jacques Chevalier, en date du 4 avril 1938, en indiquant deux obstacles : le premier est interne, c'est le lien entre l'adhésion morale à l'église catholique et l'obéissance qu'elle implique, à laquelle il se sent étranger ; le second obstacle est le scrupule à quitter le judaïsme publiquement par une conversion (« ...je n'aimerais pas la garder secrète », dit-il) qui pourrait être utilisée par les antisémites, en particulier ceux qu'il nomme « les persécuteurs de ma race »³¹. Bergson savait parfaitement, surtout en raison des accusations et des manifestations d'hostilité dont sa philosophie et sa personne avaient été victimes à la fin de sa vie, qu'il ne pouvait pas *se convertir* au catholicisme sans que cette conversion fasse l'effet d'un *événement sensationnel*, tant du côté catholique que du côté anticlérical, *a fortiori* du côté des Juifs croyants ou non. De plus on peut penser légitimement, avec Henri Gouhier, que ce qui comptait pour Bergson, c'était la conversion du cœur³². Étienne Gilson, grand admirateur de Bergson, lui aussi, a estimé, de son côté, que Bergson ignorait totalement ce que les chrétiens nomment « la foi », et qui s'enracine dans les *Confessions* de saint Augustin et dans le traité de la foi de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin³³.

Si nous revenons à Levinas, nous devons souligner que l'adhésion morale au catholicisme affirmée par Bergson dans ce fragment du testament ne le gêne pas du tout. Levinas a toujours distingué sa propre philosophie et ses commentaires bibliques. L'adhésion personnelle et philosophique de Bergson au christianisme sous sa forme catholique ne suscite aucune critique de sa part. En revanche, la « sainteté » de l'attitude de Bergson, faite d'humilité et même d'abnégation, le frappe. La sainteté a deux noms chez

³¹ Jacques CHEVALIER, *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959, p.282.

³² Commentaire du passage du testament dans *Bergson et le Christ des évangiles*, dernière édition, Paris, Vrin, 1999, p.123-124.

³³ Voir Camille de BELLOY, « Le philosophe et la théologie », dans G. WATERLOT (éd.), *Bergson et la religion*, Paris, PUF, 2008, p.318 en particulier. Bergson utilise le terme d' « adhésion ».

Levinas : la *substitution*, autrement dit le fait de prendre la place de l'autre, de se mettre à la place de l'autre, et le *témoignage*, autrement dit « sincérité, épanchement de soi, "extradition" de soi au prochain. Le témoignage est humilité et aveu, il se fera avant toute théologie ; kérygme et prière ; glorification et reconnaissance »³⁴. Levinas a-t-il raison de dire que Bergson allant se faire recenser comme juif au commissariat de police de son quartier, afin de se conformer au règlement, était « ici encore égal à lui-même » ? On pourrait lui opposer que Bergson a recherché les honneurs toute sa vie, qu'il a été élu membre de l'Institut à 40 ans (au grand dam de ses confrères candidats plus âgés), à l'Académie Française à 54 ans (en février 1914), qu'il obtint le Prix Nobel de littérature. Mais Bergson a aussi connu la vanité de tous les honneurs : il l'exprime, entre autres, à Blaise Romeyer (jésuite qui s'occupait des *Archives de philosophie*) dans une lettre du 7 août 1939 :

Ne vous préoccupez pas, je vous prie, de la date du 18 octobre, ni de l'année 1939. Divers amis, paraît-il, voulaient célébrer mon quatre-vingtième anniversaire. Je les ai suppliés de n'en rien faire. Il m'est venu, au cours de ma longue carrière, beaucoup plus d'honneurs que je n'en méritais. Et, d'autre part, je suis maintenant retiré de tout, selon l'excellente maxime de ce personnage fort âgé aussi, qui *entendait mettre un intervalle entre sa vie et sa mort*..³⁵

Pour être équitable, il faut admettre que Bergson a été avant tout soucieux de son œuvre et de sa diffusion. Son évolution religieuse personnelle est sans doute liée au développement de ses approches de l'expérience mystique chez des mystiques chrétiens et catholiques. Il n'est resté pas moins que la « foi des mystiques » qu'il attribue à Pascal dès 1905, dans une lettre à Sully-Prudhomme en réponse à l'envoi d'un ouvrage sur *La Vraie Religion selon Pascal*, est pour lui d'une espèce entièrement différente de la foi ecclésiale des adeptes de la religion catholique³⁶. C'est là une position sur laquelle il ne semble pas avoir varié, et une telle opposition est irrecevable pour un Gilson qui voit dans l'expérience mystique un accomplissement de la foi ordinaire, une grâce spéciale accordée à certains croyants. Les deux thèses sont discutables. Mais pour Levinas, ce qui compte avant tout dans l'attitude personnelle de Bergson, c'est sa dignité, sa sainteté : le complet désintéressement de sa démarche de 1940 tient du sens

³⁴ AE, 233.

³⁵ *Mélanges*, p.1589.

³⁶ *Annales bergsoniennes II*, Paris, PUF, 2004, J.-L. VIEILLARD-BARON, « Lettres inédites de Bergson », p.463-464.

que Bergson avait de sa responsabilité publique, de sa solidarité avec sa famille et avec le peuple juif. Cette sainteté n'avait rien de mystique ; elle était d'essence morale et entre dans les catégories levinassiennes. Il faut encore ajouter que c'est en quelque sorte malgré lui, et poussé par les événements des deux guerres mondiales, que Bergson a accepté de ne plus être un observateur philosophique, mais un « témoin » des plus hautes valeurs morales.

II- LEVINAS BERGSONIEN ?

Il est temps maintenant de s'arrêter à quelques points de la pensée de Levinas où il pense en termes proches de Bergson : ce sera la question du néant, la critique de la métaphysique et la conception du temps.

« Le néant a défié la pensée occidentale »

Une première remarque s'impose : c'est que Levinas dissocie entièrement ce que Bergson associe, à savoir la critique du néant et la critique du désordre, dont le dernier chapitre de *L'Évolution créatrice* traite pour commencer, avant de s'engager dans l'histoire de l'oubli du devenir des Présocratiques (Zénon d'Élée) au dix-neuvième siècle (Herbert Spencer). Pour Bergson, une première illusion théorique consiste à croire qu'on peut penser le mouvement à partir de l'immobile ; cette illusion aboutit à l'évolutionnisme de Spencer, qui consiste à penser l'évolution avec de l'évolué, à manquer complètement le mouvement de transformation et de création de nouveauté, et à reconstituer l'évolution avec des fragments de ce qui a déjà été produit. Penser ainsi, c'est ne pas voir la différence radicale qui existe entre l'ordre mécanique, « ordre physique et géométrique », et l'« ordre vital », où ne règne plus la répétition, mais la transformation³⁷. La seconde illusion théorique concerne la négation : c'est de mettre sur le même plan la négation et l'affirmation, c'est de faire entre elles une sorte de parallélisme ; sur ce modèle est construite la dialectique d'Aristote. D'où la question métaphysique : pourquoi y a-t-il de l'ordre et non pas du désordre, dans les choses ?³⁸ Pour rendre son analyse plus frappante, Bergson prend alors comme archétype de l'illusion qui consiste à mettre en balance la présence et l'absence, l'ordre et le désordre, le plein et le vide, l'idée de néant, l'idée du Rien, considérée comme antérieure à l'être. Il en donne une

³⁷ EC 231-232/691.

³⁸ EC 274/726-7.

longue analyse, dont le principe est qu'il y a une illusion naturelle, à savoir que « Nous allons de l'absence à la présence, du vide au plein, en vertu de l'illusion fondamentale de notre entendement »³⁹.

Levinas critique vivement la critique bergsonienne du désordre, mais il ne récuse pas la critique du néant. Sur le désordre, Levinas ne le prend pas en tant qu'idée de l'entendement (ce qu'il est pour Bergson, lequel y voit une illusion représentative). Il peut donc écrire, après avoir évoqué le désordre propre au « psychisme », à savoir le *déphasage* que traduit la *transcendance* entendue phénoménologiquement comme transcendance de l'objet, ceci en note :

Contrairement à ce qui est soutenu dans *L'Evolution créatrice*, tout désordre n'est pas un ordre autre : l'an-archie du dia-chronique ne "se rassemble" pas en ordre — sinon dans le Dit dont Bergson cependant, méfiant à l'égard du langage, est ici victime.⁴⁰

Chez Bergson, l'illusion du désordre est que nous parlons de désordre quand nous rencontrons un ordre que nous n'attendions pas. La réalité est constituée par des ordres de niveaux différents qu'il s'agit de respecter dans leur différence, et d'articuler entre eux. Mais pour Levinas, le désordre est une réalité plus profonde que l'ordre : le chaos existe ; sa philosophie tragique n'interroge pas nos représentations, mais la réalité même. Le désordre est la caractéristique du Dire qui est antérieur à tout Dit ; le désordre est le psychisme en tant qu'il est le grain de folie irréductible à toute organisation rationnelle et systématique. Le désordre est ce décalage préalable à toute thématization discursive, à toute manifestation, à toute intentionnalité. Il est psychisme, et « le psychisme de l'âme est l'autre en moi »⁴¹. Pour Bergson, le psychisme est durée ; la durée est la réalité même ; elle est l'empire du non-homogène. Mais il n'y a pas cet Autre en moi préalable à toute conscience, que Levinas soutient sous de multiples formes. L'altérité ne caractérise la durée que comme « nouveauté », « hétérogénéité », mais pas comme Autrui⁴². C'est donc pour des raisons

³⁹ EC 275/727-728..

⁴⁰ AE 114, note 1.

⁴¹ AE, 111 ; voir note 1 : « L'Âme est l'autre en moi. Le psychisme, l'un-pour-l'autre, peut être possession ou psychose ; l'âme est déjà grain de folie ».

⁴² Dans l'article mentionné plus haut, Pierre Trotignon tente de penser ensemble l'Autre de Levinas et la durée de Bergson : « Le réel me vient par l'Autre, parce qu'il est nécessairement dévoilé dans la modulation continue de la durée, où la scission

propres à l'intuition fondamentale de son œuvre, intuition existentielle de la présence de l'Autre attestée par le visage, que Levinas fait la critique de la critique bergsonienne du désordre comme ordre autre. L'intuition de Levinas n'est pas une intuition du désordre comme tel, mais l'intuition qui, comme le disait Bergson, est d'abord le sentiment d'une impossibilité (comme celle que son démon soufflait à Socrate, selon le récit qu'en fait Platon) :

Singulière force que cette puissance intuitive de négation ! [le philosophe] pourra varier dans ce qu'il affirmera ; il ne variera guère dans ce qu'il nie. Et s'il varie dans ce qu'il affirme, ce sera encore en vertu de *la puissance de négation immanente à l'intuition ou à son image*.⁴³

Ce que, pour Levinas, le désordre signifie en profondeur, « le refus de la synthèse »⁴⁴, qui est proprement son élément irréductible, ce à quoi, en tant que philosophe, il ne renoncera jamais. L'absurdité de l'« il y a » de l'existence signifie cette impossibilité de la synthétiser⁴⁵. Certes, Bergson n'a pas vu cela !

En revanche, Levinas trouve dans la critique de l'idée de néant par Bergson une profondeur insoupçonnée. Le sens de cette critique fait partie d'une critique générale de l'illusion métaphysique qui est à la base de la question d'Aristote : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ». Bergson a bien compris, selon Levinas, que la négation a un sens positif, qui est la *substitution* d'un objet de pensée par un autre. L'intelligence produit l'idée de néant pour dire simplement qu'un nouvel objet de pensée a pris la place. « Le concept du néant équivaut à l'idée de l'être biffé », écrit Levinas. Ainsi l'acte de biffer l'être présuppose l'être ; la négation est une démarche seconde ; elle est une affirmation en son fond. Bergson écrivait :

*La négation diffère donc de l'affirmation proprement dite en ce qu'elle est une affirmation du second degré : elle affirme quelque chose d'une affirmation qui, elle, affirme quelque chose d'un objet.*⁴⁶

Cette positivité de la négation est bien ce qu'a retenu Levinas. Ce qui voit Levinas, c'est la nuit ; l'être biffé est décrit en des termes que Bergson n'aurait sans doute pas imaginés :

du même et de l'autre vaut pour l'individu comme intuition phénoménologique de l'"image", et, pour la société, comme reconnaissance du visage humain » (p.296).

⁴³ PM, 121/1348, « L'intuition philosophique » ; nous soulignons.

⁴⁴ AE, 160, note 1.

⁴⁵ AE, 255.

⁴⁶ EC, 288/738 (les italiques sont de Bergson).

La disparition de toute chose et la disparition du moi ramènent à ce qui ne peut disparaître, au fait même de l'être auquel *on* participe bon gré, mal gré, sans en avoir pris l'initiative, anonymement. L'être demeure comme un champ de force, comme une lourde ambiance n'appartenant à personne, mais comme universel, retournant au sein même de la négation qui l'écarte, et à tous les degrés de cette négation.⁴⁷

La critique de la métaphysique⁴⁸ est un point qui rapproche Bergson de Kant. Levinas estime que Bergson estⁱⁱ « un très grand philosophe qui s'attarde au purgatoire »⁴⁹. Il pense que Bergson est anti-kantien, mais qu'il converge avec la critique kantienne, et prépare la critique heideggerienne de la métaphysique. L'erreur de la métaphysique aurait été de rechercher un ordre absolu de l'Éternel. On retrouve l'idée de Levinas que Bergson a rompu avec le mouvement de la philosophie occidentale consistant dans une vénération de la science, du temps scientifique, et de la maîtrise technique qui en découle. La métaphysique est le fruit d'un « esprit technique tourné vers l'action sur la matière et l'espace ». Il y aurait comme un élément nietzschéen chez Bergson, dans la suggestion d'une relation entre une certaine métaphysique traditionnelle et la volonté de puissance. Levinas a lu le chapitre IV de *L'Évolution créatrice* et il connaît parfaitement la critique de la technique, ou plutôt de la vision technique du monde dans *Les Deux Sources*. L'oubli de l'être entendu comme durée serait présent dans l'histoire de la métaphysique préparant la valorisation de la technique. Bergson a réagi contre le privilège abusif de la vision techno-scientifique du monde.

Ce qui caractérise la critique bergsonienne de la métaphysique, et ce qui en fait la valeur aux yeux de Levinas, c'est la remise en question du primat du savoir, autrement dit de la dimension gnostique de la métaphysique, associée par le commentateur à « la signification prioritaire de la présence, de l'être et de l'ontologie ». Contrairement à la métaphysique classique, Bergson, avec la durée comme pur changement, propose un nouveau mode d'intelligibilité, dans lequel le jaillissement ininterrompu de nouveautés ferait sens au-delà du savoir. « Le jaillissement de la durée

⁴⁷ *L'Intrigue de l'infini*, (abrégé : II) Paris, Flammarion, 1900, p.105, « Tout contre Heidegger », ch.V, « Il y a ».

⁴⁸ Des remarques très originales et judicieuses ont été faites à ce sujet par Leonard Lawlor dans son article « Dieu et le concept : une petite comparaison de Levinas et Deleuze à partir de Bergson », in *Annales bergsoniennes II*, Paris, PUF, 2004, p.441-451. Du même auteur, voir *The Challenge of Bergsonism : Phenomenology, Ontology, Ethics*, Continuum/Athlone Press, 2003.

⁴⁹ II, p.278.

dessinerait, avant la logique, les horizons de l'intelligibilité »⁵⁰. Il semble que Levinas, écrivant ces lignes, a bien saisi la dimension révolutionnaire de la découverte de la durée et de sa portée véritable. Il l'a saisie mieux que bien des bergsoniens, comme Gilson ou Chevalier. Toutefois, il va plus loin que Bergson lui-même quand il estime que la durée comme changement incessant empêche tout savoir, en ce qu'elle est une transcendance, celle de la nouveauté absolue, indépendante de toute expérience.

Levinas et le temps⁵¹ : Bergson et Heidegger

Il est nécessaire de séjourner un peu avec Levinas dans la temporalité originaire, soigneusement distinguée, en compagnie de Bergson et de Heidegger, du temps quotidien (dont le temps scientifique est un décalque).

L'importance du temps pour Levinas ne peut échapper à personne, car il en a souvent parlé. Une brève collecte donne le résultat suivant : en 1946/47, les conférences au Collège de Philosophie, à l'invitation de Jean Wahl (autre bergsonien fameux), publiée sous le titre très évocateur, *Le Temps et l'autre*⁵² ; dans *Totalité et Infini*, un chapitre entier porte sur « La relation éthique et le temps »⁵³ ; les cours de Sorbonne publiés par Jacques Rolland sous le titre *Dieu, la Mort et le Temps*⁵⁴. Ce ne sont là que les références les plus évidentes, la dimension temporelle de l'existence et du rapport à autrui étant omniprésente. Toutefois, ces références sont généralement comprises comme l'une des traces fortes de l'influence du seul Heidegger sur Levinas.

Du coup, il importe de soumettre à vérification, dans les textes de Levinas, ou du moins dans quelques-uns de ses écrits, la position exposée dans le dialogue avec Philippe Nemo:

⁵⁰ II, 280.

⁵¹ La question du temps, très étudiée chez Bergson et chez Heidegger, n'a pas été souvent travaillée chez Levinas. Voir Paul Olivier « Diaconie et Diachronie : de la phénoménologie à la théologie », *Noesis*, 2000, n°3, numéro spécial « La métaphysique d'Emmanuel Levinas », p.1-92 (en ligne depuis 2004), et « L'Être et le Temps dans l'ontologie de Louis Lavelle », dans *Louis Lavelle, Actes du colloque international d'Agen, 27-28-29 septembre 1985*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987, p.205-229.

⁵² Paris, PUF, « Quadrige », 1991 (première édition chez Fata Morgana, 1979).

⁵³ Paris, Le Livre de Poche, « Biblio Essais », 1990, p.243-276 (première édition, Martinus Nijhoff, 1973).

⁵⁴ Paris, Bernard GRASSET, 1993 ; abrégé DMT.

Sans cette affirmation [bergsonienne] de la priorité en quelque façon "ontologique" et non seulement psychologique de la durée irréductible au temps linéaire et homogène, Heidegger n'aurait pu oser sa conception de la temporalité finie du *Dasein*, malgré la différence radicale qui sépare, bien entendu, la conception bergsonienne du temps de la conception heideggerienne. C'est à Bergson que revient le mérite d'avoir libéré la philosophie du modèle prestigieux du temps scientifique.⁵⁵

Point de Heidegger sans Bergson sur le temps, tel qu'il est présenté dans le maître ouvrage de 1927, *Sein und Zeit*. Cette position ferme n'est assurément pas vue par tous les interprètes ; elle témoigne à nouveau de l'indépendance d'esprit de Levinas, et de son refus de toute obédience, en particulier à l'égard du clan des heideggeriens. On sait que dans ses cours, Heidegger prend très au sérieux les positions de Bergson, en particulier la dissociation du temps et de la succession, mais que dans *Sein und Zeit*, inversement, il associe Bergson à la conception vulgaire du temps depuis Aristote. Or Levinas avait essentiellement lu le maître ouvrage de Heidegger. C'est donc d'un point de vue supérieur qu'il se place pour dire que la thèse heideggerienne du temps comme être doit beaucoup à la thèse de la durée chez Bergson.

La vérification de la dimension ontologique de la durée bergsonienne est donnée par Levinas dans les cours de Sorbonne publiés par Jacques Rolland. Ce que Levinas établit, c'est une proximité entre Heidegger et Bergson, dans la recherche d'un temps originaire, plus fondamental que le temps quotidien. Ceci se traduit par la mise en évidence de la diversité des niveaux du temps. C'est Bergson qui a rompu la tradition occidentale, autrement dit l'approche du temps par la mesure (chez Platon dans le *Timée*, et chez Aristote au livre IV de la *Physique*)⁵⁶. Ce temps mesurable est linéaire pour Bergson ; c'est du temps spatialisé (Bergson dit « la quatrième dimension de l'espace »). En quelques mots, Levinas résume Bergson :

Le temps originaire s'appelle *durée*, devenir où chaque instant est lourd de tout le passé et gros de tout l'avenir. La durée est vécue par une descente en soi. Chaque instant est là, rien n'est définitif puisque chaque instant refait le passé.

Levinas reprend les expressions du début de *L'Évolution créatrice* sur la durée, à savoir que « notre durée n'est pas un instant qui remplace un instant [...] La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui

⁵⁵ *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 22 ; abrégé EI.

⁵⁶ DMT, p.66-67.

gonfle en avançant »⁵⁷. Mais ce qui dénote une lecture fine est la dernière phrase, qui contracte deux thèmes bergsoniens : d'une part le fait que « Notre personnalité, qui se bâtit à chaque instant avec de l'expérience accumulée, change sans cesse »⁵⁸, et d'autre part le mouvement rétrograde du vrai, qui fait que l'instant présent restructure tout ce qui l'a précédé comme étant la maturation qui a permis son imprévisible nouveauté. C'est en ce double sens, bien précis, que « chaque instant refait le passé », comme l'écrit Levinas à sa façon elliptique.

Très rapidement, la différence entre Heidegger et Bergson est notée : le temps originaire, infini, est déduit par Heidegger de notre finitude originelle. Au contraire, ajoute Levinas :

Pour Bergson, la finitude et la mort indépassable ne sont pas inscrites dans la durée. La mort est inscrite dans la dégradation de l'énergie. La mort est la caractéristique de la matière, de l'intelligence et de l'action ; elle s'inscrit dans ce qui, pour Heidegger, est *Vorhandenheit*. Au contraire, la vie est durée, élan vital et il faut penser ensemble durée, élan vital et liberté créatrice.

On retrouve ici l'erreur persistante de Levinas qui consiste à mettre l'action du côté de la temporalité spatialisée, de la mécanique et de l'intelligence, alors que Bergson valorise l'action comme le point de rencontre entre la vie et la matière, entre la mémoire et le présent idéomoteur, au point même qu'il préfère parler d'acte libre, plutôt que de liberté. Cette erreur mise à part, la synthèse de Levinas est très juste ; et il cite la péroraison très optimiste du chapitre III de *L'Évolution créatrice*, où Bergson évoque la chevauchée de la vie partant à l'assaut de la mort elle-même. Mais Levinas ajoute aussitôt que :

L'élan vital n'est pas l'ultime signification du temps de la durée bergsonienne. Dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, la durée devient vie interhumaine. La durée devient le fait qu'un homme peut lancer un appel à l'intériorité de l'autre homme.

Ce qui frappe Levinas, d'un point de vue critique, c'est l'absence de la mort dans la conception bergsonienne de la durée et de la vie. Or Bergson a traité de la mort en philosophe, sous la forme précise de la vraisemblance de la survie de l'âme. Bergson pense la mort en termes d'immortalité personnelle. En fait, ce qui importe à Levinas, avant tout, c'est le « déphasage de l'instant », cet écart originaire qu'il appelle « dia-chronie » et

⁵⁷ EC, 4/498.

⁵⁸ EC 6/499.

qui peut sans doute être rapproché de la durée bergsonienne, mais que pourtant Bergson n'a pas pensé comme tel. Cette dia-chronie échappe à la conscience, et en cela Levinas ne suit pas Augustin ni Husserl ; mais il ne se satisfait pas de l'analyse bergsonienne non plus. Ce que Bergson a vu, c'est le caractère non-intentionnel de la temporalité originaire. Mais il n'a pas saisi pour autant la « temporalité d'au-delà de la réminiscence, dans la diachronie, au-delà de l'essence — *en deça* ou *au-delà, autrement qu'être* »⁵⁹. La durée, chez Bergson, est au-delà de l'essence, puisqu'elle est la réalité même avec laquelle l'essence ne coïncide jamais. Mais elle ignore l'écart originaire, que Levinas va appeler le « laps du temps », et qu'il n'a pas pris le soin de comparer avec l'intervalle bergsonien — lequel se retrouve dans une autre direction, plus métaphysique, dans *De l'Acte* de Lavelle (1937)⁶⁰. L'irréductible de la durée, c'est l'intervalle de temps vécu qui est un absolu en lui-même.

Au contraire, le « laps du temps » selon Levinas, n'est pas du présent absolu, mais de l'*immémorial*. Et, à ce niveau, dont le terme évoque Schelling, Levinas suit un chemin différent de celui de Bergson. Le préalable immémorial de toute existence est hors du champ théorique bergsonien. La durée est irréductible, mais la mémoire est toute-puissante ; le présent se dédouble, d'une façon non intentionnelle, non consciente, en un présent-présent (lieu de l'action) et un présent-passé (lieu du souvenir) ; mais rien n'échappe à ce que Xavier Tilliette a appelé la « prodigieuse mémoire » bergsonienne. Il faut lire les lignes inoubliables de Levinas sur cet *immémorial* de la dia-chronie :

Car le laps de temps, c'est aussi de l'irrécupérable, du réfractaire à la simultanéité du présent, de l'irreprésentable, de l'immémorial, du pré-historique. [...] L'immémorial n'est pas l'effet d'une faiblesse de mémoire, d'une incapacité de franchir les grands intervalles du temps, de ressusciter de trop profonds passés. C'est l'impossibilité pour la dispersion du temps de se rassembler en présent — la diachronie insurmontable du temps, un au-delà du Dit. C'est la diachronie qui détermine l'immémorial, ce n'est pas une faiblesse de la mémoire qui constitue la diachronie. [...] Ne comporte-t-elle pas de signification ? Il s'agirait d'une signification dont le signifié/ n'est

⁵⁹ AE, 54.

⁶⁰ Levinas a fait un compte-rendu positif de l'ouvrage de 1934 de Lavelle, *La Présence totale*, dans les *Recherches philosophiques*, IV, 1934-35, p.392-395 (dirigées par A. KOYRE, H.-C. PUECH et A. SPAIER). Voir Paul OLIVIER, « L'être et le temps dans l'ontologie de Louis Lavelle », *Louis Lavelle, Actes du colloque d'Agen* (1987), p.205-229.

pas un “quelque chose”, identifié dans le thème du Dit, “ceci en tant que cela”, éclairé dans le temps mémorable de l'essence. [...] ne peut-on pas trouver dans cet au-delà — ou cet en-deçà — du Dire disant l'être, la signification de la diachronie ?⁶¹

Ce qui rapproche Levinas de Bergson, c'est ce vers quoi il fait signe avec l'irréductibilité de l'immémorial, avec le décalage, ou l'écart de la diachronie (qu'il rapproche parfois du décalage de Duffy entre le dessin et la couleur). En effet, c'est là un refus de l'idéalisme, un au-delà du sujet, dont il n'y a pas à décrire la généalogie. Les niveaux de la réalité chez Bergson renvoient à une profondeur insondable qui décentre le sujet conscient de lui-même. L'échec de Husserl à penser la temporalité vient du primat de la conscience intime. Levinas, comme Bergson, a compris que le temps nous déborde. Bergson en a vu une partie, à savoir le fait que le temps quotidien, comme le temps scientifique ne connaît que la simultanéité, et nous masque la temporalité du temps comme durée. On pourrait parler de cette durée comme de la puissance durative, source de l'histoire de l'univers, de l'histoire de la vie et de l'histoire des hommes⁶². Mais là encore, la voie bergsonienne diverge de celle de Levinas. Bergson est un penseur cosmique, là où Levinas reste attaché à la phénoménologie. Rien ne sert de minimiser la différence, car c'est elle qui permet la position aiguë du problème du temps. Il n'en reste pas moins qu'avec l'immémorial, Levinas fait signe vers un en-deçà du sujet phénoménologique, vers un invisible immémorial qui rappelle davantage la pensée de Lavelle dans *De l'Âme humaine*⁶³ que celle de Bergson. Mais Levinas écrit que, dans une telle perspective, certes respectable, d'un spiritualisme métaphysique :

L'Âme ne vivrait que pour le dévoilement de l'être qui la suscite ou la provoque, elle serait un moment de la vie de l'Esprit, c'est-à-dire l'Être-totalité, ne laissant rien en dehors de lui, le Même retrouvant le Même⁶⁴.

Celui qui lit ces lignes a la certitude que Levinas a bien compris la pensée de Lavelle ; mais c'est pour la critiquer comme une métaphysique qui ignore la séparation dans l'être même, l'écart étonnant et irréductible entre l'identique et lui-même. Le platonisme de Lavelle consiste dans la réminiscence du passé immémorial comme unité de l'essence et de la conscience. Au contraire, la dia-chronie originaire de Levinas est une

⁶¹ AE, 66.

⁶² Pierre TROTIGNON, article cité, p.296.

⁶³ Paris, Aubier, 1951.

⁶⁴ AE, 51.

présence qui échappe à toute phénoménalité, un appel du visage de l'autre, ce Dieu qui est non synthétisable, au-delà de la dichotomie pascalienne entre le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et le Dieu des philosophes et des savants⁶⁵. On comprend bien que Levinas, refusant toute théologie, retrouve l'intuition bergsonienne qui voit l'attestation de Dieu dans la prière, dans la religion au sens spirituel (ne disons pas au sens mystique, car Levinas a horreur de l'irrationalité des mystiques juives).

Conclusion

On doit souligner que Levinas a su voir chez Bergson l'importance de la durée comme révolution dans la pensée, à la fois sur le plan ontologique d'une temporalité originaire, et sur le plan méthodologique d'une saisie du changement comme premier par rapport à la stabilité. Mais il faut remarquer aussi :

1 – que Levinas n'a rien fait pour faire sortir Bergson de son purgatoire ; il n'a pas publié son « éloge de Bergson ». Il n'a pas masqué son admiration, surtout quand il a été reconnu ; mais il ne se réfère pas à Bergson dans ses premiers travaux. Celui qui lit *Le Temps et l'autre*, conférences de 1946-1947, trouve, à côté de nombreux éloges et emprunts à Jean Wahl (sur l'existence) et à Gabriel Marcel (par exemple la « co-présence »), des renvois à Bergson qui ne sont que des critiques⁶⁶. Pourtant, ni Gabriel Marcel, ni Jean Wahl ne se seraient opposés à un éloge de Bergson ; mais le moment n'était pas encore venu pour Levinas d'affirmer publiquement ce qu'il dira plus tard à Philippe Nemo. Ainsi c'est par la bande, en contre-bande, en quelque sorte, qu'on saisit le rôle que la lecture de Bergson a pu jouer pour lui.

2 – que Levinas n'a pas intégré dans sa propre démarche la façon bergsonienne de philosopher ; il reste plus proche de Heidegger, de son constructivisme, de ses assertions malheureuses, comme « La science ne pense pas », que Bergson n'aurait jamais dites. C'est la frénésie technique, la frénésie de la production industrielle, que Bergson critique, en ce qu'elle cherche à satisfaire la vanité et le goût du plaisir chez l'homme. Pourtant Bergson n'est pas étranger aux injonctions morales de Levinas ; le nouvel

⁶⁵ II, 244.

⁶⁶ Par exemple, l'expérience du temps hypostasié chez Kant et chez Bergson (p.34) ; et la curieuse association de Bergson et de Sartre dans l'erreur qui consiste à considérer l'avenir comme « le présent de l'avenir et non pas l'avenir authentique », car « L'avenir, c'est l'autre », p. 64.

ascétisme qu'il espère est un effort de volonté et de simplicité, un dépouillement, une sagesse du vide comme contrepoids à la multiplication des objets ; en cela, il n'est pas du tout opposé à la vision morale du monde proposée par Levinas.

3 – que Levinas n'a pas compris le sens profond du bergsonisme, qui est d'être un spiritualisme *épistémologique*, autrement dit une métaphysique qui réfléchit sur la science, à partir d'elle, même quand elle la critique. Sur ce point il peut être excusé, puisque beaucoup ont vu comme lui en Bergson une philosophie de la durée vivante qui libère l'homme de l'emprise intellectuelle du savoir scientifique. Mais en réalité on ne peut opposer chez Bergson la philosophie de l'existence et la philosophie de la connaissance ; la connaissance intuitive unit le savoir et l'amour – ce qui était l'Idée de la philosophie au sens hégélien du terme. C'est par cette affirmation du caractère irréductible et irrationnel de l'existence que Levinas montre sa dette à l'égard du Heidegger de *Sein und Zeit* et se sépare du rationalisme décidé de Bergson.

INTENȚIONALITATEA CA ACT DE REPREZENTARE ȘI OBIECT IMANENT

FLORIN BĂLOI

Doctor în filosofie al
Universității de Vest din Timișoara

Abstract: In the first part of this article I will analyze the prospect of Franz Brentano on intentionality. I will seek to identify specific features of what the philosopher called intentionality, in his fundamental Psychology from an empirical point of view. Of course, brentanian vision is full of controversy and incomplete in some aspects, yet I seek to draft my own point of view regarding the meaning of intentionality. In this regard I will critically reflect on different meanings proposed by various authors on this subject. In the second part of this short article, I propose a simple goal: a comparison between the brentanian perspective on intentionality and searlian perspective, as I insist on similarities without neglecting their differences. I do this because I am convinced that the two conceptions are about the same coverage of mental states that are considered to be intentional. In addition, such proximity can demonstrate the timeliness issue proposed by Franz Brentano intentionality.

Key-words: Franz Brentano, intentionality, intentional object, intentional nonexistence John Searle.

În prima parte a acestui articol voi analiza perspectiva lui Franz Brentano asupra intenționalității. Voi urmări să identific trăsăturile specifice a ceea ce filosoful numește intenționalitate, în lucrarea sa fundamentală: *Psihologia din punct de vedere empiric*. Desigur, viziunea brentaniană este plină de controverse și lacunară în anumite aspecte, totuși voi căuta să creionez un punct de vedere propriu în ceea ce privește înțelesul intenționalității. În acest sens voi reflecta critic asupra sensurilor diferite propuse de diverși autori asupra acestui subiect. În a doua parte a acestui scurt articol îmi propun un obiectiv simplu: realizarea unei comparații între perspectiva brentaniană asupra intenționalității și cea searliană, în care voi insista asupra asemănărilor, fără a neglija deosebirile. Fac acest lucru deoarece sunt convins că cele două concepții au aproximativ aceeași arie de acoperire a stărilor mentale ce sunt considerate a fi intenționale. În plus, o asemenea

apropiere poate demonstra actualitatea problematicii intenționalității propuse de Franz Brentano.

Intenționalitatea în gândirea brentaniană

În lucrarea fundamentală a lui Franz Brentano, *Psihologia din punct de vedere empiric*, în cartea a doua, capitolul unu, se face următoarea afirmație: „întreaga lume a fenomenelor noastre se împarte în două mari clase: clasa fenomenelor fizice și clasa fenomenelor psihice”.¹ Prin această judecată filosoful ne indică faptul că abordarea sa asupra fenomenelor (fie ele fizice ori mentale) este una ontologică. Scopul tacit este de a fundamenta psihologia ca știință, oferindu-i un domeniu al existenței pe care să îl cerceteze. În acest context, se încearcă definirea fenomenelor psihice,² ca reprezentări, în sens larg, adică drept prezența în conștiință a ceva (un obiect), ce ne apare ca existând și care generează diferite tipuri de trăiri.³ Ulterior fenomenele psihice vor fi caracterizate printr-o serie de expresii echivalente, cum ar fi: inexistență intențională (mentală), relația cu un conținut, orientarea spre un obiect și obiectualitate imanentă.⁴ Aceste formulări trimit la definirea de mai sus a fenomenelor psihice, cu precizarea că acum fenomenele psihice conțin în ele ceva, ca obiect al lor, deși în moduri diferite, în funcție de specificul fiecăruia. Această raportare la ceva, fie că obiectul lor îl constituie un lucru extern, o trăire proprie ori date ce provin de la alte fenomene psihice, este o trăsătură specifică doar mentalului. O nuanță a raportării intenționale o reprezintă înțelegerea ei drept fuziune a obiectului cu subiectul, fără însă ca dualitatea inițială să fie abolită complet.⁵

¹ Franz BRENTANO, *Despre deosebiriile dintre fenomenele psihice și fizice*, în „Conceptul de intenționalitate la Brentano” (ed. Ion Tănăsescu), București, Editura Paideia, 2002, p. 23.

² Pentru ușurarea înțelegerii precizez că în psihologia actuală este folosit mai frecvent termenul de *proces psihic* și mai rar cel de *fenomen psihic*. Primul desemnează un ansamblu structurat de acte specifice, în timp ce al doilea cuprinde acte singulare, părți ale întregului, care este procesul psihic. Întrucât Franz Brentano nu operează această distincție, am încredințarea că, după cum reiese din contextul în care este folosit, termenul de *fenomen psihic* are același înțeles cu cel de *proces psihic*.

³ Franz BRENTANO, *Despre deosebiriile dintre fenomenele psihice și fizice*, pp. 28-29.

⁴ *Ibidem*, p. 39.

⁵ *Ibidem*, pp. 40, 41, 42.

Față de caracterizarea anterioară a fenomenelor psihice, se ridică o serie de întrebări foarte importante: ce tip de existență au obiectele imanente, în comparație cu obiectele reale? Putem vorbi de două tipuri distincte de existență? Nu cumva existența intențională este mai curând o existență de mâna a doua, fiind o găselniță teoretică, așa cum remarcă Herbert Spiegelberg?⁶ Primele două întrebări au frământat și gândirea scolastică, cea care a descoperit și elaborat termenul de *intenționalitate*, așa cum ne precizează și Ausonio Marras.⁷ Căutând un răspuns la aceste întrebări ne vom întoarce către textul brentanian, mai exact la distincția între existența intențională și existența reală. Cu alte cuvinte, se pleacă de la ideea că existența fenomenelor psihice este indubitabilă și evidentă, deoarece este singurul tip de experiență la care avem acces în mod nemijlocit. Spre deosebire de primele, fenomenele fizice constituie o realitate pe care o putem cunoaște doar prin medierea proceselor mentale. De aici se poate concluziona că fenomenele psihice, nu au doar o existență intențională, ci sunt singurele care au o existență reală, în timp ce fenomenele fizice există numai la nivel intențional.⁸ Dar aceste idei, în loc să ne lămurească, aduc după sine noi dificultăți, cum ar fi: solipsismul și contradicția ce provine din anumite afirmații. Pe de o parte fenomenele psihice au o existență reală și intențională, iar cele fizice, doar una intențională, iar pe de altă parte, „inexistența intențională este, neîndoielnic, nota distinctivă care ... caracterizează cel mai bine fenomenul psihic”,⁹ în loc ca acesta să fie existența reală, ce le lipsește fenomenelor fizice.

O soluție la problema inexistenței intenționale, o oferă Ausonio Marras, care analizează ideile brentaniene prin prisma gândirii scolastice. Astfel se realizează distincția între: a) existența obiectului, văzută în sens substanțial, concret, fizic, și b) existența predicativă, a atributelor în lucruri. Ultimul tip de existență corespunde conceptului de existență intențională, aceasta fiind un tip de existență predicativă.¹⁰ Cu alte cuvinte, „inexistența

⁶ Herbert SPIEGELBERG, „Intenție” și „intenționalitate” la scolastici, Brentano și Husserl, în „Conceptul de intenționalitate la Brentano”(ed. Ion Tănăsescu), București, Editura Paideia, 2002, p. 102.

⁷ Ausonio MARRAS, *Originile scolastice ale concepției lui Brentano despre intenționalitate*, în „Conceptul de intenționalitate la Brentano”(ed. Ion Tănăsescu), București, Editura Paideia, 2002, pp. 125-126.

⁸ Franz BRENTANO, *Despre deosebiriile dintre fenomenele psihice și fizice*, pp. 43, 44.

⁹ *Ibidem*, p. 52.

¹⁰ Ausonio Marras, *Originile scolastice ale concepției lui Brentano despre intenționalitate*, p. 127.

obiectului cunoscut înseamnă exemplificarea formei obiectului prin subiect”,¹¹ unde forma este echivalentă cu specia, fiind „acel ceva prin intermediul căruia obiectul extra-mental este cunoscut”.¹² Dar în acest caz se pune problema relației dintre cele două tipuri de existență sau, în terminologie brentaniană, cum se trece de la existența imanentă a unui obiect în subiect, către referința intențională a gândului către un obiect extern. Dar Herbert Spiegelberg susține că, deși expresia „obiectualitate imanentă” a fost considerată echivalentă cu referința la un obiect și reunite sub formula „inexistenței intenționale”, ele sunt totuși două lucruri complet diferite, chiar incompatibile, deoarece s-ar exclude reciproc.¹³ O altă problemă este menționată de Dale Jaquette, ce susține că existența unui obiect imanent și a altuia extern, nu face altceva decât să multiplieze în mod nejustificat numărul de obiecte, adăugând unele noi (cele imanente, la cele care deja există). Mai mult relația dintre cele două categorii de obiecte este una misterioasă,¹⁴ deoarece „conexiunea ce leagă obiectele imanente de obiectele transcendente, sau externe, nu poate fi deloc referențială, din moment ce referința este ea însuși o trăsătură a stărilor psihologice”.¹⁵ Cea mai simplă soluție ar fi eliminarea ideii de imanență a obiectului. De fapt critici similare celor de mai sus au condus la o reformulare de către Franz Brentano a propriei teorii cu privire la intenționalitate, privilegiind referința și eliminând imanența. Cu toate acestea, Ausonio Marras ne oferă un răspuns al unei legături posibile între cele două. Se susține că forma obiectului exterior și cea a obiectului din minte, nu sunt identice, ci sunt analoage, în sensul că au structuri și atribute similare, mai exact, forma obiectului din minte are rolul unui universal în act. Aceasta înseamnă că referința apare drept o relație direcționată, dinspre specie (obiectul imanent sau forma mentală a obiectului) spre obiectul extern.¹⁶ Autorul ne spune că

¹¹ Ausonio MARRAS, *Originile scolastice ale concepției lui Brentano despre intenționalitate*, p. 127.

¹² *Ibidem*, pp. 127-128.

¹³ Herbert SPIEGELBERG, „Intenție” și „intenționalitate” la scolastici, Brentano și Husserl, pp. 104, 105, 106.

¹⁴ Dale JACQUETTE, *Brentano's concept of intentionality*, in „The Cambridge Companion to Brentano”, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 109.

¹⁵ *The connection linking immanent and transcendent or external objects cannot simply be referential, since reference is itself an intentional feature of a psychological state, ibidem*, p. 110.

¹⁶ Ausonio MARRAS, *Originile scolastice ale concepției lui Brentano despre intenționalitate*, pp. 129, 131, 133.

specia este „vehiculul care poartă referința către obiectul extra-mental.”¹⁷ Ceea ce cunoaștem în mod primar este obiectul extern, specia fiind cunoscută doar în mod secundar și reflexiv, prin medierea cunoașterii lucrurilor. Specia nu este un obiect al percepției (o entitate individuală), ci o stare în care se găsește cel care percepe și din acest motiv similitudinea dintre specie și obiect nu este una picturală (specia ca imagine a obiectului), ci una ce ține de semnificația obiectului reprezentat și care implică referința către acesta.¹⁸

Soluția aleasă de Ausonio Marras implică clarificări ale terminologiei, fiind puternic influențată de gândirea scolastică, în special de cea a lui Toma d'Aquino și din acest motiv, este destul de complicată. Termenul de intenționalitate provine din cel scolastic de intenție, ce are două mari semnificații, așa cum sunt ele prezente și în opera lui Toma d'Aquino: pe de o parte intenție înseamnă un act al spiritului îndreptat spre un anumit scop, pe de altă parte, intenția este folosită pentru a desemna esența a ceea ce este cunoscut, adică universalul.¹⁹ Primul sens al intenție presupune voința, rațiunea practică, fiind strâns legat de alegerile noastre morale. Al doilea sens va fi puternic corelat cu activitatea de cunoaștere a intelectului, fiind numit și „verb interior” sau „verb mental.”²⁰ Este evident că acest ultim sens este privilegiat și de Ausonio Marras, atunci când consideră obiectele imanente ca fiind specii. De fapt, gânditorii arabi, interpreți ai operei aristotelice, au folosit termenul de „categorie” (înțeles drept conținut conceptual) pentru a se referi la existența obiectului cunoscut, așa cum ne prezintă Paul Engelhard.²¹

Criticând caracterul vag al conceptului intenționalității brentaniene, Dale Jacques ne oferă interpretarea acestei noțiuni de către Kazimierz Twardowski, ce distinge între obiectul real și prezentarea acestuia drept conținut mental al său. În acest caz putem vorbi nu de imanența obiectului ci de imanența conținutului prezentării, în timp ce obiectul real este transcendent. Se neagă astfel posibilitatea obiectelor de a fi în același timp și imanente și transcendente. Prin urmare Kazimierz Twardowski susține că conținuturile mentale nu sunt obiecte, ci rezultatele unui act.²² Constatăm,

¹⁷ *Ibidem*, p.140.

¹⁸ *Ibidem*, p.141.

¹⁹ Paul ENGELHARD, *Intentio*, in „Conceptul de intenționalitate la Brentano” (ed. Ion Tănăsescu), București, Editura Paideia, 2002, p. 57.

²⁰ *Ibidem*, pp. 70-71.

²¹ *Ibidem*, p. 65.

²² Dale JACQUETTE, *Brentano`s concept of intentionality*, pp. 111-112.

deci, că „inexistența mentală” a unui obiect este o relație ce cuprinde trei componente: 1) obiectul extern (care este transcendent), 2) conținutul mental (care este imanent), și 3) actul mental de prezentare (adică modul prin care între obiect și conținut se stabilește o legătură). În opinia lui Dale Jacques, această interpretare intră în conflict cu poziția lui Franz Brentano, ce va adăuga ulterior că obiectul imanent nu este un sinonim pentru conținutul mental, ci este doar un obiect prezentat.²³ De fapt conceptul brentanian al intenționalității este o relație de tipul xRy ,²⁴ unde x este subiectul, iar y este obiectul; condiția de posibilitate a acestei relații este ca x și y să existe. Dacă vom avea însă un obiect y care nu există și îl vom înlocui cu „gândul despre y ”, așa cum se susținea mai sus, atunci apare următoarea problemă: o relație de tipul xR („gândul despre y ”) nu poate exista deoarece y nu există, iar dacă obiectul y nu există nu poate exista nici corelatul acestuia, „gândul despre y ”. Filosoful german se va exprima foarte categoric asupra confuziei dintre obiectul imanent și „gândul despre obiect”:

„Nu am considerat niciodată că obiectele imanente sunt identice cu <gândul despre obiect>. Ceea ce gândim este obiectul sau lucrul și nu <gândul despre obiect>. Dacă în mintea noastră contemplăm un cal, gândirea noastră are drept obiect imanent, nu un <cal contemplat>, ci un cal. Și în sensul strict al cuvântului, numai un cal poate fi numit obiect, iar nu un <cal contemplat>. Dar obiectul(imanent) nu trebuie să existe. O persoană care gândește poate avea drept obiect al gândirii sale, chiar gândul că acel lucru nu există”.²⁵

Cu toate acestea Franz Brentano nu va exclude posibilitatea ca în mod excepțional conținuturile mentale să fie obiecte imanente.

O altă interpretare a intenționalității brentaniene o oferă Roderick Chisholm, ce împarte această idee în două teze distincte. Teza ontologică se referă la modul în care există anumite obiecte în cadrul minții și la atitudinile unui subiect față de ele. Teza psihologică desemnează caracterul

²³ *Ibidem*, pp.116, 117.

²⁴ Linda L. McALISTER, *Brentano's epistemology*, in „The Cambridge Companion to Brentano”, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 155.

²⁵ [I]t has never been my view that the immanent object is identical with “thought-of object.” What we think is the object or thing and not the “thought-of object.” If in our thought, we contemplate a horse, our thought has as its immanent object – not the “contemplated horse,” but a horse. And strictly speaking only the horse – not the “contemplated horse – can be called an object. But the object need not exist. The person thinking may have something as the object of his thought even though that thing does not exist. Franz Brentano, apud Linda L. McAlister, *Brentano's epistemology*, p.151.

specific al relaționării mentalului cu un obiect, adică orientarea minții către o existență exterioară ei și anume fizicul.²⁶ Se pune în mod legitim întrebarea: ce tip de existență posedă obiectele intenționale? Dificultatea răspunsului este accentuată de existența unor atitudini intenționale orientate nu doar spre obiecte care există, ci și spre obiecte care nu există. În ambele cazuri orientarea minții se face către obiectul intențional, care diferă de cel fizic și „care dispune de o realitate redusă, fiind însă ceva mai mult decât nimic”.²⁷ Cu toate acestea, autorul respinge ideea că obiectele imanente sunt conținuturi mentale ori că sunt forme analoage obiectelor reale. Dacă nu ni se spune, decât negativ, ce existență au obiectele intenționale, în schimb autorul ne oferă o trăsătură pozitivă a intenționalității în cadrul tezei psihologice. La nivel logic,²⁸ toate propozițiile ce conțin prefixe intenționale sau atitudini propoziționale sunt contingente, deoarece depind de o persoană, valoarea lor de adevăr fiind secundară. Ca o aplicație a acestei proprietăți a intenționalității, este că ea reprezintă „cel puțin o condiție suficientă, dacă nu una necesară, pentru sfera psihică”²⁹ și pentru cunoașterea din domeniul umanului, așa putea adăuga; de exemplu în cazul propoziției: „Ion crede că există O.Z.N.-uri”, ceea ce contează este faptul că Ion crede ceva și mai puțin, dacă există sau nu O.Z.N.-uri.

Deși remarcile pozitive asupra intenționalității sunt foarte importante, fiind ulterior continuate într-un nou studiu, trebuie să amendăm teza ontologică cu o observație. În cadrul acestei teze se distinge între obiecte care există și obiecte care nu există, când ar fi mai oportun să se facă distincție între obiectele ce sunt prezente aici și acum în fața noastră și cele care nu pot fi prezentate aici și acum în fața noastră, ci doar în minte. În cazul primelor avem: un obiect extern, o prezență (senzorială) în minte a obiectului, o judecată asupra sa, în urma căreia se realizează un produs (de exemplu un concept, un raționament etc.). În cazul secundelor nu avem un obiect extern, dar putem avea o prezență (senzorială sau non-senzorială) a obiectului³⁰ în minte, urmată de o judecată asupra sa și eventual, de realizarea unui nou produs mental. Operând această distincție se poate observa că putem deosebi între obiectele care au o existență reală și cele care

²⁶ Roderick M. CHISHOLM, *Intenționalitatea*, în „Conceptul de intenționalitate la Brentano” (ed. Ion Tănăsescu), București, Editura Paideia, 2002, pp.184, 186.

²⁷ *Ibidem*, p. 184.

²⁸ *Ibidem*, p. 193.

²⁹ *Ibidem*, p. 194.

³⁰ Acest conținut mental este un produs anterior al unui proces psihic de exemplu o imagine a imaginației sau o amintire din memorie, dar care se referă la un obiect.

există doar în minte, în etapa prelucrării informațiilor și în cea a realizării produsului mental. Ceea ce este semnificativ la această distincție este punerea în evidență a momentului prezenței în minte a unui obiect, moment ce cred că reprezintă exact existența intențională a lui Franz Brentano. De fapt tot aici se produce și confuzia dintre obiectele imanente, ca orientări ale proceselor psihice spre ceva și produsele acestor orientări (conținuturile mentale). Dincolo de a nega importanța ultimelor pentru conceptul nostru de intenționalitate, consider că filosoful german a avut în vedere doar primul înțeles. Astfel în *Psihologia din punct de vedere empiric*, ni se spune:

„Fiecare fenomen psihic conține în sine ceva ca obiect, deși nu fiecare în același mod. În reprezentare este ceva reprezentat, în judecată este ceva acceptat sau respins, în iubire, iubit, în ură, urât, în dorință este ceva dorit.”³¹

Acest pasaj, singur, nu ne poate conduce decât la concluzii de felul existenței mai multor tipuri de relații intenționale, ce depind de modul specific în care se raportează diverse fenomene mentale la obiectul lor, așa cum consideră Linda McAlister.³² Din acest motiv, textul trebuie corelat cu un altul care se referă la actul reprezentării:

„Însă acel „a fi prezent” ... este tocmai un „a fi reprezentat” în sensul nostru. Iar acest fapt are loc pretutindeni unde apare ceva în conștiință, fie că este iubit, urât sau, în condițiile unei depline suspendări a judecății, nu pot să mă exprim mai bine decât spunând că în toate aceste cazuri <ceva> este reprezentat. Așa cum întrebuițăm noi cuvântul „a reprezenta”, expresia „a fi reprezentat” este echivalentă cu „a apărea”.”³³

Pentru a argumenta importanța referirii la acest text nu trebuie să menționăm decât faptul că, în primă instanță, Franz Brentano definește fenomenele psihice drept reprezentări, adăugând apoi că actul reprezentării formează fundamentul oricărui fenomen psihic, oferind celorlalte facultăți mentale daturi originare.³⁴ Dacă ne-am opri cu explicațiile în acest punct s-ar putea pune semnul de egalitate între actul reprezentării și intenționalitate. Noutatea pe care o aduce termenul de inexistență intențională, se referă la prefixul „in-”, ce provine de la cuvântul „inexistență”, a cărui semnificație nu este cea de „nonexistență”, cât mai curând cea de „existență în interior”.³⁵

³¹ Franz BRENTANO, *Despre deosebiriile dintre fenomenele psihice și fizice*, p. 39.

³² Linda L. McALISTER, *Brentano`s epistemology*, p. 158.

³³ Franz BRENTANO, *Despre deosebiriile dintre fenomenele psihice și fizice*, pp. 28-29.

³⁴ *Ibidem*, pp. 26, 27, 30.

³⁵ Linda L. McALISTER, *Brentano`s epistemology*, pp. 153-154.

Prin urmare expresia „inexistență intențională” ar putea însemna: o existență interioară orientată către ceva. Acest înțeles ne lămurește mai bine asupra intenționalității, adăugând simplei reprezentări o finalitate. Apar astfel două consecințe posibile. Prima este cea că posedă intenționalitate doar ființele capabile de conștiință reflexivă, adică oamenii, pentru că doar ei sunt cei care posedă o lume interioară, suficient de bogată pentru a plănuși și realiza activități cu scopuri bine precizate. A doua consecință se referă la obiectele imanente ce au o existență, mai curând virtuală, analoagă memoriei de lucru a calculatoarelor, ce efectuează diverse operații, dar care dispăre atunci când computerul este oprit. În acest punct este de fapt și slăbiciunea doctrinei brentaniene a intenționalității, precum și sursa multiplelor interpretări eronate: nu există o teorie a intenționalității asupra conținuturilor mentale. Din acest motiv doctrina filosofului german nu trebuie reinterpretată, cum credeau discipolii săi, nici modificată, așa cum susține Dale Jacquette, ci mai curând completată. Pentru a înțelege mai bine această lipsă vom lua un exemplu: să presupunem că Ion vede pentru prima oară un cal; bineînțeles, el nu va ști cum se numește ființa, decât dacă cineva îi spune acest lucru. În acest moment, potrivit teoriei, calul este reprezentat și devine un obiect immanent. Apoi Ion află la zoologie diverse informații despre cal (că este animal, mai mult este vertebrat, mamifer erbivor etc.), astfel că a doua oară când va vedea un cal, va ști mult mai multe lucruri despre el. Problema care apare aici este ce se întâmplă cu acest obiect immanent de îndată ce nu mai suntem orientați către el, dispăre fiind înlocuit de altul? Întrebarea se complică atunci când, citind o poveste Ion află de inorogi și își face o imagine despre ei din descriere. Aici obiectul immanent se construiește treptat și nu are o referință externă. Următoarea dată când Ion își va aminti de inorogi sau cai, va avea la dispoziție imagini și conceptele corespunzătoare. Întrebarea care se poate pune este următoarea: de unde vin și unde dispar aceste obiecte intenționale? Observăm că ceea ce lipsește viziunii brentaniene este mai curând o teorie coerentă și completă a conținuturilor mentale.

Doi autori, o singură perspectivă?

Primul punct pe care îl vom lua în discuție implică problema conținuturilor mentale și cea a obiectelor intenționale, respectiv referința. Între Franz Brentano și John Searle nu pare a exista niciun acord în această privință: în timp ce primul susține ideea existenței obiectelor imanente și neagă confundarea acestora cu conținuturile mentale, cel de-al doilea susține

existența conținuturilor stărilor intenționale și neagă existența și presupusul caracter ontologic al obiectelor imanente. Dar deosebirea sunt mai curând aparente decât reale, de îndată ce intrăm în interpretarea și contextul spuselor celor doi filosofi. Gânditorul german afirma că obiectele intenționale nu sunt identice cu conținuturile mentale și face acest lucru în mod îndreptățit. În conceptul de obiect intențional intră ideea de referință,³⁶ dar și cea de prezentare a acestuia de către un proces mental (ceea ce înseamnă conștientizarea prezenței obiectului extern). Dar acest ultim element implică existența unui conținut, pentru că ar părea absurd, de exemplu, să vezi un copac fără a avea o imagine a acelui copac, ori acea imagine este un conținut mental, adică o percepție sau o senzație vizuală. Dar de ce este așa de înverșunat Franz Brentano împotriva acestei identificări? Răspunsul este simplu: pe de o parte el nu era conștient de existența acestei separații între conținutul mental și referința sa externă, văzându-le ca pe un unic act mental, pe de altă parte exista riscul ca acceptând o asemenea identificare, să se ajungă la solipsism și la ruperea relației mentalului cu lumea externă. De fapt, dacă interpretăm conceptul de „inexistență intențională” în sensul de „existență în interior”, este greu de acceptat că putem concepe un interior mental lipsit de un conținut mental. Un asemenea interior ar fi o pură posibilitate a unor capacități formale, lipsită de orice componentă ontologică. Ar fi ca și cum, de exemplu, am accepta existența aritmeticii, fără a accepta existența numerelor. Încercând să concluzionăm consider că ideea existenței unui conținut mental și cea a referinței externe sunt prezente implicit, chiar fuzionând până aproape de nediferențiere, în conceptul de „obiect immanent”.

În ceea ce îl privește pe John Searle, acesta susține că un obiect intențional este unul ca oricare altul, fără a avea un statut ontologic special, identificându-l cu referința stării intenționale. În cazul în care vorbim de obiecte ideale sau fictive, acestea pur și simplu nu au o direcție de potrivire, având un conținut mental, dar nu condiții de satisfacere. Autorul face acest lucru deoarece direcția de potrivire este tratată în concepția gânditorului american drept relație între starea mentală (conținutul) și lumea exterioară (obiectul), filosoful susținând importanța acestei distincții.³⁷ De altfel el respinge tocmai posibilitatea interpretării solipsiste a intenționalității, lucru

³⁶ Termenul de „referință” nu are aici semnificația logică strictă de „extensiune”, ci îl voi trata ca substantiv derivat din verbul „a se referi”, adică a face trimitere către ceva, în cazul nostru: faptul că starea mentală este în relație cu un obiect extern.

³⁷ John SEARLE, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of mind*, Cambridge University Press, 1983, pp. 16, 18, 8.

de care se temea și Franz Brentano. Putem concluziona că ambii autori acceptă ideea existenței unui conținut mental și a unei referințe a acestuia.

Punctul în care se separă concepțiilor celor doi gânditori privește modul în care intenționalitatea este sau nu o proprietate a tuturor fenomenelor psihice. Franz Brentano susține în repetate rânduri faptul că trăsătura definitorie a tuturor stărilor mentale (care le deosebește pe acestea de fenomenele fizice) este inexistența intențională, adică faptul că sunt reprezentări ale obiectelor ori că se bazează pe reprezentări.³⁸ Deci, intenționalitatea este condiția necesară și criteriul de bază pe care îl folosim atunci când decidem dacă o stare este mentală sau nu. Această idee intră în coliziune cu afirmațiile lui John Searle care consideră că nu toate stările mentale sunt intenționale, oferind câteva exemple de dispoziții afective, cum ar fi: nervozitatea, anxietatea (angoasă), depresia, euforia, am putea adăuga că și starea de calm sau bună-dispoziție se potrivește acestei categorii. Toate aceste stări mentale au în comun faptul că nu sunt orientate spre un obiect.³⁹ Ca o observație trebuie menționat că aceste stări sunt afective, având o puternică dimensiune subiectivă. De asemenea trebuie spus că aici nu se afirmă că acestora le lipsește cauza, ci doar orientarea spre obiect. În această privință este mai ușor de susținut punctul de vedere al gânditorului american, cu atât mai mult cu cât, dacă am fi abordat problema inconștientului am fi putut observa că și la acest nivel există stări mentale lipsite de intenționalitate.

Un alt punct de întâlnire posibilă a viziunilor celor doi gânditori este cel care privește intenționalitatea altor viețuitoare, adică dacă animalele au intenționalitatea sau nu? Opera lui Franz Brentano a fost gândită și scrisă într-o perioadă în care problematica psihologiei și filosofiei privea mai curând omul. Totuși dacă vom considera că tot ceea ce contează este actul reprezentării și îl echivalăm pe acesta cu un act psihic original,⁴⁰ nu văd nicio afirmație a filosofului care să nu facă posibilă ideea că și animalele, deoarece au viață psihică, pot fi considerate ca având intenționalitate⁴¹. Pe de

³⁸ A se consulta pentru confirmare afirmațiile de la paginile: 26-27, 28-29, 39-40, Franz Brentano, *Despre deosebiriile dintre fenomenele psihice și fizice*.

³⁹ John SEARLE, *Intentionality*, pp. 1-2.

⁴⁰ Franz BRENTANO, *Despre deosebiriile dintre fenomenele psihice și fizice*, p. 26.

⁴¹ Prezența intenționalității la animale este considerată ca o teză fezabilă de către Daniel Dennett, John Searle și alți autori. Consider că putem accepta un anumit sens al intenționalității și în cazul animalelor, cu precizarea că este nevoie să distingem între intenționalitatea specifică animalelor și intenționalitatea mult mai complexă, specifică omului.

altă parte, dacă vom înțelege intenționalitatea într-un sens mult mai restrâns, ca activitate mentală conștientă, reflexivă, orientată spre scop, vom constata că intenționalitatea are un specific uman. Consider că cele două sensuri sunt complementare și nu se exclud reciproc. În privința lui John Searle lucrurile sunt mult mai clare, deoarece toate stările mentale sunt cauzate de fenomene biologice, fiind realizate în cadrul structurii creierului,⁴² deci aceeași situație vom avea și în cazul stărilor intenționale (deoarece în mod evident ele sunt stări mentale). Pentru a ne convinge de acest lucru, autorul ne oferă câteva exemple simple de intenționalitate, cum ar fi: foamea (dorința de a mânca), setea (dorința de a bea apă), etc. Este evident că astfel de stări intenționale întâlnim și la animale, cel puțin la cele care au un creier.

Deși perioada de timp ce îi separă pe cei doi autori este destul de mare iar cunoștințele de la care au plecat, stilul și scopurile operei lor sunt diferite, întâlnim totuși câteva note comune ce converg către, ceea ce eu numesc, viziunea largă asupra intenționalității:

- importanța actului de orientare către ceva (reprezentarea) ca loc central al intenționalității;
- intenționalitatea aparține doar ființelor dotate cu creier, deci capabile de stări mentale, manifestându-se în consecință și la animalele vertebrate;
- necesitatea existenței unei interiorități, adică a unui conținut mental intențional, chiar dacă este unul minimal ori mai bogat;
- cerința referinței, ce face din intenționalitate în mod necesar o relație dintre ființă (cea care posedă respectivele stări mentale intenționale) și lume;

O viziune largă asupra intenționalității ne permite să ne delimităm de o viziune foarte largă asupra intenționalității, așa cum este cea a lui Daniel Dennett, unde intenționalitatea este identică cu funcția de autoreglare a unui sistem. Pe de altă parte, o perspectivă largă asupra intenționalității ne oferă posibilitatea de a deriva o viziune îngustă asupra intenționalității, care să fie specific umană și susceptibilă de a fi tratată folosind în mod predominant o strategie calitativă de cunoaștere.

BIBLIOGRAFIE

BRENTANO, Franz: *Despre deosebiriile dintre fenomenele psihice și fizice*, in „Conceptul de intenționalitate la Brentano” (ed. Ion Tănăsescu), București, Editura Paideia, 2002.

⁴² John SEARLE, *Intentionality*, pp. 264-265.

CHISHOLM Roderick M.: *Intenționabilitatea*, in „Conceptul de intenționabilitate la Brentano” (ed. Ion Tănăsescu), București, Editura Paideia, 2002.

ENGELHARD, Paul: *Intentio*, in „Conceptul de intenționabilitate la Brentano”, (ed. Ion Tănăsescu) București, Editura Paideia, 2002.

JACQUETTE, Dale: *Brentano`s concept of intentionality*, in „The Cambridge Companion to Brentano”, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

MARRAS, Ausonio: *Originile scolastice ale concepției lui Brentano despre intenționabilitate*, in „Conceptul de intenționabilitate la Brentano” (ed. Ion Tănăsescu), București, Editura Paideia, 2002.

McALISTER, Linda L.: *Brentano`s epistemology*, in „The Cambridge Companion to Brentano”, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

SEARLE, John: *Intentionality. An Essay in the Philosophy of mind*, Cambridge University Press, 1983.

SPIEGELBERG, Herbert: „Intenție” și „intenționabilitate” la scolastici, Brentano și Husserl, in „ Conceptul de intenționabilitate la Brentano” (ed. Ion Tănăsescu), București, Editura Paideia, 2002.

JEAN-PAUL SARTRE ȘI O MORALĂ A OMULUI NEDESĂVĂRȘIT

SARI MAARIT FLORESCU

Doctorand în filosofie la Institutul de Filosofie și Psihologie
„C. Rădulescu Motru” al Academiei Române, din București

Abstract: The concept of liberty has been for Jean-Paul Sartre a key-issue in his philosophical and literary work. In his ontology, the liberty is defined as the fundamental being of the man. In the final pages of Being and Nothingness Sartre is questioning if an ethic is possible to be established, based on the concept of liberty as a fundamental value? In this paper we are analyzing this difficulty, along with some other subjects related to this issue: What are the relations between liberty and other values in Sartre's works? Can we find in the ethics of Sartre any possible reconciliation between the subjective and the objective values? Our conclusion is that the sartrean ethics is one where the subjective values can be found in a dialectical movement with the objective values. There is a possible foundation for an ethics of liberty combined with generosity in a concrete and finite action. We conclude that the ethics of Sartre is one which corresponds to the modern societies with their plurality of values.

Key-words: Jean-Paul Sartre, liberty, ethics, values, ontology

Libertatea este pentru Jean-Paul Sartre un concept-cheie, o temă majoră în opera sa filosofică și literară. Libertatea este însăși ființa omului și capătă un sens ontologic. În ultimele pagini din *Ființa și neantul*, apărută în anul 1943, Sartre conturează întrebările la care o morală trebuie să răspundă. Întrebarea fundamentală este dacă libertatea poate fi desemnată ca o valoare, ca sursă a oricărei valori, sau ea trebuie să fie definită în raport cu o valoare transcendentă? Filosoful francez spera ca răspunsul să fie cuprins într-o lucrare ulterioară dar *Caietele pentru o morală*, scrise între anii 1947 și 1948, au rămas neterminate, și au apărut postum în 1983, la trei ani după moartea sa.¹ Este cunoscut faptul că Sartre a fost un apărător al libertății și

¹ În anul 1947, Simone de Beauvoir, companioană de viață a lui Sartre și cu care a discutat mereu despre proiectele sale, a publicat *Pour une morale de l'ambiguité* (Ed.

nu a obosit niciodată să continue să scrie pentru cauza ei. Este oare posibilă o astfel de morală a libertății bazată pe ontologia din *Ființa și neantul*? Care sunt raporturile conturate de Sartre dintre libertate și celelalte valori? Este posibilă o reconciliere între valorile subiective și cele obiective, care ambele se găsesc în filosofia sartreană? Pentru un răspuns la aceste întrebări trecem mai întâi prin ontologia fenomenologică sartreană ca să înțelegem cum ființează omul. Apoi urmează să înțelegem raporturile dintre libertate și celelalte valori. Concluzia la care ajungem este că la Sartre atât valorile subiective cât și cele obiective se împletesc într-o dialectică combinată cu o morală a generozității într-o acțiune concretă și finită. Susținem că această morală este una care corespunde societăților pluraliste contemporane.

Conștiința – fundamentul libertății

Sartre este de părere că Descartes este cel care are meritul, prin *cogito*-ul său, de a fi pus bazele autonomiei gândirii. El a fost primul care a înțeles că singurul fundament al Ființei este libertatea.² Conștiința este, pentru Sartre, mereu conștiința *de ceva*, este conștiința intențională în stil fenomenologic husserlian. Ea se transcende către o ființă care nu este ea, ceea ce Sartre numește dovada ontologică. O altă definiție a conștiinței poate fi: „Conștiința este o ființă pentru care există în ființa sa conștiința a neantului ființei sale.”³

Sartre distinge între ființa fenomenului, care este ființa-în-sine, și ființa conștiinței, care este ființa-pentru-sine, adică omul. Ființa-în-sine „este ceea ce este” și „nu este ceea ce nu este”. Ființa-în-sine este opacă, masivă și întregă. Este ființa completă, pozitivă. În ea nu există negația sau

Gallimard, Paris, 1947), inspirată din *Ființa și neantul*. A doua tentativă de a contura o morală a fost în anii 1964 și 1965 în cadrul unei conferințe a Partidul Comunist Italian. Sartre numește aceasta mai degrabă o etică dialectică sau o etică realistă fiind un proiect ce oferea marxismului o etică umanistă. Un sumar ale acestor note nepublicate se găsesc la B. Stone et E. Bowman, *Ethique dialectique. Un premier regard aux notes de la conférence de Rome, 1964*, în *Sur les écrits posthumes de Sartre*, Ed. Université de Bruxelles, R. Verstraeten, 1987. Există și o posibilă a treia tentativă, nescrisă însă, dar despre care a dezbătut cu B. Lévy în cadrul interviurilor acordate pentru revista *Le Nouvel Observateur* în martie 1980, publicate de Benny Levy în *L'espoir maintenant, entretiens de 1980*, Ed. Verdier, Paris, 2007.

² SARTRE, J.-P.; *Situations philosophique*, Ed. Gallimard, Paris, 1990, p. 79.

³ SARTRE, J.-P.; *Ființa și neantul, eseul de ontologie fenomenologică*; trad. A. Neacșu, Ed.Paralela 45, Pitești, 2004. p. 93.

temporalitatea. În schimb pentru-sinele este ființa *care-este- ceea-ce-nu-este și nu-este- ceea-ce-este*. Temeiul ontologic, legea ființei-pentru-sine de a fi, este *prezența la sine* prin care ea este ea însăși dar nu este în întregime sine. Ființa-pentru-sine există ca prezență la sine dar *la distanță de sine*. Există în conștiința ființei un neant separator care trimite mereu de la reflex la reflectant și de la reflectant la reflex. Pentru-sinele sesizează lipsa din ființa sa, care este fundamentul neantului său. Ea tinde către o ființă-în-sine, către ceea ce îi lipsește. Aceasta este originea transcendentului. Ființa pentru-sinelui dorește să se depășească spre o coincidență, spre ea însăși, să fie fundamentul ei ca o totalitate. Dar această ființă pură, către care ea tinde, nu este posibil de realizat deoarece pentru-sinele este o conștiință. Omul se situează pe el însuși în afara ființei. El o transcende. Tocmai neantul este fundamentul libertății. Fiind o conștiință, ea pune întrebări despre lume. Aceste întrebări admit o posibilitate de afirmație sau de negație a ființei. Fără toate aceste întrebări, îndoieli, alegeri, negări, etc. prin care ființa umană se neantizează, nu ar exista libertatea.

Ființa-pentru-sine se află mereu aruncată și angajată în lumea imediată. Conștiința nereflexivă se află mereu „în situație”, este conștiința despre lume, despre obiecte. Ființa noastră acționează neîntrerupt în mijlocul lumii sale. Pentru o analiză clară asupra libertății, Sartre pornește de la conceptul de acțiune și consideră că aceasta este mereu intențională. Este urmărirea unui proiect conștient cu adecvarea rezultatului la intenție. Pentru a concepe o acțiune, conștiința se neantizează, adică se retrage din lumea obiectivă și o neagă, concepând o lume ideală, o neființă, un neant ideal. Un act este o proiecție spre ceva ce nu este și nici o stare de fapt, adică ceea ce este, nu poate determina prin ea însăși ceva ce nu este. Acțiunea determină ceva care încă nu este, este o lipsă. Condiția indispensabilă pentru oricare acțiune este o conștiință neantizatoare care pune un scop. Cu alte cuvinte este libertatea conștiinței în punerea scopurilor.

Psihanaliza existențială

În *Ființa și neantul* Sartre concepe o metodă, psihanaliza existențială, cu scopul de a descoperi alegerea originară, a individului. Această metodă respinge ideea că ar exista un inconștient, sau un subconștient, care ar precede conștiința. Cum ar putea subiectul să înțeleagă că psihanaliza și-ar fi atins scopul? Conștiința sesizează totul, dar îi lipsesc tehnicile pentru a cunoaște, prin analiză și conceptualizare, ceea ce ea posedă deja. Scopul metodei este să descopere o alegere și de a înțelege individualul și

instantaneul, nu o stare. În *Cuvintele*, publicată în 1964, Sartre a folosit propria sa metodă a psihanalizei pentru a scrie autobiografia sa. El consideră că totul se joacă în copilărie.⁴ Se poate descifra un om prin descrierea dorințelor sale, prin caracterul, gusturile și prin gesturile sale. Oricare din aceste comportamente sunt revelatoare, deoarece omul este un întreg și o totalitate. Dorințele nu sunt totuși mici entități în conștiință, ci sunt însăși conștiința. Omul nu primește dorințe de undeva, ci dimpotrivă, el le construiește. Orice dorință este o semnificație pe care o transcende spre proiectul său inițial în raport cu lumea globală.⁵

Psihanaliza existențială este o metodă care încearcă să înțeleagă scopul de a fi al persoanei. Acest proiect vizează mereu ființa sa individuală, este proiectul de a fi, care se manifestă în mii de expresii contingente și empirice personale într-o situație. Orice dorință manifestă o lipsă a pentru-sinelui. Iar ceea ce îi lipsește este de fapt în-sinele. Idealul pentru-sinelui este să fie un în-sine-pentru-sine, un Dumnezeu. Pentru-sinele se proiectează să fie un Dumnezeu. „A fi om înseamnă a încerca să fii Dumnezeu; sau, dacă preferăm, omul este, în mod fundamental, dorință de a fi Dumnezeu.”⁶ Semnificația umană a libertății este această structură abstractă în care apare, în mod concret și direct, dorința pentru-sinelui de a fi în-sine-pentru-sine, definindu-se prin lipsă (neantizare) și alegere. Aceasta nu este esența libertății, ci adevărul ei. Nu există o esență predefinită a omului. Esența sa este mereu în facere.

În *Caietele pentru o morală* aflăm de ce metoda psihanalizei existențiale este o parte importantă în morală sarteiană. Dacă fiecare individ a făcut o alegere originară putem să înțelegem prin această metodă ce raport are acel individ cu o valoare cum este de pildă „Binele”. Însuși acest raport este alegerea originară.⁷ În *Ființa și neantul* Sartre scrie despre ființa valorii arătând că ea nu apare ca o ființă distinctă, ci în conștiința reflexivă ca un absolut, ca ceva nerealizabil. Valoarea este supremul spre care pentru-sinele transcende. Aceasta este „acel dincolo care depășește și întemeiază toate depășirile mele, dar spre care nu mă pot niciodată depăși, de vreme ce chiar depășirile mele îl presupun. Ea este *nerealizatul* din toate lipsurile, nu cea care lipsește. Valoarea este sinele în măsura în care bântuie miezul pentru-sinelui ca cel pentru care el este.”⁸ Ființa valorii este chiar dacă nu ar fi

⁴ SARTRE, J.-P.; *Cuvintele - Greșala*, Ed. RAO, București, 1997, pp. 163-164.

⁵ *Ființa și neantul*, p. 756.

⁶ *Ibidem*, p. 759

⁷ SARTRE, J.-P.; *Cahiers pour une morale*, Ed. Gallimard, Paris, 1983, p. 576.

⁸ *Ființa și neantul*, p. 153.

obiectul conștiinței. Dar fiecare individ își alege în mod liber valoarea sa. Conștiința reflexivă este o conștiință morală.

Relațiile cu celălalt și limitele libertății

În *Transcendence de l'Ego*, din 1937, Sartre susține că este de ajuns ca filosofia să țină cont de relațiile Eului cu Lumea pentru a fonda o morală în filosofie.⁹ Unii critici, printre care se numără și Alain Renaut, sunt de părere totuși că relațiile pe care le descrie Sartre în *Ființa și neantul* și în *Caietele pentru o morală* rămân prea solipsiste pentru a fundamenta o etică umanistă. Pentru Renaut subiectul sartrean este prea solitar pentru a ieși din dimensiunea subiectivității și pentru a fonda o comunitate.¹⁰

Într-adevăr relațiile ființei-pentru-sine cu celălalt rămân problematice în operele literare sartreane dar și în filosofie. În ontologia sa aflăm că ființa-pentru-sine are un plan fundamental ontologic de ființă: ființa-pentru-celălalt. Există o dovadă pentru existența acestei ființe și anume rușinea pe care ființa-pentru-sine o simte când, de exemplu, acționează prin conștiința nepozițională, fără să fi reflectat prin conștiința pozițională asupra actului lui. Privirea celui alt revelează că ființa-pentru-sine este un obiect pentru o altă conștiință, adică are o ființă pentru-celălalt, o ființă care totuși nu poate s-o cunoască, dar poate totuși să o simtă prin rușinea lui. Această ființă-pentru-celălalt este ca o povară, seamănă cu o „umbră reflectată pe o materie mișcătoare și imprevizibilă”. Este ca o „scurgere”, ca o „rană deschisă”. Celălalt îi apare, nu ca un obiect, ci ca un subiect liber. Privirea lui îi revelează o altă conștiință care îi „smulge” libertatea lui, lumea lui. Relațiile cu celălalt sunt problematice pentru ființa-pentru-sine, și Sartre ne oferă multe exemple în acest sens. De exemplu el spune că: „nu este un capriciu dacă, adesea, facem în mod firesc și fără nemulțumire ceea ce ne-ar irita dacă un altul ne-ar comanda-o. Înseamnă că ordinul și interzicerea cer ca noi să facem dovada libertății celui alt prin intermediul propriei noastre sclavii.”¹¹

Libertatea celui alt este limita libertății pentru-sinelui. „Celălalt este acest eu însumi de care nimic nu mă separă, absolut nimic decât pura și totala sa libertate, adică această indeterminare de sine pe care el singur o are

⁹ SARTRE, J.-P.; *La Transcendance de l'Ego : esquisse d'une description phénoménologique*, publicat în *Recherches philosophiques*, nr 6, 1936—1937, p. 86—87.

¹⁰ RENAUT Alain; *Sartre, le dernier philosophe*, ed. Grasset & Fasquelle, Paris, 1993, pp. 229-230.

¹¹ *Ființa și neantul*, p. 378.

spre a fi pentru și prin sine.”¹² Cum pentru-sinele îi apare lui ca un obiect dar și ca un subiect, la fel celălalt apare și pentru-sinelui. Pentru-sinele poate să-l cunoască pe el ca pe un obiect, ființa-lui-pentru-celălalt, care îi apare ca un în-sine, dar ca subiect nu poate să-l cunoască niciodată, îi scapă. În ciuda acestui fapt, ca să fie ceea ce este, pentru-sinele are nevoie de celălalt ca o mediere între ființa-pentru-sine și ființa sa ca ființa-pentru-celălalt, adică tot el. Celălalt le recuperează. Sartre dovedește aici ieșirea din solipsism. Ființa-pentru-sine și ființa ca ființa-pentru-celălalt sunt recuperate prin intermediul celuilalt. Chiar dacă relațiile cu celălalt rămân problematice nu înseamnă că omul poate trăi izolat, ci are nevoie de ceilalți că să recupereze facticitatea sa, cum este de pildă corpul său.

Adevărata limită a libertății pentru-sinelui este deci libertatea celuilalt. În momentul în care pentru-sinele devine un obiect pentru celălalt apare granița libertății sale. Pentru celălalt, pentru-sinele este sesizat având o înfățișare, o rasă, un caracter, etc. Această ființă-pentru-celălalt este un dat, pe care pentru-sinele îl suportă în relațiile sale cu ceilalți. Dar niciodată el nu poate să se simtă ca fiind această rasă, acest caracter.¹³ Transcendența lui există pentru o altă transcendență, în momentul în care celălalt apare în lumea pentru-sinelui. Aici sesizăm o veridicitate de o mare importanță: „Astfel, pe orice plan ne-am plasa, singurele limite pe care o libertate le întâlnește, ea le întâlnește în libertate.”¹⁴

Relațiile cu ceilalți continuă să fie problematice și în lucrările care urmează. În *Adevăr și existență* scrisă în 1948 (în aceeași perioadă când au fost scrise *Caietele pentru o morală*), Sartre scrie că pentru-sinele există într-o lume ambivalentă în care celălalt oricând poate să-i fure hrana.¹⁵ Iar în filosofia sa din anii '60-'70 ai secolului XX, Sartre face o încercare de a apropia existențialismul său de marxism și publică, în 1960, *Critica rațiunii dialectice*, afirmând că între indivizi există o luptă continuă datorată rarității materiei. Această luptă este relația fundamentală dintre oameni care face posibilă istoria. Raritatea înseamnă tensiune, inumanitate, deoarece nu există suficient pentru toată lumea, făcând coexistența imposibilă. Raritatea este răul, ca structură a celorlalți, iar violența apare ca o structură a acțiunii. Raritatea devine destin, care domină omul. Această raritate are rolul de a unii oamenii prin muncă, în câmpul praxisului, pentru satisfacerea nevoilor.

¹²*Ibidem*, p. 380.

¹³*Ibidem*, p. 705.

¹⁴*Ibidem*, p. 706.

¹⁵ SARTRE, J.-P.; *Adevăr și existență*, trad. T. Saulea, Ed. Nemira, București, 2006, p. 80.

Suntem uniți deoarece locuim cu toții într-o lume ce este definită prin raritate. Un răspuns la chestiunea legată de formarea comunității umane, ridicată de criticii evocați anterior, emană astfel.

Libertate înseamnă aici necesitatea de a trăi o constrângere prin exigența de a îndeplini un praxis. Dar atâta timp cât oamenii continuă să desfășoare activitatea lor în câmpul practico-inert aceștia rămân sclavi. Numai în dialectica constituită libertatea se va identifica cu necesitatea: „a exista, a acționa și înțelege sunt totuna. Și, atunci, noi punem astfel în lumină o schemă de universalitate pe care s-o numim Rațiune dialectică constituită.”¹⁶ Marxismul sartrean nu are nimic de a face cu o dialectică a naturii, ci este o dialectică a acțiunii sociale, a praxisului. Doar conștiința umană poate oferi raționalitatea naturii sau a socialului. Sartre îi reproșează lui Engels că a găsit o rațiune dialectică în natură, atunci când ea se găsește în social sau în istorie. Omul este integrat într-o totalitate dialectică, dar pentru descoperirea acestei integrări este nevoie de o metodă euristică, o metodă de aproximare. Este o metodă regresivă și progresivă de comprehensiune despre însăși viața reală, un du-te-vino cum o numește Sartre.

Dar cum este posibilă o edificare a marxismului în cadrul curentului existențialist? După părerea lui Sartre omul individual trebuie recucerit în marxism. Nu există Omul universal, ci există doar persoane, indivizi, care se definesc în societatea în care trăiesc. Sartre scrie în *Kierkegaard vivant* că filosoful danez a fost primul care a arătat cum universalul apare singular în istorie. Singularul se transformă într-o valoare universală. Aici se află paradoxul, o ambiguitate de nedepășit. Omul este cel prin care sensul apare în lume, care transformă existența sa în sens.¹⁷ Umanitatea nu se rezumă la o simplă repetiție fără un conținut, ci ea este ceva pe care fiecare individ o ia de la început. Când omul face istoria el scapă de ea, fiind trans-istoric.

Despre valori apriorice

Într-o conferință ținută și publicată în 1945, *L'existentialisme est un humanisme*, Sartre declară că omul este abandonat în această lume deoarece existențialismul lui consideră că nu există o valoare prestabilită de rațiune

¹⁶ SARTRE, J.-P.; *Critique de la raison dialectique, tome 1*; Ed. Gallimard, Paris, 1960, p.548.

¹⁷ SARTRE, J.-P.; *L'Univers singulier*, În *Kierkegaard vivant*, Situation IX, Ed. Gallimard, pp. 314-315.

sau de Dumnezeu. Omul este singur, fără scuze, condamnat la libertate. Condamnat deoarece nu s-a creat el însuși, dar liber, fiindcă, aruncat în lume, este responsabil de tot ceea ce face. Existențialismul nu consideră că ar exista vreo pasiune care ar conduce omul la o acțiune, ci omul este responsabil chiar de pasiunea sa. Nu există un semn care ar prestabilă actele sale, omul descifrează semnele după bunul plac. Omul este condamnat să se inventeze în orice clipă pe el însuși, fără niciun ajutor din afara sa.

Nu există o esență umană universală, dar există totuși o condiție umană universală. Oamenii se nasc în diferite condiții istorice, dar ceea ce nu se schimbă este faptul de a fi în lume, în muncă, printre semenii săi și de a fi muritor. Limitele omului au o fațetă obiectivă și una subiectivă. Limitele obiective sunt întâlnite și recunoscute oriunde, iar limitele subiective sunt cele trăite și nu sunt nimic dacă omul nu le trăiește prin determinarea liberă în existența sa, raportându-se la ele. Francis Jeanson scrie că o atitudine morală nu poate să consistă într-o tranziție totală din lumea concretă spre o lume a valorilor, deoarece aceasta ar însemna un refuz împotriva condiției umane. Pentru Jeanson existențialismul este forma autentică de umanism, deoarece menține această atitudine „ambiguă” între lumea subiectivă și cea obiectivă.¹⁸

Orice proiect are o valoare universală, chiar dacă este individuală. Un proiect al unui chinez sau al unui african poate să fie înțeles de un european. Există o universalitate în om, dar ea nu este dată, ci construită. Alegându-se, omul construiește universalul. Existențialismul dorește să demonstreze caracterul absolut în angajamentul liber, prin care fiecare om se realizează, realizând în același timp un tip de umanitate care poate fi înțeles în orice epocă de oricine și de relativitatea culturală care poate fi rezultatul alegerii individului.¹⁹

Împotriva celor care critică existențialismul lui Sartre, spunând că inventează valorile și că morala lui nu este serioasă, el răspunde că inventarea valorilor înseamnă faptul că viața nu are nici-un sens *a priori*, că ea este de prisos. Înainte de a trăi viața nu este nimic, dar omul este cel care are puterea de a-i dăru un sens, iar valoarea nu este altceva decât sensul dăruit. Este deci posibil de a crea o comunitate umană. Alegerea nu este una gratuită. Omul este responsabil de alegerea sa față de sine și de întreaga umanitate, chiar dacă nu există o valoare *a priori* care determină o alegere.

¹⁸ JEANSON F.; *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Ed. du Seuil, Paris, 1965, pp. 248-249.

¹⁹ SARTRE, J.-P.; *L'existentialisme est un humanisme*, Ed. Gallimard, Paris, 1996, p. 62.

Omul se găsește într-o situație organizată în care el este angajat, iar el nu poate să nu aleagă. Atunci când el nu alege și aceasta este o alegere. Nu există nici-un capriciu sau gratuitate într-o alegere.

Omul nu poate să depășească subiectivitatea sa. Când omul se alege pe sine, în același timp alege pe toți oamenii. Atunci când omul se creează dorind să fie om, el clădește și o imagine despre cum crede el că omul ar trebui să fie. Atunci când omul se alege să fie un oarecare om, el afirmă valoarea acestei alegeri deoarece el nu poate să aleagă răul. El alege mereu binele și nimic nu poate fi bun pentru el dacă nu este și pentru ceilalți. Această imagine pe care el a ales-o despre om este valabilă pentru toți și pentru întreaga sa epocă. În alegere responsabilitatea este absolută și angajează întreaga umanitate. Aici se naște și sentimentul de angoasă deoarece el realizează din plin responsabilitatea sa față de sine și de întreaga umanitate, ca un legislator moral.

Sartre compară alegerea omului cu artistul care pictează un tablou. Este o situație creativă. Nu există un tablou predefinit, iar artistul se angajează în construcția tabloului care va fi exact tabloul pe care el s-a angajat să-l picteze. Nu există o valoare estetică *apriori* dar valoarea estetică a tabloului poate fi observată prin coerența lui, prin raportul care există între voința de creație și rezultatul ei. Nimeni nu poate să spună cum o să fie tabloul de mâine și nimeni nu-l poate judeca, decât atunci când el va fi gata. Este vorba de același lucru și în morală. În morală, ca și în artă, avem de-a face cu invenție și creativitate. Nu putem să decidem *apriori* ce este de făcut. Omul se face și făcându-se, el alege morala sa, iar presiunea circumstanței este în așa fel încât el nu poate să nu aleagă o morală.

Adriana Neacșu, traducătoarea în română a cărții lui Sartre, *Ființa și neantul*, scrie că, bazându-se pe ontologie, morala sartreană nu poate să fie altceva decât o morală a libertății și a concretului: „Fiind o etică a libertății și punând accent pe capacitatea creatoare a omului, care se sustrage oricăror așa-zise valori prealabile, ea nu poate fi decât concretă, elaborându-se în funcție de situație. Prin urmare, nu poate fi dată *a priori*; i se pot doar trasa principiile de bază, liniile general orientative, rămânând ca dezvoltarea ei ulterioară, eminentemente practică, să cadă în sarcina fiecăruia dintre noi, angajați continuu într-o diversitate de „situații”, a căror rezolvare cere din partea noastră mai mult decât o simplă aplicare a unor teze generale sau principii.”²⁰

²⁰ NEACȘU A., *Ontologia lui Jean-Paul Sartre*, Editura Academiei Române, București, 2009, p. 206.

Despre angajamentul moral în literatură Sartre scrie în articolul *Qu'est-ce que la littérature?* că filosoful și autorul sunt angajați în lumea contemporană în situații presante și actul de a scrie, de a crea, face apel la libertatea cititorului.²¹ Angajamentul scriitorului este unul moral, și nu unul aprioric, ci concret. Sartre refuză ideea de a scrie pentru posterioritate. Literatura este un produs al epocii sale, apoi ea devine moartă. Orice carte este un act scris pentru epoca sa, cu o voință de a o depăși, de a o schimba. Destinul operei după ce a fost consumată de contemporani nu mai este interesant. Opera cere ca aceasta să fie recunoscută de către libertatea unui public concret. Ea este un dar și cere reciprocitate, nu drepturi. Ea este o dăruire și cere să fie recunoscută. Ea este mijlocul pentru a afecta o altă libertate. Relațiile dintre oameni trebuie să fie de aceeași manieră, dacă oamenii vor să trăiască liberi unii lângă alții. În primul rând prin intermediul unei opere tehnice, estetice, politice etc., și în al doilea rând prin recunoașterea operei ca fiind un dar. Frumosul este cel mai suprem dar. Frumosul este această lume considerată ca dăruită. Opera exprimă particularitatea unei persoane dar prin recunoașterea ei ajutăm această persoană să facă opera, ceea ce înseamnă a comunica prin lume cu libertățile celorlalți. „Aider à faire l'œuvre faite; c'est communiquer dans et par le monde avec la liberté d'autrui. De même que le monde est l'intermédiaire entre le Pour-soi et le Moi, de même il est l'intermédiaire entre deux libertés qui se cherchent.”²²

Pentru Sartre nu există o valoare sau o morală apriorică. Dacă ar exista un imperativ categoric, o obligație, o exigență de a-l urmări, acesta ar deveni un scop în afara oricărei considerații de situație particulară sau de lume. Lumea ar deveni inesențială.²³ Dreptul formal și pur este o formă de alienare. Acest drept formal impune un scop transcendent, lumea pură a scopului dreptului, dar individul într-o situație concretă, când este vorba de o acțiune angajată în lume, nu poate apela la acest drept formal. Dacă dreptul spune că există dreptul la proprietate nu mai contează ce au oamenii în posesia lor dacă totul a fost dobândit legal. A dona se reduce atunci la simplă caritate. Noțiunile de drept și caritate sunt în relație cu dreptul personal abstract. Orice morală formală presupune un sfârșit al istoriei cum este imperiul scopurilor la Kant.²⁴ Dar aceasta ar neantiza omul concret,

²¹ SARTRE, J.-P.; *Qu'est-ce que la littérature?*, *Situations II*, ed. Gallimard, Paris, 1948, p. 58.

²² *Cahiers pour une morale*, p. 149.

²³ *Ibidem*, p. 248.

²⁴ KANT, I.; *Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Humanitas, 2006, p. 84.

considera Sartre.²⁵

Atunci cine poate să decidă care dintre actele omului sunt cele bune? Nimeni altcineva decât omul individual, răspunde Sartre, deoarece nu există semne predefinite pentru a-l ghida :

„... je suis obligé à chaque instant de faire des actes exemplaires. Tout se passe comme si, pour tout homme, toute l'humanité avait les yeux fixés sur ce qu'il fait et se réglait sur ce qu'il fait.”²⁶

Într-un fel nu se poate judeca o alegere, omul fiind mereu la fel față de o situație care variază, iar orice alegere este una făcută într-o anumită situație. Totuși se poate judeca, deoarece alegem mereu în fața altora. În primul rând putem să judecăm logic că unele alegeri pot fi fondate pe greșeli iar altele pe adevăr. Se poate judeca un om ca fiind de rea-credință. „Si nous avons défini la situation de l'homme comme un choix libre, sans excuses et sans secours, tout homme qui se réfugie derrière l'excuse de ses passions, tout homme qui invente un déterminisme est un homme de mauvaise foi.”²⁷

Sartre afirmă că rea-credința este o eroare bazată pe o minciună pentru că disimulează libertatea totală a angajamentului. Omul este liber să rămână în rea-credință dar cel care-l judecă este strict coerent și de bună credință. Este o judecată morală. Atunci când existențialismul declară că libertatea, prin orice circumstanță concretă, nu poate avea alt scop decât pe ea însăși, iar când a recunoscut că valoarea rezistă în abandonare, omul nu poate să vrea altceva decât un lucru: să fie libertatea care fundamentează orice valoare. Actele omului de bună credință au ultima lor semnificație în căutarea libertății așa cum ea este. Existențialismul dorește libertatea pentru libertate prin orice circumstanță particulară. Și atunci descoperim că libertatea depinde de ceilalți, iar libertatea lor depinde de a noastră. Când omul dorește libertatea sa, el este obligat să dorească și libertatea celorlalți. „Ainsi, au nom de cette volonté de liberté, impliquée par la liberté elle-même, je puis former des jugements sur ceux qui visent à se cacher la totale gratuité de leur existence, et sa totale liberté.”²⁸ Pe cei care se ascund după spiritul de seriozitate sau după scuze de determinism, Sartre îi numește lași, iar pe cei care încearcă să arate că existența lor este necesară atunci când ea este contingentă, îi numește escroci.

²⁵ *Cahiers pour une morale*, p. 149.

²⁶ *L'existentialisme est un humanisme*, p. 36.

²⁷ *Ibidem*, p. 68.

²⁸ *Ibidem*, p. 70.

Valorile subiective și cele obiective

Cum reușește Sartre o reconciliere între valorile subiective și cele obiective? El este de părere că atât o morală transcendentă cât și una subiectivă trebuie respinse. O morală transcendentă face din valori simple obiecte iar o morală subiectivă face din noi, obiecte și neagă valorile ca obiecte. Astfel ea face din fiecare valoare o chestiune de gust într-o dispoziție subiectivă despre obiect. Valorile obiective trebuie în schimb văzute ca cerințe despre cum vrem noi să fim și despre ceea ce suntem responsabili.²⁹

Numai odată cu omul apar valorile precum Adevărul, Binele, etc. în lume.³⁰ Adevărul, de exemplu, este temporalizarea, istorializarea ființei de către realitatea umană într-o nouă dimensiune de a fi. Adevărul este o anumită dimensiune a în-sinelui pe care-l dezvăluie pentru-sinele, este o luminare a ființei. Adevărul apare în lume totodată cu omul și dispare cu el. Evidența este criteriul adevărului, așa cum Ființa apare în fața pentru-sinelui. Judecata, adevărul dezvăluit pentru celălalt, este un fenomen interindividual, în același timp subiectiv și obiectiv.

Astfel, omul vede pentru celălalt sau vede deja văzutul. În felul acesta se consolidează dimensiunea nouă a În-sinelui care se ivea din noaptea dezvăluit de un absolut-subiect și a cărui dezvăluire, la rândul ei, există pentru un alt absolut-subiect, care o sesizează mai întâi ca În-sine, apoi o recuperează. Aici se află ceea ce numim *Adevăr*.³¹

Acțiunea este cunoaștere iar cunoașterea implică acțiune. Nu poate exista cunoaștere dacă nu există libertate. Decât pentru libertate ideea de a cunoaște are sens. Este un proiect de dezvăluire și o asumare de responsabilitate față de adevăr. Sau hotărârea să rămână învăluit. Lumea este cognoscibilă. Totul este dat pentru pentru-sine dar el poate să refuze să dezvăluie Ființa. ,

Astfel, prin ivirea unei libertăți în sânul Ființei, ignoranță și cunoaștere, eroare și adevărul apar ca posibilități împreunate. Dar cum adevărul este iluminare prin act, iar actul este opțiune, eu trebuie să hotărâsc adevărul, să-l vreau, deci pot și să *nu-l* vreau. Condiția pentru ca adevărul să fie este perpetua posibilitate de a-l refuza. Astfel se luminează libertatea omului: într-adevăr, tot ceea ce *apare* prin el, apare prin temporalizare pe un fond

²⁹ *Cahiers pour une morale*, p. 19.

³⁰ *Adevăr și existență*, p. 56.

³¹ *Ibidem*, p. 23

unde această manifestare nu exista.³²

Adevărul este de dăruit pentru alții, altfel rămâne un adevăr mort. Adevărul meu este dezvăluit prin mine, prin valorile și scopurile mele. Atunci când comunic adevărul meu celuilalt, el este limitat de libertatea celuilalt. Adevărul capătă o exterioritate, o obiectivizare, cu o infinitate de fețe pe care nu le voi ști niciodată. Este un adevăr pentru a fi depășit, este viu. Un adevăr mort este unul care nu este dăruit.

Căci dacă adevărul nu trebuie să trăiască, atunci sistemul este adevăr mort și lumea *nu e decât asta*. Bogăția devine sărăcie. Bucuria vine la adevărul deschis: am înțeles lumea în totalitatea sa și ea rămâne în întregime de înțeles.³³

Aici vedem cum este posibilă o împletire între valorile subiective cu cele obiective la Sartre. Astfel se clarifică cum valorile subiective se obiectivizează în momentul în care pentru-sinele se întâlnește cu celălalt. Prin comportamentul său în lume, printre semenii, omul poartă valorile sale individuale comunicându-le celuilalt prin cuvinte, acțiuni, etc.

David Detmer a făcut o analiză despre ceea ce înseamnă libertatea concretă la Sartre. Sinteza dintre valorile subiective și cele obiective este posibilă dacă etica sartreană este înțeleasă ca fiind o dialectică a invenției și a descoperirii, sau a voinței și a intuiției cu libertatea ca valoare centrală în înțelegerea ambelor faze din această dialectică.³⁴ Sartre și-a adus o contribuție în primul rând în etică, spune Detmer, prin faptul că ne-a făcut să înțelegem că nu există adevăruri etice bine determinate care pot dicta ceea ce trebuie făcut în orice situație concretă, că există feluri diferite de viață bună, și că nu există doar o acțiune corectă în orice situație. După părerea lui Detmer, a doua contribuție este că tânărul Sartre lasă un loc pentru invenție, creativitate, adică joc. Amintim că în joc nu există reguli predefinite decât acelea pe care jucătorii le inventează. Nu există constrângeri exterioare. Valorile cele mai desăvârșite sunt cele ale invenției, cele care provin din expresia liberă și creativă, din personalitatea unică a fiecăruia. În schimb, bătrânul Sartre este mai serios și promovează valorile obiective. Expresiile creativității sunt posibile doar dacă suntem liberi, adică relativ neconstrânși în sens material.³⁵ În acest sens etica filosofului francez este una teleologică,

³² *Ibidem*, p. 56

³³ *Ibidem*, p. 111

³⁴ DETMER, David, *Sartre's Contribution to Ethics*, Ed. Open Court Publishing Company, Illinois, 1988, p. 209.

³⁵ *Ibidem*, p. 214.

judicând acțiunile după tendința lor de a promova o societate îmbunătățită și o lume în care nu există sărăcie, foame, sau exploatare.³⁶ După părerea lui Detmer această etică este unică în istoria filosofiei occidentale; chiar dacă are afinități cu K. Marx și J.S. Mill., Sartre nu promovează ceea ce se crede a fi de obicei o etică relativistă, solipsistă, anarhistă, nihilistă sau pesimistă.

O morală a generozității

Sartre vorbește despre conversiune în morală. Omul nu poate să fie convertit singur. O morală nu este posibilă, scrie Sartre, dacă nu toată lumea este morală. Problema este că valorile în același timp revelează dar și alienează libertatea, spune Sartre. El scrie în *Caietele pentru o morală* că dorește o metodă de clasificare a valorilor, în funcție de creșterea libertății. La vârful valorilor ar fi generozitatea.³⁷ Generozitatea trebuie diferențiată de simpla caritate, care nu este altceva decât compensarea nedreptăților materiale. În schimb generozitatea este un mod de a răspunde la un apel din partea cuiva. Atât apelul cât și răspunsul la apel sunt fără constrângeri, în completă libertate reciprocă și într-o recunoaștere a scopului celuilalt.

Pentru-sinele poate să ia trei atitudini diferite în fața scopurilor și a valorilor altcuiva. Prima atitudine, una neautentică, este de a nega scopurile altcuiva în profitul scopurilor proprii. Într-o astfel de manieră libertatea celuilalt apare ca o pură calitate iar ființa este redusă la un simplu lucru. Aici pentru-sinele nu deține o comprehensiune despre scopurile altcuiva și suprimă libertatea și valorile celuilalt, care au dispărut din lume. Este o formă inautentică, o înșelăciune. A doua atitudine neautentică este de a „fura” scopul celuilalt, cu dorința de a-l ajuta. Precum cel care îți ia cărțile din mână ca să joace pentru tine, sau cel care vine cu sfaturi atunci când tu nu i-ai cerut. Este de fapt o negare a libertății celuilalt. Pentru-sinele îl consideră pe celălalt un simplu instrument și ajunge să îi preia scopurile și valorile, adică o parte din universul lui.

Singura formă autentică este de a dori scopul celuilalt, modificând o situație în așa manieră încât celălalt, cu propriile sale forțe, să poată să-și realizeze scopul său vizat. Pentru-sinele se menține în comprehensiune, deoarece nu neagă valorile și scopul celuilalt, dar prezervă totuși autonomia în relația cu ele. Pentru-sinele nu le „fură”, acestea nu-i aparțin. În schimb, el contribuie la realizarea scopului în așa manieră încât recunoaște libertatea

³⁶ *Ibidem*, p. 215.

³⁷ *Cahiers pour une morale*, p. 16.

celuilalt. Pentru-sinele nu devine un instrument pentru celălalt deoarece aici este vorba de consimțământ și generozitate în acțiune. Libertatea celuilalt este o prelungire a libertății pentru-sinelui. De așa manieră încât celălalt poartă pentru-sinele spre un viitor indefinit în libertatea lui, dar acest viitor salvează pentru-sinele deoarece este un viitor pe care pentru-sinele și-a dat acordul. Iar în rezultatul acțiunii va fi o alcătuire și din pentru-sine, chiar dacă rezultatul nu îi aparține. Pentru-sinele este la adăpost în libertatea celuilalt împotriva libertăților celorlalți.³⁸

Lumea conține un infinit de viitoruri libere și finite, fiecare proiectat cu o voință liberă și indirect susținut de voința celorlalți, fiecare dorindu-i celuilalt libertatea concretă. Dar nu într-o formă abstractă, universală, ci într-o formă concretă și limitată. Aceasta este maxima pentru-sinelui când este vorba de a răspunde la un apel, de a arăta generozitate într-o acțiune.

„Vouloir qu’une valeur se réalise non parce qu’elle est mienne, non parce qu’elle est valeur mais parce qu’elle est valeur pour quelqu’un sur terre; vouloir que les autres fassent exister de l’être dans le monde même si par principe le dévoilement existentiel ainsi réalisé m’est volé, faire qu’un avenir multidimensionnel vienne perpétuellement au monde, remplacer la totalité fermée et subjective comme idéal d’unité par une diversité ouverte d’échappements s’étayant les uns sur les autres, c’est poser qu’en tout cas la liberté vaut mieux que la non-liberté.”³⁹

Concluzie

Între libertate și valori raporturile conturate sunt la Sartre raporturi ale omului într-o lume concretă și istorică. Omul se ivește într-o lume pe care el nu a ales-o și nici nu a creat-o. În această lume omul face alegerile sale iar prin necesitatea de a urma proiectele liber alese el este constrâns de lumea istorică în care trăiește. Libertatea individuală trebuie să asume această constrângere iar valorile subiective se întâlnesc aici într-un raport cu libertățile celorlalți. La Sartre, valorile subiective întâlnindu-se cu altă libertate se obiectivează și au o relație dialectică de invenție și creativitate, dar mereu pe fondul libertății fiecăruia. Singura limită a libertății este o altă libertate. Etica sa se conturează într-o acțiune concretă și finită în care se face apel la generozitatea autentică în acțiune afirmându-se în același timp libertatea ca valoare fundamentală. Această etică corespunde societăților

³⁸ *Ibidem*, p. 292.

³⁹ *Idem*.

pluraliste contemporane. Nici omul, nici istoria sa nu sunt desăvârșite, ci într-o mișcare perpetuă de facere. André Guigot, un cunoscut exeget sartrean, scrie: „L’ontologie débouche sur une morale inachevée, ce qui ne signifie pas échec mais absence de clôture au sens classique: l’inachèvement de la morale de Sartre, c’est avant tout celui de la morale à la mesure de l’homme inachevé, autrement dit une morale de l’inachèvement humain.”⁴⁰. Morala sartreană nu poate fi decât omul nedesăvârșit.

⁴⁰ GUIGOT, A.; *Sartre – Liberté et histoire*, Ed. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2007, p. 144.

DESPRE INDIVIDUALUL FORMAL ÎN CONCEPȚIA LUI NOICA

ADRIAN NIȚĂ

Conferențiar universitar doctor
Universitatea din Craiova

Abstract. The paper analyses Noica's theory on the formal individual and proposes an interpretation of this theory. Given that the theory of formal individual relies on the specific understanding of the relationship between part and whole, so the part contains the whole, Noica sustains an „aristocratic logic”, i.e. a logic that gives a special meaning of the individual.

Key-words: romanian philosophy, Noica, individual, logic, metaphysics

1. Logica lui Hermes

Nemulțumit că logica lui Ares, adică logica clasică (atât tradiționala logică aristotelică, cât și logica modernă, matematică), disprețuiește individualul, Noica vrea să pună bazele unei logici pe care el o numește *logica lui Hermes*. Aceasta se vrea o știință caracterizată prin următoarele trăsături:

1. *Caracterul formal*: logica lui Hermes este o știință formală, dar, spre deosebire de logica lui Ares, forma nu este un cadru gol, invariabil. „Dar care formă este în joc aici? Uni-forma, firește. Le-am spus [sic] tuturor, inclusiv lui Socrate, uniformă și așa cum, în fața morții, toți sîntem o apă și-un pămînt, la fel în fața formelor toate au o culoare cenușie. Numai că, în loc să punem noi lucrurilor (respectiv muritorilor) uniformă, s-ar putea vedea, cu privirea 'logicii', forma pe care și-o dau ele. Elpenor nu poate trimite la o asemenea 'formă' de muritor, nici Koriskos. Am putea-o căuta la Ivan Turbincă, în relație specială cu moartea cum stă el, dar nici el n-o arată. În schimb, o va arăta Socrate.”¹ Noica vrea să susțină necesitatea îmbunătății conceptului de formă. În logica lui Ares, un raționament cum este „Dacă toți C sunt B și toți A sunt C, atunci toți A sunt B” permite înlocuirea uniformă a literelor cu concepte, astfel încât să se obțină un raționament valid. Literele „A”, „B” și „C” pot sta atât pentru „Socrate”, „muritor”, „om”, cât și

¹ NOICA, *Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Cartea Românească, 1986, p. 29.

„Elpenor”, „muritor” și „om”. Noutatea logicii lui Hermes ar fi că literele (formele) nu pot sta pentru orice. După Noica, există o mare deosebire între o propoziție cum este „Socrate este muritor” și „Elpenor este muritor”. Temeiul acestei profunde deosebiri ține tocmai de teoria individualului, după cum vom vedea mai departe.

2. *Caracterul procesual*: spiritul și cultura urmăresc prin logică, susține Noica, explicarea, înțelegerea, valorificarea și integrarea modalităților individuale². Dar aceste modalități individuale stau sub semnul trecătorului, se schimbă, se prefac încontinuu. Despre un cal anumit, despre o frunză din pomul din fața noastră sau despre astrul care tocmai a răsărit nimeni nu afirmă însă că ar fi muritori. Explicația este că această condiție de muritor aparține numai celor care au o „relație activă” cu condiția lor.³

3. *Caracterul hermeneutic*: logica lui Hermes se vrea o știință a interpretării realităților individuale și a realităților generale. Spre deosebire, logica lui Ares este o știință a războiului, a unei lupte dintre individual și general din care individualul iese mereu învins. Învingerea de care vorbește Noica este cea dată de situația inadmisibilă a subordonării individualului în și sub general, întocmai cum într-un război vitoria este repurtată de regimente și divizii. Nimeni nu spune că în bătălia de la Austerlitz au învins soldatul cutare, împreună cu caporalul cutare, aflați sub comanda căpitanului cutare etc., ci batalioanele lui Napoleon.

Pentru ca individualul să însemne ceva este nevoie de o reinterpretare a raportului dintre parte și întreg, este nevoie ca logica lui Hermes să arate că individualul poate fi în așa fel încât să cuprindă generalul. „În timp ce logica lui Ares era cea a războiului, logica lui Hermes ar fi a interpretării, să spunem. Prima logică așeza partea în întreg, și de vreme ce întregul (clasa uneori, funcția altădată, relația abstractă în fine) reținea totul pentru el, partea devenea o simplă variabilă, disparentă sau oricând gata să fie sacrificată. În logica lui Hermes, însă, partea – dacă este una a situațiilor logice, iar nu un simplu element statistic – nu mai este indiferentă și revocabilă: ea este de fiecare dată o interpretare a întregului. O carte dintr-o bibliotecă sau măcar mai multe cărți laolaltă, adică o submulțime a bibliotecii-mulțime, nu sînt indiferente. Dacă e vorba de o bibliotecă iar nu de o adunătură de cărți, dacă deci e vorba de mulțimi = caracterizate și nu de mulțimi = grămezi, atunci dintr-o simplă carte sau

² *Ibidem*, p. 136.

³ *Ibidem*, p. 37.

măcar o singură submulțime a bibliotecii se poate vedea ce este întregul: că e o bibliotecă de istoric, de medic sau de jurist.”⁴

Noica începe schițarea logicii lui Hermes prin punerea în evidență a unor „situații logice”, considerate a fi forme de „electrizare locală” prin care se manifestă logicitatea: repetiția, simetria, asemănarea, proporția, coordonarea, subordonarea, negația și contradicția. Se arată apoi cum situațiile logice creează anumite câmpuri, prin care diversitatea infinită a lumii poate fi redusă la unitate. Logica lui Hermes ar putea rezulta din această teorie a câmpului logic. Cum un câmp logic este caracterizat drept acea situație în care întregul este în parte, deci nu numai partea în întreg, se poate extrapola această caracterizare asupra întregii logici imaginate de Noica: logica lui Hermes este logica în care întregul este în parte. Putem enumera câteva din exemplele favorite ale autorului *Scrisorilor despre logica lui Hermes*. Într-o grămadă obișnuită, partea este în întreg, așa cum este un bob de grâu în grămada de roade din magazie. Într-un ceas, orice parte am lua, observăm ușor că partea se află în întreg. Dar nu la fel este cazul situațiilor logice. Aici raportul dintre parte și întreg este inversat. Să ne gândim la matematică, atunci când avem o problemă de rezolvat, se observă că „întregul problemei este de fiecare dată în parte. Dacă, de pildă, punem o problemă în ecuație, ea este întregă în ecuația obținută. Ecuația intră în transformare: problema se păstrează în fiecare transformare identică a ecuației. La orice etapă a rezolvării, întregul este prezent, putându-se astfel spune că ansamblul creat de problemă este în fiecare parte.”⁵ Tot la fel este cazul repetiției, situație în care ceea ce se repetă este și repetiția de ansamblu; în simetrie se petrece la fel, căci fiecare punct are înscris în el legea de simetrie; în proporție, unde o proporție anumită exprimă întregul câmp al proporționalității etc.

Exemplul favorit al lui Noica este cel al omului, căci în cazul lui părțile sunt în modul cel mai limpede purtătoare de întreg: un om anumit este cu adevărat om atunci când devine o lume. Adevărata măsură a unui anumit individ este atunci când părăsește condiția lui obișnuită de membru al umanității și se ridică la nivelul acesteia. Probabil că în creație se observă cel mai clar ceea ce vrea Noica să ne spună aici: „Poetul adevărat este cel care devine la un moment dat Poezia; fizicianul, excedat la început de tot ce se știe, sfârșește uneori prin a deveni el Fizica. Critica literară de astăzi nu mai acceptă textul drept gata semnificat, ci sugerează ca fiecare cititor să fie

⁴ *Ibidem*, p. 25.

⁵ *Ibidem*, pp. 20-21.

Interpretul. Omul moral al lui Kant, parte a comunității, trebuie totuși să acționeze în așa fel încât comportarea sa să devină regulă pentru ceilalți. Geniul este definit tocmai prin aceea că prescrie legi în domeniul său de manifestare.”⁶

Câteva observații se cer aici notate. În primul rând, Noica are în vedere raportul parte-întreg din două puncte de vedere diferite: atunci când spune că volumul x face parte din biblioteca unui jurist (partea este în întreg) și cazul în care x dă seama de întreaga bibliotecă (întregul este în parte). Avem aici două feluri de incluziune și problema principală este să vedem cum le deosebim și mai ales cum să o caracterizăm pe cea de-a doua astfel încât să prindem exact gândul lui Noica.

În al doilea rând, o primă și intuitivă înțelegere a gândului nicasian ar putea fi dat de o importantă, deși simplă, sugestie logică. Ne putem gândi la două noțiuni ce sunt una în raport cu alta gen și specie, de exemplu, „trandafir” și „plantă”. Din punctul de vedere al sferei noțiunilor, noțiunea subordonată („trandafir”) este inclusă în noțiunea supraordonată („plantă”). Orice fir de trandafir am lua, este evident că avem de-a face cu o plantă, adică cu un lucru vegetal alcătuit din rădăcină, tulpină și coroană. În schimb, din punctul de vedere al conținutului noțiunilor „trandafir” și „plantă”, noțiunea subordonată („trandafir”) o include pe cea supraordonată („plantă”). Dacă vom considera că trăsăturile unei plante sunt: este membru al regnului vegetal; funcționează pe bază de fotosinteză; are rădăcină, tulpină și coroană, observăm ușor că trăsăturile unui trandafir sunt mai numeroase: este membru al regnului vegetal; funcționează pe baza fotosintezei; are rădăcină, tulpină și coroană; are un miros plăcut; înflorește în luna mai; are ghimpi etc.

Noica introduce apoi în joc unitatea logică fundamentală, *holomerul*, ce este un fel de parte-tot (*holon* (gr.) înseamnă întreg; *meros* (gr.) înseamnă parte). Avantajul acestei noțiuni este că este o unitate logică de la sine activă. Orice altă unitate de la care am pleca are în chip evident nevoie să fie activată. Dacă am pleca de la concept, atunci „școala elementară în cele ale rațiunii ne va spune că trebuie să punem laolaltă două concepte, printr-un act al minții străin de ele, spre a obține judecata. Dacă plecăm de la judecăți, trebuie să înlănțuim, sub anumite condiții și tot din afară, două judecăți spre a face un raționament. Dacă pleci de la propoziție ca o unitate moartă, fără sens propriu, trebuie să legi propozițiile prin cine știe de particule (conective) care le-ar aduna, înmulți și înlănțui. Vrei să pleci de la un sistem

⁶ *Ibidem*, pp. 21-22.

de axiome? Atunci iarăși vei interveni din afară, spre a scoate sistemul din inerția lui funciară. Peste tot gândirea, ca un agent exterior, se dovedește a fi demiurgul.”⁷

Specific holomerului este că se poate disocia în părți din care nu a fost compus niciodată, respectiv un individual și un general. Un holomer cum este Socrate are marea calitate de a se disocia, de a intra în „discluziune”, întocmai ca particulele elementare din fizică, și va putea da atât individualul Socrate cât și generalul înțelepciune. În cazul unei forme care nu este holomer, iar Noica îl dă mereu ca exemplu pe Elpenor, încercarea de a descompune această formă nu va duce decât la aflarea unui individual statistic, o simplă subsumare în raport cu generalul. Elpenor este un simplu membru al umanității, spre deosebire de Socrate ce poate închide în el întreaga umanitate.

La un alt nivel al logicii lui Hermes, Noica grupează *krinamenul* (*krinein* (gr.) înseamnă a separa, a distinge, a compara, a judeca), adică uniunea funcțională a individualului și generalului. Acest cuplaj al individualului cu generalul este procesul disociației, nefiind deci numit „judecată” pe motivul că în logica lui Ares judecata este produsul operației opuse, compunerea. Subiectul logic și predicatul logic din logica lui Ares nu aveau, consideră Noica, incluse în sine ideea procesualității, atât de proprii realității, fie individuale fie generale. De exemplu, atunci când a apărut viața pe pământ un punct material devine un individual cuplat cu ceea ce a devenit un general⁸. Sau atunci când a apărut vorbirea articulată, un individual s-a desprins de o realitate generală, în cadrul unui *krinamen*. Sau, din alt punct de vedere, un om nu este decât ceea ce este, dar când își află generalul și se cuplează cu el, devine un *krinamen* viu prin judecată. Exemplul favorit al lui Noica este Socrate. Fie propoziția „Socrate este muritor”. În această propoziție nu avem „Socrate” plus „muritor”, ci trebuie să vedem aici ideea pregătirii pentru moarte a lui Socrate: „Dar acum, transcrisă fiind prin „Socrate se pregătește pentru moarte”, propoziția arată, în logicitatea ei, că ea nu definește pe Socrate drept o simplă constantă, ci denumeste *variația* însăși: viața lui Socrate, sub intimitatea cu moartea și condiția de muritor, își va da determinări anumite și va intra în variate rapoarte [sic] cu sine. Iar așa cum individualul intră în variație prin general, acesta și el variază prin individual (condiția generală de muritor, adică de om care se pregătește pentru moarte, devine alta prin Ahile, conștient că și

⁷ *Ibidem*, pp. 38-39.

⁸ *Ibidem*, p. 53.

el va sfârși, cum este cu totul alta în pregătirea pentru moarte din Cina cea de taină). Prin krinamen, deci, ies la iveală un individual și un general, nu numai în indistincția lor, dar – și aceasta face posibilă cuplarea – în variația lor *solidară*.⁹

Prin introducerea celui de-al treilea termen, determinația, ca un mediu care intermediază între individual și general, dar care poate să-i învâluie, Noica ajunge la posibilitatea descrierii celor șase tipuri fundamentale de rostire. În fiecare tip apar cuplați numai doi din termenii fundamentali, al treilea aducând precaritatea. Vor exista astfel judecăți de următoarele tipuri: 1. individual-determinații (I-D); 2. determinații-general (D-G); 3. general-individual (G-I); 4. individual-general (I-G); 5. general-determinații (G-D); 6. determinații-individual (D-I). Să spunem câteva cuvinte despre fiecare.

1. *Determinanta* (I-D) contribuie la determinarea unei realități individuale, fiind deci o judecată descriptivă¹⁰. Întâlnită în narațiune, roman, istorie, acest fel de judecată înlocuiește inducția, urcă spre lege și deschide infinitatea determinațiilor individuale către infinitatea determinațiilor generale.¹¹

2. *Generalizanta* (D-G) este definitorie pentru cunoaștere. Determinațiile variate și aparent libere sunt subsumate claselor de ordin general. Dar cunoașterea nu se mulțumește cu datele obținute descriptiv, ci pune lucrurile în situația de a obține noi determinații, așa cum e cazul experimentului¹².

3. *Realizanta* (G-I) este judecata ce conduce la realizarea unei legi, la încorporarea în real a unei reguli. Este proprie practicii, în măsura în care se trece direct de la generalul teoretic la realul particular, cum e cazul tehnicii. Dar „practic” înseamnă de asemenea realizarea morală (în sensul lui Kant), astfel încât realizanta face ca o lege sau un imperativ moral să se încorporeze în realitatea vieții noastre spirituale¹³.

4. *Integranta* (I-G) reprezintă așezarea unei realități individuale sub o legitate generală. Este proprie contemplației, prin care logosul narator face loc celui cunoscător, apoi celui operativ, ajungând acum la treapta de logos

⁹ *Ibidem*, p. 53.

¹⁰ *Ibidem*, p. 81.

¹¹ Vezi Ion IANOSI, *Constantin Noica*, București, Editura Academiei, p. 198.

¹² NOICA, *Scrisori despre logica lui Hermes*, ed. cit., p. 81.

¹³ *Ibidem*, pp. 81-82.

contemplativ. Acest tip de judecată este prezent de asemenea în cazul ipotezelor sau proverbelor¹⁴.

5. *Delimitanta* (G-D) conduce la nuanțări ale unei legi sau ale unui principiu. Reflectă însuși exercițiul culturii, în sens imediat, ce nu modifică lumea, ca realizanta, dar nici nu riscă să se desprindă de ea contemplativ, ca integranta, ci caută modulațiile nesfârșite ale generalului prin noi determinații¹⁵.

6. *Particularizanta* (D-I) aduce aplicarea unor proprietăți și particularizarea lor printr-un caz individual. Reflectă faptul civilizației, cu determinațiile pe care le rabatem, sau le vedem focalizate, într-un individual, investit astfel cu bogăția lor¹⁶.

Prin punerea accentului pe termenul lipsă, în cazurile discutate mai sus, se ajunge la ceea ce Noica numește o adevărată metodologie logică. Astfel, în căutarea generalului, cu determinanta, vom regăsi inducția; în căutarea individualului, cu generalizanta, vom afla deducția; căutând determinațiile, cu realizanta, vom afla logica invenției; ridicarea la general fără mijlocirea determinațiilor, cu integranta, vom afla modelele ipotetico-deductive ale științei; limitarea la general, în condițiile refuzului individualului, cu delimitanta, se găsește arta simbolizării; în fine, carența generalului din particularizantă ajunge la teoria sistemelor și la cibernetică.

Să observăm o particularitate a terminologiei proprii logicii lui Hermes: Noica introduce noțiunile de „holomer”, „krinamen” și „synaethism” ca și cum în logica lui Ares ar fi introduse noțiunile „termen”, „judecată” și „raționament”. Cititorul, familiarizat cu logica lui Ares, pe care a învățat-o la școală, are tendința de a echivala cele două serii de noțiuni. Această echivalare, ce duce la dificultăți insurmontabile de înțelegere a gândului nicasian, este însă complet eronată. Holomerul este și nu este termen în logica lui Ares. Este termen dacă avem în vedere o noțiune cum este „Socrate”, dar nu este termen dacă ne referim la noțiunea „Elpenor”. Krinamenul este și nu este judecata din logica lui Ares. O propoziție cum este „Socrate este muritor” este după Noica un krinamen, dar o propoziție ca „Elpenor este muritor” nu are același statut logic. Se manifestă aici o echivalență nesimetrică, în cuvintele lui Noica, o identitate unilaterală: holomerul este termen, dar nu orice termen este holomer; krinamenul este judecată, dar nu orice judecată este krinamen.

¹⁴ *Ibidem*, p. 82.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 82-83.

¹⁶ *Ibidem*, p. 83.

După determinarea unității logice (holomerul), după determinarea operației logice fundamentale (disociația) și după determinarea primei forme logice (krinamenul) urmează determinarea celei de-a doua forme logice – *synaethismul* (în grecește *syn* înseamnă „împreună cu” iar *alethe* înseamnă „adevăr”). *Synaethismul* este o înlănțuire de propoziții, asemenea raționamentului din logica lui Ares, dar cu o schemă logică, structură și elemente complet diferite. Raționamentul clasic este o înlănțuire de judecăți în vederea obținerii de noi adevăruri, astfel încât este alcătuit din premise și concluzii între care există o relație de inferență logică. De exemplu, într-un raționament valid este imposibil ca premisele să fie adevărate și concluzia să fie falsă.

Noica pornește de la argumentarea în patru pași a lui Toma d’Aquino, de la care reține primul pas (tema) și ultimul pas (tema regăsită). La acestea, el adaugă pasul doi, deschiderea temei, și pasul trei, închiderea temei. *Synaethismul* apare astfel ca o „pulsatie în patru timpi” ce se mișcă în cerc, nu liniar ca un raționament, și care cuprinde, așadar: tema ce se propune, deschiderea liberă a temei, închiderea temei și deschiderea organizată a temei. Schematic, structura *synaethismului* amintește de un modul și jumătate din coloana lui Brâncuși¹⁷: Cum temele posibile sunt fie determinațiile, fie generalul, fie individualul, sunt descrise următoarele forme de *synaethism*:

1. *Synaethismul determinațiilor*, ce îmbracă două forme. În prima, anumite caractere, fără organizare și ansamblare sigură, apar la diverse exemplare individuale, dintre care cele purtătoare de general conduc la determinații cu caracter organizat. Simbolic, schema acestui *synaethism* este următoarea¹⁸:

D_1, D_2, \dots, D_n (determinațiile varietății)

$I_1, I_2 \dots I_n$ (exemplare individuale din sânul varietății)

$(IG)_1, (IG)_2 \dots (IG)_n$ (exemplare apte să conducă la specie)

$(DG)_1, (DG)_2 \dots (DG)_n$ (determinații organizate prin general: caracterele speciei).

Dacă în locul individualului se va așeza generalul, se va obține o schemă de *synaethism* al determinațiilor de un al doilea tip:

D_1, D_2, \dots, D_n (determinațiile oferite de ideologie)

¹⁷ *Ibidem*, pp. 203-204.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 177-178.

$G_1, G_2, \dots G_n$ (constituțiile concepute cu aceste ideologii)
 $(IG)_1, (IG)_2, \dots (IG)_n$ (exemplarele individuale ce se cuplează cu generalul)

$(DG)_1, (DG)_2, \dots (DG)_n$ (determinațiile adevărate și adevărate ale ideologiei).

2. *Synaletismul generalului* îmbracă de asemenea două forme¹⁹. În prima, se pleacă de la o lege, cum este legea afinităților electiv:

$G \dots$ (legea afinităților electiv)

$(IG)_1, (IG)_2, \dots (IG)_n$ (ființele individuale ce stau sub lege)
 $(DG)_1, (DG)_2, \dots (DG)_n$ (determinațiile pe care și le dau ființele individuale)

$(GD)_1, (GD)_2, \dots (GD)_n$

(modulațiile generalului regăsit, obținute prin anumite determinații).

Dacă se substituie în această schemă individualul în locul generalului și determinațiile în locul individualului se obține cel de-al doilea tip de synaletism al generalului:

$G \dots$ (generalul deschis spre determinații)

(determinația unic caracterizatoare, deschisă spre individualizare)

$(IG)_1, (IG)_2, \dots (IG)_n$ (individualizările generalului determinat)

$(GI)_1, (GI)_2, \dots (GI)_n$ (modulațiile, prin individualizări, ale generalului).

3. *Synaletismul individualului* pleacă, de exemplu, de la inteligența sau conștiința umană ca formă de rațiune și inferă existența posibilă a altor forme de inteligență sau rațiune în univers²⁰:

¹⁹ *Ibidem*, pp. 184-191.

²⁰ „Toată lumea face astăzi un vast synaletism al individualului: de la inteligența sau rațiunea umană, ca formă individuală, ba chiar singulară, de rațiune, inferăm perfect logic existența posibilă a altor forme de inteligență și de rațiune în cosmos. Iar cum și acestea ar avea caracter individual, tema inițială, cea a rațiunii, este regăsită, în principiu, acum în chip întemeiat, și în așa fel adevărată, încât o rațiune specifică (cea umană) se diversifică în rațiuni specifice. Individualul-temă intră astfel în procesiune. Vom numi 'synaletismul Robinson' tipul de argumentație logică invocată, întrucât, așa cum omul rămas singur, Robinson, regăsea pe treptele acțiunii sale raționale pe toți oamenii, rațiunea singulară de pe Terra regăsește alte ființe raționale” (*ibidem*, p. 192).

I	(conștiința individuală restrânsă la un simț)
<hr/>	
$D_1, D_2, \dots D_n$	(determinațiile conștiinței)
$(DG)_1, (DG)_2, \dots (DG)_n$	(determinațiile conferite de memorie ca izvor de generalitate)
<hr/>	
$(IG)_1, (IG)_2, \dots (IG)_n$	(conștiințele individuale regăsite prin principiul de generalitate) ²¹ .

Acest tip de synaethism, susține Noica, le face posibile pe celelalte patru, fiind un fel de temei al synaethismului determinațiilor și al synaethismului generalului; synaethismul Robinson este sâmburele, sâmbânda, nucleul formalizării logice²², un adevărat *semen entis*²³. În acest fel, în interiorul oricărui synaethism există un alt synaethism, și anume cel al individualului, aflat oarecum înfășurat în acesta²⁴.

Chiar și o simplă privire aruncată peste aceste cinci scheme logice poate pune în evidență importanța structurii individual-general (IG): individual-generalul este prezent în fiecare synaethism. Această prezență indică faptul că individual-generalul este o condiție de posibilitate a synaethismului: numai atunci când există o cuplare între un individual și un general se poate obține o adevărată formă logică. Vedem cum și la acest nivel al logicii lui Hermes există preocuparea obsesivă pentru regăsirea raportului dintre parte și întreg. Spre deosebire de celelalte două niveluri logice, holomerul și krinamenul, de data asta, Noica face apel la o noțiune cu iz matematic, și anume noțiunea de mulțime secundă. Dacă mulțimea de primă instanță este mulțimea de înțeles obișnuit din matematică și logică, mulțimea secundă are câteva caracteristici ce-i permit o bună întemeiere a logicii lui Hermes: elementul iese din rigiditatea sa de element distinct al unei mulțimi; elementul intră în raport de compenetrație. Elementul unei mulțimi secunde este un adevărat unu-multiplu, astfel încât raportul parte-întreg este cel de devenire logică întru ființa întregului. Cu alte cuvinte, în mulțimea secundă există un raport de identitate unilaterală, prin care întregul este egal cu partea, dar partea nu este egală cu întregul. Contradicția, apărută la acest nivel, este o contradicție unilaterală, în sensul

²¹ *Ibidem*, p. 194.

²² *Ibidem*, p. 207.

²³ *Ibidem*, p. 210.

²⁴ *Ibidem*, p. 210.

că partea este posibil să contrazică întregul, în timp ce întregul nu contrazice partea. De asemenea, egalitatea este unilaterală în sensul că întregul poate fi egal cu partea, se lasă purtat de ea, dar partea nu este egală cu întregul²⁵.

2. Logica aristocratică

Cum să interpretăm logica lui Hermes? Să fie o reconstrucție a raționalității logice, o logică ontologică sau o prelungire a ontologiei? Să fie logica lui Hermes o redefinire a logicii tradiționale, o logică a devenirii procesuale sau o hermeneutică? Înainte de a răspunde la acest ocean de întrebări, să trecem în revistă câteva interpretări.

În *Arhitectura existenței*, distinsul nostru profesor Ilie Pârvu efectuează prima interpretare a acestei logici. Deși condensată în numai câteva rânduri din capitolul despre principiul ontologic, interpretarea este bogată în semnificații. Astfel, se susține că după construcția teoriei ontologice generale, din *Devenirea întru ființă*, Noica ne oferă două „aplicații paradigmatică” ale acestei teorii fundamentale a filosofiei: „o reconstrucție a raționalității logice, a constituirii și întemeierii formelor logicității (în *Scrisori despre logica lui Hermes*)” și o explicare a ființei generice a culturii, valoarea, o evidențiere a modului în care se articulează ontosul cultural european (în *De dignitate Europae*)²⁶.

Într-adevăr, dacă *Scrisorile* sunt privite ca o încercare de a pune în evidență forma raționalității logice, este mai mult decât evident că avem de-a face cu o reconstrucție a raționalității logice. În plus, dacă se va accentua rolul cuplajului individual-general în vorbirea și gândirea omenească, se va observa o dată în plus că este vorba aici și de problema întemeierii formelor logicității. Acest lucru este valabil atât în ce privește holomerul și krinamenul, cât și, la un alt nivel, rolul acestui cuplaj categorial în orice adevărire întemeiată.

Pe de altă parte, interpretarea distinsului Ilie Pârvu păcătuiește prin generalitate. A susține că logica lui Hermes este o reconstrucție a raționalității logice, a constituirii și întemeierii formelor logicității înseamnă a se susține că avem de-a face aici un *orice* raționalitate logică, cel puțin, cu raționalitatea logică clasică, indusă de logica clasică aristotelică și de logica modernă. Dar încercarea lui Noica nu este nici una nici alta. *Scrisorile* nu sunt o reconstrucție a raționalității logice în general deoarece sunt o

²⁵ *Ibidem*, pp. 145-146.

²⁶ Ilie PÂRVU, *Arhitectura existenței*, vol. 1, București, Humanitas, 1990, p. 222.

reconstrucție (în cazul în care se acceptă că sunt o reconstrucție) a raționalității logice induse de ... logica lui Hermes. Noica vrea să pună aici bazele nu unei logici în general, ci ale unei logici anumite. Dacă el a reușit sau nu un astfel de obiectiv, e o altă discuție. Același argument este valabil și pentru a doua parte a tezei propuse de Ilie Pârvu.

În monografia dedicată filosofului de la Păltiniș, celebrul Ion Ianoși condensează în câteva pagini pline de substanță spiritul logicii lui Hermes. Se arată relația dintre logică și ontologie la Noica, și anume că *Scrisorile* reprezintă „reversul complementar” al *Tratatului de ontologie*²⁷. Prin prezentarea accentului pe individual, pe cuplarea dintre individual și general, pe necesitatea ieșirii de sub tirania generalului, Ianoși este îndreptățit să susțină că avem de-a face cu o „logică ontologică” inventată de Noica²⁸: „Logica nouă preconizată ține să reabiliteze și să abiliteze individualul. Acesta devine nucleul logicii. Matematica, oricât de admirabilă, e frustrată de individual. Cultura meditează însă asupra individualului. Unitatea logică trebuie supusă operației disociative, apoi recuplată, într-un alt fel, ca individual și general. De la ‘holomer’ autorul ajunge la ‘krinamen’. Totul stă sub o ‘judecată’, un krinamen. Omul este un krinamen viu, un individ cuplat cu generalul său. ‘Socrate e muritor’ conține pregătirea lui Socrate pentru moarte, variația solidară a individualului cu generalul. Orice individual e o ‘împachetare de generaluri’. Dar ca însemnătate primează individualul. Contează personalitățile: Socrate, Eminescu ...Noica!”²⁹

În fața acestei frumoase descrieri a logicii lui Hermes și a interpretării ei ca fiind o logică ontologică puține sunt observațiile noastre critice. Vrem doar să arătăm o ambiguitate generată, desigur, chiar de vorbele lui Noica. Este o ambiguitate inclusă în caracterizarea relațiilor logicii cu ontologia. A spune că logica lui Hermes este o logică ontologică înseamnă a spune că logica și ontologia sunt strâns legate, sunt solidare (după cum afirmă Noica). Pe de altă parte, a susține că logica și ontologia sunt complementare înseamnă a susține existența unui raport de opoziție între ele. Să ne gândim la două unghiuri complementare. Deși alăturate, suma lor face 90 de grade. Dar cele două unghiuri nu au elemente comune, astfel încât, dintr-un anumit punct de vedere se poate afirma că cele două unghiuri sunt în raport de opoziție.

²⁷ Ion IANOȘI, *op. cit.*, p. 194.

²⁸ *Ibidem*, p. 201.

²⁹ *Ibidem*, p. 196.

În lucrarea *Introducere în ontologia lui Constantin Noica*, Ion Hirghiduș arată că logica este la Noica o împlinire a ontologiei, „o prelungire a *Tratatului de ontologie*”, existând la Noica „un panontologism dominant. *Synaethismul* servește, în ultimă instanță, realizării *armoniei ontologice* dintre termenii ființei. Pentru ca să se întâmple acest lucru este necesar să acționăm asupra structurilor gândirii dominate de siologism sau chiar să abandonăm aceste structuri în favoarea unei logici mai bune, capabile de deschidere”³⁰.

Ion Hirghiduș vrea să spună că pentru a ajunge la termenii ființei, logica lui Ares nu este potrivită și că am avea nevoie de logica lui Hermes. Să recunoaștem că avem de-a face cu o interesantă interpretare a logicii lui Hermes și a relației sale cu ontologia. Dar din această interpretare se vede nu numai că logica este un instrument (*organon*) al ontologiei, lucru valabil cu adevărat pentru logica lui Ares, dar și că logica este subordonată ontologiei. Faptul că exegetul susține un panontologism nicasian este un argument în plus.

Cea mai amănunțită descriere de până acum a logicii lui Hermes îi aparține lui Sorin Lavric în lucrarea *Ontologia lui Noica. O exegeză*. Lavric susține că avem de-a face în *Scrisori* cu o redefinire a logicii tradiționale, aristotelice pentru a se obține un substrat ontologic necesar viziunii despre lume a lui Noica: „Și totuși, în *Scrisori* ... , este vorba de aceeași viziune ontologică despre care am vorbi atât de mult în această lucrare, numai că ceea ce diferă radical este jargonul lui Noica: viziunea e aceeași, jargonul e altul. Cu alte cuvinte, Noica își prezintă viziunea în limbajul logicii predicatelor, făcând uz de concept, judecată și silogism spre a-și zugrăvi ontologia. Rezultatul nu va fi o formalizare propriu-zisă a gândirii sale, ci redefinirea termenilor logicii în așa fel încât ei să capete o semnificație în cadrul ontologiei proprii. Redefinirea lor merge până acolo că Noica va propune alți termeni meniți a ține locul conceptului, judecății și silogismului aristotelic, și asta nu atât din ambiția onomastică de a-și boteza gândurile cu termeni personali, cât din necesitatea de a reda termenilor logici un substrat ontologic. Și cum substratul ontologic al acestor termeni nu e cel al lumii, ci al reprezentării pe care Noica o avea despre lume, noii termeni propuși de Noica – holomer, krinamen și synaethism – vor surprinde exact articulațiile ontologiei sale, totul gravitând în jurul unei relații cu care ne-am obișnuit deja: relația dintre elemente și lucrurile individuale”³¹.

³⁰ I. HIRGHIDUȘ, *Introducere în ontologia lui Constantin Noica*, Cluj-Napoca, Dacia, 1999, p. 10.

³¹ S. LAVRIC, *Ontologia lui Noica. O exegeză*, București, Humanitas, 2005, pp. 228-229.

Am prezentat acest lung pasaj pentru că necesită o privire mai atentă. Pe lângă interpretarea logicii lui Hermes, față de care vom aduce câteva critici mai jos, să observăm câteva inexactități și ambiguități. În *Scrisori*, Noica nu își prezintă concepția despre lume („viziunea” în termenii lui Lavric) în limbajul logicii predicatelor, din simplul motiv că logica lui Hermes nu este o logică a predicatelor, ci o logică de alt gen decât cea clasică. Prin urmare, teoria lui Noica nu are cum să facă uz de concepte, judecăți și raționamente, ci, eventual, face uz de holomer, krinamen și synalethism.

Relația fundamentală pe care se bazează logica lui Hermes nu este relația dintre elemente și lucrurile individuale în condițiile în care la orice nivel am privi (fie la nivelul holomerului, fie la nivelul krinamenului, fie la cel al synalethismului), relația fundamentală este cea dintre individual și general. În acest pasaj, Lavric vrea să echivaleze elementul cu generalul - atunci când scrie: „totul gravitează în jurul unei relații: relația dintre elemente și lucrurile individuale”³² - lucru posibil dintr-un anumit punct de vedere, dar imposibil din altul, ce ni se pare a fi mult mai important. În ontologie, elementul este mediul în care plutesc determinațiile individualului și generalului³³. Aici, în acest mediu are loc conversia determinațiilor individuale în determinații generale, astfel încât asistăm la sfârșitul acestui proces dialectic la împlinirea modelului ontologic, asistăm la o intrare în ființă, la înființare.

Probabil că cel mai important contraargument în fața interpretării propuse de Lavric este că logica tradițională (atât cea aristotelică, dar și cea modernă, matematică) păcătuiește subordonând individualul generalului. Este o logică în care individualul este înregimentat și contribuie la bătăliile spiritului dintr-o poziție complet inadecvată în raport cu mărimea sa. Această logică războinică cucerește lumea (vezi cultura și civilizația) nu cu individul X, cu individul Y etc., ci cu batalioanele și regimentele spiritului, ca și când acestea nu ar fi constituite din indivizi, ci din alte părți compuse la rândul lor din alte părți, și așa la infinit. Or, Noica vrea tocmai să reabiliteze individualul, să-i redea locul important pe care îl joacă cu adevărat pe câmpul de luptă al spiritului, lucru ce se poate realiza tocmai prin elaborarea unei alte logici, și nicidecum prin redefinirea, reinterpretarea logicii lui Ares.

Abordând logica lui Hermes din perspectiva procesualității, AD Giulea ajunge în mod natural să înțeleagă „logica inventată” de Noica drept

³² *Ibidem*, p. 229.

³³ Vezi NOICA, *Devenirea întru ființă*, ed.cit., pp. 327-375, în special pp. 344-345.

o „logică a precesualității”³⁴. Logica synaletică, după cum o numește exegetul, este „cercetarea care dorește să surprindă legile care condiționează orice proces dialectic corect”³⁵. Autorul prezintă aceste legi în capitolul concluziv în care se arată modul cum cele cinci feluri de synaethism pun în relație procesele raționale și procesele lumii.

Într-adevăr, accentuarea procesualității, indisociabil legată de individualitate la Noica, ne va conduce la o înțelegere a logicii lui Hermes drept o logică a procesualității, așa cum am arătat la începutul acestui capitol. Dificultatea interpretării lui Giulea vine din faptul că exegetul nu afirmă doar că logica lui Hermes este o logică a procesualității, ci și că logica synaletică surprinde legile ce condiționează orice proces dialectic corect. Avem serioase dubii față de corectitudine și rolul ei în logica lui Hermes. Noica, pentru a respinge logica lui Ares, respinge o serie de categorii sintactice și semantice ale logicii tradiționale între care, credem noi, se găsește și corectitudinea. După cum bine știe orice student de la filosofie, determinarea valorii de adevăr a unei propoziții fie se constată empiric (în cazul propozițiilor simple), fie se utilizează anumite metode de stabilire a adevărului (cum este, de exemplu, tabela de adevăr pentru propozițiile compuse). În cazul raționamentului, validitatea se testează folosind anumite metode (cum este deducția naturală). Or, în *Scrisori* nu există nici măcar o singură referire (explicită sau implicită) la asemenea procedee de stabilire a validității sau corectitudinii logice.

În fine, cea mai recentă interpretare a logicii lui Hermes îi aparține lui Dragoș Popescu din *Istoria logicii românești*. Aici se arată deosebirea dintre logica lui Ares (bazată pe relația de incluziune a părții în întreg) și logica lui Hermes (bazată pe relația de incluziune a părții în întreg dar și a întregului în parte). Această nouă logică este una a lui Hermes, zeul comunicării și al interpretării: „Logica propusă de Noica ar fi așadar o *hermeneutică*, care [sic] ar avea sens ‘cel puțin pentru științele spiritului’ ”³⁶. Într-adevăr, în măsura în care partea, învăluind întregul, îl și interpretează, logica lui Hermes este o hermeneutică (după cum am arătat la începutul acestui capitol).

Avem iată nu mai puțin de șase interpretări ale logicii lui Hermes. Am văzut câteva contraargumente aduse unora din ele. Acum putem aborda

³⁴ AD GIULEA, *Ființă și proces în ontologia lui Noica*, București, Humanitas, 2005, pp. 176-179.

³⁵ *Ibidem*, p. 176.

³⁶ Dragoș POPESCU, *Logică și dialectică speculativă la Constantin Noica*, în Al. Surdu, Dragoș POPESCU (coord.), *Istoria logicii românești*, București, Editura Tehnică, 2006, p. 392.

partea constructivă a răspunsului nostru, deși răspunsul trebuie văzut împreună cu toate dezvoltările prezente în capitolele următoare (având în vedere faptul că se află în relație cu tema centrală a lucrării noastre).

Spus în puține cuvinte, logica lui Hermes, deși este o hermeneutică și o logică a procesualității, nu este nici reconstrucție a raționalității logice, nici logică ontologică, nici prelungire a ontologiei și nici redefinire a logicii tradiționale. Logica lui Hermes este eminentemente o logică aristocratică. Deși metaforică, această expresie subliniază rolul privilegiat al individualului, statutul său nobil, natura sa unică. Prin comparație, logica lui Ares este o logică democratică, adică una în care nici un individual nu are un rol privilegiat în raport cu alt individual, fiind supus puterilor anonime, cum bine spune Noica. În logica lui Ares, realitățile individuale nu se deosebesc după bogăție, statut social, inteligență etc., ci sunt înregimentate, îmbrăcând o uniformă ce le face pe toate la fel. Logica aristocratică, în cazul în care construiește uniforme, are grijă să le facă pe unele din bumbac și pe altele din fir de aur. În logica lui Ares domnesc virtuțile iluministe de egalitate, libertate și fraternitate, în schimb logica aristocratică este o logică a individualului excepțional.

3. Holomerul și teoria individualului formal

Ca logică a individualului excepțional, logica lui Hermes pune în centru noțiunea de holomer. Acesta este unitatea logică fundamentală, punctul de pornire a întregii logici. Iar dacă ne gândim că în istoria gândirii un punct de plecare este asociat cu termenul *arche*, se poate considera că holomerul este principiul acestei logici. Vom vedea că holomerul este nu numai punct de plecare, origine, dar și teme.

În logica lui Ares unitatea de bază este termenul. Întregul vocabular logic este împărțit în termeni ce stau pentru realitățile individuale („Socrate”, „Elpenor”, „acest om” etc.) sau pentru proprietăți („a merge”, „a alerga”, „a fi roșu” etc.). Prin cuplarea termenilor într-o judecată vom obține o structură de tipul subiect-predicat (S-P): termenul ce stă pentru realitatea individuală joacă rolul de subiect logic, iar termenul ce stă pentru proprietăți joacă rolul de predicat logic, cum este cazul în judecata „Socrate merge” (după Frege avem aici un obiect și un concept; conceptul enunțându-se despre obiect). Spre deosebire de această judecată singulară, în judecata generală (de tipul „Oamenii merg la gară”) sunt cuplați doi termeni ce stau pentru proprietăți (în limbajul lui Frege, avem un concept de ordinul unu și un concept de ordinul doi; conceptul de ordinul doi se enunță despre

conceptul de ordinul unu). Dar atât într-o judecată singulară cât și în una generală se observă că avem de-a face cu o enunțare a termenului predicat despre termenul subiect: în primul caz, termenul „a merge” se enunță despre Socrate, iar în al doilea caz „a alerga” se enunță despre oameni.

Am adus în discuție aceste considerații pentru a observa că holomerul nu este o unitate în felul în care termenul din logica lui Ares este o unitate. Holomerul este de la început o parte-tot, adică o parte ce încorporează întregul, după cum se observă în cazul mulțimilor secunde, teorie ce urmărește să fundamenteze teoria lui Noica cu privire la natura holomerului.

Mulțimea secundă este caracterizată prin faptul că nu este o simplă colecție a obiectelor individuale, ci este o colecție a unor obiecte în care s-a distribuit întregul³⁷. Așa este cazul cu evenimentele din istorie. Dacă suntem interesați de mulțimile secunde, vom găsi evenimente ce se ridică la puterea istoriei, evenimente ce marchează întreaga istorie (așa-numitele „evenimente istorice”). Dacă vrem să înregistrăm simpla colecție de evenimente petrecute în istorie, atunci vom lua șirul de evenimente ca făcând parte din istorie, fără privilegierea vreunui.

O altă caracteristică definitorie a mulțimilor secunde este că pe baza întregului ce se exprimă prin el, elementul mulțimii nu rămâne stabil, ci este dincolo de sine tot timpul³⁸. Partea are o tendință naturală (Noica o numește chiar apetițiune, prin analogie cu ceea ce se petrece în monadologia lui Leibniz) de a trece în altceva, de a intra în procesualitate. Ținta acestei treceri este, desigur, întregul: Noica susține că raportul dintre parte și întreg din teoria mulțimilor secunde devine logică întru ființa întregului: „Termenul individual devine mulțime (ca mulțimea momentelor eului, ca prezenturile pentru timp, ca mulțimea manifestărilor cu caracter istoric), respectiv mulțime cu un singur element, {a}, trecând în idealitatea unificării propriului său divers. Întreaga diversificare a elementului se va produce ca o răspîndire de unde pornind de la o tensiune și vibrație originară”³⁹.

Se observă ușor că relația dintre parte și întreg ce fundamentează înțelegerea holomerului este o relație circulară: întregul face cu puțință părțile, iar acestea, imagini ale întregului, îl fac cu puțință, îl definesc. Așa este cazul logosului, ce este în toate limbile, dar care se constituie tocmai din exercițiul acestora. Așa este cazul Revoluției franceze, ce este întreagă în

³⁷ NOICA, *Scrisori despre logica lui Hermes*, ed. cit., p. 143.

³⁸ *Ibidem*, p. 143.

³⁹ *Ibidem*, p. 152.

Mirabeau, Danton sau Robespierre⁴⁰. Clasică problemă a compoziției este acum înlocuită de problema compenetrației. Analogia cu Leibniz este și aici evidentă. Atunci când autorul *Monadologiei* afirmă că toți compușii sunt multipli iar substanțele simple sunt unități⁴¹ sau că monada este o substanță simplă ce intră în tot ce este compus⁴², el are în vedere un alt fel de raport de incluziune între parte și întreg. Este evident că deși monadele sunt peste tot, dacă vom descompune o individualitate organică nu vom găsi monada nici în cele mai mici părți ale sale. Vom găsi, la un nivel, membre, torace, corp etc., la alt nivel plămâni, rinichi, ficat etc., la un alt nivel țesut muscular, țesut osos etc., la un alt nivel celule hepatice, celule nervoase etc. și așa mai departe la infinit. După Leibniz, monada „intră în” lucrurile compuse după altă ordine logică decât cea dată de simpla compoziție fizică, de simpla incluziune a unui corp în alt corp.

După Noica, părțile unei mulțimi secunde au un fel de afinitate ce le face să intre în rezonanță unele cu altele. De exemplu, părțile unui întreg biologic intră în rezonanță între ele, combinându-se pentru a da ceva diferit de simpla sumă a părților. Tot la fel, câmpurile fizice ale unui întreg rezonează, deși diferit de rezonanța câmpurilor biologice, prin întrepătrunderea lor ce dă întregul.

De dragul simplificării, se poate înțelege compenetrația ca fiind un fel de întrepătrundere (Noica utilizează de câteva ori acest cuvânt). Dar este evident că, deși întrepătrunderea este la un nivel asemănător întrepătrunderii de care vorbește Leibniz (regnul naturii se întrepătrunde cu regnul grației), la Noica întrepătrunderea este mai complexă. Ea nu vizează doar cele două lumi aparent disjuncte (lumea naturală și lumea divină, la Leibniz), ci sunt vizate toate nivelurile de organizare ale unui întreg. De exemplu, pentru un întreg cum este Socrate, a spune că părțile acestui întreg se află în compenetrație înseamnă a spune că, la un nivel, părțile biologice se întrepătrund între ele și astfel putem avea întregul biologic; la alt nivel, părțile chimice se întrepătrund între ele și alcătuiesc întregul chimic; la un alt nivel, părțile sufletești (dorințe, gânduri, sentimente etc.) se întrepătrund și dau întregul sufletesc etc. Desigur că în fiecare dintre aceste cazuri rezultatul final nu este simpla însumare a părților aflate în rezonanță. Întrepătrunderea elementelor dă, după Noica, o nouă unitate înăuntrul

⁴⁰ *Ibidem*, p. 156.

⁴¹ LEIBNIZ, *Principiile naturii și grației* 1, în GP, VI, 598; Leibniz, *Scrieri filosofice*, traducere de Adrian Niță, București, All, 2001, p. 228.

⁴² LEIBNIZ, *Monadologia*, 1-2, în GP, VI, 607; Leibniz, *Opere filosofice*, traducere de C. Floru, București, Editura Științifică, 1972, p. 509.

mulțimii: două sau mai multe tipuri de prietenie aproximează mai bine ideea de prietenie; compenetrarea mai multor destine de muritori dau un sens mai deplin finitudinii umane. Așa se face că prin această combinatorică se ajunge, mai mult sau mai puțin paradoxal, la simplitate. Dar este o altă simplitate decât cea inițială: „Ultima simplitate la care conduce compenetrația elementelor purtătoare de întreg ar trebui să fie cea a întregului însuși, care să devină prin ele o *mulțime definită*. Căci o mulțime definită este formal logic, 'concept', așa cum pe plan metafizic poate fi o privită ca *Idee*, pe plan biologic ca *specie*, pe plan istoric drept *configurație în timp* și pe plan spiritual drept *valoare*”⁴³.

Vedem cum finalitatea compenetrației nu este ceva de ordin fizic, material, așa cum ar fi cazul unei compuneri, ci este de ordin logic, conceptual. Avem aici nu atât o influență hegeliană, cât mai ales o încercare a lui Noica de a-și întemeia metafizica și logica pe o cale asemănătoare cu cea hegeliană. Conceptul, sau Ideea, ce joacă un rol atât de important la Hegel, vine să întărească gândirea speculativă. Vedem cum pe de o parte metafizica contribuie la întemeierea logicii, iar pe de altă parte cum logica vine să fundeze metafizica. Avem aici un alt argument pentru complexa relație ce există între logică și metafizică la Noica, în care cele două câmpuri se prezintă ca fețele aceleiași monede.

Dialectica aceasta în cerc se poate acum manifesta din plin: am plecat de la unități, pentru a înțelege raportul dintre parte și întreg; am găsit compenetrația prin care părțile intră în rezonanță, întrepătrunzându-se; iar la finalul acestui proces am aflat unitatea, dar una transfigurată în concept, condensată în concept: „Întreaga mulțime a mulțimilor cu un singur element este astfel fluxională. Ca și monadele, elementele se întrepătrund – la Leibniz dădeau tocmai corpurile compuse – iar prin întrepătrundere elementul se pierde ca atare: 'sufletul' celulei din organism lasă loc sufletului monadei om. Sau: mediul intern, suflet al fiecărui element, tinde să devină un mediu extern. Aceasta e opera compenetrației, care dă unități tot mai cuprinzătoare, cu trimiterea la unitatea finală, care nu este dar se face. Toate elementele se pot compenetra dând *conceptul mulțimii*”⁴⁴.

Desigur, holomerul nu este doar o parte-tot, ci și, sau mai ales, un individual-general. Să plecăm de data asta nu de la întreg, ca mai sus, ci de la individual. Atunci când un individual se deschide spre un general el intră în procesualitate, în devenire. În termenii lui Noica, individualul devine

⁴³ NOICA, *Scrisori despre logica lui Hermes*, ed. cit., p. 157.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 158.

întru ființa generalului. Odată intrat în procesualitate, apar noi determinații, se creează un câmp logic care va avea proprietăți noi în raport cu determinațiile inițiale ale individualului⁴⁵. De exemplu, Newton prin descoperirea teoriei atracției universale tinde să devină Savantul, Fizicianul. Fizica lui va fi fizica tuturor specialiștilor din lume timp de mai bine de două secole. Așa se face că Newton primește noi determinații: va scrie *Principia*; va elabora un program de cercetare; va încerca să impună programul de cercetare prin intermediul Academiei de Științe etc.

Aceste noi determinații realizează o intermediere între individual și general, astfel încât acest mediu al determinațiilor nu numai că mijlocește, dar, mai mult, învăluie individualul și generalul. În acest mediu, individualul și generalul își găsesc advărata lor menire, cercul ființei închizându-se⁴⁶. După Noica, acest câmp logic ce mediază între individual și general este tocmai holomerul. Holomerul apare astfel ca originea silogismului, ce este o descompunere, o discluziune, o disociație, după cum am văzut deja. Holomerul permite ca, prin disociație, să se obțină părți din care el nu a fost niciodată compus. De exemplu, din holomerul „om” se desprind pe de o parte condiția generală de muritor iar pe de altă parte condiția particulară de grec (în sensul de „unii greci”) sau individuală de grec (grecul Socrate)⁴⁷.

Se observă ușor că holomerul din logica lui Hermes nu este termenul din logica lui Ares, cum greșit au susținut unii comentatori, după cum avem aici dovada faptului că holomerul nu este elementul (din *Devenirea întru ființă*), cum greșit s-a prezentat de alți comentatori. Spus în puține cuvinte, pentru ca cele două perechi de noțiuni să fie echivalente am avea nevoie de simetrie. Or, simetria lipsește: deși holomerul este termen, nu orice termen este holomer; deși mediul determinațiilor este holomer, nu orice holomer

⁴⁵ *Ibidem*, p. 63.

⁴⁶ „oricum ar fi, cu un general nou, care scoate din inerția lui individualul, apar determinații care să nu mai reprezinte o simplă executare de comenzi. Acum determinațiile devin un termen de intermediere între individual și general; ba chiar mediul devine 'mediu' în dublu sens : nu numai de intermediere între primii doi termeni, ci și de învăluire a lor, ca un mediu în care ei își caută adevărarea. În logica lui Hermes, echivocul limbilor naturale (care nu este întîmplător, ci plin de sens adesea) departe de a nemulțumi, poate fi pus în valoare; iar un termen ca 'mediu', care indică și mijlocire și bună învăluire, ar putea spune ceva reflexiunii logice” (*ibidem*, p. 64).

⁴⁷ Vezi *ibidem*, p. 65.

este mediu. Cum despre prima pereche am vorbit mai sus, să spunem acum câteva cuvinte despre cea de-a doua.

Orice student știe că în *Devenirea întru ființă*, elementul este ființa de-a doua instanță, adică un mediu în care atât realitățile individuale cât și legitățile generale dispar. Dacă ființa lucrurilor apare sub chipul unei continue deveniri, ființa de-a doua instanță apare ca element. Cu alte cuvinte, dacă vom lua în considerare ființa omului ca fiind sub două chipuri, ca trup și ca suflet, se poate susține că devenirea este trupul lucrurilor, iar elementul este sufletul lor adată ajunse la devenire. Poate că argumentul cel mai important ce arată lipsa de identitate dintre holomer și element este că elementul are o structură⁴⁸; raporturile dintre elemente sunt diferite de raporturile dintre holomeri⁴⁹; în fine, existența anumitor categorii ale elementului⁵⁰. Despre toate acestea aspecte vom discuta în capitolul următor, așa că nu insistăm acum.

Teoria holomerului face posibilă atât înțelegerea individualului cât și a raporturilor care există între individual și general și, pe această bază, elucidarea spinoasei probleme filosofice a naturii universalilor. Am văzut că holomerul este atât parte-tot, adică acea parte ce se ridică la puterea întregului, ce interpretează întregul, sau care reprezintă întregul, cât și un individual-general, adică un mediu ce întemeiază și învâluie atât realitățile individuale cât și legitățile generale. O caracteristică extrem de importantă a holomerului, ce ne conduce cu un pas mai departe în înțelegerea individualului, este aceea că holomerul este un individual ce are un general în plus: „Cînd linia dreaptă – care poate fi privită din oricîte perspective generale – este considerată din perspectiva elipsei ca modalitate generală privilegiată, atunci geometria euclidiană devine un proces logic continuu (și orientat, în sensul refacerii elipsei). Cînd o varietate biologică, după Darwin, își găsește modalitatea generală potrivită ei, ea devine o specie. Cînd un om, purtător de atîtea generaluri cum este, își află unul nou al cărui purtător să fie, atunci destinul său devine 'logic'. Prin generaluri de care este purtat și pe care le dezvăluie științele, individualul rămîne fixat; prin generalul nou, în schimb, al cărui purtător devine, individualul intră în procesualitate”⁵¹. Avem aici implicate cel puțin două idei fundamentale pentru înțelegerea teoriei nicasiene a individualității: individualul este o împachetare de

⁴⁸ NOICA, *Devenirea întru ființă*, ed. cit., pp. 343-347.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 351-357.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 364-371.

⁵¹ NOICA, *Scrisori despre logica lui Hermes*, ed. cit., p. 61.

generaluri; atunci când la acest pachet se adaugă un general nou, individualul respectiv devine un holomer. Să zăbovim puțin asupra acestor idei.

Un individual este o împachetare de generaluri în sensul că avem nevoie de mai multe atribuiri pentru a-l determina. De exemplu, pe Socrate îl determinăm prin intermediul numelui său. Se întâmplă însă ca în comunitatea greacă să existe mai multe persoane cu acest nume. Din acest punct de vedere numele „Socrate” pare să dea seama de o realitate generală, susține Noica. Se va face apoi apel la determinarea filială, și se va putea spune „Socrate, fiul lui Sophroniskos”. Dar este posibil ca numele „Sophroniskos” să fie purtat de mai multe persoane. Am avea astfel două generaluri. Trebuie apoi să facem apel la un alt termen, și așa mai departe. Din acest punct de vedere, Noica este îndreptățit să afirme că individualul are mai multe dimensiuni, este n -dimensionat, aflându-se la intersecția mai multor generaluri.

Desigur că cineva ar putea obiecta că ar fi mult mai simplu să se caute o caracterizare prin care să se redea exact (nici mai mult, nici mai puțin) acele elemente de care avem nevoie pentru a determina un anumit individual. Dificultatea vine însă din faptul că, încă din antichitate, se considera că individualul este inefabil (*individuum est ineffabile*), adică nu i se poate atașa o definiție, să zicem, prin gen proxim și diferență specifică. Astfel, despre Socrate am putea spune că are genul proxim „om” iar diferența specifică „fiul lui Sophroniscos”. Dar această diferență specifică nu este suficientă în cazul în care Socrate mai are frați. Să presupunem că are frați mai mici. Vom spune astfel că Socrate este acel om care este fiul cel mai mare al lui Sophroniscos. Dar este posibil să existe alte persoane cu numele Sophroniscos și astfel vom întâmpina dificultățile arătate mai sus, șirul determinațiilor întinzându-se la infinit.

S-au propus diferite strategii pentru a se rezolva această problemă. Porfir a susținut că este posibil să se determine un individual cu ajutorul celor „cinci voci”, adică este suficient să avem genul (substanță), specia (substanță corporală), diferența (animat), propriul (animal) și accidentul (rațional) pentru a-l determina pe Socrate⁵².

La Aristotel, individual apare ca fiind substanță primă, astfel încât poate fi determinat prin intermediul celor zece categorii. Vom spune astfel despre un individual, ca substanță primă, că este o anumită substanță (om),

⁵² A se vedea PORFIR, *Isogoga*; ARISTOTEL, *Topica*. Desigur, caracterizarea dată este valabilă deopotrivă pentru Socrate și Platon.

că are o anumită cantitate (lung de trei coți), o anumită calitate (alb), relație (mai mare decât alt individual), loc (în agora), timp (ieri), poziție (așezat), posesie (încălțat), acțiune (a tăia) și pasiune (a fi tăiat)⁵³.

Dar fie că circumscriem un individual prin două determinații, fie prin cinci, fie prin zece, Noica nu vrea să își propună să afle numărul acestor determinații, ci vrea să spună că este posibil să avem determinațiile unui individual. Determinația de care vorbește Noica este posibilă „în sînul unui spațiu logic, prin dimensiunile generale, al căror loc de intersecție îl fixează”⁵⁴. Aceste dimensiuni generale sunt în cazul științei legile. Ele dau generalitatea sub care stau toate realitățile individuale din fiecare câmp științific în parte. Dar la fel este cazul în domeniul artistic, unde un roman, de exemplu, nu este altceva decât determinarea cu mijloace artistice a unei anumite situații individuale: a unui destin uman, a unei constelații sociale, a unui fotomontaj de întâmplări exterioare sau interioare. Astfel încât romancierul a plecat

la vînătoare de individual și vrea să poată spune ‘asta este asta’, pînă la nuditatea realului ‘tel-quel’ din noul roman modern. Dar ca să poată spune așa, el trebuie să confere situației individuale spațialitate; iar pentru că două, cinci sau zece dimensiuni nu-i ajung – căci el nu ‘definește’ situațiile sale individuale, nici nu le fixează simplu într-un instecar logic – va trebui să afle noi dimensiuni și să creeze o spațialitate mai densă, pînă la n-dimensionalizarea realului său. Autorul bun are însă măsura spațialității dense pe care a invocat-o, după cum interpretul bun știe să redefinească generalurile din împletirea lor. În principiu, totuși, nimic nu deosebește demersul romancierului de a reda individualul, de ce prin care Porfir sau Aristotel captează individualul.⁵⁵

Ca împachetare de generaluri, individualul apare nu numai ca fiind determinabil, dar și real, subzistent în raport cu generalul. Este nevoie, spre deosebire de ceea ce susține Platon (după care numai generalul, sau universalul, are existență), să recunoaștem realitatea lucrurilor individuale, chiar dacă, încă o dată, aceste lucruri nu sunt altceva decât niște împachetări de generaluri. Observăm astfel că Noica se îndepărtează de tradiția clasică a tematizării individualului, atît de cea platoniciană (după care tot ce are existență este universal), cât și de cea aristotelică (după care există exclusiv individualul, deși nu poate fi cunoscut). Noica încearcă depășirea concepției

⁵³ Vezi ARISTOTEL, *Categorii 4*, în Aristotel, *Organon*, traducere de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1957, vol. 1, p. 124.

⁵⁴ NOICA, *Scrisori despre logica lui Hermes*, ed. cit., p. 59.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 60.

clasice realiste, prin afirmarea existenței lucrurilor individuale, iar a concepției nominaliste, prin afirmarea existenței generalului. Apelul său la o realitate de genul holomerului presupune o sinteză a celor două poziții teoretice extreme aflate în discuție în ceea ce privește natura individualului și în ceea ce privește relația dintre individual și general. Această teorie de sinteză este schițată în *Scrisori* din punct de vedere logic și dezvoltată teoretic în *Tratatul de ontologie*. Vom vedea în partea a treia a lucrării noastre cum apare individualul asemenea substanței prime aristotelice (ființa de primă instanță, în termenii lui Noica), iar generalul (sau, mai larg, universalul) drept substanță secundă (ființa de a doua instanță, după Noica). Dar aristotelismul lui Noica se oprește aici, chiar dacă dialogul cu Aristotel poate scoate în evidență la diferite niveluri ale teoriei filosofice nicasiene o serie de elemente comune.

Putem acum aborda cea de-a doua idee implicată în teoria nicasiană a individualului: atunci când la un anumit pachet de generaluri se adaugă unul nou, individualul respectiv devine holomer, susține Noica. Întrucât am prezentat mai sus ce înțelege Noica prin individual ca împachetare de generaluri, acum este suficient să vedem câteva exemple. Elpenor (un grec amintit o singură dată de Homer) este împachetarea mai multor generaluri: născut în anul x , fiul lui y , a murit în anul z . Prin aceste trei atribute putem să-l determinăm exact pe acest grec anonim. Acum ne putem întreba în felul următor: oare Elpenor are posibilitatea de a primi un nou general, astfel încât să intre în procesualitate? Cu alte cuvinte, are Elpenor puțința devenirii, puțința de a ieși din condiția lui de individual statistic (adică unul din numeroșii oameni ce au trăit în Grecia antică) și de a ajunge la o condiție mai elevată? După Noica la toate aceste întrebări răspunsul este negativ.

Ca să înțelegem și mai bine gândul filosofului de la Păltiniș, să ne gândim la Socrate. El are printre generalurile sale: este născut în anul 469 î. Chr., este fiul lui Sophroniscos, a murit în anul 399 î. Chr. Să încercăm să-i adăugăm un nou general, de exemplu, „a fi profesorul lui Platon”. Prin acest nou general, Socrate poate intra în procesualitatea istorică tocmai prin rolul jucat de marele său elev în istoria culturii europene.

Există, desigur, o obiecție ce se poate aduce acestor idei nicasiene. Din exemplul nostru (care este de fapt al lui Noica) ar putea rezulta că nu se poate adăuga un general nou lui Elpenor pentru că istoria nu a reținut prea multe date despre acest personaj. Ar fi deci nevoie să utilizăm un alt exemplu. Să ne gândim la un personaj mai cunoscut: Antistene. El poate fi determinat prin următoarele generaluri: născut (cu aproximație) în 435 î. Chr., elev al lui Socrate, întemeietor al școlii cinice, moare în anul 370 î. Chr. Se

mai pot oare adăuga alte generaluri? În cazul în care vom afla mai multe despre Antistene, desigur că lista se poate extinde. Apar însă aceste generaluri ca un punct de declanșare a unei procesualități? Induc aceste noi atribuiri o devenire a lui Antistene întru ființa generalului, să zicem întru ființa Filosofului, sau Savantului, sau Poetului? Noica răspunde negativ la toate aceste întrebări, pe temeiul că există o imensă diferență între această extindere a listei și aceea proprie lui Newton, de exemplu, ce devine întru ființa Savantului.

Este evident din ceea ce am văzut până acum care este, după Noica, relația generală dintre holomer și individual. Este evident că holomerul este un individual și că nu orice individual este un holomer. Temeiul acestui raport este de găsit în faptul că holomerul este un individual-general. Cu alte cuvinte, nu atât un simplu individual, nu atât un simplu general, dar nici individual cu trăsături generale. Am văzut în ultimele exemple cum atât Socrate cât și Elpenor, atât Platon cât și Antistene stau sub o încrucișare de generaluri. Cu toate acestea, holomer nu este decât Socrate și Platon. Faptul că Elpenor și Antistene, deși sunt niște împachetări de generaluri nu sunt holomeri este o idee ce are ca temei ceva aflat printre rândurile lucrării *Scrisori despre logica lui Hermes*. Avem în vedere ierarhia individualurilor, sau cel puțin a grupării lor în două mari categorii: o parte din individuali sunt individuali statistici iar altă parte, mult mai mică, o formează individualii ce au ajuns la „nivelul” de holomer. Cele două categorii sunt clasificate de Noica după criteriul devenirii: un individual statistic nu intră în devenirea întru ființa generalului, spre deosebire de holomer, care intră în devenirea întru ființă.

LA "COSCIENZA" MODERNA E LA "CONSCIENZIONIZZAZIONE" LATINO-AMERICANA

GIOVANNI SEMERARO
Profesor universitar doctor la
Università Federale Fluminense,
Niterói/Rio de Janeiro, Brazilia

Résumé: L'histoire des luttes contre le colonialisme a porté en avant des nombreuses formes de résistance populaire et des différentes organisations politiques latino-américaines. Ces luttes ont déterminé pas seulement la conquête de droits et de la défense des propres valeurs, mais aussi l'élaboration d'une philosophie qui révèle une conception propre du monde. À l'intérieur de ce processus devient de plus en plus claire la conscience que pour atteindre une vraie émancipation et une indépendance, est nécessaire de casser le cercle de la domination et créer une alternative au modèle dominant de société. Dans cet article, l'auteur fait l'analyse du concept de „conscientisation”, élaboré en Amérique Latine, par opposition à celui de „conscience”, appartenant à la tradition européenne philosophique. La reconstruction de sa signification révèle le degré d'autonomie intellectuelle et culturelle des mouvements sociaux latino-américains qui, avec la création d'un propre langage, signale la gestation d'une société qui rompt des dualismes, des systèmes autoritaires, des divisions sociales et se propose de surpasser une « civilisation» qui ne garantit pas plus la vie des gens et de la planète.

Mots-clé: philosophie, conscience, conscientisation, tradition occidentale, colonialisme, indépendance, équité sociale, Amérique Latine

Dalla storia delle lotte contro il colonialismo portata avanti da molteplici forme di resistenza popolare e da diverse organizzazioni politiche latino-americane, derivano non solo la conquista di diritti e la difesa dei propri valori, ma anche l'elaborazione di una filosofia che rivela una concezione propria di mondo. All'interno di questo processo, si fa sempre più chiara la coscienza che per raggiungere una vera emancipazione e indipendenza, è necessario rompere il circolo della dominazione e creare una alternativa al modello dominante di società. L'analisi del concetto di

“coscientizzazione”, sorto in America Latina in contrapposizione a quello di “coscienza” nella tradizione filosofica europea, è un esempio concreto di come viene svelato il progetto di dominazione emanato dalla modernità. La ricostruzione del suo significato, assieme al riscatto di altri concetti, rivela il grado di autonomia intellettuale e culturale dei movimenti sociali latino-americani che, con la creazione di un proprio linguaggio, segnalano la gestazione di una società che rompe dualismi, sistemi autoritari, divisioni sociali e si propone a superare una “civilizzazione” che non assicura più la vita dei popoli e del pianeta.

La filosofia della coscienza moderna vista da fuori

Per far fronte alla dissoluzione della metafisica, allo scetticismo in relazione alla verità, all’abbandono del modello classico che comprendeva l’essere in un sistema immutabile, il pensiero moderno in Europa stabilisce le sue basi sulla centralità dell’individuo e la razionalità scientifica.

In sintonia con l’ascensione della borghesia, la filosofia cerca di mostrare che la coscienza e la conoscenza sorgono da uno sforzo personale intrepido, dall’affidamento a sé stessi e dai criteri del nascente metodo scientifico capace di far approdare alla certezza con i mezzi sperimentali applicati a una realtà da investigare e dominare, non più da ammirare e contemplare. All’interno di questo processo, si può notare come lo sviluppo del pensiero auto-riferito e dell’azione strumentale dell’uomo moderno aprono la strada alla separazione tra ragione e mondo (*res cogitans* e *res extensa*), tra soggetto e oggetto, tra privato e pubblico. Dicotomie che poi portano la potente “autocoscienza” europea non solo alla frammentazione del sapere e alla separazione tra specialisti e ignoranti¹, ma, a giustificare la divisione tragica, stabilita dalla conquista di nuove terre e dal sistema coloniale, tra popoli centrali e periferici, tra razze superiori e inferiori.

H. Arendt coglie nel segno quando osserva acutamente che l’uomo moderno si rinchiude dentro di sé nella misura in cui si riversa sul mondo esterno². La filosofa tedesca, però, non dice che ciò avviene esattamente perché quell’espansione è stata portata avanti con la violenza, l’imposizione e la devastazione, producendo non solo l’incapacità di riconoscere l’altro, ma l’angoscia di una coscienza solitaria e tormentata. In questo senso, è più

¹ HABERMAS, J., *O discurso filosófico da modernidade*, Dom Quixote, Lisboa, 1990, p. 45.

² ARENDT, H., *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 1988, pp. 333-334.

penetrante E. Dussel quando questiona la schizofrenia di una razionalità *ad intra* stabilita in Europa, mentre *ad extra* quella ragione si esplicita in forma irrazionale, con i crimini praticati in nome del *mito civilizzatore* che ha sottomesso e disumanizzato intere regioni del pianeta³. Sospetti che aumentano quando si esamina il dispendio enorme di argomentazioni incaricate di diffondere l'idea che la scienza moderna è neutra e oggettiva, che i valori occidentali sono più avanzati e universali e che il suo pensiero è più complesso e elevato. I fatti, al contrario, dimostrano che questa scienza è sostanzialmente messa a servizio del potere di chi la finanzia, che l'universalità occidentale è escludente perché nega i diritti degli altri popoli e che il sofisticato pensiero contrattualista dei paesi centrali viene creato per proteggere la "accumulazione primitiva" e la proprietà privata. Per questo, J. Locke non trova grandi obiezioni quando, nel *Secondo Trattato del Governo*, soppianta il diritto collettivo di intere popolazioni e lo sostituisce con un preteso diritto individuale costituito dal "lavoro" dell'investitore che occupa la terra e la fa fruttare (con manodopera schiava e a basso costo!)⁴.

Ma, la storia che non si fa imprigionare in schemi prestabiliti sta provando che le costruzioni dei concetti di centralità, di superiorità, di totalità e di marcia inesorabile dello "Spirito" enunciate dai paesi opulenti derivano sostanzialmente dal luogo associato al potere economico, militare e tecnologico, emanano da una frazione di umanità e da gruppi particolari che si presentano come la punta della Storia e della Civilizzazione. Tali pretese sono smentite dalla storia di crescenti movimenti e organizzazioni sociali latino-americane che, al contrario, rivelano sempre di più che "Questa grande narrativa della modernità è un dispositivo di conoscenza *coloniale* e *imperiale* in cui viene articolata la totalità dei popoli...presentata come forma 'normale' dell'essere umano e della società"⁵.

Segue la stessa linea E. Hobsbawm quando osserva che i conquistatori "scoprono non solo le Americhe, ma l'Europa. In effetti, è in contrapposizione ai popoli indigeni del Nuovo Mondo che spagnoli, portoghesi, inglesi, olandesi, francesi e italiani, precipitati sulle Americhe, riconosceranno il proprio carattere europeo. La loro pelle bianca non può essere confusa con quella degli 'indios'. Nasce, così, una differenza razziale

³ DUSSEL, E., "Europa, modernidade e eurocentrismo", in LANDER, E. (org), *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais*, Clacso, Buenos Aires, 2005, p. 64.

⁴ LOCKE, J., *Dois tratados sobre o governo*, Martins Fontes, São Paulo, 1998, pp. 405sgg.

⁵ LANDER, E., *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais*, Clacso, Buenos Aires, 2005, p. 35.

che nei secoli XIX e XX si trasformerà nella certezza che i bianchi hanno il monopolio della civiltà”⁶. Il tempo, di fatto, mostra sempre più che la tradizione dell’Europa e dell’Occidente come terra della civiltà in opposizione ai barbari e selvaggi è uno stereotipo storicamente costruito per giustificare non solo il mito della propria identità primordiale in rapporto al non-essere degli altri, ma è anche uno strumento ideologico diffuso da una lunga storia di guerre e di colonialismo in relazione al resto del mondo da sottomettere e da “civilizzare”.

Nonostante i legami storici e culturali, esiste, perciò, una notevole distanza tra la visione di mondo e determinati concetti costruiti nei paesi centrali e quelli che si elaborano in regioni dipendenti, come l’America Latina. Ciò che qui avviene non è semplicemente una riproduzione o “una parodia” mal-riuscita del modello puro e omogeneo di modernità affermatosi in Europa⁷. Di modo che, non si può comprendere la formazione della “coscienza” latino-americana a partire appena dalla tradizione filosofica europea. In effetti, più che di coscienza, in America Latina si parla di “coscientizzazione”, che P. Freire definisce come «scoperta di avere la propria ‘umanità rubata’... non da un *destino dato*, ma come risultato di un ‘ordine’ ingiusto che genera la violenza degli oppressori e, questa, l’essere meno»⁸.

La brutalità del sistema coloniale imposto in America Latina, fino ad oggi, è una realtà molto chocante per riuscire a ricoprirla con la coltre del silenzio o risolverla con il discorso della semplificazione. Sono incalcolabili le cicatrici rimaste sul corpo, ma, ancora più numerose risultano quelle che hanno segnato l’anima del dominato, “educato” a introiettare dentro di sé l’ideologia dell’oppressore e a “ospitarne” i caratteri più devastanti⁹. È inimmaginabile, perciò, costruire oggi un pensiero e una azione politica in America Latina che non facciano i conti con questa dolorosa eredità, non per compiacersi con il teatro degli orrori, ma per studiare criticamente la dominazione e superarla.

Un’impresa per niente facile, perché, come avevano già mostrato Machiavelli e Guicciardini, al potere non bastano le armi e le ingiunzioni economiche per soggiogare l’altro: usa tutti gli strumenti per intrappolarlo nella “religione” e nella fitta rete di una ideologia che necotizza la coscienza.

⁶ HOBBSAWM, E., “Una storia dell’Europa”, in *Folha de São Paulo*, **Caderno Mais**, 5 de outubro de 2008, p. 10.

⁷ LANDER, E., *Modernidad y universalismo*, Nueva Sociedad, Caracas, 1991.

⁸ FREIRE, P., *Pedagogia do oprimido*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1970, p. 30.

⁹ FREIRE, P., *cit.*, 1970, p.32.

Oltre alla coercizione fisica, di fatto, il lungo periodo di dominazione ha portato i colonizzatori a stabilire in America Latina un'intensa attività di domesticazione e di "buone maniere" per garantire la stabilità del dominio sulla "servitù volontaria". L'addottrinamento introdotto dalla cristianità e la razionalità calcolista dei "conquistadores" sono stati potenti sistemi correttivi che hanno ordinato il "regno degli istinti" dispiegato dal "nuovo mondo selvaggio". La "violenza epistemica", la superiorità delle armi e l'autorità delle istituzioni "di diritto", per lungo tempo, hanno stabilito il nesso tra i fatti "anomali" e la loro veracità, codificando le nuove culture e il loro significato in un sistema arrogante e monologico. Uno scenario che può essere interpretato con le riflessioni di E. Lévinas quando afferma che la filosofia occidentale è stata in genere una ontologia dell'identità, una riduzione dell'Altro allo Stesso¹⁰, una violenza la cui imposizione spiega in parte come il suo tipico totalitarismo politico risponda sul suo inveterato totalitarismo ontologico.

In effetti, dopo aver determinato arbitrariamente la divisione di quelle terre, le potenze occidentali sono passate al progressivo controllo delle risorse, del lavoro e alla diffusione di una cultura fondata sul profitto e l'opportunismo. Tutto ciò contribuisce a mettere in marcia nella storia umana un potente meccanismo di potere mai visto prima: il capitalismo mondiale esploso con la modernità. La novità più impressionante di questo sistema consiste principalmente nell'articolare in una unica struttura molte regioni del pianeta e diverse forme storiche di sfruttamento: schiavitù, servitù, lavoro a contratto, precario, a tempo determinato, subordinando ogni tipo di produzione, di conoscenza e di coscienza all'egemonia del mercato.

2. La "coscientizzazione" che va oltre la coscienza dei moderni

Eppure, nonostante tutto, è stata la formazione di una coscienza propria a diventare il terreno di disputa più decisivo per i colonizzati, data la sproporzione di forze per un confronto armato con i colonizzatori. La storia mostra, di fatto, che i "vinti" non sono rimasti passivi e inermi. Di fronte all'invasione, alle imposizioni, all'ostentazione e allo spreco degli invasori hanno opposto resistenze, si sono aggrappati eroicamente alle loro radici, hanno sviluppato astuzie, escogitato mezzi di insubordinazione e sovvertimento. Sia pure nella condizione subalterna, sono riusciti a

¹⁰ LÉVINAS, E., *Totalidade e infinito*, Edições 70, Lisboa, 1980, p. 33.

sviluppare valori e una coscienza capace di reinventare forme alternative di vita sociale.

L'attaccamento alla propria terra e il senso di appartenenza ad un destino comune di sofferenza diventano un vincolo profondo tra i depauperati di questo continente che imparano da lunga data a resistere ai modelli dei conquistatori e a organizzarsi in vista della liberazione. Scaturisce, innanzitutto, da questo sfondo quello che è stato denominato come processo di "coscientizzazione"¹¹ latinoamericana, ovvero, un peculiare modo di vedere e sentire le cose nelle classi popolari che può essere inteso come "politizzazione della coscienza". Prima ancora che da attività di intellettuali venuti da fuori, la formazione della coscienza degli "oppressi" nasce dalla reazione a un sistema che ha cercato di annullarli e dalle iniziative che hanno saputo sviluppare per difendersi.

In America Latina, tale processo non è solo frutto di lavoro interiore e individuale, ma di una praxis politico-pedagogica originata nelle lotte popolari che porta gradualmente alla dissidenza e alla concezione di un'altra società: "Quando gli oppressi e gli esclusi prendono coscienza della loro situazione, diventano dissidenti. La dissidenza fa perdere il consenso del potere egemonico, il quale, senza obbedienza, si trasforma in *potere feticizzato*, dominatore, repressore. I movimenti, i settori, le comunità che formano il popolo crescono nella coscienza della dominazione del sistema"¹². Non si può non ricordare Gramsci quando osserva che la formazione della coscienza, più che psicologicamente e speculativamente, "avviene attraverso una lotta di 'egemonie' politiche, di direzioni contrastate, prima nel campo dell'etica, poi della politica, per giungere a una elaborazione superiore della propria concezione del reale"¹³. Perciò, alla coscienza del dominatore fondata su un sostanzialismo e un universalismo astratti, costruiti per giustificare la sua "missione" superiore, si contrappone il processo di formazione del dominato orientato verso la liberazione e il sovvertimento di

¹¹ FREIRE, P, comincia ad usare e diffondere questo termine in un articolo pubblicato nel 1963, intitolato "Conscientização e alfabetização: uma nova visão do processo", in *Revista de Estudos Universitários*, Recife, 4, pp. 5-23. Ma, come lui stesso riconosce più volte, l'origine e il significato del concetto di "coscientizzazione" deriva dal filosofo brasiliano Álvaro Vieira Pinto che nel 1961 scrive l'importante libro *Consciência e realidade nacional*, ISEB, Rio de Janeiro.

¹² DUSSEL, E., *20 tesis de política*, São Paulo, Expressão popular/Clacso, 2007, p. 99.

¹³ GRAMSCI, A., *Quaderni del Carcere*, Q 11, §12, 1385, a cura di V. Gerratana, 4 vol., Ed. Einaudi, Torino, 1975. (D'ora in avanti segnalati con la lettera Q, seguita dal numero del paragrafo e dal numero della pagina).

quell'ordine. Per questo, chi volesse capire la formazione e gli aspetti della coscienza delineati in America Latina esclusivamente a partire da categorie importate da fuori, rischia di creare un'analisi intellettualistica, non un'investigazione della storia e della visione di mondo forgiata nelle lotte di resistenza popolare.

Di fronte allo "tsunami" provocato dagli invasori, i popoli latino-americani percepiscono che la cultura e la filosofia introdotte da fuori piantavano il seme della dominazione, che la coscienza e la ragione moderna erano strumenti che spianavano il terreno all'individualismo e alla riduzione dei vinti a macchine produttive. Nello scontro con questo progetto, la comprensione di sé e del mondo che si forma nei soggiogati segue strade diverse dalla coscienza titanica dell'uomo moderno, dalla razionalità dominatrice centrata sul rapporto soggetto-oggetto. Ciò che i soggiogati difendono nel subcontinente non è il progetto faustico di sottomettere la natura e gli altri al controllo assoluto della conoscenza e all'affermazione dell'individuo su un mondo esterno da conquistare. Al contrario, in America Latina, la "coscienza" si forma nella rottura con il prepotente sistema della dominazione moderna, emana dalle incansabili forme di resistenza alla privatizzazione e dal valore che si confere alla socializzazione. Emerge dall'insopportabile condizione di sfruttamento, dalla scoperta delle contraddizioni di un mondo che si struttura sulla rapina e la disumanizzazione. Così, mentre i conquistatori si dedicavano a provare che gli indigeni delle terre latino-americane erano selvaggi, che non avevano l'anima ed erano incapaci di ascendere alle vette dello Spirito e del pensiero astratto, i soggiogati scoprivano increduli la costruzione di discorsi falsificati, rimanevano agghiacciati dalle selvaggerie praticate, dai rapporti senz'anima e dallo sprezzo verso la natura. È stato il rifiuto di comportamenti così disumani ad alimentare ancora di più tra i soggiogati latino-americani lo spirito di socializzazione, la necessità dell'altro, la memoria e il sostrato comune vissuto nel lavoro, nella festività, nella religione, nelle espressioni artistiche e nel sentimento di appartenenza alla natura, alla *pacha mama*.

"Coscientizzazione", perciò, in America latina non significa affermazione prometeica della propria superiorità sugli altri, ricerca arrogante dell'autoriferimento e dell'introversione. In opposizione alla "volontà di potenza" e al solipsismo europeo, la coscientizzazione popolare latino-americana si è sviluppata nelle ininterrotte lotte per la difesa dei valori collettivi, nelle diverse insurrezioni popolari, nei Circoli Popolari di Cultura (CPC), nelle Comunità ecclesiali di base (Cebs), nel Movimento dei

Senza Terra (MST), nelle confederazioni degli indios, nelle resistenze dei neri, nelle tante organizzazioni popolari che si schierano per garantire la propria dignità, il significato comune della terra e della vita in opposizione al progetto dell'uomo moderno intenzionato a diventare "signore e dominatore"¹⁴.

È stato già esaurientemente osservato come, partendo da queste premesse, la formazione del liberalismo e del capitalismo viene a costituire nel mondo una "comunità dei signori"¹⁵ che si elitizza, si isola e si arma nella difesa disperata del suo bottino, formando "una struttura politica con un potere 'illimitato', così illimitato da dover proteggere la proprietà privata che ha fatto crescere senza freni la sua potenza"¹⁶. Ma, è quasi inesistente l'enfasi che si dà allo sviluppo di una "comunità dei colonizzati" che denuncia le contraddizioni del sistema-mondo-coloniale, che promuove incessantemente esperienze di vita associativa e di educazione politica, tracciando con un linguaggio e una visione propria un progetto alternativo di società. Molti intellettuali latino-americani, coinvolti con queste lotte, hanno abbracciato questo progetto con uno spirito simile a quello della "kenosi", cioè, con un movimento che porta all'abbassamento, al contatto profondo e alla condivisione di vita con le classi popolari¹⁷. Tali attitudini mettono in discussione non solo pratiche politiche viziate dalla burocrazia e dall'arrivismo, ma rivelano come riduttive le distinzioni tra "destra e sinistra"¹⁸ che non prendono in considerazione il protagonismo popolare, le alternative in fermento fuori dall'ambito della politica convenzionale, l'utopia e le forme di rivoluzione dei paesi periferici.

Il processo di costruzione della coscienza in America Latina, di fatto, non ha i connotati della marcia dello Spirito che si sgomitola progressivamente lungo il tempo sulla spinta incontenibile che va dalla potenza all'atto, dal germe al fiore. Ma segue un altro percorso: si forma nella lotta contro ciò che viene interdetto, svaloriizzato, represso, mutilato, impedito di essere. In grande parte, si forma in controcorrente, nella rottura, nello sforzo gigantesco di creare una storia non prestabilita, non derivata dalla "civilizzazione" del dominatore.

¹⁴ DESCARTES, R., *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, Laterza, Bari, 1986, vol I, p. 75.

¹⁵ LOSURDO, D., *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 103sgg.

¹⁶ ARENDT, H., *L'Imperialisme*, Ed. Seuil, Paris, 1982, p. 43.

¹⁷ VATTIMO, G., *Ecce Comu. Come si ri-diventa ciò che si era*, Fazi Editore, Roma, 2007, p. 96.

¹⁸ BOBBIO, N., *Destra e sinistra*, Donzelli, Roma, 1994.

“Coscientizzazione”, in America latina, ha perciò significati diversi dall’ *ego cogito* e dalla “coscienza individuale” (Descartes), dalla “ragione trascendentale”, “legislatrice della natura” (Kant), dal “soggetto assoluto” che “pone sé stesso e il non-io” (Fichte), dallo “Spirito assoluto” (Hegel), cioè, di colui che definisce il mondo e le cose a partire da un centro sicuro che crede di avere dentro di sé o da un piano progressivo che si svolge inesorabilmente nella Storia. “Coscientizzazione”, invece, tra i dominati dell’emisfero Sud vuol dire prima di tutto rendersi conto di essere soggiogati e organizzarsi politicamente per liberarsi da tale condizione. Si tratta, cioè, di un processo che porta alla politizzazione di soggetti storici concreti che rifiutano la privatizzazione e la violenza e mirano alla “socializzazione dei beni comuni e del potere”. Freire sottolinea continuamente che la “coscientizzazione” “non è, e mai potrebbe essere, uno sforzo di carattere intellettualista, intimista e meno ancora individualista, a cui si giunge per via psicologista, idealista o soggettivista”¹⁹. Ma, si tratta di una visione vicino a quella descritta da Marx nell’ *Ideologia tedesca*²⁰, dove mostra che la coscienza non può essere considerata come una realtà separata o superiore al mondo circostante. Sgretolando la concezione di coscienza sia come “demiurgo” della realtà sia come “riflesso” automatico del mondo fisico, presentava la sua formazione come un processo riflessivo individuale-collettivo che si costruisce nell’agire politico.

“Coscientizzazione” è, cioè, principalmente un coraggioso “atto politico”, realizzato assieme ad altri oppressi, è una presa di posizione per affrontare ciò che disumanizza e impedisce di essere. In questo caso, la coscienza si forma in un processo concreto, differente dall’idea di “avere già la coscienza”. Mentre questa opera nel chiuso della propria mente, nel ripiegamento su di sé, la “coscientizzazione” si produce nella praxis politica popolare che forma alla critica, alla condivisione, a un’azione che rompe il “silenzio” e la docilità delle masse²¹. Mantenate le differenze, questa visione evoca il processo di “catarsi” nel senso delineato da Gramsci²², cioè, il processo politico-pedagogico che opera il passaggio dalla soggiogazione alla soggettivazione, una soggettivazione che non è più a immagine e somiglianza di quella del dominatore. Per questo, il processo di “coscientizzazione” non è lineare, prevedibile e appena individuale: è

¹⁹ FREIRE, P., *Extensão ou comunicação?*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1985, p. 77.

²⁰ MARX, K.- ENGELS, F., *A Ideologia Alemã*, Martins Fontes, São Paulo, 1998.

²¹ FREIRE, P., *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1981, p. 70.

²² Q 10, §6, 1244.

rischioso, imprevedibile e di portata sociopolitica. Ispirato a E. Fromm, Freire esamina la “paura della libertà” e sviluppa la sua riflessione sulla “pericolosità della coscienza critica”²³ che esige una forte e continuativa capacità di provocare rotture dentro di sé e nella realtà già posta, perché durante questo processo ci si scopre anche “ambigui”, “passivi”, “inerti”, “ingenui”, “codardi” e si è portati a scendere sul facile terreno dell’accomodazione e del compromesso. Per questo, nel prendere le distanze dalla “coscienza” che colonizza e dai meccanismi della dominazione, è necessario che la “coscientizzazione” porti i soggiogati a organizzarsi per rompere questa visione e creare un’altra società.

Il confronto qui tracciato tra il concetto di “coscienza” nella tradizione filosofica moderna e quello di “coscientizzazione” che scaturisce dalla praxis latino-americana, è appena un esempio di una filosofia e di una concezione propria di mondo che si sta delineando nel subcontinente americano. Si può arrivare a risultati simili qualora si volesse analizzare le differenze di significato presenti nel discorso dominante e nelle organizzazioni popolari quanto alla scelta e all’uso di altri concetti, apparentemente vicini ma contrapposti, come: libertà e liberazione, poveri e pauperizzati, equità e uguaglianza, solidarietà e socializzazione, differenza e disuguaglianza, pluralismo e alternativa, ibridismo e contraddizione, sottosviluppo e dipendenza, sviluppo sostenibile e superazione del modello esistente.

Il che porta a pensare che, oltre alla resistenza, alle insurrezioni, alle lotte per l’indipendenza e per la sovranità nazionale, in America Latina viene a forgiarsi un vocabolario e una sintassi che fanno intravedere la formazione di un’altra coscienza e il disegno di un progetto di società profondamente differente dal modello dominante oggi nel mondo. E mostra che si sta delineando una filosofia orientata non dalla “nottola di Minerva che inizia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo”²⁴, ma dai movimenti incantevoli del colibrì che danza con la luce e i colori²⁵.

Ancor di più, osservando molte manifestazioni sociopolitiche e culturali sparsi nel mondo, sembra che oggi questo movimento non sia esclusivo delle organizzazioni popolari latino-americane: è un fenomeno di dimensioni planetarie che non si limita a “migliorare” le cose. Né si restringe

²³ FREIRE, P., *cit.*, 1970, p. 19.

²⁴ HEGEL, F.W., *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*, Ed. Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 17.

²⁵ CERUTTI, H., *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) em América latina*, Unam, México, 1997, p. 111.

alla ricerca dello sviluppo materiale, all'industrializzazione e all'autodeterminazione economica, già che non mira alla "inclusione" in un modello che ha bisogno di essere escludente per sostenersi e perpetuarsi. Si tratta, invece, di un chiaro rifiuto e della superazione del sistema vigente, perché mette in evidenza quanto sia impossibile continuare a propugnare una "civiltà" che non promuove né assicura la vita dei popoli e del pianeta.

CREATION AND CREATIVE STEWARDSHIP RESPONSIBILITY

BRUCE A. LITTLE

Profesor universitar doctor la
Southeastern Baptist Theological Seminary,
Director al L. Russ Bush Center for Faith and Culture,
Președinte al Forum for Christian Thought Wake Forest,
North Caroline, USA

Résumé: La gestion de l'environnement doit éviter l'approche unidimensionnelle qui voit la technologie améliorée et les accords internationaux comme tout ce qui est nécessaire, c'est-à-dire les solutions dépourvues de n'importe quels principes directifs transcendants. Une grande partie de la dégradation de notre environnement est venue à cause des gens qui agissent dans l'intérêt personnel et ignorent leur responsabilité pas seulement l'un à l'autre, mais finalement à Dieu. La thèse de l'auteur est que le concept de création dans le sens chrétien apporte la raison bonne et suffisante pour la gestion de l'environnement. Car la gestion chrétienne de l'environnement commence par la notion de responsabilité personnelle à Dieu pour le travail social et pour Sa création. Elle commence par l'idée que les hommes sont des stewards de la création de Dieu selon l'autorité de Dieu et sont à ce titre responsables à Dieu de comment la création est utilisée.

Mots-clé: philosophie, théologie, création, Dieu, environnement, responsabilité

In a recent book Edward O. Wilson, world-known biologist at Harvard, has invited the counsel and help of Christians (in particular Baptist) in a project he calls saving Creation. He readily admits that Christians share a different worldview from his own, but he thinks that need not divide Christians and secular humanists in working together on environmental issues. I happen to agree with Wilson, at least on the pragmatic side of things. He writes:

“Let us see, then, if we can, and you [Southern Baptist ministers] are willing, to meet on the near side of metaphysics in order to deal with the real world we share. I put it this way because you have the power to help solve a great

problem about which I care deeply. I hope you have the same concern. I suggest we set aside our differences in order to save the Creation.”¹

One might want to qualify precisely the extent of “save”, but Wilson’s general working thesis and stirring appeal seems reasonable. I take seriously Wilson’s gracious invitation when he says, “I already know much of the religious argument on behalf of the Creation, and would like to learn more.”² What I offer here is what I understand as logical extensions for a Christian understanding of creation and how they would shape a Christian response to the environmental challenges facing humanity. In this context, the word creation means all the material world which includes man who the Bible says is made in the image of God (Gen 1:26).

In considering the logical implications of the theological (religious) concept of creation, I will introduce the philosophical/theological element into environmental stewardship. This, to me, is precisely what Wilson has so graciously requested, although I am not suggesting that what I will offer is necessarily what he had in mind. Nonetheless, I believe it is what is required if environmental stewardship is to avoid the one-dimensional approach that sees improved technology and international accords as all that is needed, that is, solutions devoid of any transcendent guiding principles. In the end, I hope it will be clear, at least from a Christian perspective that environmental stewardship comes, in part, from a robust understanding and application of the Christian concept of creation with all its philosophical entailments. Ideas matter and theological/philosophical ideas matter much as all ideas have consequences.

Although Wilson may be thinking about what the Christian and the secular humanist might *do* together to forward environmental stewardship, I will examine the logic of the metaphysics entailed in the notion of creation which serves as the Christian motivation for creation stewardship. This is important on two levels. The first is because it explains why Christians should be concerned about the state of the environment and their God-given responsibly as stewards of creation. The second explains how the concept of creation itself informs philosophically on issues related to environmental stewardship. It is my thesis that the concept of creation in the Christian sense both explicitly and tacitly gives good and sufficient reason for stewardship of the environment, which includes (1) our attitude about ourselves and responsibility to our environment which includes other

¹ Edward O. WILSON, *The Creation* (New York: W. W. Norton & Company, 2006), 4.

² *Ibid.*, 8.

beings; (2) how we control and apply the technologies science manufactures using the elements of creation. On the first point, one might remember that Immanuel Kant observed that everybody thought they were the exception. On the second point the assumption that whatever advances our comfort and enjoyment must never be questioned in terms of the integrity of the environment must be reviewed.

Speaking of nature as creation, as Wilson does, is of considerable significance. Creation is not a neutral term, as it comes with certain philosophical entailments. Creation is that which is created and, by definition, requires an intelligent creator. I am not arguing here for any position known as Intelligent Design, but only to point out that the word "creation" necessarily carries with it the idea of someone creating which implies design which in turn implies intelligence. In Christian terms, the Creator is God, who is an intelligent, moral being. If God is responsible for nature, then that has profound implications for how nature is viewed, not just by Christians, but by all humanity. Please remember I am not attempting to argue for a religious claim,³ but rather an ontological one. It is a claim about the nature of reality (creation) which carries with it rather significant implications.

In the Christian understanding creation and Creator are not the same thing.⁴ In addition, the concept of nature (another way of speaking of creation) includes man.. Man is created by God as a rational, moral being and as such is morally responsible to the Creator, according to Christian tradition. This is important when considering environmental stewardship. As a moral being he can make judgments between right and wrong, good and bad as guided by transcendent moral principles and therefore is responsible to the One who established the moral principles. Because of this man is first responsible to God in an individual sense and responsible to God for what he does with creation itself, as God has given man stewardship over creation (Gen 1:28, 2:15). This responsibility is not merely for religious people, but all people. The argument here is that this is foundational to the environmental issues facing man at any point in history.

³ By this I mean that I am making no appeal here for some personal commitment to the Christian God, only that if God is there and is the creator of the universe, then reality is one way and not another.

⁴ Because of the Christian view of creation, Christians do not worship creation, which means their care for the environment is not motivated by granting some *godness* to creation, but rather because God has given man the responsibility of caring for creation (Gen 1:28; 2:15).

The matter of responsibility goes to the very heart of creation care. Whereas much of environmental degradation is caused by man acting in his own self interest, the entailment of responsibility bound to the concept of creation places responsibility to God over personal and corporate self-interest.

The Christian creation viewpoint calls man to a responsibility that is higher than himself, instead of the radical self-interest witnessed in so much of human behavior today. While a person may take care of his private space (undoubtedly because it is in his self-interest to do so), he more often than not is rather indifferent to his responsibility to God when it comes to space or resources held in common. That is, space and/or resources that are public, which is to say they belong to no one person or group of persons--examples being air and water. However, when the concept of creation is consistently applied one recognizes that all space and resources, whether held in private or common, calls for responsible stewardship. There is even a practical side to this stewardship which is the fact that our environment is essential to the survival of humanity.⁵

Consider the fact that when it comes to public space (the commons) our sense of self-interest controls much of what we do. Obviously, it is not true of every person, but it does seem to be the rule whether we are talking about water resources or the public park. Self-interest sponsors behavior that both endangers space and/or resources and subsequently harms not just the environment, but other beings as well. Remember, Immanuel Kant said that we all want to be the exception.

The late Scholastics understood the problem of space and resources held in common and wrote on the matter. When writing on economics and property rights, they understood policy had to reckon with the natural human inclination to behave in self interest. This point was made by Alejandro A. Chafuen when writing about the economics of the late scholastics. He cites Juan de Mariana, saying that "self-interest is a natural thing in animate beings"⁶and is a fact to be reckoned with in the matter of economics and land use.

The first concern of creation stewardship speaks to the matter of self-interest with respect to the use of nature. This phenomenon of destructive

⁵ It is interesting that in the Genesis account of creation (the first chapter), after God tells man to have dominion (v 28), the next verse says that earth is what gives man sustenance. This means that it is to man's benefit, as well as for his survival to take care of the nature since his physical life is maintained by what the earth produces.

⁶ Alejandro A. CHAFUEN, *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics* (Lanham, MD: Lexington Books, 2003), 35.

behavior, both environmentally and socially has been addressed by Garnett Hardin. He called this development “the tragedy of the commons” which I think helps highlight how self-interest is destructive to the environment and to others. Hardin explained this concept in the following way:

Picture a pasture open to all. It is to be expected that each herdsman will try to keep as many cattle as possible on the commons. As a rational being, each herdsman seeks to maximize his gain. Explicitly or implicitly, more or less consciously, he asks, “What is the utility *to me* of adding one more animal to my herd?” This utility has one negative and one positive component.

1) The positive component is a function of the increment of one animal. Since the herdsman receives all the proceeds from the sale of the additional animal, the positive utility is nearly +1.

2) The negative component is a function of the additional overgrazing created by one more animal. Since, however, the effects of overgrazing are shared by all the herdsmen, the negative utility for any particular decision-making herdsman is only a fraction of -1.

Adding together the component partial utilities, the rational herdsman concludes that the only sensible course for him to pursue is to add another animal to his herd and another; and another But this is the conclusion reached by each and every rational herdsman sharing a commons. Each man is locked into a system that compels him to increase his herd without limit--in a world that is limited. Ruin is the destination toward which all men rush, each pursuing his own best interest in a society that believes in the freedom of the commons.⁷

I am not suggesting that self-interest either by the individual or corporations accounts for all the degradation of the environment, but it does account for a large part of it. This self-interest can be in the form of profits, convenience, or general greed. Examples of this are so evident and plentiful it is not necessary to cite any.

The tragedy of the commons reveals a particular stream of the self-interest and its destructive consequences on the environment, but it is not the only way in which self-interest leads to degradation of the environment. The destructive forces of self-interest are at work in other ways as well. One of the most obvious ways is where legitimate activity is conducted, but where environmental impact is ignored in order to increase profits of the

⁷ Garrett HARDIN, “The Tragedy of the Commons”, *Science*, (Vol 162, Dec 13, 1968), 1243-1248.

operation. One can think of mountaintop removal as an example. While technology may be available to mitigate the negative impact on the environment and human beings, it is not applied due to the fact of cost which cuts into the profit margin. It may not be only a matter of economic competition that drives such behavior but pure greed --- to make as much money as possible with total disregard for the environment or human beings.

Notice how Christianity's view of creation counters this. If all that is, including man, is created by God, then it all belongs to Him. Man is only the vassal who has been given the responsibility of caring for creation. Therefore, it matters not whether a small piece of nature belongs to me personally (or to a corporation) or is open for all; it is all God's creation and the responsibility is the same---be a good steward in God's stead.⁸ Self-interest gives way to a higher responsibility, that to God the creator.

In addition, if we are all members of the human race, then we share a common responsibility to each other. That is, I am created (according to the book of Genesis) in the *image of God*, as is my neighbor. In this sense, each person belongs to God which means in Christian thought the idea of not only looking out for my interest, but for the interest of others. We are commanded to love God which we do when we obey Him, but we are also commanded to love our neighbor as ourself (Matt 23:37). Neighbor love means that I consider the interests of others in the pursuit of my own dreams and desires---there must be a balance. This view comes also from St. Paul's admonition in his letter to the Philippians. He writes: "Let nothing be done through selfish ambition or conceit, but in lowliness of mind, let each esteem others better than himself. Let each of you look out not only for your own interests, but also for the interests of others" (Phil 2:3-4). Practically, we all know that the lack of moral self-restraint of the few results in difficulty for all. While we may need something like a tax on pollution or stiffer laws for violators, in the end, what is really needed is an active moral compass within each individual encouraging the responsible use of nature. A Christian understanding of creation provides the grounding for such morality.

The second concern of creation stewardship relates to the matter of how man controls and applies technologies he manufactures from what is. I

⁸ Using this language of vassal and steward, I am not suggesting that God is not involved daily in His creation. I am speaking only of man's responsibility, not God's personal activity in His creation.

will call this *creative stewardship*. Man is not called only to care for creation as he finds it; he is also to be a good steward as he develops, investigates, enjoys and enlarges creation (creative stewardship). Yet, here again, man is always to realize creative stewardship must be done with an acute awareness that creation ultimately belongs to God. This view of nature (creation) should shape the assumptions held about what is permissible as creative stewardship is exercised.

The work of science⁹ using nature can be very beneficial to mankind. It does not follow, however, that everything that is done yields a net benefit. That is, a net benefit either in terms of the number of people it benefits or in the opportunity cost compared to the benefits accrued to certain groups within humanity. The general assumption often motivating this aspect of science, however, is that what can be done, should be done. The unchallenged idea is that any change is an improvement and that it constitutes progress and, furthermore, that progress is always good thing. Little attention has been given to the possible overall negative impact on the environment or on humanity itself. That is not to say it should not have been done, but done with a little forethought or restraint it might have averted the negative effects. It is not an either/or proposition. What I am suggesting is that we have not always acted responsibly (creative stewardship) in the application of creative science.

Whenever one looks at what can be done, the question to be asked is what problem is it solving, and if there is a negative impact in degradation of the environment or humanity, how that might be mitigated. Neil Postman argues we must always ask *why* we are doing this or that. Without asking this question, Postman says, "We learned *how* to invent things, and the question of *why* receded in importance. The idea that if something could be done, it should be done, was born in the nineteenth century."¹⁰ He continues, "But let us say that we have found a technological solution to a problem that most people do have, that we have some notion of who will pay for it, and that we are aware of those who might possibly be harmed. And let us suppose further that there is a will and even an enthusiasm to move ahead with the project and to speak favorably of its prospects. We have, then, the following question to ask: What new problems might be

⁹ Some science merely investigates and observes nature while other aspects of science actually enhance the usefulness of science for humanity. It is the latter idea of science for which Francis Bacon is remembered.

¹⁰ Neil POSTMAN, *Building a Bridge to the 18th Century* (New York, Vantage Books, 1999), 39.

created because we have solved this problem?"¹¹ I believe Postman has pointed to a much neglected question and, in the end, it is the question of human responsibility. If we want to make a difference in the future of the environment, we must address the issue of humans behaving responsibly in how they apply what can be done to the situations of life.

Let me be clear that I am not a Luddite. I am grateful for much that technology has brought to humanity, but my point is that we have the assumption that everything that can be done should be done and with the advancement of the new we assume there are no negative consequences to humanity itself. So, while science brings so many good things to life the use of it has often brought degradation to the environment because so often responsible questions are not addressed. Too often there has been a total avoidance of the question about how a new technology will impact humanity itself.

The notion of progress is an interesting one that has definite roots in the thinking of Francis Bacon (a subject to which I will return shortly). At least in the western world (and now I fear around the globe) progress has become an end in itself. This is a concern Bury raised at the beginning of the 20th Century. He writes, "We now take it [progress] so much for granted, we are so conscious of constantly progressing in knowledge, arts, organizing capacity, utilities of all sorts, that it is easy to look upon Progress as an aim, like liberty or world-federation, which it only depends upon our own efforts and good-will to achieve."¹² I think he quite correctly points out the mistaken assumption that all progress is good for humanity when he notes: "In short, it cannot be proved that the unknown destination towards which man is advancing is desirable. The movement may be Progress, or it may be in an undesirable direction and therefore not progress."¹³ I think what Bury suggests at least should give us pause as we find ourselves often recklessly abusing the planet earth all in the name of progress. That is not to say we should stop all scientific persutis, only that the assumption that if it can be done it should be done is an assumption that must come under tougher scrutiny. When progress is an end in itself, the idea of responsibility to the environment and humanity too often loses its place in the discussion.

¹¹ Ibid., 48.

¹² J. B. BURY, *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*, Introduction, (Reprint from 1920, Gloucester, UK: Dodo Press, 2008). i

¹³ Ibid., ii.

Francis Bacon did put science on a new track which has resulted in, as Bacon envisioned, man gaining dominion over nature. Bacon, however, is clear that the advancement must always be accompanied with a sense of human responsibility. When speaking of his new scientific method, Bacon asserted, "And from this [his scientific method] an improvement of the estate of man is sure to follow, and an enlargement of his power over Nature. For man by the Fall fell both from his state of innocence and his dominion over creation. Both of these, however can even in this life be to some extent made good; the former by religion and faith, the latter by arts and science."¹⁴ Bacon pointed out, "Let the human race only recover its God-given right over Nature, and be given the necessary power; then right reason and sound religion will govern the exercise of it."¹⁵ He knew that the moral and ethical ingredient guiding progress and, that from Christianity, was essential to his vision for science.

In further support of this view, one only needs to read the *New Atlantis*. The *New Atlantis*, published after Bacon's death, reveals how he viewed the relationship between the fruits of science and Christianity. In this short story, he has the voice of science saying, "Wee haue certaine Hymnes and Seruices, which wee say dayly, of Laud and Thanks to GOD, for his Marueillous Works: And Formes of Prayers, imploring his Aide and Blessing, for the Illumination of our Labours, and the Turning of them into Good and Holy Vses."¹⁶ Science was not free to do just anything possible and in all things it was to consider how it related to God and his creation. In fact, one should not do science for science sake. Bacon thought that in doing science: "Neither doe we this by Chance, but wee know beforehand, of what Matter and Commixture, what Kinde of those Creatures will arise."¹⁷ If Bacon is so important to modern science, maybe it is unwise to jettison his concern that science be guided by right reason and Christianity.

I have endeavored to show here is that the Christian view of creation provides an important notion for investing both creation and creative stewardship with a much needed moral dimension. I agree with Wilson when he suggests that Christians and the secular humanist have a common interest in creation care and should join one another in caring for creation. I

¹⁴ Francis BACON, translated and edited by Peter Urbach and John Gibson, *Novum Organum with other Parts of the Great Instauration*, (Chicago: Open Court, 1994), 52.

¹⁵ *Ibid.*, 131.

¹⁶ Francis BACON, edited with introduction and notes by Alfred B. Gough, M.A., PhD, *New Atlantis* (Oxford: Clarendon Press, 1915), 47.

¹⁷ *Ibid.*, 39.

agree, Christians should have an interest in the practice of creation stewardship if they are consistent with their view that nature is God's creation. However, I think the Christian has something important to contribute to the larger discussion of *why* we should care for creation. It is what I have tried to argue as an entailment of the doctrine of creation, namely human responsibility. In this case, the matter of stewardship of creation is something much larger than developing technology to fix what has gone wrong or creating laws to force humanity to change its ways. For the Christian, environmental stewardship begins with the notion of personal responsibility to God for caring is His creation. It begins with the idea that humans are stewards of God's creation by God's mandate and as such are responsible to God for how creation is used. This means self-interest and irresponsible use is contrary to the idea of Christian environmental stewardship. As I have argued, much of the degradation of our environment has come because of people acting in self-interest and ignoring their responsibility not only to one another but ultimately to God.

I suggest this gives a much stronger and firmer grounding for creative and creation stewardship. The fact of creation is stronger than arguing on the basis of our responsibility to future generations as it avoids the debate that non-existents have no rights. It is stronger than making a crisis the grounds for environmental stewardship since not everybody (including many good scientists) think, for example, that there is a crisis of man-made global warming. Besides, we should be good stewards of creation whether there is an environmental crisis or not.

While it is true that we can work to the same end as the secular humanists, the fact is, what is required for sustainable creation stewardship goes beyond human effort, laws, and technology; it really does go to a shift in worldview thinking. Creation is an overarching idea, a metanarrative if you please. It transcends particular generations and particular crises. It signals that all of nature belongs to God and we are his stewards. So it places the idea of responsibility, not to self or to coming generations, but to God. I think if we are all honest with ourselves we would agree that unrestrained self-interest and individual and corporate irresponsibility (the tragedy of the commons) have contributed much to the degradation of our environment. My suggestion is that we work together to fix what has been damaged to the degree we can while simultaneously beginning serious dialogue on how to curb environmentally destructive behavior. Until we address the more basic or fundamental issue of human behavior, environmental stability will only be a dream frustrated by one misstep after another.

SACRUL DE LA RUDOLF OTTO LA MIRCEA ELIADE

ADRIAN BOLDIȘOR

Doctor în teologie al
Universității din București

Abstract: *Between Mircea Eliade and Rudolf Otto many connections can be made concerning the idea of sacred. Even though, the scientist of Romanian origin perceives the sacred reality differently from the German theologian. If the latter puts an emphasis on the irrational side of the divine, the former argues that the sacred has to be perceived twofold: as irrational and rational in the same time, the concept of coincidentia oppositorum best embodying the sacred reality. The sacred's materializations are the hierophanies, the history of religion being nothing else than a sum of hierophanies. Finally, for Eliade, the sacred is connected to the life of homo religiosus.*

Key-words: *Rudolf Otto, Mircea Eliade, the sacred, the profane, homo religiosus*

Introducere

Mircea Eliade a publicat celebra sa lucrare în limba germană, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (*Sacrul și profanul. Despre esența religiosului*), la cererea lui Ernesto Grassi, cel care dorea realizarea unei colecții de cărți de buzunar care să cuprindă cele mai importante lucrări ale momentului¹. Studiul, adresat marelui public, este, după cum afirmă Eliade, mai puțin o lucrare științifică în adevăratul sens al cuvântului.

¹ În *Memoriile* sale, Eliade avea să-și amintească importanța acestei cărți. Cererea de a o scrie a venit în anul 1955, după o conferință ținută la Universitatea din München și la Institutul de Filosofie a lui Enrico Grassi: „Îndată după întoarcerea la Val d’Or, am început lucrul la *Das Heilige und das Profane*. Utilizând, după sugestia lui Grassi, multe exemple din *Traité d’histoire des religions*, am reușit să termin manuscrisul în mai. Nu bănuiam atunci că această cărțuie, tradusă în 12 limbi, va deveni *best seller* în Europa, S.U.A. și Japonia; că, mai ales, va fi folosită ca manual atât de colegii și universități, cât și în seminarii” (Mircea ELIADE, *Memorii. Recoltele solstițiului*, Volumul II (1937-1960), Ediție îngrijită de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, București, 1991, p. 153. Vezi și: Mircea ELIADE, *Jurnal*, Volumul I, 1941-1969, Ediție îngrijită de Mircea Handoca, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 269).

În *Prefața* la ediția în limba franceză, Eliade notează că a încercat să prezinte importanța conceptelor despre lume specifice omului arhaic:

Nu ne-am propus să arătăm pur și simplu că un australian sau un african nu erau bietețe făpturi pe jumătate sălbatice (incapabile să numere până la 5) pe care ni le înfățișa folclorul antropologic acum mai puțin de o jumătate de secol. Am dorit să arătăm ceva mai mult: logica și măreția concepțiilor lor despre Lume, a comportamentelor, simbolurilor și sistemelor lor religioase. Când trebuie să înțelegi un comportament straniu sau un sistem de valori exotice, demistificarea nu este de niciun folos².

Conceptele în jurul cărora se construiește întreaga argumentație sunt cele de „sacru” și „profan”. Eliade înțelege, prin dialectica sacru-profana, o sărăcire adusă omului de către lumea modernă secularizată. Este o lume ce dorește să trăiască fără Dumnezeu, o lume în care sacrul este camuflat în profan. Redescoperirea dimensiunii sacre ne poate conduce la apariția unui nou tip de umanitate și de religie.

Cu alte cuvinte, dispariția «religiilor» nu implică nicidecum dispariția «religiozității»; secularizarea unei valori religioase nu este decât un fenomen religios care reflectă de fapt legea transformării universale a valorilor umane; caracterul «profan» al unui comportament înainte «sacru» nu presupune o ruptură; «profanul» nu este decât o nouă manifestare a aceleiași structuri constitutive a omului, care se manifestă în trecut prin expresii «sacre»³.

Dialectica sacru-profana face parte din definiția oricărei religii, „[...] cu precizarea că, nefiind o «religie», creștinismul nu are nevoie de o altfel de

² Mircea ELIADE, *Cuvânt înainte la ediția franceză*, în: Mircea Eliade, *Sacru și profanul*, Traducere din franceză de Brândușa Prelipceanu, Ediția a III-a, Ed. Humanitas, București, 2005, pp. 6-7.

³ *Ibidem*, p. 8. Afirmația este în legătură cu „teologia morții lui Dumnezeu” care a mers până la ideea profanizării complete a lumii. În continuare, Eliade notează: „Este vorba mai întâi de consecințele virtuale a ceea ce s-ar putea numi teologiile contemporane ale «morții lui Dumnezeu» care, după ce s-au străduit să demonstreze prin numeroase mijloace că toate conceptele, simbolurile și riturile Bisericilor creștine sunt inutile, par să sperie că o conștientizare a caracterului radical profan al Lumii și al existenței umane este totuși în stare să întemeieze, datorită unei misterioase și paradoxale *coincidentia oppositorum*, un nou tip de experiență religioasă”.

dihotomie a realului și creștinul nu mai trăiește într-un Cosmos, ci în Istorie”⁴.

Numinosul la Rudolf Otto

În studiul său asupra sacrului și a esenței religiosului, Eliade pornește de la cartea lui Rudolf Otto din anul 1917, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul)⁵. În momentul în care a apărut, *Das Heilige* a făcut înconjurul lumii, în primii 10 ani având 18 ediții, în 1931 publicându-se pentru a 22 oară. A fost tradusă în aproape toate limbile și orice altă lucrare despre sacru care s-a scris după această dată a trebuit să facă referire la Rudolf Otto. Fenomenologul german descrie sacrul fără a simți nevoia să-l definească. Rudolf Otto manifestă o simpatie față de opera lui Goethe, așa cum și Eliade se simte apropiat spiritual de autorul lui *Faust*. Teologul german își începe studiul cu un citat din *Faust*: „Tot ce-i mai bun în om e-nfiorarea./ Oricât l-ar face lumea să plătească scump sentimentul,/ Mișcat, el simte adânc prezența colosalului”.

Rudolf Otto se ocupă doar de ideea de irațional în analiza divinului și mai puțin de noțiunile de „Dumnezeu” și „religie”. Astfel, el stăruie asupra laturii iraționale a religiei și, citându-l pe Luther, subliniază ideea că, pentru credincios, „Dumnezeu este viu”. Teologul german introduce un nou concept care a devenit celebru: *numinosul*:

Așa se face că este necesar să găsim un nume pentru acest element luat separat, un nume care, mai întâi, îi va fixa caracterul aparte și, în al doilea rând, va îngădui să i se sesizeze și să i se indice eventualele forme inferioare sau treptele de dezvoltare. Formez pentru aceasta cuvântul *numinos* (dacă

⁴ *Ibidem*. Dialectica sacru-profan reprezintă punctul de la care se poate porni în analiza tuturor ideilor eliadiene: „Sacrul și profanul reprezintă astfel pentru Eliade două situații existențiale fundamentale, în termenii lui Heidegger: două moduri ale ființei-în-lume (*in-der-Welt-Sein*), dezvoltate de om de-a lungul istoriei sale: modul sacral de a fi al omului societăților protoistorice, arhaice și religioase, și modul profan al omului modern, areligios” (Richard Reschika, *Introducere în opera lui Mircea Eliade*, Traducere de Viorica Nișcov, Ed. Saeculum I.O., București, 2000, p. 45).

⁵ Rudolf OTTO, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, În românește de Ioan Milea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002. Studiile cu privire la sacru au fost continuate de Rudolf Otto în anii următori, într-o carte nouă, alcătuită din anexele edițiilor lucrării din 1917. Vezi: Rudolf OTTO, *Despre numinos*, În românește de Silvia Irimia și Ioan Milea, Ed. Dacia, Cluj, 1996.

de la *lumen* s-a putut forma *luminos*, atunci de la *numen* se poate forma *numinos*) și vorbesc despre o categorie numinoasă ca despre o categorie specială a interpretării și evaluării și, la fel, despre o stare sufletească numinoasă ca despre una ce își face apariția atunci când această categorie este întrebuințată, adică atunci când un obiect este resimțit ca numinos⁶.

Otto vede elementele numinosului în sentimentul stării de creatură. Fenomenologul se oprește asupra lui *Mysterium tremendum*, *Fascinantului*, *Colosalului*, *Analogiilor*, pentru a studia numinosul în *Vechiul Testament*, în *Noul Testament* și la Luther. Numinosul este irațional, neputând fi explicat cu ajutorul conceptelor, ci doar prin reacțiile sentimentale trezite în suflet. Sentimentul cel mai profund, prezent în orice emoție religioasă, este redat prin *mysterium tremendum*, taina înfricoșătoare.

Conceptual, misterul nu desemnează altceva decât ceea ce este ascuns, adică ceea ce nu este manifestat, ceea ce nu este conceput și nici înțeles, ceea ce nu este obișnuit, ceea ce nu este familiar, fără a arăta mai îndeaproape cum este acesta în sine. Însă prin mister noi înțelegem ceva absolut pozitiv. Acest ceva pozitiv se manifestă numai în sentimente. Iar aceste sentimente am putea să ni le analizăm și să ni le clasificăm, făcându-le totodată să vibreze⁷.

Mysterium tremendum este, astfel, obiectul numinos.

Numinosul este alcătuit din elementul respingător (*tremendum*) și din *majestas*. Dar conține și ceva atrăgător, „[...] *fascinant*, ceva care se află într-o ciudată armonie de contraste cu elementul respingător al lui *tremendum*”⁸. Acesta ar fi, după Otto, aspectul dionisiac, numit *fascinans*. Grecesul *deinos* este tradus prin *colosal*, fiind definit drept neobișnuitul, tulburătorul, legat de numinos.

⁶ *Ibidem*, p. 12. Vorbind despre irațional, Otto notează: „Prin «irațional» noi nu înțelegem ceea ce este inform și stupid, ceea ce nu este supus încă lui *ratio*, ceea ce, în viața noastră instinctuală sau în mecanismul lumii, este refractar la raționalizare. Noi plecăm de la sensul uzual al cuvântului, acela pe care îl are, de pildă, când spunem despre un eveniment neobișnuit, care, prin profunzimea lui, se sustrage explicației raționale: «Există ceva irațional aici». Prin «rațional» în ideea de divin înțelegem ceea ce intră în sfera posibilităților noastre de clară comprehensiune conceptuală, ceea ce intră în domeniul conceptelor familiare și definibile. Afirmăm, apoi, că sub acest domeniu al purei clarități se află o profunzime obscură ce scapă nu sentimentului, ci conceptelor noastre și pe care, din acest motiv, o numim «irațional»” (p. 73).

⁷ *Ibidem*, p. 19.

⁸ *Ibidem*, p. 43.

Dacă s-ar pătrunde sensul fundamental al cuvântului, el ar putea deveni o expresie destul de exactă a numinosului, cu elementele sale de *mysterium, tremendum, majestas, augustum* și *energicum* (*fascinans* însuși se numără printre ele)⁹.

Analogiile sunt cele care leagă cel mai bine sentimentul sublimului de cel al numinosului.

Rudolf Otto vorbește despre sacru ca despre o categorie *a priori*. Sacrul, în sensul deplin al cuvântului, este deci pentru noi o categorie compusă. Componentele ei sunt, pe de o parte, elementele ei raționale și, pe de alta, elementele ei iraționale. Privită în fiecare din aceste două componente ale ei – și acest lucru este de susținut cu toată tăria în fața oricărui senzualism și în fața oricărui evoluționism –, ea este o categorie pur *a priori*¹⁰.

Cercetătorul se ocupă de apariția istorică a categoriei sacralului, vorbind despre magie, despre cultul morților, despre putere (*orenda*) sau despre însuflețirea naturii. Datorită faptului că elementele raționale sunt vii în ideea de sacru, religia este ferită de a deveni o pură raționalizare. În studiul ideii de manifestare a sacralului în lume, teologul german pornește de la cartea lui Fr. Schleiermacher, *Despre religie. Discursuri către oamenii culți care o disprețuiesc* și vorbește despre divinație ca despre „[...] eventuala facultate de a cunoaște și de a recunoaște cu adevărat sacralul în manifestarea sa concretă”¹¹.

Prezentând ideile fenomenologului german, Allen Douglas nota: Trebuie să ne oprim la două contribuții metodologice semnificative pe care Rudolf Otto le-a adus fenomenologiei religiei: abordarea sa experiențială, implicând descrierea structurilor experienței religioase esențiale; abordarea sa antireducționistă, implicând calitatea unică numinoasă a experienței religioase. Aceste contribuții metodologice interdependente au ajutat la transformarea situației hermeneutice a istoricului religiilor¹².

⁹ *Ibidem*, p. 54.

¹⁰ *Ibidem*, p. 128.

¹¹ *Ibidem*, p. 158.

¹² Douglas ALLEN, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Foreword by Mircea Eliade, Mouton Publishers, The Hague, Paris, New York, 1978, p. 60. În altă parte, Allen nota: „Eliade va revendica folosirea metodei empirice, care este independentă de orice judecăți a priori și descrie numai ceea ce datele revelează; și, în același timp, el va proceda la descoperirea variatelor structuri universale, care par incapabile să fie falsificate de datele viitoare” (p. 63).

Într-un studiu dedicat analizei din punct de vedere catolic și ortodox a tezei referitoare la ideea de sacru la Rudolf Otto, ieromonahul Antonie Plămădeală afirma:

Noutatea ei a constat atât din problema pe care o cerceta – ideea de sacru – cât și din metoda folosită în cercetare, problemă și metodă menite să inaugureze în protestantism (și în măsura în care erau noi, și în celelalte confesiuni creștine), un drum nou în cunoașterea lui Dumnezeu. Era într-un anumit fel o replică dată în același timp și tomismului discursiv și lutheranismului solafideist. A fost oare teza lui Otto și o reîntoarcere și o recunoaștere a celor mai vii căi și tradiții răsăritene în cunoașterea lui Dumnezeu?¹³.

Autorul încearcă să descopere dacă se pot realiza legături între ideile lui Otto și învățătura ortodoxă, pornind de la aprecierile și criticile ce au fost aduse teologului german. În primul rând trebuie analizat dacă se poate acorda o valoare experienței și, pornind de aici, să se răspundă la întrebarea: Care este esența sacralului?

Confruntând punctul de vedere ortodox cu cel al lui R. Otto, considerat principal, ca un simplu enunț asupra valorii experienței, teza lui se acoperă de fapte, ceea ce e un prim punct câștigat pentru dânsa. Mergând mai departe însă, va trebui să procedăm la niște confruntări esențiale și să diferențiem adevărata experiență religioasă, amalgamată cu elemente psihologice, din care orice rezultat va suferi de ambiguitate, de duplicitate și va fi mai degrabă generator de confuzii decât de clarități mântuitoare. Pentru că perspectiva noastră trebuie să rămână mereu subsumată ideii mântuirii, și nu în domeniul gratuitului. Aceasta e de altfel și ceea ce dă valoare experienței religioase. Ea e angajată într-o lucrare mântuitoare și angajează o orientare spre mântuire¹⁴.

Interpretarea lui Otto cu referire la experiența religioasă nu reușește să-l scoată pe om din domeniul profanului, adresându-se, în fapt, omului profan. În ortodoxie, experiența religioasă nu se produce oricum, ea presupunând harul lui Dumnezeu. Pentru credincioși, sacralul este legat de sfințenia lui Dumnezeu, orice descoperire a acestei realități echivalând cu o participare. „La Otto experiența este independentă de un țel și de o învrednicire, iar sacralul – categorie – nu are în vedere precis sfințenia lui Dumnezeu”¹⁵.

¹³ Ieromonah Magistrand Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Ideea de sacru la R. Otto, din punct de vedere catolic și ortodox*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 3/1958, p. 430.

¹⁴ *Ibidem*, p. 436.

¹⁵ *Ibidem*, p. 440.

Continuități și discontinuități

Apropierea de Rudolf Otto a manifestat-o Eliade încă din tinerețe. Astfel, el considera *Das Heilige* a savantului german drept o carte necesară oricărui cercetător care dorește să se apropie de realitatea cotidiană. Otto demonstrase existența și bogăția elementelor predialectice în experiența religioasă, adică a elementelor iraționale din ideea de Divinitate.

Strălucitoarea analiză a factorilor iraționali din experiența religioasă, pe care o cuprinde *Das Heilige*, a făcut ca numele lui Rudolf Otto să rămână legat de «iraționalism». Otto a protestat de câte ori a avut prilejul împotriva acestei glorie echivoce. Pentru că, deși recunoștea în toate religiile bogăția și autenticitatea elementelor predialectice, el se trudea, în același timp, ca un teolog serios ce era, «să cucerească pentru *ratio* cât mai mult loc cu puțință în acest sector»¹⁶.

Otto a încercat să îmbine toate metodele de cunoaștere: lingvistica și etnografia, istoria religiilor și teologia, psihologia și mistica, metafizica și estetica etc. În ciuda acestei vaste preocupări, teologul german a fost catalogat drept iraționalist.

Numai cine și-a dat seama de măreția efortului de sinteză și «armonie» pe care l-a făcut Otto în cursul lungii sale activități, înțelege cât de puțină plăcere i-a putut face eticheta de «iraționalist» pe care i-a adus-o gloria lui *Das Heilige*¹⁷.

În studiul *Mitul reintegrării*, cercetătorul român îl amintește pe Rudolf Otto și cartea sa *Das Heilige*, în care „[...] s-a ocupat mai ales de aspectele «terifiante» ale experienței religioase”¹⁸. Eliade, încă de aici, își prezintă punctul de vedere cu privire la metoda lui Otto. În timp ce acesta se ocupă doar de un singur aspect din ideea de divin, savantul român are o viziune mai complexă: Divinitatea este mereu concepută sub două aspecte, „[...] mândră și blândă, neîndurătoare și lesne iertătoare, terifiantă și odihnitoare etc.”¹⁹, coexistând fără a se exclude și fără ca dominația unuia să fie prea mare. Este vorba de conceptul de *coincidentia oppositorum*, o sumă în

¹⁶ Mircea ELIADE, *Insula lui Euthanasius*, în: Mircea Eliade, *Drumul spre Centru*, Antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu, Ed. Univers, București, 1991, p. 309.

¹⁷ *Ibidem*, p. 310.

¹⁸ Idem, *Mitul reintegrării*, în: Mircea ELIADE, *Drumul spre Centru*, p. 350.

¹⁹ *Ibidem*.

care toate contrariile coincid. Acest concept se regăsește în majoritatea religiilor, Eliade identificându-l în India, fără a fi însă un atribut strict al acestei zone. Astfel, savantul cercetează această caracteristică în China și la Minos, cu referire specială la manifestările artistice:

Toate aceste reprezentări artistice au un sens metafizic foarte precis: coincidența contrariilor în divinitate. Aspectul dual se datorește *activității* sau *inactivității* divinității; care poate fi *virtuală* sau *reală*, latentă sau manifestată²⁰.

În *Mituri, vise și mistere*, Eliade analizează noțiunea de sacru pornind tot de la cartea lui Otto și de la felul în care acesta percepe fenomenul religios. Teologul german s-a făcut remarcat mai ales prin originalitatea perspectivei pe care o adoptă: el nu analizează ideea de Dumnezeu, ci modalitățile experienței religioase. „Înzestrat cu o mare finețe psihologică și cu priceperea unei duble pregătiri de teolog și istoric al religiilor, el a reușit să pună în evidență conținutul și caracteristicile specifice ale acestei experiențe. Neglijând partea rațională și speculativă a religiei, el s-a concentrat mai ales asupra părții ei iraționale. Căci, așa cum mărturisește el însuși explicit, Otto îl citise pe Luther și înțelesese ce însemna pentru un credincios «Dumnezeul viu»: acesta nu este Dumnezeul filosofilor, Dumnezeul lui Erasmus, de exemplu; el nu era o idee, o noțiune abstractă, o simplă alegorie morală. Era, dimpotrivă, o teribilă *putere*, manifestându-se «prin mânie», era groaza divină”²¹.

La Otto, sacrul se manifestă cu o altfel de putere decât forțele naturii. La Eliade, această manifestare poartă numele de „hierofanie”, istoria religiilor nefiind altceva decât un mare număr de hierofanii. Sacrul se poate manifesta în obiecte diferite, precum arborii și pietrele, venerate în calitatea

²⁰ *Ibidem*, p. 355. Eliade notase câteva pagini mai înainte: „[...] mintea omenească a intuit divinitatea, din cele mai vechi timpuri, ca o totalitate de atribute, ca o *sumă* în care toate contrariile coincid. Cum vom vedea mai târziu, formula lui Nicolas de Cusa, *coincidentia oppositorum*, își găsește izvoarele nu numai în speculația metafizică și experiența mistică a unui Meister Eckhardt și Pseudo-Areopagitul, ci în tradiția metafizică a foarte multor culturi. Ceea ce e despărțit și antagonic în realitatea cosmică – e unificat, «totalizat», în divinitate. Această coincidență a contrariilor nu poate fi «înțeleasă» de mintea omenească, întocmai după cum nu poate fi realizată de experiența umană. Cum spune Pseudo-Areopagitul, este o *taină*; care își dezvăluie înțelesul numai în anumite împrejurări” (pp. 341-342).

²¹ *Idem*, *Mituri, vise și mistere*, Traducere de Maria IVĂNESCU și Cezar IVĂNESCU, Ed. Univers enciclopedic, București, 2008, p. 131. Într-un alt loc, Eliade afirmă: „Orice hierofanie este o kratofanie, o manifestare a forței” (p. 134).

lor de hierofanii, rămânând însă mai departe ceea ce sunt. După Eliade, nu există nicio ruptură în viața religioasă a umanității.

Să examinăm de aproape un singur exemplu: hierofania care are loc într-o piatră și teofania supremă, Incarnarea. Marele mister constă în *faptul că sacrul chiar se manifestă*, căci, așa cum am văzut mai sus, manifestându-se, sacrul *se limitează*, se «istoricizează». Ne închipuim până la ce punct se limitează sacrul manifestându-se într-o piatră. Dar suntem înclinați să uităm că Dumnezeu el însuși acceptă să se limiteze și să se istoricizeze incarnându-se în Iisus Hristos. Acesta este, repetăm, marele mister, acel *mysterium tremendum*: faptul că sacrul acceptă să se limiteze. Iisus Hristos vorbea aramaica, nu sanscrita, nici chineza. El a acceptat limitarea în viață și în istorie. Continuând să fie Dumnezeu nu mai era Atotputernicul – așa cum pe un alt plan sacrul manifestându-se într-o piatră sau într-un arbore renunță să mai fie Totul și se limitează. Bineînțeles că sunt mari deosebiri între nenumăratele hierofanii, dar nu trebuie niciodată pierdut din vedere că structurile și dialectica lor sunt mereu aceleași²².

Referiri la Rudolf Otto putem găsi și mai târziu în opera lui Mircea Eliade, în *Nostalgia originilor*:

Cu o mare subtilitate psihologică, Otto descrie și analizează diversele modalități ale experienței numinoase. Terminologia lui – *mysterium tremendum*, *majestas*, *mysterium fascinans* etc. – a devenit parte integrantă a vocabularului nostru. În *Das Heilige*, Otto insistă aproape exclusiv asupra caracterului nonrațional al experienței religioase. Din pricina mării popularități a cărții sale, există tendința de a-l considera pe Otto un «emoționalist», un descendent în linie directă al lui Schleiermacher. Dar lucrările lui Rudolf Otto sunt mai complexe și el merită mai degrabă a fi privit ca un filosof al religiei lucrând cu documente de prima mână referitoare la istoria religiilor și a misticismului²³.

În ciuda popularității sale, Otto nu a avut o influență decisivă asupra istoricilor religiei și a teologilor, deoarece nu a abordat problemele mitului și gândirii mitice, preocupări care au interesat lumea după al doilea război mondial. Cu toate acestea,

[...] Otto este important și din alte pricini: el ilustrează în ce sens ar putea istoria religiilor să joace un rol în înnoirea culturii occidentale contemporane. El a comparat «meditația» între rațional și irațional realizată de De Wette în teologia sa cu eforturile lui Clement din Alexandria și

²² *Ibidem*, pp. 133-134.

²³ *Idem*, *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*, Traducere de Cezar BALTAG, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 45.

Origen de reconciliere a filosofiei păgâne cu revelația creștină. Este foarte probabil ca Otto să-și fi atribuit lui însuși, în mod tacit, rolul de mediator între *revelatio generalis* și *revelatio specialis*, între gândirea religioasă indoiriană și cea semitică, între tipul oriental și cel occidental de simțire mistică²⁴.

Prezentând ideile lui Rudolf Otto cu privire la sacru, Wilhelm Dancă scoate în evidență atât ceea ce îl apropie pe Mircea Eliade de teologul german, cât și ceea ce îi diferențiază pe cei doi în abordarea fenomenelor religioase:

[...] exemplul lui R. Otto a fost cu adevărat hotărâtor pentru M. Eliade: ambii caută să împace și să armonizeze toate metodele de cunoaștere: lingvistica și etnografia, istoria religiilor și teologia, psihologia și mistica, metafizica și estetica, ambii fac o experiență indiană, și unul și altul se străduiesc să instaureze un dialog între spiritualitatea occidentală și cea orientală. R. Otto urmează cu predilecție calea filosofiei și a teologiei, iar M. Eliade calea istoriei religiilor. În consecință, există puncte de vedere care îi unesc și puncte care îi despart²⁵.

Dialectica sacru-profan la Mircea Eliade

În cartea *Sacrul și profanul*, Eliade își prezintă poziția cu privire la sacru ca fiind diferită de cea a lui Otto. Sacrul este o realitate de ordin complex și nu trebuie privit doar dintr-un singur punct de vedere.

Am dorit să prezentăm fenomenul sacrului în toată complexitatea sa, și nu numai latura sa *irațională*. Ceea ce ne interesează nu este relația dintre elementele neraționale și cele raționale, ci *sacrul în totalitate*. Or, prima definiție ce s-ar putea da sacrului este *opusul profanului*²⁶.

²⁴ *Ibidem*, p. 46.

²⁵ Wilhelm DANCĂ, *Mircea Eliade. Definitio sacri*, Ed. Ars Longa, Iași, 1998, p. 191.

²⁶ Mircea ELIADE, *Sacrul și profanul*, p. 12. În însemnările sale despre Mircea Eliade, Valeriu Anania nota, referitor la folosirea termenului „profan”: „După toate probabilitățile, cuvântul s-a născut în antichitatea adâncă a Romei, când pentru noțiunea de loc sacru, *templum*, se folosea și termenul de *fanum*, spațiu în interiorul căruia însă nu aveau acces decât membrii clasei sociale privilegiate, a patricienilor, în timp ce plebeii își exercitau cultul numai în fața templului pro-fanum. Dacă, în sensul gândirii lui Eliade, îi restituim cuvântului înțelesul originar, rezultă că profanul se situează pe undeva la periferia sacrului, dar niciodată în afara lui, că el, într-un fel sau altul, participă la sacralitate” (Valeriu Anania, *Din spumele mării*).

Punctele centrale ale studiului lui Eliade sunt cu privire la spațiul sacru și sacralizarea lumii, la timpul sacru și sacralitatea naturii pentru ca, ultimul capitol, să se refere la viața sacră a omului. Totul pornește de la relația ce există între omul arhaic și omul modern, la felul diferit în care aceștia percep legătura lor cu timpul, spațiul și cosmosul. Eliade folosește conceptul de „sacru” dându-i o interpretare proprie.

Eliade ia conceptul de «sacru» din opera omonimă a lui Rudolf Otto (*Das Heilige*, 1917). Rudolf Otto este un fenomenolog al religiei, de aceea descrie sacrul fără să se simtă dator de a-i da o definiție provizorie. Eliade adaugă la descrierea unui Otto, sau la cea a unui G. Van der Leeuw, o serie de categorii bazate pe conceptul de «hierofanie». Cu alte cuvinte, construiește o «morfologie» religioasă pornind de la descrierea fenomenologică a hierofaniilor celor mai evidente²⁷.

În interpretarea lui Eliade, omul se definește ca atare prin aceea că posedă dimensiunea sacrului, acesta putându-se defini drept realitatea adevărată. Conștiința unei lumi reale și semnificative este strâns legată de descoperirea sacrului.

Dar în vreme ce la R. Otto sacrul era văzut doar sub aspectul său nonrațional – și nu irațional, cum s-a afirmat adesea (această prețioasă restabilire a sensului exact al conceptului ottonian aparține lui Sergiu Al. George) –, Mircea Eliade dă acestui concept o accepție mult mai cuprinzătoare. [...] Sacrul, la Eliade, întemeiază, «o lume reală și semnificativă». El *edifică* spiritul, așadar, căci, spune Eliade, «spiritul nu poate funcționa fără a avea convingerea că ceva ireductibil *real* există în lume», în timp ce la Rudolf Otto sacrul, prin forța sa de *mysterium tremendum*, induce în spirit numinosul pur, terifiantul copleșitor, latura negativă numai a absolutului²⁸.

Pagini despre religie și cultură, Ediție îngrijită și postfață de Sandu Frunză, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1995, p. 95).

²⁷ Ioan Petru CULIANU, *Mircea Eliade*, Ediția a II-a revăzută, Traducere de Florin Chirițescu și Dan Petrescu, cu o scrisoare de Mircea Eliade și Postfață de Sorin Antohi, Ed. Nemira, București, 1998, p. 96. În altă parte, Culianu notează: „În ansamblu, cum am spus, Eliade aparține curentului fenomenologic reprezentat de R. Otto și de G. Van der Leeuw, el ducând totuși la o superioară desăvârșire diferite idei prezente la acești autori” (p. 121).

²⁸ Cezar BALTAG, *Paradigma Eliadiană (Postfață)*, în: Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase. III. De la Mahomed la epoca Reformelor*, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Științifică, București, 1992, pp. 337-338.

Natale Spineto consideră că Eliade se aproprie, dar se și diferențiază, de felul în care Rudolf Otto analizează fenomenul religios: „Eliade îl apreciază foarte mult pe Rudolf Otto, dar nu știu dacă împrumută ceva și din kantianismul lui Otto”²⁹. În interpretarea cercetătorului italian, Eliade folosește termenul de „sacru” în două sensuri: pe de o parte, sacrul este o realitate ce nu poate fi „prinsă”, pe de altă parte, sacrul este un fenomen religios (ex.: o piatră sacră). Eliade poate fi apropiat de Otto în două puncte esențiale:

[...] într-un sens, sacrul este o realitate incognoscibilă, ca acel *das Ganz Andere* a lui Otto; pe de altă parte, sacrul este și manifestarea religioasă, adică o realitate care, de asemenea, nu poate fi prinsă de om, dar care, totuși, e o anumită manifestare a «totalei alterități». Cred că *Deus otiosus* poate fi într-o anumită măsură «prins», perceput. El ar putea fi considerat un fel de metaforă a acestei alterități absolute. Ideea sacrului ca totală alteritate este foarte prezentă la Eliade și este unul din elementele care-l aproprie de Otto. Al doilea element este, cred, importanța acordată experienței religioase. Otto vorbește despre sacru ca *fascinans, tremendum*, deci despre experiența sacrului trăită de om. Ideea dialecticii *hierofaniei* îi aparține lui Eliade. Elementul neokantian din gândirea lui Otto nu este foarte prezent la Eliade³⁰.

Spineto afirmă că Eliade poate fi mai ușor înțeles pornind de la ideile filosofice ale lui Husserl sau Heidegger, deși față de acesta din urmă Eliade s-a delimitat mereu.

Pentru Émile Durckheim sacrul era un produs al conștiinței colective și o proiecție a experienței sociale; la fel și pentru școala franceză de sociologie³¹. Pentru Rudolf Otto, caracterul numinos al sacrului decurge

²⁹ Natale SPINETO, *Despre Eliade și Pettazzoni*, în: Mircea Eliade, *Întâlnirea cu sacrul*, Volum îngrijit de Cristian Bădiliță, în colaborare cu Paul Barbăneagră, Ed. Echinox, Cluj, 2001, p. 123.

³⁰ *Ibidem*, p. 124.

³¹ Nu este aici locul să analizăm posibilele legături între Mircea Eliade și Émile Durckheim în ceea ce privește percepția dialecticii sacru-profan, un astfel de demers îndepărtându-ne prea mult de tema noastră. Menționăm, totuși, că au existat cercetători care au făcut astfel de paralele: „[...] cred că mult din Eliade poate fi înțeles ca o continuare în larga tradiție durckheimiană cum a fost transmisă în versiunea lui Mauss și Roger Caillois. Înainte de toate, cu mult înaintea lui Eliade, au fost durckheimienii cei care au vorbit de heterogenitatea modului de existență al sacrului și profanului, a timpului și spațiului sacru și cum sacrul pretinde să fie «muribund față de condiția profană». Și sunt ei cei care au încercat să stabilească modul în care sacralitatea construiește lumi, lumi create în afara materialului

numai din negativitatea sa. Pentru Eliade, acest caracter se exprimă „[...] din negativitatea și pozitivitatea sa, deopotrivă, altfel spus, dintr-o *coincidentia oppositorum*”³². Disciplina istoria religiilor are drept scop identificarea transcendentului în experiența umană, căci sacrul este un element din structura conștiinței umane, iar nu un stadiu al conștiinței, așa cum îl vedeau diferitele discipline ce se ocupau de studiul lui.

Pentru Eliade însă soluția este dată în însăși structura spiritului uman, care, cum spune el, «nu ar putea funcționa fără a avea convingerea că ceva ireductibil *real* există în lume». După Eliade omul este, din fericire, «condamnat» la *transcendență*. De *transcendență* nu poți «scăpa». Întreaga reflecție filosofică a lui Mircea Eliade se sprijină pe această, dătătoare de speranță, constatare³³.

Eliade își mărturisește înțelegerea condiției umane într-o convorbire cu Mircea Handoca, în care relatează că toate eseurile și studiile sale de orientalistă, filosofie, istoria religiilor le scrie ca să comunice ceea ce este important pentru o înțelegere totală a omului, care se bazează pe conceptele de „sacru” și „profan”: „[...] conceptul de «camuflarea sacrului în profan»

mitului și ritualului; și ei sunt cei pentru care fenomenul religios trebuie să fie luat în fapt ca propriul nivel ireductibil” (William PADEN, *Before „The Sacred” became theological: Rereading the Durkheimian Legacy*, în: *Mircea Eliade – A critical reader*, Edited by Bryan Rennie, Equinox, London, 2006, p. 77. Pentru prima dată articolul a apărut în: *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, Leiden: E.J. Brill, 1994). Julien Ries afirma: „Din cercetarea lui Durkheim, Eliade reține mai ales opoziția dintre sacru și profan. [...] Mergând pe urmele lui Söderblom și ale lui Otto, Eliade subliniază natura specifică a sacrului” (Julien Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Traducere din limba italiană de Roxana Utale, Ed. Polirom, Iași, 2000, p. 55). Și Florin Țurcanu nota în legătură cu același subiect: „La Durkheim, sacrul era puterea ordonatoare care concentrează expresiile simbolice ale realităților sociale, nimic altceva decât «societatea ipostaziată și transfigurată». Cucerit încă din tinerețe de gândirea lui Rudolf Otto, Eliade face din sacru conținutul ireductibil al unei experiențe umane și, totodată, o realitate supraumană, o manifestare a realului accesibilă lui *homo religiosus*. Ar fi deci sacrul, în al doilea înțeles al său, un echivalent al lui Dumnezeu? Eliade nu sugerează acest lucru. Concepția sa despre sacru combină, în schimb, acel «cu totul altul» din definiția lui Otto, cu propria lui viziune, cristalizată încă din tinerețe, despre realismul magic ce înconjoară și străbate viața umană” (Florin ȚURCANU, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, Traducere din franceză Monica Anghel și Dragoș Dodu, Cu o prefață de Zoe Petre, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 469).

³² Cezar BALTAG, *op. cit.*, p. 338.

³³ *Ibidem*, p. 340.

m-a călăuzit în cercetările de istoria religiilor”³⁴. Această descoperire a sacrului în profan este un prim pas în procesul de resacralizare a lumii, în transfigurarea ei printr-o transcendere creatoare.

În finalul interviului cu Mircea Eliade, Claude-Henri Rocquet, vorbind despre dialectica sacru-profan așa cum se desprinde din gândirea savantului, despre faptul că supranaturalul este prezent în cotidianul obișnuit, sacrul camuflându-se în profan, realiza o comparație ce deschide noi perspective:

Așa cum sacrul se camuflează în profan și supranaturalul în fantastic, spiritualul este ascuns în obișnuit. Un bărbat întâlnește pe drum doi călători al căror învățător și prieten tocmai a murit, crucificat. Ascultându-l, inima lor se aprinde. Dar nu-l recunosc în cel care merge alături de ei pe învățătorul și pe prietenul lor. La han, bărbatul binecuvântează pâinea și o rupe spre a o împărți. Când rupe pâinea, ei recunosc în tovarășul lor pe Dumnezeu, pe Iisus înviat din morți. Iar pâinea și vinul acestea obișnuite sunt trupul și sângele lui Hristos, viața veșnică. Mi se pare că Eliade depune mărturie despre lumina de la Emaus³⁵.

Mircea Eliade definește hierofania ca o manifestare a sacrului. Datorită faptului că sacrul se poate manifesta, istoria religiilor apare ca o sumă de hierofanii, de manifestări sacrale. „De la hierofania cea mai elementară, ca de pildă manifestarea sacrului într-un lucru oarecare, o piatră ori un copac, până la hierofania supremă care este, pentru un creștin, întruparea lui Dumnezeu în Iisus Hristos, nu există ruptură”³⁶. Astfel,

³⁴ Mircea HANDOCA, *De vorbă cu Mircea Eliade*, în: Mircea Handoca, *Convorbiri cu și despre Mircea Eliade*, Ediția a II-a revăzută și adăugită, Criterion Publishing, București, 2006, p. 13.

³⁵ Claude-Henri ROCQUET, *Postfață*, în: Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Traducere din franceză de Doina Cornea, Ed. Humanitas, București, 2007, pp. 195-196.

³⁶ Idem, *Sacrul și profanul*, p. 13. În *Tratatul de istorie a religiilor*, pornind de la ideea revalorizării hierofaniilor primordiale, Eliade afirmă că istoria religiilor este „[...] istoria devalorizărilor și revalorizărilor procesului de manifestare a sacrului” (Mircea ELIADE, *Tratat de istorie a religiilor*, Cu o Prefață de Georges Dumézil și un Cuvânt înainte al autorului, Traducere de Mariana Noica, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 42). În continuare, Eliade notează: „În consecință, considerate dintr-un punct de vedere absolut, o piatră sacră, o încarnare a lui Vișnu, o statuie a lui Jupiter sau o epifanie jahvistă sunt la fel de valabile (sau iluzorii) prin simplul fapt că, în toate aceste cazuri, manifestându-se, sacrul s-a limitat, s-a încorporat. Actul paradoxal al încorporării, care face posibile toate felurile de hierofanii, de la cele mai elementare până la suprema întrupare a Logos-ului în Iisus Hristos, se regăsește

hierofania este manifestarea sacrului, a unei realități străine lumii noastre, în lumea noastră, în lucrurile obișnuite ce ne înconjoară.

Fiind întrebat în legătură cu afirmația după care Întruparea Fiului lui Dumnezeu reprezintă hierofania supremă, „[...] Eliade a explicat că, în acest exemplu particular, el nu a avut în vedere o judecată teologică creștină. A vrut pur și simplu să spună că această Încarnare, cu încercarea sa de a sacraliza și încorpora istoria, poate fi interpretată ca o hierofanie care a încercat să «includă mai mult»³⁷.

Pentru iudeo-creștinism, hierofania se transformă în teofanie. „Manifestarea lui Dumnezeu în timp garantează valoarea religioasă a imaginilor și simbolurilor creștine, cum ar fi crucea, muntele sacru al Calvarului și arborele cosmic”³⁸. Hierofania pătrunde în viața simbolică, fiind în strânsă legătură cu simbolismul. „În fapt, simbolul însuși este adesea o hierofanie; aceasta înseamnă că el revelă o realitate sacră, pe care nicio altă manifestare nu o poate descoperi”³⁹. Simbolul transformă obiectele în cu totul altceva decât sunt reflectate de umanitate, tinzând să extindă, la infinit, procesul hierofaniei. Sacrul, putându-se manifesta oriunde, Cosmosul întreg poate deveni o hierofanie, cu atât mai mult cu cât, pentru omul arhaic, întreaga realitate poate deveni sacră. Sacrul echivalează cu puterea și cu realitatea. Eliade amintește și de profan, opoziția sacru-profana fiind privită ca opoziție între real și ireal: „[...] *sacru* și *profanul* sunt două modalități de a

peste tot în istoria religiilor [...]” (p. 43). În *Mituri, vise și mistere* savantul reia definirea istoriei religiilor ca o serie de hierofanii, de la cele elementare până la cele mai evolute: „Plecând de la cea mai elementară hierofanie – manifestarea sacrului într-un obiect oarecare, de exemplu, o piatră sau un copac – și până la hierofania supremă, incarnarea lui Dumnezeu în Iisus Hristos, nu există nicio ruptură” (Mircea ELIADE, *Mituri, vise și mistere*, Traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Ed. Univers enciclopedic, București, 2008, p. 132).

³⁷ Douglas ALLEN, *Întâlniri cu Mircea Eliade*, în: *Întâlniri cu Mircea Eliade*, Volum coordonat de Mihaela Gligor și Mac Linscott Ricketts, Cuvânt înainte de Mihaela Gligor, Prefață de Mac Linscott Ricketts, Postfață de Sorin Alexandrescu, Ed. Humanitas, București, 2007, pp. 28-29.

³⁸ Mircea ELIADE and Lawrence E. SULLIVAN, *Hierophany*, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (Editor in Chief), Volume 6, Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1987, Complete and unabridged edition 1993, p. 316.

³⁹ *Ibidem*, p. 317.

fi în Lume, două situații existențiale asumate de către om de-a lungul istoriei sale”⁴⁰.

Homo religiosus este omul societăților tradiționale. Toate faptele religioase, din diferite culturi, aparțin comportamentului lui *homo religiosus*. Pentru Mircea Eliade, ca și pentru Rudolf Otto, sacrul are o valoare universală, fiind o noțiune cu semnificație *a priori*. Sacrul este mai presus de toate noțiunile pe care le putem formula cu referire la el. Are o calitate unică și absolută: aceea de real, fiind echivalent al realității. El poate fi definit și ca „sentimentul religios”, reprezentând centrul oricărui demers hermeneutic în definiția lui *homo religiosus*. Omul religios este, pentru Eliade, omul sacru. Pentru *homo religiosus*, esența precede existența.

În dialectica sacru-profan, Eliade observă că lumea noastră, secularizată, este sărăcită spiritual. Este o lume care vrea să trăiască fără Dumnezeu, o lume în care sacrul este camuflat în profan. Redescoperirea dimensiunii sacre a lumii ne poate conduce spre un nou tip de umanitate și religiozitate. Pentru că sacrul se poate manifesta oriunde, întregul cosmos poate deveni o hierofanie. Pentru umanitatea primitivă, toată realitatea poate deveni sacră. Cu toate acestea, nu toate obiectele dintr-o anumită clasă devin sacre.

Acolo unde se vorbește despre pretinsul «cult al pietrelor», de pildă, nu toate pietrele sunt considerate sacre. Vom întâlni întotdeauna anumite pietre venerate datorită formei, mărimii sau implicațiilor lor rituale. Vom vedea, de altfel, că nu este vorba de un cult al pietrelor, că aceste pietre sacre sunt venerate doar în măsura în care ele *nu mai sunt* simple pietre, ci hierofanii, adică *altceva* decât condiția lor normală «de obiecte». Dialectica hierofaniei presupune o *alegere* mai mult sau mai puțin manifestă, o singularizare. Un

⁴⁰ Mircea ELIADE, *Sacrul și profanul*, p. 15. În *Tratatul de istorie a religiilor* Eliade afirmă: „Toate definițiile date până în prezent fenomenului religios prezintă o trăsătură comună: fiecare definiție opune, în felul său, *sacrul* și viața religioasă *profanului* și vieții laice. Dar dificultățile apar când trebuie delimitată sfera noțiunii de «sacru»” (Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 21). Analizând raportul dintre sacru și profan la Mircea Eliade, Petre Țuțea sublinia importanța termenilor „mitic”, „magic”, „mistic” și „rațional”, pentru a descoperi raporturile dintre societățile arhaice și creștinism. „În dialectica sacrului și profanului, consider că sacrul cuprinde miticul și misticul, iar profanul, magicul și raționalul. Culturile arhaice cuprind miticul și magicul, iar cele creștin-moderne, postgrecești, cuprind tot, dominantă lor rațională neputând absorbi dimensiunea sacră a existenței” (Petre ȚUȚEA, *Mircea Eliade*, Ediție îngrijită de Tudor B. Munteanu, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2007, p. 16).

obiect devine sacru în măsura în care încorporează (adică revelează) «*altceva*» decât pe sine⁴¹.

Orice manifestare a sacrului, hierofania, are trei elemente principale: *obiectul natural*, care continuă să se situeze în contextul său normal; *realitatea invizibilă*, acel „cu totul altul” care se manifestă; *mediatorul*, care este obiectul consacrat prin sacralizare. În *Tratatul de istorie a religiilor*, Eliade prezintă dialectica sacru-profan și modul de manifestare a sacrului prin hierofanii: „1) *sacru* este calitativ diferit de *profan*, totuși el poate să se manifeste oricum și oriunde în lumea profană, având puterea de a transforma orice obiect cosmic în paradox prin intermediul hierofaniei (în sensul că obiectul încetează a fi el însuși, ca obiect cosmic, rămânând totuși în aparență neschimbat); 2) această dialectică a sacrului este valabilă pentru toate religiile nu doar pentru pretensele «forme primitive». Această dialectică se verifică atât în «cultul» pietrelor și arborilor, cât și în concepția savantă a metamorfozelor indiene sau în misterul suprem al întrupării; 3) nicăieri nu se întâlnesc doar hierofanii elementare (kratofaniile insolitului, extraordinarului, noului: *mana* etc.), ci și urme de forme religioase considerate, în perspectiva concepțiilor evoluționiste, superioare (Ființe Supreme, legi morale, mitologii etc.); 4) se întâlnește peste tot, chiar în afara acestor urme de forme religioase superioare, un *sistem* în care vin să se ordoneze hierofaniile elementare. «Sistemul» nu este epuizat de acestea din urmă; el e constituit din toate experiențele religioase ale tribului (*mana*, kratofaniile insolitului etc., totemismul, cultul strămoșilor etc.), dar cuprinde și un corpus de tradiții teoretice care nu se lasă reduce la hierofaniile elementare: de pildă, miturile privitoare la originea lumii și a speciei umane, justificarea mitică a condiției umane actuale, valorizarea teoretică a riturilor, concepțiile morale etc.”⁴².

Eliade adună la un loc ideile cu privire la dialectica sacru-profan, la modul de manifestare a sacrului (hierofaniile) și la relația lui *homo religiosus* cu realitățile înconjurătoare, așa cum se desprinde din studiul diferitelor forme religioase. Din studierea acestora se poate observa că nu există niciun obiect, gest, funcție fiziologică care să nu fi fost vreodată transfigurată în hierofanie. Savantul stabilește morfologia și manifestarea sacrului în lume, hierofaniile, morfologia având rolul de clasificare a hierofaniilor. „Numai că «morfologia» eliadiană nu reprezintă scopul în sine al cercetării sale. Așa cum s-a văzut, ambiția lui este cu mult mai mare: pornind de la descrierea

⁴¹ Idem, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 31.

⁴² *Ibidem*, p. 46.

«ontologiei arhaice», încearcă să traseze un cadru al diferențelor dintre situarea-în-lume a omului arhaic și cea a omului modern. Dar și acestea din urmă sunt abstracții – ceea ce mărturisește și Eliade însuși –, pentru că niciodată «omul arhaic» n-a trăit complet în afara istoriei, și niciodată «omul modern» n-a trăit complet cufundat în ea⁴³. După Ioan Petru Culianu, în întreaga abordarea eliadiană se poate depista o „intenție profetică”.

În *Nostalgia originilor*, Eliade notează că „[...] sacrul este o dimensiune universală și [...] începuturile culturii au rădăcini în experiențele și credințele religioase”⁴⁴. Hierofaniile sunt cele mai importante realități pentru *homo religiosus*, deoarece profanul singur nu semnifică nimic, având valoare doar dacă revelează sacrul. Procesul de depistare al hierofaniilor este destul de dificil, dar orice fenomen este, în potență, hierofanic. „Dialectica hierofaniilor arată că *homo religiosus* este implicat într-o «criză existențială»: în cunoașterea unei hierofanii, el, sau ea, este chemat să *evalueze* cele două laturi ale ființei și să facă o *alegere*”⁴⁵.

Pentru Eliade, sacrul este principiul explicativ al manifestărilor realității religioase, nefiind redus la figurile divine. „Sacrul nu implică credința în Dumnezeu, în zei sau în spirite. El este, și o repet, experiența unei realități și izvorul conștiinței de-a exista în lume. Ce este această conștiință care ne face oameni? Este rezultatul acestei experiențe a sacrului, rezultatul împărțirii ce se operează între real și ireal. Dacă experiența sacrului este esențialmente de ordinul conștiinței, este evident că sacrul nu se va recunoaște din «afară». Numai prin experiența interioară îl va recunoaște fiecare în actele religioase ale unui creștin sau ale unui «primitiv»”⁴⁶. Sacrul echivalează cu realul, fiind revelația acestuia, cel ce dă sens vieții omului. Pentru *homo religiosus*, prima intuiție a ființei reprezintă manifestarea sacrului. Sacrul se manifestă în lume prin *hierofanii*, iar acestea sunt echivalente cu o forță dintr-o realitate transumană. Însăși etimologia cuvântului „hierofanie” ne explică faptul că sacrul se arată și se manifestă. „Vorbind în general, nu există experiență religioasă fără intervenția simțurilor; orice hierofanie reprezintă o nouă inserție a sacrului în mediul cosmic înconjurător, dar hierofania nu abolește în niciun fel normalitatea

⁴³ Ioan Petru CULIANU, *op. cit.*, p. 97.

⁴⁴ Mircea ELIADE, *Nostalgia originilor*, p. 25.

⁴⁵ Douglas ALLEN, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, p. 128. În altă parte, autorul notează: „[...] religia există acolo unde dialectica sacru-profan a fost făcută și unde sacrul presupune întotdeauna un anumit sens al transcendenței” (p. 130).

⁴⁶ Mircea ELIADE, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, p. 150.

experienței sensibile”⁴⁷. În viziunea lui Eliade, religia nu presupune obligatoriu credința în Dumnezeu sau în alte zeități, dar implică experiența sacrului, religia referindu-se aproape întotdeauna la aspectele transcendente. Transcendentul este perceput ca putere și trans-istoricitate.

Allen Douglas, pornind de la metoda adoptată de savantul de la Chicago în studiul fenomenului religios, pune accentul pe două puncte importante desprinse din cărțile lui Eliade: dialectica sacru-profan și poziția centrală a simbolismului și a structurilor simbolice: „[...] dialectica sacrului, când este combinată cu analiza simbolismului eliadian, transmite «sensul» religios ireductibil, evident în toată abordarea sa”⁴⁸. Ireductibilitatea sacrului se poate desprinde din faptul că Eliade critică pozițiile reduționiste care încearcă să-l interpreteze bazându-se pe explicațiile furnizate de științele conexe istoriei religiilor. Savantul realizează o abordare a fenomenului religios ca fenomen religios, punând accentul pe efortul de a-l înțelege pe *homo religiosus*. Religia apare definită ca o structură ce se deosebește de toate modalitățile secularizate și profane, pe care le transcende. „În diferite împrejurări, Eliade a afirmat că iudeo-creștinismul a contribuit din plin la procesul prin care noi (moderni, secularizați, vestici, științifici) tindem să vedem obiecte naturale unde religiile «arhaice» văd hierofanii. «Religiozitatea cosmică» a religiilor timpurii a fost criticată: o piatră a fost «doar» o piatră și nu trebuia să fie venerată”⁴⁹.

Thomas J.J. Altizer a văzut această dialectică a sacrului ca având o valoare negativă, în sensul că un anumit moment nu poate fi și sacru și

⁴⁷ Idem, *Mituri, vise și mistere*, p. 80.

⁴⁸ Douglas ALLEN, *Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience*, în: *The Journal of Religion*, April 1972, Volume 52, Number 2, p. 170. În cartea publicată în anul 1978, Douglas notează, pornind de la dialectica sacrului și a profanului și de la studiul simbolurilor și a simbolismului în general: „O asemenea abordare trebuie să sugereze o ordine temporală în analiza lui Eliade: în primul rând, Eliade insistă pe ireductibilitatea sacrului, care implică *epoché*-ul fenomenologic și efortul simpatetic de a participa la experiența lui *homo religiosus*; în al doilea rând, el încearcă să recreeze imaginativ condițiile manifestării sacre și să surprindă intenționalitatea manifestării sacre în termenii dialecticii sacrului; apoi el încearcă să înțeleagă semnificația manifestării sacre în termenii unei hermeneutici structurale întemeiată pe interpretarea sa asupra fenomenului religios” (Douglas ALLEN, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, pp. 105-106).

⁴⁹ *Ibidem*, p. 180.

profan în același timp⁵⁰. În fapt, acest fel de a aborda dialectica sacru-profana nu face decât să se îndepărteze de viziunea complexă a lui Eliade, sacru și profanul coexistând într-o relație paradoxală, observabilă în structura hierofaniei. În acest sens, un lucru obișnuit și finit, rămânând ceea ce este, manifestă ceva infinit și transcendent. Acest „ceva cu totul altul” se limitează pe sine, manifestându-se într-un lucru relativ, finit și istoric. Omul religios trebuie să analizeze cele două realități, în care una apare ca plină de semnificație și normativă. „Dacă istoria este o «cădere» pentru *homo religiosus*, aceasta se întâmplă deoarece existența istorică este privită ca separată de/și inferioară teritoriului transistoric (absolut, etern, transcendent) al sacrului”⁵¹.

Pr. Prof. Dumitru Popescu analizează teoria lui Mircea Eliade cu privire la dialectica sacru-profana, încadrând-o în sânul teoriilor ineiste (ce se bazează pe acceptarea ideilor înnăscute). Eliade nu leagă sacru de factori externi, precum făceau adepții totemismului și fетиșismului, ci îl consideră ca fiind parte integrantă a conștiinței omului. „Tributar însă ontologiei arhaice, pe care a împrumutat-o din gândirea indiană, Eliade consideră că între sacru și profan există o asemănare care le separă și o deosebire care le unește. Acesta este motivul pentru care ar exista o oscilație permanentă între sacru și profan, fiindcă sacru se camuflează în spatele profanului”⁵². Această idee nu ar face decât să diminueze aspectul negativ ce caracterizează profanul, fiind, de fapt, o regândire a filosofiei indiene panteiste în care sacru și profanul oscilează. Oscilația între bine și rău, ca principii egale, face ca sacru

⁵⁰ Vezi: Thomas J.J. ALTIZER, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, The Westminster Press, Philadelphia, 1963.

⁵¹ Douglas ALLEN, *Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience*, în: *The Journal of Religion*, p. 184. Mai departe, exegetul afirmă: „Părerea noastră este că dacă Eliade poate formula structurile religioase universale, ca acelea ale sacrului și profanului, spațiului sacru, timpului sacru, ascensiunii, inițierii etc., el poate înțelege asemenea semnificații printr-un procedeu similar cu metoda fenomenologică (filosofică) generală pentru a ajunge în interiorul sensului. Situația structurilor eliadiene, în timp ce acestea depind de datele analizate empiric, totuși universale și nesupuse schimbării, pare similară cu situația «esenței» fenomenologice, conceptul fiind folosit de majoritatea fenomenologilor filozofi. Părerea noastră este că Eliade poate, de fapt, înțelege structurile religioase prin inducție, dar acesta poate fi un fel de inducție care implică variații eidetice și produce unele similitudini cu acel *wesenshan* fenomenologic” (p. 186).

⁵² Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru POPESCU, *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei*, Tipărită cu binecuvântarea Prea Sfințitului Părinte Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului, Ed. Cartea ortodoxă, Alexandria, 2009, p. 31.

să se camufleze în profan, arătând „[...] însă în mod periculos că răul, ca și binele, fac parte din constituția internă a lumii și a divinității și se găsesc într-o luptă permanentă, care anulează ideea de progres”⁵³.

Concluzii

Mircea Eliade și-a manifestat întotdeauna simpatia și respectul față de teologul german Rudolf Otto. Cu toate acestea, felul în care cei doi cercetători percep sacrul este diferit: dacă Otto se oprește doar la elementul irațional din ideea de divin, Eliade vede sacrul mult mai complex. Pentru el, manifestările sacrului, *hierofaniile*, pot fi definite cel mai bine prin conceptul de *coincidentia oppositorum*: realitatea transcendentă se manifestă în lumea noastră, obiectele rămânând în continuare ceea ce sunt. În cele din urmă, dialectica sacru-profan este legată, în gândirea savantului de origine română, de realitatea lui *homo religiosus*.

⁵³ *Ibidem*. După ce prezintă și poziția ortodoxă în legătură cu tema originii religiei, Pr. Prof. Dumitru Popescu notează: „Recunoaștem că Eliade, ca partizan al teoriei ineiste, consideră că sacrul nu rămâne exterior omului, ci face parte din ființa lui. Acest fapt demonstrează că religia nu apare ca rezultat al evoluției, ci, dimpotrivă, că se tratează despre un fenomen care își face apariția odată cu ființa umană creată după chipul lui Dumnezeu. Acesta este motivul principal pentru care rațiunea conștientă a omului păstrează o legătură interioară cu Dumnezeu și cu raționalitatea creației în ansamblul ei, ca realități spirituale care vin de la Dumnezeu și duc spre Dumnezeu” (pp. 32-33).

O VIZIUNE CONSTRUCȚIONISTĂ ASUPRA ADEVĂRULUI ÎN ȘTIINȚĂ

ANTONIO SANDU

Lect. univ. dr. Universitatea Mihail Kogălniceanu din Iași,
Cercetător la Centrul de Cercetări Socio-Umane „Lumen”,
Cadru didactic asociat la Facultatea de Filosofie și Științe Social Politice,
Universitatea Al. I. Cuza, Iași

Abstract: Transmodern paradigm is founded on worlds (especially cultural worlds) unification. Transmodern's Paradigm implicit assumption is that despite the appearance of a world split in levels of existence we can identify a fundamental unity repeated as a fractal on all this levels of the real. In this paper we will take in consideration some axiomatic frameworks which mark the scientific truth and that is a structure of hierarchy of scientific truth the purposes of setting up and validating current scientific theories: scientific approach aims to find the true; scientific truth has it's own referential in objective reality; instrumental dimension of scientific truth is rationality or logic applied to the experiment results or observation of the phenomena; scientific approach has an explanatory dimension, a comprehensive and predictive one; scientific approach using an analytical or synthetic form of speech, generated a priori or a posteriori truths; scientific knowledge fits into a paradigm; it's apparent truth comes from it's logical consistency understood as giving the same of terms and using the same methodological rules.

Key-words: New epistemology, reality, social construction of reality, scientific truth.

Ierarhii ale adevărului științific

Distincția între cunoscător și obiectul de cunoscut fundamentează epistemologia clasică pe baza conceptului de obiectivitate și pe axioma că Universul este obiectiv, cognoscibil și independent de cunoscător. Anne Harrington, specialistă în *Istoria științei* la Harvard, precizează că un substrat cultural al evoluției științei în Europa este viziunea creștină a omului creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu [cf. Zajonc, 2006:260]. Mentea omului – asemănătoare cu aceea a lui Dumnezeu – este rațională și pe deplin

capabilă să înțeleagă natura. Natura este exterioară cercetătorului, și de aceea poate și trebuie privită din afară. Această premisă a făcut ca știința occidentală să se orienteze asupra exteriorității, naturii, pe care să o cerceteze prin observație și să o explice prin modele matematice. Natura este exterioară deci poate fi observată, și este creată rațional deci poate fi descrisă. Raționalitatea – consideră Weiming – implică o ordine logică, deci astfel de ordini sunt inerente naturii, iar mintea umană rațională și ea le poate identifica și studia [cf. Zajonc, 2006:261]. Ioan Biriș consideră că se poate construi un model de „raționalitate integratoare” [1992:5-32], care să permită o depășire a modelelor clasice și să deschidă perspectiva ontologiei holiste, integraliste. Biriș realizează o analiză predominant ontologică a fenomenelor de structurare-agregare, la nivel mecanic-fizic, psihic și metafizic [1999:253-273].

Cunoașterea științifică pornește de la o serie de postulate care jalonează criteriile de științificitate ale unui discurs, pe care le vom analiza pentru a vedea în ce măsură acestea mai sunt actuale în orizontul științelor contemporane, în ce măsură reconstrucția paradigmei științifice afectează criteriile de științificitate.

Unitatea paradigmatică a științei este o supoziție unanim acceptată în epistemologia actuală. Vom lua în discuție în cele ce urmează o serie de cadre axiomatiche care jalonează adevărul științific și care constituie adevărate ierarhii ale adevărului științific în sensul constituirii și validării teoriilor științifice actuale, respectiv:

- Demersul științific își propune aflarea adevărului.
- Adevărul științific are referențial în realitatea obiectivă.
- Dimensiunea instrumentală a adevărului științific este raționalitatea logică aplicată experimentului sau raportării la fenomene.
- Demersul (adevărul) științific are un caracter explicativ asupra fenomenelor, comprehensiv asupra naturii și cauzei acestora și predictiv asupra desfășurării fenomenelor.
- Demersul științific utilizează o formă analitică sau sintetică de discurs, generând adevăruri apriori sau aposteriori.

Cunoașterea științifică se încadrează într-un sistem paradigmatic. Adevărul acesteia rezultă din coerența sa logică înțeleasă ca atribuire a unuia și aceluiași sens pentru unul și același termen și utilizarea acelorași reguli metodologice.

„Ierarhizarea adevărului științific” nu are în vedere prioritatea epistemică a oricărei din aceste axiome, ci importanța lor în validarea caracterului științific a unui discurs teoretic. Adevărul acestuia rezultă din

coerența sa logică înțeleasă ca atribuire a unuia și aceluiași sens pentru unul și același termen.

Cunoașterea științifică se bazează pe cunoașterea legităților naturii. Pentru a putea afirma acest fapt va trebui să admitem valabilitatea axiomei epistemice conform căreia legile sunt efectiv operante asupra domeniului naturii la care se aplică și ele prezintă un anumit grad de invariantă. Căci, potrivit lui Gerard Stan:

„Cel ce-și exprimă încrederea în puterea științei de a oferi cunoaștere, de a oferi explicații de a ne apropia mai mult de adevăr își exprimă încrederea în posibilitatea științei de a formula legi și de a ne convinge, că, uneori, regularitățile observate inițial doar accidental sunt regularități necesare din structura fenomenului” [Stan, 2004:6].

Chiar dacă legile științei sunt diferite de legile naturii, cele dintâi își propun să fie o aproximație cât mai exactă a celor din urmă. Credința în existența unor legi în natură are ca presupuziție fondatoare concepția că există o ordine în natură. Această credință în existența unei ordini în natură, care să fie indiferentă la existența subiectului cunoscător, este în recursivitatea sa ultimă o afirmație metafizică.

De la nivelurile de realitate la realitatea adevărului-corespondență

Epistemologul Ștefan Celmare consideră că “trecerea de la fizica clasică la cea modernă a problematizat în ce măsură această știință reflectă realitatea independent de conștiința noastră, dacă enunțurile și conceptele teoriilor fizice nu se referă mai degrabă la cunoaștere decât la realitatea obiectivă” [2006:47]. Ideea de realitate și de descriere a realității este corelată cu prezența și intenționalitatea observatorului. Un electron apare ca particulă sau ca undă în funcție de tipul de experiență pe care cercetătorul alege să o efectueze [2006:49]. Pentru a cerceta natura, fizicianul intră în dialog cu aceasta, iar natura îi răspunde în funcție de tipul de întrebare (experiment) ales. Este poziția cercetătorului privilegiată de mecanica cuantică? Poziția cercetătorului este mai degrabă aceea de inseparabilitate față de sistemul cercetat. Desigur utilizarea în acest context a termenului de inseparabilitate – înțeles ca „proprietatea unui sistem microfizic de a nu putea fi divizat în două părți independente” [Celmare, 2006:49] – poate fi considerată puțin forțată, fizica neputând până în prezent da o explicație de tip nonlocal pentru corelația dintre tipul de experiment utilizat și răspunsul particulei. Inseparabilitatea constituie însă un model pentru filosofia științei

și stă la baza paradigmei holiste conform căreia Universul este un întreg inseparabil și fiecare interacțiune se repercutează asupra întregului Univers.

Inseparabilitatea la nivel cuantic devine transpusă axiologic la nivelul lumii oamenilor sub forma unor mișcări sociale precum feminismul, mișcarea pentru drepturile minorităților, mișcarea ecologică. Globalismul este o transpunere analogă a modelului inseparabilității de la realitatea microparticulelor la realitatea socială. Noua fizică generează un nou umanism. Nu ne putem retrage suverani în fața naturii pentru a o investiga și a o exploata, fără a exista consecințe ale acțiunilor noastre. Universul este un întreg și nu există un în afară unde să fugim de aceste consecințe ale acțiunilor noastre. Transdisciplinaritatea propune filosofiei științei o nouă paradigmă.

Teorii asupra adevărului științific

Modelul inseparabilității generează în științele sociale teorii precum: feminism, perspectiva apreciativă, programarea neurolingvistică. Principiile metodei apreciative în sociologie [Cojocaru, 2005:48-50] sunt corelate ideii de inseparabilitate dintre cercetător și mediul social. Organizațiile sociale sunt rezultatele interacțiunilor dintre modelele mentale ale indivizilor care o compun. Obiectivitatea unei organizații este dată de corelarea unor realități subiective. Cercetarea unei organizații și schimbarea la nivelul acesteia sunt simultane. Realitatea socială (organizația) – consideră Elliot – poate fi gândită ca un text care poate fi interpretat permanent” [cf. Cojocaru, 2005:49].

La nivelul realității sociale harta (imaginea despre realitatea socială) precede teritoriul (realitatea însăși). “Dacă oamenii definesc o situație ca fiind reală atunci această situație este reală prin consecințele definirii ei ca reală” [Wachowski, Thomas cf. Cojocaru, 2006:49]. Consecințele unei teorii științifice, propun experimentele ce urmează a fi efectuate pentru a o justifica. Aceste experimente fragmentează realitatea pentru a corespunde modelului teoretic. Harta cercetătorului, teoria științifică precede teritoriul (experimentul). Fizica cuantică a demonstrat că natura însăși răspunde cercetătorului după natura experimentului. Teoria construiește modelul realității. Basarab Nicolescu face distincția între real și realitate, “Realul semnifică ceea ce este, în timp ce realitatea este legată în experiența umană” [2005:144].

Realitatea este concepută a avea niveluri. Un nivel de realitate integrează ansamblul de sisteme care prezintă invarianta sub acțiunea unor

legi generale” [2006:51]. Sunt concepute astfel o realitate a nivelului cuantic, a nivelului uman și a celui cosmic. Fiecărui nivel de realitate îi corespunde o logică proprie. Existența nivelurilor de realitate face necesară introducerea conceptului de complexitate. Complexitatea poate fi înțeleasă în sensul propus de Dent, ca o descriere a trecerii de la un nivel de realitate la altul [1999:5]. Basarab Nicolescu analizează dependența complexității de natura spațiu timpului. Spațiu timpul cu 4 dimensiuni specific nivelului nostru de realitate, are un nivel propriu de complexitate, diferit de cel al unei lumi multidimensionale, existent la nivel cuantic sau macrocosmic. La fiecare nivel de realitate în parte se construiește o complexitate care se structurează prin propriul “nivel de integrare”. Mai multe niveluri de integrare pot aparține unui singur nivel de realitate [2007:140-142]. Ideea nivelurilor de realitate nu este nouă în filosofie ea putând fi regăsită de exemplu în Cosmologia lui Jacob Boheme [cf. Celmare, 2006:50]. Husserl propune existența unor nivele bazate pe “nivelurile diferite de percepere a realității de subiectul observator” [Celmare, 2006:53]. Esfeld propune termenul de „realism structural” pentru analiza holistă a realității percepute ca ierarhii de sisteme [2004:601-617].

Basarab Nicolescu propune un model de realitate multidimensională, având o structură deschisă, bazată pe niveluri multiple. Nicolescu considera structura nivelurilor de realitate ca fiind godeliană rezultând că este imposibil de construit o teorie completă pentru descrierea trecerii de la un nivel la altul și implicit pentru descrierea unității acestora. În condițiile în care există unitatea legăturilor nivelurilor de realitate va fi în mod necesar o realitate deschisă” [2007:145]. Nivelurilor de realitate le corespund ontologii regionale. Nu este suficient să punem întrebarea asupra a ceea ce este, va trebui să adresăm întrebarea suplimentară la ce nivel este? Nivelurile ontologice nu sunt în sine o fractură a Ființei, ci un mod de a spune că Ființa apare diferit în funcție de subiectul cunoscător. Ființa și omul sunt încă o dată inseparabile. Modelul ontologic fractalic propunând o realitate ierarhizată poate fi înțeles, considerăm noi, din perspectiva unei epistemologii care ține cont de fractilitatea lumii și de importanța resemnificării realității.

Introducerea de către Heisenberg [cf. Celmare, 2006:56] a conceptului de realitate potențială, dată de faptul că legile naturii la nivelul microparticulelor sunt mai degrabă legi ale potențialității decât ale actualității, zdruncină ideea primară a realității ca obiectivitate pură, corelând-o cu subiectivitatea. Întâlnirea cercetătorului cu natura de cercetat este definitorie pentru evenimentul ce va fi studiat. Nu putem studia o

realitate obiectivă ci doar rezultatul interacțiunii dintre observator și observat. Orice postulare a unei realități exterioare și independentă capătă caracterul unei speculații.

Modelarea realității ca proces de către Whitehead [cf. Celmare, 2006:56-57] a deschis calea teoriei bootstrapului (propuse de Chew) cu privire la structura lumii, potrivit căreia natura nu poate fi redusă la niște entități fundamentale cum ar fi particulele sau câmpurile cuantice. "Universul – notează Ștefan Celmare – este un întreg interconectat în care nici o parte nu este mai fundamentală decât alta încât proprietățile oricărei părți sunt dependente de cele ale celorlalte" [2006:57]. Interconectabilitatea a dus la o nouă paradigmă cea holistă, cu efecte la nivelul filosofiei științei, a practicilor sociale. Această teorie credem că este premisa transformărilor sociale care au loc în prezent caracterizate prin termenul de globalizare și trecerea la nivel cultural din paradigma reduționismului postmodern în cea a transdisciplinarității și interconectabilității specifice discursului transmodern. Aceasta este premisa care stă la baza unor seturi de concepții filosofice, sociologice și culturale pe care le numesc generic metafizica cuantică.

Adevărul apare ca un "raport între om și realitatea înconjurătoare" [1995:93]. Adevărul desemnează o proprietate a conținutului cognitiv informațional transmis prin intermediul expresiilor lingvistice. Definirea semantică a adevărului este lăsată metadiscursului. Teoria „Adevărului Corespondență” – fundamentală pentru spiritul științific – presupune că între discursul despre realitate și realitatea factuală să apară o anumită corespondență biunivocă. Caracteristica de bază a adevărului o constituie faptul că el se întemeiază pe corespondența informațiilor cu realitatea și nu pe cunoașterea semnificațiilor formulării propoziționale prin care este exprimat [1995:95]. Propoziția "Pământul este rotund" este adevărată în măsura în care forma Pământului este cea rotundă și este demonstrată ca adevărată atunci când de exemplu primii astronauți au văzut Pământul din spațiu ca fiind rotund. Adevărul Corespondență are aplicabilitatea în știință numai împreună cu posibilitatea de demonstrare. Afirmatia Pământul este rotund este științific adevărată, dacă și numai dacă, avem o posibilitate științifică de a demonstra acest lucru. Demonstrarea științifică este totodată diferită de simpla observație empirică. Afirmatia Pământul se învâрте în jurul Soarelui este o afirmație științifică demonstrată deși simpla evidență empirică arată contrariul. Este semnificativ criteriul adevărului.

Teoria coerenței a fost adoptată de știință pentru a valida modelele matematice. Acestea sunt sisteme consistente de propoziții coerente care

descriu realitatea pornind de la un sistem axiomatic dat. Validarea modelelor se face prin criteriul corespondenței sau prin prezicerea unor consecințe. Teoria relativității restrânse este un caz particular al teoriei relativității generalizate. Fizica clasică newtoniană este un caz particular al Teoriei relativității restrânse [Hawking, 2006:6]. Experiențele lui Michelson și Morley au arătat că teoria clasică newtoniană care presupune existența unui eter omniprezent nu este susținută în toate cazurile experimentale. Mecanica newtoniană căzuse astfel “testul” completitudinii. Teoria nu putea fi completă întrucât există experimente care invalidează presupuneri ale teoriei. Nu putem afirma prin aceasta că teoria newtoniană nu este adevărată. Ea este “adevărată” pentru obiecte mari a căror viteză este foarte mică în comparație cu viteza luminii, și devine falsă pentru viteze apropiate de viteza luminii și pentru microobiecte.

Cele două teorii dau seama de niveluri diferite de realitate prima fiind un caz particular a celei de a doua întrucât nivelul de realitate a celei de a doua (clasa obiecte în mișcare) îl cuprinde pe al celei dintâi (subclasa obiecte în mișcare cu viteze mici).

Teoriile asupra adevărului vizează relaționarea acestuia cu existența, acțiunea, și necesitatea. În opinia lui Hawking, „credința nemărturisită într-o relativitate independentă de model este cauza fundamentală a dificultăților întâmpinate de filosofi în domeniul mecanicii cuantice și al principiului de incertitudine” [2005:54]. Adevărul unei teorii științifice este dependent de cadrul conceptual paradigmatic al teoriei. În sistemele de logici matematice axiomele sunt considerate „apriori” adevărate. Pentru a se putea genera un sistem logic coerent este suficientă modificarea unei axiome în contradictoria sa. Adevărul unui sistem logico matematic nu poate fi nici afirmat nici negat pentru întreg sistemul, ci doar pentru judecăți din cadrul sistemului. Adevărea unui model logico matematic la realitate este o problemă de validare a sistemului și nu de adevăr al său. Conceptul de adevăr prezintă în sine o nedeterminare.

Adevărul corespondență capătă un caracter statistic, probabilistic. Inferențele sunt de natura unor logici probabiliste, modale sau fuzzy. Mutațiile suferite de conceptul de adevăr, de la adevărul absolut al Teologiei la probabilitatea de adevăr, face ca definirea demersului științific ca o urmărire teoretică a adevărului să poată fi nuanțată. Conceptul de adevăr științific este mai mult o problemă filosofică decât o problemă a științei. Ideea de adevăr științific are la bază presupuziția metafizică a existenței unei realități unice care poate fi cunoscută. Conceptul de adevăr este necesar în cadrul modelelor teoretice, pentru a putea exista progres. În acest sens

adevărul apare doar ca un non fals. Constantin Sălăvăstru formulează urmându-l pe Petre Botezatu patru dimensiuni ale adevărului în știință: „dimensiunea corespondenței, dimensiunea reprezentării, dimensiunea referinței și dimensiunea informației” [1997:176]. Adevărul ca certitudine nu mai este însă deplin adecvat științelor. Conceptul de adevăr suferă o mutație epistemică în cadrul epistemologiilor construcționiste. Așa cum precizează Ștefan Cojocaru, construcționismul abandonează ideea conform căreia mintea individului reprezintă oglinda realității. Construcționismul se bazează pe relații și susține rolul individului în construcția realităților semnificative [2005:25]. Concepte precum cel de verosimilitate devin mai adecvate pentru a descrie caracterul noilor legi formulate în interiorul unor științe care se îndepărtează din ce în ce mai mult de ceea ce poate fi efectiv experimentat sau chiar observat în mod direct.

Științele de vârf vorbesc de modele de Univers având valoare de adevăr matematic și nu de adevăr corespondență. Chiar modelarea matematică a Cosmologiei se face pornind de la un Univers axiomatic care să descrie cât mai bine, rezultatele observațiilor.

De la realitatea lumii la logica lumilor posibile

Fizicianul John Wheeler afirmă că nici un fenomen nu poate fi acceptat decât dacă este înregistrat ca atare de aparatele noastre, dar această înregistrare modifică în sine fenomenul [1980: 22].

Substratul gândirii moderne rezidă – după profesorul ieșean Ștefan Celmare – în contopirea și colaborarea dintre experiență și matematici [1996: 68]. Raționalitatea logică își are modelul în rigoarea și precizia matematicii.

Bunge (1999) formulează o serie de principii ale realismului critic printre care: existența lucrurilor în sine, obiecte a căror existență nu depinde de gândirea noastră; acestea sunt cognoscibile parțial și prin aproximări succesive, cunoașterea lor putând fi realizată unitar, prin corelația dintre teorie și experiment. Această cunoaștere este ipotetică și deci corigibilă, indirectă și simbolică. Distorsiunea lucrurilor prin cunoașterea științifică este inevitabilă. Ionuț Isac vede aici un caracter programatic antiidealism. Totuși autorul sugerează modificarea viziunii materialiste, simultan cu cea idealistă [2001]. Depășirea realismului naiv este văzută de Einstein printr-o întoarcere la Berkley și Hume, care sesizează existența unui filtru în percepția lumii exterioare. În cazul științei acest filtru este dat de teoriile științei. Încrederea în teoriile științei este în esență rezultatul unei credințe nu una speculativă ci rezultată în urma materialului brut furnizat de simțuri [2005: 85]. Speculația

este productivă întrucât creează modele. Ca atare nici tezele empiriste nu sunt mai mult valabile decât cele aprioriste. Tamminen atrage atenția asupra înțelegerii diferite a termenului de „realitate”, dată de necesitatea adaptării viziunilor despre aceasta la modelele teoretice formulate în fizica modernă și în special în cea cuantică [2004: 280]. Omul de știință trebuie să se ferească să absolutizeze atât raționalitatea cât și speculațiile. Atunci când se afirmă că demersul științific are ca fundament raționalitatea logică ne aflăm pe tărâmul raționalismului așa cum este el văzut de Descartes, care fondează pe raționalitatea absolută atât posibilitatea întemeierii științei cât și a metafizicii [2003: 40]. Posibilitatea existenței unui geniu rău, care să-l înșele cu privire la realitate, îl face pe Descartes să ajungă la celebra sa îndoială.

Ideea geniului rău și a iluziei este extrapolată, pornindu-se de la anticiparea unor posibile evoluții, ale științei în creațiile SF precum MATRIX. O ființă umană născută și care-și trăiește toată viața într-un mediu virtual, are conștiința „asupra realității” așa cum aceasta îi este indusă de o presupusă simulare digitală interactivă Matrix. Întreaga realitate obiectivă este complet înlocuită cu una pur subiectivă, indusă digital, în cazul descris de filmul Matrix. Ființa umană supusă acestor condiții extreme nu are capacitatea de a sesiza că o lume digitală *îi este trasă peste ochi* – precum în filmul MATRIX – încât parafrazându-l pe Descartes eroul unei asemenea aventuri digitale poate afirma: *„Gândesc deci am realitate virtuală”*.

Aceeași problematică a gradului de virtualizare a lumii reale preocupă o serie de gânditori. Prin virtualizare înțelegem accesul la stări de conștiință în care percepția realității obiective este modificată. La extremă, problema este pusă de gânditorul chinez Chung Tze, care spune: „Am visat că sunt fluture care visa că este Chung Tze. Acum m-am trezit și nu știu cine sunt. Sunt Chung Tze care visează că este un fluture sau un fluture care visează că este Chung Tze” [Zi, 1999: 70].

Aceeași experiență a stărilor virtualizante de conștiință este tratată în mod științific în studiile de psihologie transpersonală realizate de Stanislas Grof. Alterarea percepțiilor indusă psihedelic prin tehnici respiratorii sau meditative, deschide accesul către lumi subiective alternative, care nu sunt altceva decât expansiuni ale propriului Eu în spațiul unei subiectivități absolute. Cunoașterea empirică (prin simțuri) poate deschide accesul la realități obiective sau subiectivate complet diferit pentru observatori supuși la medii virtualizante, care pot modifica câmpul perceptiv. Percepția este determinată de „*experiența anterioară*” a subiectului. O percepție fragmentară a unui obiect cunoscut permite creierului să refacă imaginea obiectului în întregime.

O serie de logici contemporane semnificative operează cu lumile plurale în maniera lui David Lewis în volumul „Despre pluralitatea lucrurilor”, „Realismul modal, în versiunea lui David Lewis este o alternativă la logica modală a predicatelor”:

„Teza realismului modal: există o infinitate de lumi independente cauzal de lumea noastră, dar la fel de reale ca lumea noastră. Teza își are punctul de plecare în observația comună potrivit căreia lucrurile ar fi putut fi și altfel de cum sunt. În Contrafactual el spune că acesta este un enunț existențial: există nenumărate moduri în care lucrurile puteau fi față de modul actual în care ele sunt, iar aceste „moduri în care lucrurile ar fi putut fi”, înțelese ca entități, le numim „lumi posibile” [2006: 16-17].

Teorii asupra lumilor posibile

Primul postulat a lui David Lewis afirmă că „nimic nu este altceva decât o lume” [2006: 18]. Acest postulat are ca valoare ontologică afirmarea universalității lumilor. Tot ceea ce există face parte din lumi. Tot ceea ce poate fi conceput ca existând, indiferent dacă este actual (folosim termenul actual în sensul teoriei lui Lewis de opus stării de posibil) sau nu, toată existența este integrabilă în lumi. Aspectul gnoseologic al postulatului privește faptul că se pot formula teorii despre lumi posibile, numai câtă vreme aceste teorii descriu efectiv lumi. Principiul își capătă validarea praxiologică în cosmologia cuantică ca prim principiu al acesteia, sub forma „nu este nimic în afara Universului” [Smolin, 1996: 27].

Interacțiunea observatorului face ca din multitudinea de probabilități de existență, doar una să devină realitate, celelalte anulându-se. Conceptul de realitate conține în mod necesar prezența subiectivității. Laureatul premiului Nobel, Eugene Wigner afirmă: „Nu este posibil să formulăm legi ale mecanicii cuantice fără să ne referim la conștiința observatorului. Este remarcabil că din studiul lumii exterioare ajungem la concluzia că ultima realitate este conținutul conștiinței” [1967: 172].

David Lewis consideră că “există o lume care conține toate lucrurile actuale și numai pe acestea” [2006: 18] și de asemeni “ceva este actual” [2006: 18]. Logica lui Lewis înlocuiește conceptul de realitate cu cel de actualitate. Experiența subiecților în lumi multiple echiposibile, necesită pentru Lewis, un existențial similar realității, pe care l-a numit actualitate și pentru care există o lume care să îl conțină. La limită această lume este lumea orizont adică lumea subiectului. Obiecția mea este că *actualitatea* este un concept care nu a scăpat de “obsesia absolutului” și nu este suficient relativizată la

experiența observatorului. Astfel pentru a fi o logică cuantică în sine trebuie să postuleze faptul că există o mulțime de observatori și că acești observatori pot percepe actualități diferite. Modelul logic al lui Lewis poate constitui o descriere semnificativă a conceptului de Univers situat pe două brane paralele, așa cum este descris și de Stephen Hawking în “Universul într-o coajă de nucă” [2006: 175-199].

Lumile brane sunt suprafețe cvadridimensionale în spațiu-timpul cu mai multe dimensiuni. În această lume a branelor, noi am trăi pe una din brane, dar ar exista o altă “brană” ca o umbră a ei în apropiere. Întrucât lumina nu se poate propaga în spațiul dintre ele, nu putem vedea lumea din umbră. Modelele logicii cu lumi posibile își găsesc aplicații în teoriile fizice explicative ale lumii. Multe din teoriile cosmologiei cuantice sunt modele matematice logice, referindu-se la Universurile posibile mai mult decât la Universul real.

Problema obiectivității este în strânsă legătură cu ceea ce numim “realism”. O primă aproximare este aceea că există cu adevărat un Univers fizic extern care ne afectează simțurile [Deutsch, 2006: 100]. Realitatea așa cum este ea percepută sensibil este diferită de teoriile matematice. Se pot construi două modele matematice consistente, ambele validate experimental și totuși contradictoriu. Atât teoria corpusculară asupra luminii cât și cea ondulatorie sunt coerente matematic și există experiențe care le susțin veridicitatea. Ele sunt contradictorii și ca atare o nouă teorie descrie ca fiind simultan corpuscul și undă. Conceptul de realism poate suferi așadar ajustări și anume: realitatea este o structură complexă și ierarhizată care interacționează cu subiectul cunoscător, fie sub forma sensibilă directă, fie sub cea inteligibilă, indirectă, atunci când apare ca absurditatea non existenței acelei realități. Realitatea este corelată mai mult de experiența observatorului decât modelele sale teoretice. Experiența sensibilă a existenței spațiului continuu este contrazisă de absurditatea (relativă la cosmologia cuantică) a non-existenței spațiului cuantificat (discret). Această antinomie presupune existența “gradelor de realitate”. Pentru subiecți cunoscători diferiți, realitatea este diferită. David Deutsch în „Textura realității”, formulează câteva criterii care apreciază realitatea, vizavi de complexitate. Primul criteriu arată că realitatea este un indicator al complexității unei teorii [2006: 100]. Teoria face referire doar în ultimă instanță la observație. Acordul între teorie și observație este necesar dar nu suficient. O reformulare a criteriului doctorului Johnson susține că “dacă conform celei mai simple explicații o entitate este complexă și autonomă atunci aceea entitate este reală” [2006: 125].

Introducerea iluziei realității în chiar definirea realității, face aparent ca definirea să fie circulară. Această a treia reformulare introduce virtualitatea în definiția realității. Virtualitatea este o formă ontologică complexă legată de lumea calculatoarelor. Această virtualitate se bazează pe o proprietate a realității numită similaritate [Deutsch, 2006: 134].

Vorbind despre probabilitate în sens statistic pentru un eveniment cuantic aceasta poate fi înțeleasă în două sensuri: unul este cel conform căruia „unda de probabilitate este un catalog al așteptării. Valoarea numerică a probabilității de prezență a unui corpuscul într-o regiune a spațiului, reprezintă șansele mele de a întâlni în viitor corpusculul” [Botezatu, 2002: 101]. Cel de-al doilea sens este acela că există o pluralitate de lumi la nivel cuantic, iar observarea noastră colapsează o superpoziție a evenimentelor din toate aceste lumi ca funcție de probabilitate [cf. Smolin, 2006: 56].

În experimentul mintal al pisicii lui Schrodinger pisica din interiorul cutiei are starea de vie, moartă, și nu cea de vie sau de moartă. Pisica cuantică trăiește istorii paralele perfect posibile și cele două istorii de a fi vie, a fi moartă, pot coexista. Logica realității cuantice este una nearistotelică. Ea aparține unor logici ale probabilității.

În loc de concluzii

Paradigma transmodernă, are ca fundament unificarea. Presupoziția implicită a paradigmei este aceea că, în ciuda aparenței unei lumi scindate în niveluri de existență, se poate identifica o unitate fundamentală, care se repetă fractalic în toate nivelurile existenței. Într-o lume fractalică și fără granițe reale, care pare dominată de complementaritate mai mult decât de disjuncție, a face știință pozitivistă, centrată pe studiul obiectului ca sistem izolat, este ca și cum ți-ai asuma eșecul, ignorând tocmai integralitatea sistemică din care obiectul face parte. Lumea este văzută ca o holarhie de sisteme de procese ordonate.

Epistemologia pe care o considerăm specifică transmodernității este una de factură construcționistă care propune trecerea științei de la cunoașterea adevărului și explicarea cauzală a lumii către construirea modelelor cognitive, care să constituie o mai bună “interpretare a rezultatelor”. Complementară deconstrucției postmoderne, construcționismul păstrează de la aceasta caracterul antirealist, pluralitatea experiențelor și interpretărilor într-o lume plurală sau chiar într-o pluralitate de lumi, corelarea sensului cu voința interpretativă. Se detașează de aceasta

prin medierea socială sau culturală a interpretării. Nu există un sens unic care să corespundă unui adevăr unic, ci o pluralitate de sensuri, oglindiri ale întregului în diversele niveluri ale fractalului existenței. Epistemologia construcționistă are în vedere apariția paradigmatelor științifice, sociale și culturale ca pe o "negociere" a interpretărilor oferite datelor provenite dinspre realitatea empirică sau din alte spații ale cunoașterii cum ar fi teoretizări, modele etc. Construcționismul este o paradigmă conform căreia "harta" prin care este citită realitatea nu reprezintă altceva decât o continuă negociere a interpretării. Paradigmele științei sunt interpretate cultural și generează o serie de modele pe care noi le vom numi după Thomas Germiné [1955] metafizici cuantice. Accepțiunile conceptelor, sub care acestea sunt preluate din limbajul științific în discursul cultural, constituie un model paradigmatic, relativ independent față de cel științific din care provine. Derivarea culturală a sensului conceptelor stă la baza convergenței semantice a oricărei paradigme socio-culturale.

În planul mentalităților se produce cea mai profundă restructurare, trecerea de la înțelegerea unei lumi obiective, cognoscibile și unice, la modelul unei pluralități de lumi a cărei indeterminare este prezisă teoretic. Noua epistemologie nu mai poate fi de tip pozitivist-cantitativistă ci mai degrabă holist-calitativistă care are în vedere presupuziția că cercetarea trebuie să includă sistemul cercetătorului și corelația acestuia cu obiectul cercetat. Se alunecă de la un nucleu dur al conceptului de realitate ca obiectualitate către o "pluralitate de realități posibile" care prin intervenția cercetătorului se ordonează (colapsează) într-o serie unică de rezultate consecințe. Reconstrucția "tabloului lumii" este o permanentă negociere a modelelor, corelate cu noile date experimentale. Feynman consideră că modelele teoretice trebuie astfel construite încât consecințele care se calculează să poată fi comparate cu experimentul" [2006:144]

Această nouă epistemologie renunță la pretenția de a explica cauzal realitatea în favoarea "unei mai bune înțelegeri a acesteia", mai ales a adecvării consecințelor cu rezultatele experimentelor. "Științific este să afirmi ce este mai probabil, și ce este mai puțin probabil și nu să demonstrezi tot timpul posibilul și imposibilul" [2006:144]. Paradigmele din fizică au adus mutații profunde epistemologiei. Modelele care au adus succes în interpretarea lumii au fost preluate și utilizate în interpretarea altor sfere ale vieții sociale.

BIBLIOGRAFIE

- BIRIȘ, Ioan, (1992), *Totalitate, sistem, holon*, Editura Mitron, Timișoara.
- BIRIȘ, Ioan, (1996), *Istorie și cultură*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.
- BIRIȘ, Ioan, (1999), *Aspecte logice ale totalităților*, în vol. : *Logică și ontologie*, Editura Trei, București.
- BOTEZATU, Petre, (2002), *Cauzalitatea fizică și panquantismul*, Editura Universitatea Al. I. Cuza, Iași.
- BUNGE, Mario, (1999), *Social science under debate: a philosophical perspective*, University of Toronto Press Incorporated, Toronto, Canada.
- CELMARE, Ștefan, (1993), *Perspective epistemologice*, Editura Universității "Al. I. Cuza", Iași.
- CELMARE, Ștefan, (1996), *Studii de teoria cunoașterii* Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași.
- CELMARE, Ștefan, (2006), *Studii de filosofie*, Editura Junimea, Iași.
- COJOCARU, Ștefan, (2005), *Metode apreciative în asistența socială*, Editura Polirom, Iași.
- DEUTSCH, David, (1997), *The Fabric of Reality*, Penguin Books, Londra, G.B., consultat on line la adresa <http://www.qubit.org>.
- DEUTSCH, David, (2006), *Textura realității*, Editura Humanitas, București.
- EINSTEIN, Albert, (2005), *Cum văd eu lumea*, Editura Humanitas, București.
- FEYNMAN, Richard, (2006), *Despre caracterul legilor fizicii*, Editura Pergament, București.
- GERMINE, Mark, (2003), *The one Mind Model Virtual Brain States and Nonlocality of the ERP* consultat pe portalul <http://www.goertzel.org/dynapsyc/2003/onemind.html>.
- GERMINE, Thomas, J., (1995), *The Quantum Metaphysics of David Bohm*, consultat pe
- GROF, Stanislav, (1985), *Beyond the brain, Birth, Death and Transcendence in Psychotherapy*, State University of New York Press, SUA.
- GROF, Stanislav, (1988), *The adventure of self-discovery, Dimensions of consciousness and New Perspectives in Psychotherapy and Inner Exploration*, State University of New York Press.
- GROF, Stanislav, (2005), *Psihologia viitorului. Lecții din cercetarea modernă asupra conștiinței*, Editura Elena Francisc Publishing.
- GROF, Stanislav, (2006), *Jocul cosmic. Naștere, sex și moarte: Legătura cosmică*, Editura Antet, București.
- HAWKING, Stephan W., (1994), *Scurtă istorie a timpului*, Editura Humanitas, București.
- HAWKING, Stephen, (2005), *Visul lui Einstein și alte eseuri*, Editura Humanitas, București.
- HAWKING, Stephen, (2006), *Universul într-o coajă de nucă*, Editura Humanitas, București.
- ISAC, Ionut (2006), *Introducere în filosofia structural-fenomenologică. Paradigma ortofizicii*, Editura Ardealul, Targu Mures.

- LEWIS, David, (2006), *Despre pluralitatea lumilor*, Editura Tehnică, București.
- NICOLESCU, Basarab, (1999), *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Editura Polirom, Iași.
- NICOLESCU, Basarab, (2006), *De la postmodernitate la cosmodernitate – O perspectivă transdisciplinară* în Revista *Steaua* (2006) nr.10-11, octombrie-noiembrie, Cluj-Napoca.
- NICOLESCU, Basarab, (2007), *Noi, particula și lumea*, Editura Junimea, Iași.
- NICOLESCU, Basarab, (2007), *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Editura Junimea, Iași.
- SMOLIN, Lee, (2006), *Spațiu, Timp, Univers*, Editura Humanitas, București.
- STAN, Gerard, (2004), *Ordinea naturii și legile științei*, Editura Universității "A.I.Cuza", Iași.
- WHEELER, J., (1980), Article Contributed to the Proceedings "Some Strangeness in the Proportion", Proceedings of the Centenary of Einstein's Birth, Editura Harry Woolf, Ch. 22, Addison-Wesley, Reading, Massachusetts.
- WIGNER, Ep., (1967), *Symmetries and Reflections*, Indiana University Blomington, Indiana, SUA. www.goertzel.org/dynapsyc/1995/tgermine.html.
- ZAJONC, Arthur, (2006), *Noua fizică și cosmologie. Dialoguri cu Dalai Lama*, Editura Tehnică, București.

MICHAEL DUMMETT ȘI PROVOCAREA ANTI-REALISTĂ

ȘTEFAN VIOREL GHENEA

Doctor în filosofie

Asistent la Universitatea din Craiova

Abstract: According to Michael Dummett the division between Realists and Anti-realists occurs inside the theory of meaning. According to Realists the meaning of a sentence depends on the correspondence to a state of affairs in the world, which might transcend our ability to detect it. According to the Anti-realists the meaning is given by the reference of a recognizable situation that warrants its use. Dummett criticize Realism from a semantic perspective based on the difference he traces between two kinds of statements: effective decidable statements and undecidable statements. I will analyze his arguments from a critical perspective but I will also emphasize the importance of Dummett's ideas for the contemporary debate of realism.

Key-words: realism, anti-realism, disputed class, undecidable statements, M. Dummett

I. REALISM ȘI ANTI-REALISM

În istoria filosofiei termenul de *realism* a avut semnificații diferite. De exemplu în scolastică el se opune nominalismului. În celebra „ceartă a universalilor” realismul susținea existența obiectivă a entităților abstracte, a universalilor, pe când nominalismul le considera simple nume care stau pentru clase de obiecte, fără a avea o existență de sine stătătoare. Mai târziu, în special în filosofia modernă, realismului i se opune idealismul, fie într-o manieră radicală așa cum este cazul lui G. Berkeley, fie sub forma unui idealism transcendent, cum este cazul lui Kant. În timp ce realismul susține că obiectele materiale există în exteriorul nostru și independent de noi, de experiența noastră senzorială, idealismul susține că asemenea obiecte materiale și realități exterioare nu există în mod distinct față de cunoașterea noastră, ci, dimpotrivă, întreaga realitate depinde de mintea noastră sau de mental, în general. Poate cea mai importantă dezbatere din perioada modernă provine de la teoria lui Kant pentru care lumea este „empiric reală” dar „transcendental ideală”, fiind, în felul acesta un produs al modului în

care noi experimentăm lucrurile și nu o colecție de lucruri care sunt „în sine”, independente de noi.¹

În timp ce disputa clasică realism-idealism are în centru o problemă ontologică, cea privind natura realității (realitatea este fie materială fie ideală) disputa contemporană realism-antirealism este centrată pe probleme epistemologice și semantice. Cu toate că în contextul filosofiei anglo-americane recente criticile anti-realiste vin de pe aceste poziții nu trebuie ignorat faptul că disputa este rezultatul criticilor la adresa realismului din secolele XVII-XVIII. Dacă realismul și idealismul din filosofia modernă opuneau două perspective asupra naturii realității, realismul și anti-realismul contemporan sunt preocupate de posibilitatea noastră de a avea acces la o realitate independentă de modul nostru de a o cunoaște și de a ne referi la ea prin intermediul limbajului.

În mod tradițional, realismul este perspectiva conform căreia există o realitate independentă de mental, despre care noi ne formăm anumite opinii și formulăm anumite enunțuri, care sunt adevărate dacă există o corespondență între ele și realitatea la care se referă. Aceasta presupune că noi avem capacitatea de a cunoaște realitatea pe baza acestei corespondențe. Anti-realismul dimpotrivă consideră că lumea este parțial construită de activitatea noastră conceptuală și instrumentele conceptuale de care noi dispunem. Această orientare poate fi înțeleasă ca o reacție față de dificultățile pe care le ridică abordarea realistă. De fapt, principalii susținători ai unor perspective anti-realiste au ca temă centrală ideea că teoriile semnificației și ale adevărului propuse de ei au mai mari șanse de a rezolva problemele pe care le ridică perspectiva realismului. În acest sens, Neil Tennant consideră că „principala teză a acestui anti-realism de factură semantică este că nu trebuie să mai privim toate enunțurile noastre declarative ca fiind în mod determinat adevărate sau false independent de modul nostru de a cunoaște, care este valoarea lor de adevăr”.²

Practic, ceea ce resping aceste teorii anti-realiste este teoria corespondenței, conform căreia adevărul unui enunț constă în potrivirea sau corespondența cu realitatea. După aceștia conceptul de adevăr trebuie analizat în termeni epistemologici precum „evidență” și „justificare” și că adevărul depinde cel puțin parțial de mijloacele noastre de cunoaștere.

¹ Vezi Immanuel KANT, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura IRI, București, 1998, precum și Paul Abela, *Kant's Empirical Realism*, Clarendon Press, Oxford, 2003.

² Neil TENNANT, „Antirealism”, în Jaegwon Kim, Ernest Sosa, Gary S. Rosenkrantz (editori), *Blackwell Companion to Metaphysics*, Blackwell, 2009, p. 110.

Astfel, deși inițial disputa realismului presupune două moduri diferite de a vedea natura realității (una care o vede ca o structură independentă de mental și alta ca pe o construcție care are la bază concepte și reprezentări ale oamenilor) ea se transformă într-o opoziție mai adâncă privind relația dintre gândirea și limbajul nostru pe de o parte și realitatea exterioară pe de altă parte.

II. CONCEPTUL DE ANTI-REALISM AL LUI DUMMETT

Michael Dummett grupează criticile realismului sub numele generic de anti-realism. După Dummett, atitudinile antirealiste se manifestă față de anumite afirmații, cum ar fi cele despre lumea fizică, despre trecut sau despre viitor, despre stările mentale sau despre entități matematice, pe care le include într-o clasă numită „clasa disputată”. Distincția dintre realism și anti-realism apare în legătură cu afirmațiile din această clasă. Realismul consideră că aceste enunțuri posedă o valoare de adevăr obiectivă, independentă de modul nostru de cunoaștere, fiind adevărate sau false în virtutea unei realități care există independent de noi, iar antirealiștii consideră că semnificația acestora este legată în mod direct de cunoașterea noastră.³ Disputa dintre realism și antirealism se duce, astfel, mai degrabă pe terenul filosofiei limbajului decât pe cel al ontologiei, această dispută fiind în esență o problemă de înțeles (*meaning*). De exemplu fenomenalismul, care este opus realismului când este vorba de obiectele materiale, consideră că acestea sunt reductibile la date ale simțurilor, iar termenii generali și numele obiectelor nu stau pentru nimic – nu au o referință.⁴

Pentru Michael Dummett, ruptura dintre realiști și anti-realiști se produce la nivelul teoriei semnificației. După realiști, semnificația unei propoziții depinde de corespondența cu o stare de lucruri din lumea exterioară, care ar putea scăpa puterii noastre de a o detecta, iar după anti-realiști semnificația este dată de referința unei situații recognoscibile care garantează folosirea ei.⁵ Această ruptură se prelungește prin susținerea a două teorii diferite despre adevăr. Conform realismului, un enunț capătă semnificații fiind corelat cu o situație particulară, cu o stare de lucruri din lumea exterioară. Această stare de lucruri reprezintă condiția de adevăr a

³ Michael DUMMETT, *Truth and other enigmas*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1996, p. 146.

⁴ *Ibidem*, p. 147.

⁵ *Ibidem*, p. 148.

acelui enunț.⁶ Adevărul enunțului se bazează pe corespondența cu acea stare de lucruri. Realismului îi este asociată o teorie a adevărului-corespondență. Corespondența între enunț și realitate se realizează prin relațiile inferențiale pe care termenii individuali le au cu obiectele și prin modul în care sunt combinați pentru a forma un enunț. De exemplu propoziția: „Traian Băsescu este președintele României” care conține doi termeni aflați în relație de subiect-predicat (subiectul care se referă la persoana lui Traian Băsescu și predicatul care desemnează proprietatea de a fi președinte) este corelată cu starea de lucruri din realitate în care Traian Băsescu este președintele României. Astfel, în virtutea structurii sale semantice, o propoziție este corelată unei stări de lucruri care reprezintă condiția ei de adevăr.⁷ Legătura dintre teoria adevărului și teoria semnificației este evidentă deoarece a cunoaște semnificația unei propoziții înseamnă a-i stăpâni condițiile de adevăr. Pentru ca o propoziție să fie adevărată, ea trebuie să reprezinte lumea așa cum este ea. Dar ce se întâmplă cu acele stări de lucruri care sunt imposibil de detectat sau care datorită mecanismului limitat ale limbajului nostru ele nu pot fi prinse în cuvinte și corelate în propoziții? Conform doctrinei realiste, acestea sunt adevărate sau false, independent de capacitatea noastră de a le cunoaște sau de a vorbi despre ele.

Observăm că teoria semnificației susținută de realiști este legată de o teorie non-epistemică a adevărului. După Dummett anti-realității resping teoria condițiilor de adevăr în favoarea unei teorii epistemice despre adevăr și semnificație. Aceștia neagă ideea că semnificația poate fi analizată în termeni de corelații între propoziții și stări de lucruri independente de mental. Ei insistă ca semnificația să fie înțeleasă în termeni epistemologici (evidență, garanție, justificare). În consecință, pentru anti-realismul lui Dummett, adevărul este pur și simplu o „asertabilitate garantată sau justificată”.⁸

Termenul de „antirealism” propus de Dummett a întâmpinat o serie de critici. Referitor la acesta, David Papineau identifică o serie de confuzii semantice. El consideră că Dummett a folosit termenul cu referire la tradiția idealist-verificaționistă, dar filosofii științei, în special din Statele Unite, folosesc termenul pentru a se referi la o atitudine sceptică față de teoriile științifice și care este cea mai comună alternativă contemporană la realismul

⁶ Michael J. LOUX, *Metaphysics. A contemporary Introduction*, Routledge, Taylor & Francis Group, London-New York, 2006, p. 265.

⁷ *Ibidem*, p. 266.

⁸ Michael DUMMETT, *op.cit.*, p.16; Michael J.Loux, *op.cit.*, p.266.

științific.⁹ Așadar, „antirealismul” în sensul lui Dummett, se contrazice cu „antirealismul” în sensul filosofilor americani ai științei. Distincția făcută de Papineau merge pe baza celor două laturi (teze) ale realismului: 1. teza independenței, care consideră că judecățile noastre sunt adevărate pentru o lume care există independent de înțelegerea noastră și 2. teza cunoașterii, care spune că noi putem ști care din aceste judecăți sunt adevărate. Cele două tradiții care resping realismul se definesc prin respingerea uneia sau alteia dintre cele două teze. Tradiția idealist-verificaționistă respinge teza independenței, afirmând că orice noțiune despre lume, dincolo de lume, așa cum o percepem noi este incoerentă și tradiția sceptică respinge teza cunoașterii, considerând că noi nu putem să cunoaștem adevărul despre lume.¹⁰ Se disting astfel două forme de antirealism : scepticismul, care cuprinde constructivismul empirist, ficționalismul, instrumentalismul, numit „antirealism US style” și idealismul ce cuprinde verificaționalismul, fenomenalismul, adică „antirealism *a la* Dummett”. De altfel, după cum vom vedea, unii filosofi evită utilizarea termenilor de „realism” și „anti-realism”. De exemplu, Richard Rorty preferă acestor termeni pe cei de reprezentationalism și anti-representationalism, aducând în sprijinul utilizării lor argumente de natură metafilosofică.¹¹

III. DOCTRINA ANTI-REALISTĂ A LUI DUMMETT

Preocuparea lui Dummett pentru distincția dintre realism și anti-realism nu este dezinteresată. Scopul său nu este doar acela de a arbitra această dispută. Deși, inițial pare a avea o atitudine neutră, direcția sa se schimbă sugerând că trebuie să luăm în serios poziția epistemică anti-realistă în teoria semnificației. Motivul principal este că teoria realistă a semnificației are dificultăți serioase ceea ce ne permite să o respingem în favoarea celei anti-realiste. Dummett definește teoria semnificației susținută de realiști pe baza a trei teze despre conceptul de semnificație: teza obiectivității, teza condițiilor de adevăr și teza realismului.¹² Conform

⁹ David PAPINEAU, *Introduction*, în David Papineau (ed.), *The philosophy of science*, Oxford University Press, 1996, p. 4.

¹⁰ *Ibidem*, p. 2.

¹¹ Vezi Richard RORTY *Obiectivitate, relativism și adevăr. Eseuri filosofice I*, Editura Univers, București, 2000 și Idem, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979

¹² HUGLI, Anton, LUBCKE, Poul, *Filosofia în secolul XX, Vol. 2 Teoria științei, Filosofia analitică*, Editura All, București, 2003, p. 399.

ultimei teze fiecare propoziție are o valoare de adevăr determinată și nu depinde de faptul că noi știm sau că putem ști că propoziția are această proprietate. Această teză este contestată de anti-realiști, deoarece pentru ei valoarea de adevăr a unei propoziții depinde doar de îndeplinirea criteriilor noastre de adevăr. Obiecția sa centrală este că nu putem susține că vorbitorii unei limbi dispun de acel tip de cunoaștere pe care realiștii le-o atribuie: că pentru fiecare enunț pe care vorbitorul îl înțelege stăpânește starea de lucruri care reprezintă condiția de adevăr a acelui enunț.¹³

Pentru a susține argumentele anti-realiștilor, Dummett se folosește de ideea lui Wittgenstein din filosofia sa târzie legată de relația dintre semnificație și folosire. Semnificația, constă în înțelegerea pe care o are vorbitorul referitor la o expresie, ea depinzând de capacitatea acestuia de a folosi acea expresie. Reformulând acest principiu al lui Wittgenstein, Dummett va critica realismul dintr-o perspectivă semantică. Mai întâi el distinge între două tipuri de propoziții: *propoziții efectiv decidabile* și *propoziții indecidabile*. În cazul propozițiilor decidabile putem stabili, cel puțin în principiu, valoarea lor de adevăr. O propoziție de genul: „Câinele vecinului are o greutate de 7 kilograme” poate fi verificată foarte simplu: mergem la vecin îi cerem câinele și îl cântărim. Dacă propoziția confirmă condițiile noastre de adevăr este adevărată, iar în caz contrar este falsă. Însă propoziții de genul „Cezar avea cinci alunițe”, „Ion are o durere de dinți” sau „Dacă Hitler ar fi invadat în 1940 Anglia, atunci Germania ar fi câștigat războiul” nu pot fi verificate, deoarece nu dispunem de un procedeu pentru a decide valoarea lor de adevăr. Aceste propoziții sunt numite indecidabile. După Dummett, această distincție între propoziții efectiv decidabile și indecidabile aduce dificultăți pentru realismul teoriei semnificației. Dacă în cazul propozițiilor efectiv decidabile putem spune că suntem îndreptățiți să considerăm că o propoziție este adevărată sau falsă dacă satisface sau nu anumite condiții de adevăr, nu același lucru putem să îl spunem și în cazul indecidabilelor. În aceste condiții, realiștii sunt puși în situația de a răspunde, care sunt capacitățile practice ce îi îndreptățesc să atribuie valoare de adevăr unor propoziții despre care nu putem să spunem că satisfac sau nu anumite condiții de adevăr. Dacă teoria condițiilor de adevăr ar fi fost adevărată, atunci fiecare propoziție indecidabilă ar fi fost corelată cu o stare de lucruri, care ar fi depășit posibilitățile vorbitorului de a o detecta. Deci, teoria semnificației susținută de realiști atribuie vorbitorului stări

¹³ Michael DUMMETT, *op. cit.*, pp. 223-225.

epistemice, pe care nu ar trebui să le aibă.¹⁴ Cu alte cuvinte, această teorie nu se susține. Dar Dummett nu se mulțumește să critice realismul ci încearcă să pună ceva în loc. El trebuie să argumenteze că teoria semnificației susținută de anti-realiști este mai viabilă. El se folosește de ceea ce s-a numit argumentul achiziției (acquisition argument).¹⁵ Acest argument încearcă să arate că dacă teoria condițiilor de adevăr ar fi fost adevărată nici un vorbitor nu ar fi putut învăța vreodată semnificația unui enunț indecidabil.

Cum se realizează deci achiziția semnificației? Este evident că în cazul unor enunțuri decidabile vorbitorul poate intra în contact cu anumite stări de lucruri care să stea drept condiții de adevăr pentru acel enunț dar ce se întâmplă în cazul indecidabilelor? În cazul acestora nu mai avem acces la anumite stări de lucruri și cu toate acestea le putem cunoaște semnificația. Teoria condițiilor de adevăr nu ne mai poate răspunde la această problemă pentru că am eliminat-o. Este nevoie, deci, de o teorie epistemică a semnificației pentru a evita aceste probleme. Astfel, înțelegerea semnificației enunțurilor trebuie să fie o competență practică, ce are o manifestare publică; a înțelege un enunț înseamnă a fi capabil de a recunoaște ceea ce ne furnizează o garanție pentru ceea ce enunțul asertează.¹⁶ Deci este nevoie să înlocuim condițiile de adevăr cu o teorie a semnificației care folosește concepte precum justificare sau garanție. Lucrurile nu se opresc aici. Am văzut că la Dummett există strânsă legătură între teoria semnificației și teoria adevărului. Dacă respingem teoria realistă a semnificației o vom respinge și pe cea despre adevăr. Sau dacă acceptăm teoria epistemică a semnificației va trebui să acceptăm și teoria adevărului propusă de antirealiști. Deși s-ar părea că realismul se află într-un impas, în cazul propozițiilor indecidabile, există autori care consideră că teoria lui Dummett nu se poate susține deoarece se bazează pe anumite supoziții greșite. Michael Devitt și Kim Sterelny susțin că, de fapt Dummett a identificat greșit disputa realismului.¹⁷ Acesta folosește, asemenea pozitivistilor principiul verificabilității pentru a înlocui problema metafizică a realismului cu o problemă de limbaj și pentru arăta că realismul este fals. Deși Dummett identifică disputa realismului cu una semantică, o definiție de genul: „entitățile fizice ale simțului comun există obiectiv independent de mental”, dată realismului nu implică nimic despre limbaj. Ea nu spune nimic despre

¹⁴ *Ibidem*, p. 269.

¹⁵ Michael DUMMETT, *op. cit.*, pp. 225-226.

¹⁶ Michael LOUX, *op. cit.*, p. 269

¹⁷ Michael DEVITT, Kim STERELNY, *Limbaj și realitate. O introducere în filosofia limbajului*, trad. Radu Dudău, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 222 și urm.

entități lingvistice, ci este o doctrină despre „ceea ce este și cum este” și nu o teorie a limbajului.¹⁸ În aceste condiții, am putea spune că Dummett are un cu totul alt concept despre realism. Totuși, autorii amintiți consideră o eroare a reduce disputa realismului la una despre semnificație, deoarece ea rămâne până la urmă una despre natura realității.¹⁹

În altă ordine de idei, Dummett încearcă să statornicească ideea că propozițiile nu ar avea alte condiții de adevăr decât cele verifiționiste. Potrivit verifiționismului, vorbitorul competent trebuie să fie capabil să verifice propozițiile pe care le întrebuițează, și să fie capabil să spună că sunt adevărate atunci când sunt adevărate. Trebuie, deci, să poată identifica la ce se referă cuvintele. De exemplu, dacă luăm cuvântul „Băsescu” pentru a fi capabili să verificăm o propoziție de genul „Băsescu are chelie” trebuie să-l identificăm pe Băsescu. La această ipoteză bazată pe teoria identificării, autorii amintiți contraargumentează cu următoarea: „O persoană poate folosi un termen chiar și atunci când greșește sau este total ignorantă cu privire la referentul ei.”²⁰ Așadar, pot să mă refer la Băsescu atunci când folosesc cuvântul „Băsescu” și fără să îl cunosc sau să-l fi văzut vreodată, nici măcar la televizor. Acuza de verifiționism asupra teoriei lui Dummett este destul de gravă mai ales că această poziție filosofică este destul de discreditată astăzi. Totuși, Dummett distinge între teoria semnificației pe care o susține și verifiționism. Mai potrivit pentru teoria sa ar fi termenul de „justificare” deoarece ideea pe care o susține este că „semnificația unui enunț este dată de tipul de justificare ce i se atribuie”.²¹ Dummett susține că este o mare diferență între verifiționismul Cercului de la Viena și tipul de teorie a semnificației pe care o susține el. Aceasta constă în respingerea tipului de atomism pe care teoria pozitivistă o implică. Conform acestei teorii, o propoziție avea semnificație independent de alte propoziții, deci de apartenența la un limbaj. Acest lucru este un nonsens în opinia lui Dummett, deoarece o teorie a semnificației nu poate ignora legătura dintre propoziții și

¹⁸ Cu alte cuvinte este o teorie ontologică și nu una de filosofie a limbajului. Trebuie remarcată această tendință de a respinge argumentele împotriva realismului nu numai contraargumentând la ele ci și prin eliminarea lor ca fiind bazate pe o confuzie: aceea că realismul nu le presupune.

¹⁹ *Ibidem*, p. 224

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Vezi discuția-interviu între Michael Dummett și Fabrice Pataut în Michael DUMMETT, *Originile filosofiei analitice*, trad. Ioan Biriș, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2004, p. 243.

inserarea lor într-un limbaj. Justificarea unui enunț trebuie să implice și inferența și experiența.²²

CONCLUZII

Chiar dacă nu poate fi acuzată de verifiționism, teoria lui Dummett pare să ignore distincția dintre realism ca problemă ontologică pe de o parte și o problemă epistemologică și semantică, pe de altă parte. Am văzut că o asemenea confuzie face și Putnam. Rămâne de văzut dacă separarea disputei realismului în probleme de sine stătătoare va duce la rezultate pozitive în ceea ce privește dacă nu soluționarea problemei, cel puțin la clarificarea ei.

Ceea ce trebuie remarcat este că provocarea lui Dummett a readus disputa realismului în centrul dezbaterilor filosofice. Încercările lui Hilary Putnam și ale altora de a critica realismul au avut ca bază și ideile sale. Provocarea antirealistă a lui Dummett este importantă pentru identificarea aspectelor generale ale disputei realism-antirealism, chiar dacă este concentrată asupra problemei indecidabilelor. Deși criticile la adresa realismului nu se suprapun în totalitate cu conceptul acestuia de anti-realism, putem considera ca sistem de referință, poziția acestuia pentru identificare criticilor mai nuanțate la adresa realismului, pe care le găsim la filosofii neo-pragmatisti. Indiferent, dacă teoria lui Dummett despre indecidabile se susține sau nu, considerăm că teoria sa aduce un aspect important în înțelegerea disputei realismului. Am observat că, de regulă, se consideră că între realismul medieval, căruia i se opune nominalismul și cel modern, care are ca adversar idealismul nu ar fi nicio legătură. În aceste condiții ne apare firesc în minte întrebarea: ce anume ne face să folosim același nume pentru două doctrine diferite? Unul dintre răspunsuri ar fi că, deși au semnificații diferite datorită intrării lor în limbaj sub termenul de realism, a fost foarte dificil să li se găsească alte nume. S-ar mai putea adăuga și ideea că termenul în cauză este pur și simplu echivoc. Acest nume nu ar fi deci potrivit cel puțin pentru una dintre doctrinele amintite. Aceste răspunsuri nu au puterea să ne mulțumească. Am putea adăuga că, în perioada contemporană, variantele realismului s-au înmulțit atât de mult încât, oricâte clasificări am încerca, ele tind să ne scape. Mai mult, doctrinele care se opun realismului, sunt la rândul lor extrem de variate. Michael Dummett și-a pus într-un fel sau altul problemele acestea, atunci când a scris articolul „Realism”. El a încercat să găsească asemănarea, care aduce laolaltă

²² *Ibidem.*

controversele iscate în jurul realismului și diferitele puncte de vedere exprimate. Se poate observa că, problema realismului se referă, în genere, la statutul termenilor generali sau la existența anumitor entități. Este greu să pui laolaltă asemenea „lucruri” diferite. Totuși, ele trebuie puse laolaltă. Ceea ce propune Dummett este să trecem de la entități și termeni la enunțuri, care conțin acei termeni, care se referă la acele entități. Acum putem aduce laolaltă mai multe enunțuri, dacă ne-a fost dificil să facem acest lucru pentru entități diferite. Ceea ce rezultă este clasa disputată. Realismul și antirealismul reprezintă afirmarea respectiv negarea enunțurilor din această clasă. Acesta, considerăm că, este principalul câștig al teoriei lui Dummett dincolo de consecințele și implicațiile pe care le-a avut în problema realismului.

BIBLIOGRAFIE

- CRAIG, Edward, „Realism and antirealism” în *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London, New York, 1998
- DEVITT, Michael, STERELNY, Kim, *Limbaș și realitate. O introducere în filosofia limbajului*, trad. Radu Dudău, Editura Polirom, Iași, 2000
- DEVITT, Michael, „Realism/Anti-realism” în Stathis Psillos, Martin Curd, *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Routledge, London and New York, 2008
- DUMMETT, Michael, *Originile filosofiei analitice*, trad. Ioan Biriș, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2004
- DUMMETT, Michael, *Truth and other enigmas*, Harvard University Press, Cambridge, 1996
- HALE, Bob, „Realism and its oppositions” în Hale, Bob; Wright, Crispin (ed.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell Publishing, London, 2005
- HUGLI, Anton, LUBCKE, Poul (coord.), *Filosofia în secolul XX, Vol. 2 Teoria științei, Filosofia analitică*, Editura All, București, 2003
- KANT, Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura IRI, București, 1998
- LOUX, Michael J., *Metaphysics. A contemporary Introduction*, Routledge, Taylor & Francis Group, London-New York, 2006
- NEWTON-SMITH, W. H., *Raționalitatea științei*, Editura Științifică, București, 1994
- PAPINEAU, David (ed.), *The philosophy of science*, Oxford University Press, 1996
- RORTY, Richard, *Obiectivitate, relativism și adevăr. Eseuri filosofice I*, Editura Univers, București, 2000;
- RORTY, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979
- TENNANT, Neil, „Antirealism”, în Jaegwon Kim, Ernest Sosa, Gary S. Rosenkrantz (editori), *Blackwell Companion to Metaphysics*, Blackwell, 2009.

CRITICA LUI GRAHAM OPPY LA ADRESA ARGUMENTELOR ONTOLOGICE SI DEPĂȘIREA ACESTEIA DIN PERSPECTIVA TEISMULUI NEOCLASIC¹

VLAD VASILE ANDREICA
Doctor în filosofie al
Universității de Vest din Timișoara

Abstract: Graham Oppy's critique in what concerns the ontological arguments and the overfulfilment of it from the perspective of neoclassical theism. Graham Oppy tries to show that the ontological arguments fail in bringing on sufficient or clear proofs which could make an agnostic to quit agnosticism. Objections doubt that there may be a correspondence between logical and linguistic modalities (de dicto modalities) and the ontological or real modalities (de re modalities). More than that it is claimed that the "necessary ontological modality" does not make sense. In order to overcome these objections neoclassical theism proposed the temporal method, by means of which the "possible" is defined in terms of the future. Daniel Dombrowski defends the thesis according to which God's existence is both logically necessary and ontologically necessary. The abstract-concrete contrast is being put in relation with the existence-actuality contrast. From the neoclassical theism's perspective, the existence of God and the fact that He exists is an abstract constant, but the actuality of God, or how God exists is contingent and changes regarding specific details from time to time.

Key-words: Graham Oppy, neoclassical theism, God, ontological argument, necessary existence, actuality.

În lucrarea „Ontological Arguments and Belief in God”, Graham Oppy încearcă să arate că argumentele ontologice care au fost expuse de-a lungul istoriei filosofiei nu reușesc să aducă dovezi suficiente sau clare care

¹ **ACKNOWLEDGEMENT:** *This paper was made within The Knowledge Based Society Project supported by the Sectoral Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number POSDRU ID 56815.*

să facă un agnostic să renunțe la agnosticism, poziție în care cineva nici nu afirmă existența, dar nici non-existența unei ființe necesare, pe care argumentele ontologice încearcă să o demonstreze.

Oppy își exprimă obiecția generală la adresa argumentelor considerând că în fiecare versiune a argumentelor ontologice, termenii singulari și cuantificatorii (nume, descriții definite, descriții nedefinite) folosiți într-un enunț al argumentului (pentru a se referi la, sau a denota că) ori sunt încadrați în scopul următorilor operatori propoziționali ori nu se întâmplă să fie astfel încadrați. Dacă nu apar încadrați atunci se consideră că un oponent al argumentului ontologic poate susține că întrebarea despre existența lui Dumnezeu a fost pusă, iar dacă nu apar astfel încadrați atunci nu este legitim și corect să desprinzi concluzia de scopul acestor operatori. În cazul în care acești operatori sunt *extensionali* (și astfel permit inferența concluziei dorite) atunci la fel un oponent poate susține – precum în cazul argumentelor modale, că întrebarea despre existența necesară a lui Dumnezeu a fost pusă. Dacă operatorii sunt *intensionali* atunci ei nu permit inferența concluziei dorite.²

Perspectiva preferată a lui Oppy vizavi de argumentul ontologic este „agnosticismul slab”. „Agnosticismul puternic” susține că este *obligatoriu* să se suspende judecata privitoare la existența lui Dumnezeu iar „agnosticismul slab” susține doar că este *permisibil* pentru oamenii raționali să suspende judecata privitoare la existența lui Dumnezeu. „Agnosticismul slab” este construit pe principiul că cineva poate să continue să creadă în orice manieră dorește în ceea ce privește existența lui Dumnezeu până când i se prezintă motive puternice împotriva poziției luate.³

Obiecția generală prezentată de Graham Oppy exprimă de fapt dilema în care se află apărătorii argumentului ontologic: ori argumentul este invalid, ori dacă este valid depinde de o premisă care poate fi cu ușurință respinsă. Aceștia pot face argumentul ontologic „corect” doar printr-o mișcare ilicită dinspre un concept intensional în premisă către un concept extensional în concluzie.⁴

² Graham OPPY, *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge University Press, New York, 1995, p.115.

³ Daniel DOMBROWSKI, *Rethinking the Ontological Argument*, Cambridge University Press, New York, 2006, p.88.

⁴ Graham OPPY, *Makin on the Ontological Argument*, *Philosophy* 66, 1991, pp.109-114 apud Daniel Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument*, Cambridge University Press, New York, 2006, p.95.

Există două versiuni ale obiecției modale iar aceste versiuni sunt de fapt versiuni ale obiecției generale prezentate de Oppy. Cele două obiecții pun la îndoială faptul că poate exista o corespondență între modalitățile logice sau lingvistice (*de dicto*) și modalitățile ontologice sau reale (*de re*). Avem perspectiva kantiană care afirmă că nu se poate face o mișcare corectă în cadrul unui argument dinspre o necesitate logică către o necesitate ontologică. O a doua formă a obiecției modale, o formă mai puternică, susține că „modalitatea ontologică necesară” nu are sens. Daniel Dombrowski propune pentru soluționarea acestor obiecții modalitatea temporală propusă de teismul neoclasic, unde „posibilul” este definit în termenii viitorului. Dombrowski apără teza că existența lui Dumnezeu este logic necesară și ontologic necesară.⁵

Teza temporalității propusă de Hartshorne este foarte importantă pentru ca acesta să poată duce la bun sfârșit reconstrucția corectă a argumentului ontologic. Termenii modali sunt redefiniți printr-o perspectivă temporală și puși în relație unul cu altul.

Actualitatea și posibilitatea implică timp. Actualitatea reprezintă trecutul (ceea ce a fost deja actualizat), posibilul reprezintă viitorul (ceea ce nu a fost încă actualizat) iar prezentul se referă la activitatea curentă de a deveni actual a ceea ce anterior a fost posibil. Astfel, distincția modală în cadrul teismului neoclasic este o distincție temporală. Deși prezentul este relaționat de trecut, prezentul este în mod extern relaționat de viitor care încă nu a apărut ca și o influență actuală. Mai departe, conceptul necesității este un concept mai bogat din perspectiva temporală. Pe lângă distincția dintre necesitatea *de re* și necesitatea *de dicto* există o distincție și între *necesitatea condițională* și *necesitatea necondițională* – o necesitate necondițională se referă la ceea ce toate posibilitățile, toate alternativele viitoare au în comun⁶, de aici putând fi construite următoarele variante:

1. Necesitate condițională *de re*.
2. Necesitate necondițională *de re*.
3. Necesitate condițională *de dicto*.
4. Necesitate necondițională *de dicto*.⁷

⁵ Daniel DOMBROWSKI, *Rethinking the Ontological Argument*, op.cit., p.97.

⁶Vezi George L. GOODWIN, *The Ontological Argument in Neoclassical Context: Reply to Friedman*, *Erkenntnis* 20(1983), p.229.

⁷ Idem, *De Re Modality and the Ontological Argument*, Missoula: Scholar Press, 2003, p.188 apud Daniel Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument*, Cambridge University Press, New York, 2006, pp. 98-99.

Astfel argumentul ontologic trebuie privit ca o încercare de a exprima existența lui Dumnezeu ca o necesitate necondițională *de re*. Nu există nici un viitor și nici o stare de lucruri viitoare care să excludă existența divină – iar aceasta există indiferent de condiții. Toate cele patru tipuri de necesitate sunt definite în termeni de posibilitate, posibilitatea este definită cu privire la viitor; iar modalitatea *de dicto* este definită prin modalitatea *de re* și nu invers cum a considerat Oppy împreună cu mulți alți filosofi. Deoarece existența necesară a lui Dumnezeu este o trăsătură a tuturor stărilor de lucru(2) propoziția care afirmă necesitatea existenței lui Dumnezeu (4) este ea însăși necesară.⁸

Considerațiile legate de perspectiva neoclasică propusă de Hartshorne și reinterpretată de Dombrowski pun în umbră obiecția generală a lui Oppy, aceasta fiind că nu putem face o tranziție de la niște premise abstracte către o concluzie concretă. Un Dumnezeu concret nu poate fi dedus din definiții și premise abstracte. Confuzia se datorează unei înțelegeri greșite a relației între abstract - concret în cadrul conceptului neoclasic a lui Dumnezeu. Contrastul abstract-concret este pus în legătură cu contrastul existență-actualitate. Existența lui Dumnezeu, faptul că El există este o constantă abstractă, dar actualitatea lui Dumnezeu, sau felul în care Dumnezeu există este contingentă și se schimbă în ceea ce privește anumite detalii de la un moment la altul.⁹

Cartea lui Dombrowski este construită ca un răspuns dat concluziilor la care ajunge Oppy în lucrarea „Ontological Arguments and Belief in God” și anume că *argumentele ontologice sunt fără valoare*. Arată pe parcursul lucrării relațiile existente între un teism neoclasic bazat pe o versiune modală a argumentului ontologic și alte perspective și direcții din istoria contemporană a filosofiei.

Distincția dintre abstract și concret este echivalentă la Hartshorne cu distincția dintre existență și actualitate, iar actualitatea poate fi considerată în această concepție generală conceptul de bază. Existența este constanta abstractă iar actualitatea este variabila concretă. Existența are nevoie de una sau alta din manifestările actuale. Faptul că „eu exist” implică faptul că „eu exist într-o anumită stare concretă sau alta”. Nu exist pur și simplu fără o exemplificare concretă a acelei existențe. Prin urmare abstractul are nevoie de concret dar și concretul are nevoie de abstract.¹⁰

⁸ Daniel DOMBROWSKI, op.cit., p.99.

⁹ Ibidem, p.100.

¹⁰ George L. GOODWIN, op.cit., p.222.

Cheia teoriei modale a lui Hartshorne este interpretarea pe care acesta o oferă posibilității. În primul rând, în ceea ce privește problema lumilor posibile trebuie să pornim de la analiza lui Kripke care nu consideră lumile posibile locuri speciale și îndepărtate precum o țară străină aflată foarte departe ci mai degrabă ca și stări de lucru care sunt stipulate. Adevărul este că o posibilitate este întotdeauna posibilă relativ față de altceva – ceva este posibil relativ la o stare de lucruri actuală. Deoarece stările de lucruri sunt în schimbare, ceea ce este posibil se schimbă de asemenea. Ceea ce a fost posibil poate să nu mai fie posibil iar ceea ce este posibil poate să fie mâine imposibil. Posibilitatea este relaționată cu temporalitatea iar lumile posibile trebuie privite din perspectiva lui Hartshorne ca stări viitoare posibile a acestei lumi.¹¹

Filosofii au făcut distincții utile sau mai puțin utile între posibilitatea reală (*de re*) și posibilitatea logică (*de dicto*). Posibilitatea reală este cel mai bine înțeleasă în termenii viitorului, deoarece o posibilitate reală se referă la o capacitate reală a lumii de a produce o anumită stare de lucruri. Și posibilitatea logică este cel mai bine interpretată în raport cu temporalitate și în principiu se poate spune că nu există nici o separare reală între posibilitatea reală și posibilitatea logică – compatibilitatea cu actualitatea nu este doar o definiție a posibilității reale, este și criteriul pentru conceptualizare logică deoarece un gând consistent nu se poate referi doar la propria-i consistență.¹²

Dacă în cazul lui Plantinga¹³ există o dezbatere asupra modalităților *de re* și *de dicto* în ceea ce privește necesitatea, Hartshorne face o analiză a posibilităților reale (*de re*) și logice (*de dicto*) amândouă fiind relaționate cu temporalitatea.

Hartshorne leagă modalitatea de structura proceselor temporale. Noi experimentăm prezentul după cum decurge dintr-un trecut stabilit și care se deschide într-un viitor care nu este chiar stabilit în toate detaliile sale. Folosind limbajul preferat al lui Hartshorne putem spune că trecutul este complet determinat, viitorul este parțial determinat iar prezentul este procesul determinării. Faptul că viitorul este parțial indeterminat reprezintă un element-cheie în teoria lui Hartshorne. Pentru Hartshorne timpul nu este doar o specie a modalităților obiective ci oferă „ancora semantică” pentru toate discursurile despre posibilitate și necesitate. Viitorul și posibilitatea

¹¹ Ibidem, p.226.

¹² Ibidem, p.226-227.

¹³ Vezi Alvin PLANTINGA, *Natura necesității*, Editura Trei, București, 1998.

sunt strâns legate. Nimic nu este posibil dacă nu a fost o dată sau dacă nu va fi într-o zi o posibilitate în viitor. Necesitatea exprimă tot ceea ce este comun cu toate posibilitățile temporale.¹⁴

Teoria modalități expusă arată că trecutul este complet determinat, viitorul este parțial nedeterminat iar prezentul este chiar procesul determinării. Este o greșeală din această perspectivă să se considere precum considera Leibniz că lumile posibile sunt aliniate în eternitate așteptând actualizare prin decret divin. Mai degrabă, lumile posibile sunt în infinitatea lor moduri în care lumea actuală ar putea fi.¹⁵

Perspectiva lui Hartshorne asupra modalității acordă actualității prioritate asupra posibilității, identificând actualul cu ceea ce este definit și posibilul cu ceea ce este indefinit. În ceea ce privește lumile posibile, Hartshorne preferă să vorbească despre stări-lumești posibile mai degrabă decât lumi posibile. O lume posibilă apare adesea ca o „cale despre cum ar putea să fie lumea”. Când ne referim la „lume” ne referim la lumea actuală, căci altfel definiția este circulară. Dacă lumea actuală este și o lume posibilă, atunci, prin substituție lumea actuală este un mod în care lumea ar putea fi. Se pune întrebarea ce înțeles are această construcție fără referire la o lume actuală trecută față de care lumea actuală prezentă este comparată. În perspectiva lui Hartshorne orice semn de actualitate poate fi considerat o stare-lumească posibilă și în legătură cu lumea actuală care a precedat-o. Pentru Hartshorne nu are sens să se vorbească despre lumi posibile multiple, așa cum sugera Leibniz.¹⁶

Oppy consideră că argumentul ontologic arată că este rațional să accepți teismul dar asta nu înseamnă și că cineva îl poate demonstra. Altfel spus este rațional să accepți concluzia argumentului dacă premisele sunt „rezonabile”. Dar argumentul ontologic nu arată în concepția lui Oppy că acestea ar fi „rezonabile”. Argumentul lui Anselm a arătat că existența contingentă nu este compatibilă cu perfecțiunea iar existența lui Dumnezeu este ori imposibilă ori necesară. Din acest punct, dacă cineva nu poate arăta că existența lui Dumnezeu este imposibilă logic, atunci este rațional să crezi în Dumnezeu.¹⁷

¹⁴ Donald Wayne VINEY, *Modality and Hartshorne's Dipolar Theism*, articol în curs de publicare, pp. 3-7.

¹⁵ Daniel D. DOMBROWSKI, *Oppy, infinity, and the neoclassical concept of God*, *International Journal for Philosophy of Religion*, 61, 2007, p. 37.

¹⁶ Donald Wayne VINEY, op.cit. pp.16-17.

¹⁷ Graham OPPY, *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge University Press, New York, 1995, pp.187-189.

Deși Oppy amintește adesea de Charles Hartshorne și ideile acestuia nu arată că ar fi familiar cu perspectiva neoclasică pe care acesta o oferă argumentului ontologic. Atunci când își pune întrebarea dacă poate să existe o ființă perfectă ținând cont de faptul că în cazul cunoașterii aceasta este întotdeauna neterminată și în schimbare, el are oportunitatea de a introduce o critică din perspectiva teismului clasic, dar ratează această oportunitate cu ușurință. Atunci când se referă la Dumnezeu el se referă la Dumnezeul teismului clasic. Se pierde astfel avantajul implicat în distincția neoclasică dintre existența divină și actualitatea divină: argumentul ontologic nu trebuie văzut ca o mișcare dinspre un concept abstract către o realitate concretă (aici au fost concentrate multe din criticile adresate argumentului ontologic); ci mai degrabă mișcarea este făcută dinspre un concept abstract către o concluzie abstractă că Dumnezeu trebuie să existe cu necesitate într-o anumită stare concretă sau alta, iar caracterul acestor stări este determinat de evenimente contingente după cum apar în existență la diferite momente.¹⁸

Hartshorne critică „teismul clasic” deoarece acesta propunea o perspectivă greșită deoarece introducea un contrast între Dumnezeu și Lume. Hartshorne se referă la Dumnezeu ca fiind „dipolar” plecând tocmai de la diferențele prezentate între teismul clasic și cel neoclasic: în perspectiva teismului clasic Dumnezeu este absolut, creator, infinit și necesar în timp ce lumea este relativă, creată, finită și contingentă. Dumnezeu trebuie prin urmare privit, în același timp absolut și relativ, creator și creat, infinit și finit, necesar și contingent. El are prin urmare un pol necesar și un pol contingent, un pol absolut și unul relativ, un pol finit și unul infinit. Cu toate acestea, Hartshorne evită posibilele contradicții făcând distincția între diferite aspecte ale lui Dumnezeu. De exemplu, Dumnezeu nu este necesar și contingent în același sens. Deși existența lui Dumnezeu este necesară, maniera particulară în care existența sa este actualizată este contingentă, astfel reușindu-se o distincție utilă între existență și actualitate. De aici se face legătura cu posibilitatea de dezvoltare și schimbare deoarece, ținând cont că maniera lui Dumnezeu de a exista este contingentă conține prin urmare această posibilitate. Se poate spune că această capacitate de a fi altfel nu se află în existența lui Dumnezeu dar actualitatea lui Dumnezeu ar putea fi întotdeauna altfel decât este. Dar acest lucru nu înseamnă că actualitatea divină poate eșua în a exista. Aceasta este o consecință a perspectivei că

¹⁸ Daniel DOMBROWSKI, *op.cit.*, p.86.

existența lui Dumnezeu este necesară – Dumnezeu trebuie astfel să fie cumva actualizat.¹⁹

Majoritatea filosofilor au fost obișnuiți să vorbească despre distincția dintre esență și existență dar adevărata discuție trebuie centrată asupra esenței, existenței și nu în ultimul rând a actualității. Există un șir lung de filosofi care fac aceeași greșeală precum Oppy de a confunda existența cu actualitatea.

Existența se referă la faptul că Dumnezeu există iar actualitatea se referă la felul în care Dumnezeu există – la o stare contingentă sau alta în care Dumnezeu există. Actualitatea divină se referă la faptul că Dumnezeu există *cumva*, într-o condiție sau alta care este compatibilă cu perfecțiunea. Se poate face o distincție și în cazul ființelor umane dar numai în cazul divinității existența este caracterizată prin necesitate necondițională.²⁰

Există patru poziții care pot fi asumate dacă punem în relație divinitatea cu variabilele „existent” sau „non-existent”:

A. Divinitatea nu poate fi cunoscută în mod consistent.

B. Divinitatea poate fi cunoscută în mod consistent, fie ca existentă sau non-existentă (în mod egal).

C. Divinitatea poate fi cunoscută în mod consistent, dar numai ca non-existentă (ca și un concept care limitează).

D. Divinitatea poate fi cunoscută în mod consistent, dar numai ca existentă.

Prima poziție nu este în mod evident falsă, ea stă în picioare doar prin ajutorul altor argumente în favoarea existenței lui Dumnezeu precum cele bazate pe experiențe religioase. A doua posibilitate (B.), este problematică deoarece se consideră că „cea mai mare ființă care poate fi concepută” poate fi doar o ființă posibilă, o ființă a cărei existență este condiționată cauzal. Ar fi implicată prin urmare o contradicție deoarece am vorbi despre contingența unei ființe pe care o considerăm cea mai mare posibil. Defectul variantei B afectează și varianta C și prin urmare varianta D trebuie considerată cel mai ușor de susținut.²¹

John Hick l-a criticat pe Hartshorne pentru confuzia dintre două tipuri de necesitate: *necesitatea ontologică* și *necesitatea logică*. Argumentul

¹⁹ Donald Wayne VINEY, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, State University of New York Press, Albany, 1985., p.39.

²⁰ Charles HARTSHORNE, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, Open Court, Illinois, 1970, pp.294-295 apud Daniel Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument*, Cambridge University Press, New York, 2006, p.124

²¹ Ibidem, pp.119-120.

ontologic trebuie considerat invalid atâta timp cât face această confuzie între necesitatea ontologică și necesitatea logică: a spune că Dumnezeu are existență necesară (logică), sau că existența sa este logic necesară, înseamnă a spune că înțelesul lui „Dumnezeu” este astfel încât propoziția „Dumnezeu există” reprezintă un adevăr logic, analitic sau a priori; sau la fel că propoziția „Dumnezeu nu există” este auto-contradictorie, o afirmație de un asemenea tip încât este logic imposibil să fie adevărată.²²

„Necesitatea” are un rol crucial în apărarea pe care o face Hartshorne argumentului ontologic. Acesta consideră că există trei alternative atunci când ne referim la posibilitățile logice: 1) nu există adevăruri necesare; 2) există adevăruri necesare, dar nu putem, în principiu să le cunoaștem; 3) există adevăruri necesare și are un sens să încercăm să le cunoaștem. Prin alternativa 1) „necesitatea” și „contingența” își pierd înțelesul - cei doi termeni sunt corelativi și pot fi definiți doar unul prin altul. Dacă varianta 2) ar fi varianta corectă atunci am avea probleme destul de mari în sensul că, atunci când vorbim nu numai de adevăruri necesare dar și de adevăruri contingente, nu am ști despre ce vorbim, ținând cont de asumția lui Hartshorne că „necesar” și „contingent” sunt termeni corelativi. Hartshorne consideră că varianta 3) este cea mai credibilă poziție nu doar datorită faptului că ne conduce spre acele caracteristici care trebuie să se găsească în orice lume posibilă(adevărurile necesare), ci și pentru că ne ajută să înțelegem „contingența”. Există câteva greșeli care au obturat înțelesul adevărilor necesare și printre aceste, bineînțeles, concluzia argumentului ontologic.²³

Elementul central al necesității ontologice este „existența *a se*”: existența a ceva care *este*, în mod simplu, fără început sau viitor și fără dependență pentru existența sa sau pentru caracteristicile sale decât el însuși. Hick este de părere că în cazul analizei lui Hartshorne avem de a face cu necesitatea ontologică și nu cu necesitatea logică și că această necesitate este implicată în afirmația lui Anselm: „Dumnezeu nu poate fi conceput ca neexistând”. Dificultatea criticii lui Hick apare în punctul în care acesta afirmă că dacă existența lui Dumnezeu e doar ontologic necesară, atunci nonexistența lui Dumnezeu este posibilă. La aceste critici Hartshorne propune teoria posibilității temporale și afirmă că, a spune că ceva este logic

²² Vezi Jhon HICK, *A Critique of the Second Argument*, Macmillan, New York, 1967, pp.341-342 apud Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, State University of New York Press, Albany, 1985, p.49.

²³ Daniel DOMBROWSKI, *op.cit.*, p. 25.

posibil înseamnă că ceva s-a petrecut în trecut, devreme ce toate momentele au fost cândva , sau că s-ar putea întâmpla în viitor. Nimic nu are chiar și o alternativă logic posibilă dacă nu a fost măcar o dată „viitor”. Distincțiile modale trebuie înțelese ca distincții temporale, actualul este de fapt trecutul iar posibilul este viitorul. Dacă afirmațiile lui Hartshorne sunt corecte atunci rezultă din existența *a se* a lui Dumnezeu că Dumnezeu există dintr-o necesitate logică. A exista *a se* înseamnă a nu avea început sau sfârșit și dacă Dumnezeu există, nu a fost niciodată un viitor (în trecut) și nu va fi niciodată un viitor în care Dumnezeu ar putea eșua în a exista. Dacă nici un viitor nu conține nonexistența lui Dumnezeu, atunci existența lui Dumnezeu este logic necesară. Hartshorne a văzut destul de clar că fără această teorie a posibilității, argumentul ontologic poate eșua deoarece, dacă existența lui Dumnezeu este logic posibilă fără să fie cu adevărat posibilă, atunci inferența de la enunțul „posibil Dumnezeu există” la „în mod necesar Dumnezeu există” este invalidă.²⁴

O altă critică importantă este făcută de filosofi precum B.G. Nowlin și R.L.Purtill, care deși consideră argumentul solid spun de asemenea că este „nefolositor”. Sunt de acord cu conceptul lui Dumnezeu de „ființă logic necesară”, dar susțin că „cineva poate considera argumentul ontologic solid doar folosindu-se de alte argumente care vor face argumentul ontologic *nefolositor*”.²⁵ Premisa slabă a argumentului ontologic este premisa care afirmă că Dumnezeu poate fi conceput. Purtill este de părere că cea mai bună metoda pentru a demonstra acest lucru este de a demonstra că Dumnezeu există, iar pentru a reuși acest lucru trebuie să ne folosim de alte argumente iar argumentul devine de prisos. Chiar dacă într-un anumit sens argumentul ontologic poate fi considerat *de prisos* într-un alt sens reprezintă un câștig imens în istoria filosofiei. Critica făcută de cei doi atinge spectrul pozitivismului și consideră pe bună dreptate premisa „Dumnezeu poate fi conceput” drept cea mai slabă premisă a argumentului ontologic. Soluția pentru această slăbiciune poate fi găsită prin înțelegerea și analiza argumentelor în favoarea existenței lui Dumnezeu într-un cadru cumulativ cum propunea Hartshorne.²⁶

În cadrul argumentului global argumentul ontologic are fără îndoială rolul cel mai important deoarece toate celelalte argumente depind de acesta

²⁴ Donald Wayne VINEY, *op.cit.*, p.50-51.

²⁵ B.G. NOWLIN, *The Ontological Argument: Sound but Superfluous?* apud Donald Wayne Viney, *op.cit.*, p.55.

²⁶ Donald Wayne VINEY, *op.cit.*, p.55-57.

pentru soliditatea lor. Argumentul ontologic este extrem de important deoarece demonstrează că existența lui Dumnezeu este ori logic necesară ori logic imposibilă. Cea mai mare slăbiciune a argumentului ontologic este asumția că este posibil ca o ființă logic necesară să existe. În acest punct celelalte argumente trebuie să sprijine argumentul ontologic. Argumentul cosmologic reușește să demonstreze neimaginabilitatea non-ființei absolute. Devreme ce nici o non-ființă nu este imaginabilă și nici un individual sau grup de individuali care există contingent nu pot să ia asupra lor necesitatea existenței, trebuie să fie cel puțin un individual care să existe cu necesitate. Mai departe, argumentului cosmologic i se poate reproșa că nu specifică ce atribute trebuie să aibă o ființă necesară. Argumentul moral este util deoarece ne ajută să vedem absurditatea implicată în afirmația „Dumnezeu este rău”. De asemenea, celelalte argumente arată că Dumnezeu este omniscient și omnipotent.²⁷

Se poate spune că Hartshorne nu a considerat argumentul ontologic ca o dovadă completă pentru teism. Specialiștii, în frunte cu Donald Wayne Viney, recunosc importanța deosebită pe care o are în concepțiile lui Hartshorne, „argumentul global” (în cadrul „argumentului global prezentat și în teza sa de doctorat – Harvard 1923 – Hartshorne prezenta „argumentul categoriilor perfecțiunii, considerat a fi o primă variantă a sa referitoare la *argumentul ontologic*). Acest „argument global” se referă la o serie de argumente care încearcă să demonstreze existența lui Dumnezeu; argumentul trebuie privit ca un „cadru cumulativ”²⁸

Odată cu argumentul ontologic a lui Kant și critica acestuia la adresa argumentului ontologic prin atacul asupra conceptului de „existență” s-a considerat că un singur argument nu poate fi suficient pentru demonstrarea argumentului ontologic.

David Pailin ajunge la concluzia că argumentul ontologic ne pune în cele din urmă pe toți în situația în care trebuie să alegem între un univers în mod necesar teist și un univers în mod necesar non-teist. Dacă luăm în considerare poziția lui Hartshorne care a susținut că argumentele empirice nu pot stabili existența lui Dumnezeu și poziția lui Kant care a susținut că argumentul cosmologic și cel teologic depind de argumentul ontologic, atunci argumentul cosmologic și cel teologic ne pot oferi răspunsul pentru una din cele două alternative spre care am fost atrași de argumentul

²⁷ Ibidem, p.130.

²⁸ Ibidem, p.1.

ontologic. Acestea ar putea indica de ce este mai rațional să vedem universul drept teist mai degrabă decât non-teist.²⁹

La o extremă există filosofi care „dezbracă” credința teistă de conținut intelectual iar pe de altă parte există filosofi care văd argumentul ontologic doar ca un alt argument deductiv astfel încât lanțul argumentației este atât de puternic precum este cea mai slabă verigă. În prima situație unii ajung să considere argumentul ontologic în cazul lui Anselm ca o rugăciune extinsă mai degrabă decât un efort intelectual care încearcă să demonstreze, iar în a doua situație se consideră că puțini oameni pot fi convinși să creadă în Dumnezeu printr-un argument deductiv, a cărui caracter poate fi considerat de genul: „îți convine bine, nu îți convine poți să pleci. Daniel Dombrowski consideră că poziția lui Hartshorne se situează undeva între aceste extreme, deoarece, chiar dacă acesta încearcă să folosească raționalitatea pentru a justifica credința în Dumnezeu, nu este de părere că un singur argument, chiar și cel ontologic este suficient. Contrar poziției enunțate mai sus (*lanțul argumentației este atât de puternic precum este cea mai slabă verigă*), Hartshorne este de părere că atunci când mai multe argumente se susțin reciproc, concluzia acestor argumente este de fapt mai puternică. Se poate spune astfel că unii critici recentți ai argumentului ontologic au ignorat contextul global în care trebuie privit argumentul ontologic astfel încât slăbiciunea unui anumit argument ontologic poate fi compensată de forța altui argument în favoarea existenței lui Dumnezeu (cu precizarea că fiecare argument care este situat în acest „lanț” trebuie să fie valid).³⁰

Dacă argumentul global este văzut ca un „cadru cumulativ”, atunci argumentele trebuie să formeze o rețea astfel încât fiecare argument suportă și este suportat de celelalte argumente. Acest lucru nu implică faptul că argumentele nu pot funcționa independent unul de altul, dar cuprinse într-un „cadru cumulativ” ele constituie un cadru și mai convingător pentru teismul neoclasice propus de Hartshorne.³¹

Hartshorne admite că fiecare argument are punctele sale slabe, dar ele se „ajută” și se completează unul pe altul. Este de părere, în ceea ce privește argumentul ontologic, că cea mai slabă premisă a argumentului ontologic este premisa care afirmă „este posibil că Dumnezeu există”. În acest scop, celelalte argumente încearcă să arate că Dumnezeu, conceptul

²⁹ David A. PAILIN, *Some comments on Hartshorne's Presentation of the Ontological Argument*, Religious Studies, V.4,1(1968), p.122.

³⁰ Daniel DOMBROWSKI, *op.cit.*, pp.3-4.

³¹ Donald Wayne VINEY, *op.cit.*, 1985, p.23.

acestui, este implicat în noțiuni fundamentale precum: ordine cosmică, cunoaștere sau frumusețe. Dacă aceste idei sunt indispensabile pentru o corectă înțelegere a lumii și dacă ele implică conceptul de Dumnezeu, atunci este posibil că Dumnezeu există. Argumentul ontologic, la rândul său, susține celelalte argumente prin caracterul său aprioric.³²

Scopul neoclasicismului era de a depăși inadvertențele și contradicțiile teismului clasic și de a-și impune propriile concepții. Teismul clasic a avut susținători importanți precum Anselm Aquinas, Leibniz, Descartes sau Kant, iar esența teismului clasic o constituie negarea posibilității de dezvoltare și schimbare în ființa supremă. Lipsa unei astfel de posibilități de dezvoltare și schimbare duce la concluzia că Dumnezeu nu se poate schimba. Hartshorne propune, contrar punctelor esențiale ale teismului clasic, că Dumnezeu trebuie privit ca având această posibilitate și putere de a se dezvolta și de a se schimba. Cunoașterea lui Dumnezeu crește pe măsură ce viitorul devine prezent. Dumnezeul lui Hartshorne este un Dumnezeu „în ascensiune”.³³

Se poate spune despre Charles Hartshorne că acesta a fost fără îndoială cel mai aprig apărător al argumentului ontologic atât prin numeroasele studii concentrate pentru apărarea teismului (a teismului neoclasic) cât și prin ideile originale de a scăpa argumentul de principalele critici care păreau să fi îngropat argumentul ontologic și odată cu acesta întreg teismul.

George Goodwin consideră două contribuții ale lui Charles Hartshorne (și care sunt extrase din doctrina neoclasică a temporalității) ca fiind cele mai importante în cadrul discuțiilor contemporane asupra argumentului ontologic:

1. substituirea concepției clasice și monopolare asupra lui Dumnezeu cu înțelegerea di-polarității abstract – concret în Dumnezeu;
2. precizarea coextensivității între necesitatea *de re* și necesitatea *de dicto*.³⁴

Alți filosofi au considerat că trebuie reținut și elogiat efortul lui Hartshorne de a realiza o analiză și o expunere corectă a conceptelor de „perfectiune” și „existență necesară” și distincția între existență și actualitate.³⁵

³² Ibidem, p. 25-28.

³³ Donald Wayne VINEY, p.35.

³⁴ George L. GOODWIN, *op.cit.*, p.219.

³⁵ Vezi David A. PAILIN, *op.cit.*, p.106.

Relația dintre „esență” și „existență” a fost tratată pe larg dar a fost trecută cu vederea până la Charles Hartshorne distincția utilă dintre „existență” și „actualitate”. Existența trebuie privită ca o relație a exemplificării pe care o are actualitatea cu esența. Filosofii nu au acordat atenția cuvenită până la Hartshorne diferenței dintre existență – privită ca și adevărul abstract că o abstracție este *cumva* întruchipată și actualitatea – acel *cum* al întruchipării. Existența se referă la faptul că Dumnezeu există iar actualitatea se referă la felul în care Dumnezeu există; existența are nevoie de una sau alta din manifestările actuale.

BIBLIOGRAFIE

- DOMBROWSKI, Daniel A., *Rethinking the Ontological Argument*, Cambridge University Press, New York, 2006;
- GOODWIN, George L., *The Ontological Argument in Neoclassical Context: Reply to Friedman*, *Erkenntnis* 20, 1983;
- MIROIU, Adrian, *Argumentul ontologic. O cercetare logico-filosofică*, Editura All, București, 2001;
- OPPY, Graham, *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge University Press, New York, 1995;
- PAILIN, David A., *Some comments on Hartshorne's Presentation of the Ontological Argument*, *Religious Studies*, V.4,1, 1968;
- PLANTINGA, Alvin, *Natura necesității*, Editura Trei, București, 1998;
- VINEY, Donald, Wayne, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, State University of New York Press, Albany, 1985;
- VINEY, Donald, Wayne, *Modality and Hartshorne's Dipolar Theism*, articol în curs de publicare.

MODELING INTERPRETATIVE RELEVANCE USING ARGUMENTATIVE SCHEMES

CĂTĂLIN STĂNCIULESCU
Lecturer, University of Craiova

Abstract: This article offers a means of evaluating relevance based on a strategy of reconstructing naturally occurring arguments that uses: (i) a holist model of argument reconstruction and interpretation by ascribing sentential attitudes and practical inferences to a rational agent using a kind of abductive reasoning; (ii) a model of evaluation based on defeasible and presumptive argumentation schemes; and (iii) a pragmatist model of agent rationality, based on a linguistified notion of intentionality.

Key words: relevance, holism, principle of charity, practical reasoning, abductive reasoning

Introduction

This paper aims at offering a means of evaluating the relevance of naturally occurring arguments by modeling argumentation using computer systems as ARAUCARIA or CARNEADES that provide not only the possibility of representing complex argumentative structures, but also the possibility of analyzing such structures using presumptive and defeasible argumentative schemes.

Interpretative relevance is a propriety which can be attributed to reconstructed arguments, rather than to the explicit ones. Such arguments are the result of interpretation and reconstruction by adding unstated assumptions to an arguer's explicit assertions or to assertions that can be attributed with a satisfying certainty to an agent.

Acknowledgement: This work was supported by the strategic grant POSDRU/89/1.5/S/61968, Project ID61968 (2009), co-financed by the European Social Fund within the Sectorial Operational Program Human Resources Development 2007 – 2013.

The kind of such arguments and the means by which they should be reconstructed are central problems in theory of argumentation and informal logic (Govier, 1987, p. 81-104 ; Johnson, 2000, p. 133; Ennis, 2001, p. 97-98). The main problem is how can the reconstruction of an argument by adding assertions to a set of explicitly formulated assertions of a speaker in a given context be justified? The answer, in holistic terms, to this question, it will be shown, may provide a solution to the problem of how to define the assertion or inference attribution such that it constitutes the basis of relevance evaluation using models for programming intelligent agents developed in Artificial Intelligence.

Belief, holism and dialogue

In Walton (2010) a method of deriving beliefs of an agent from her publicly formulated commitments is described. The method is meant to solve some problems generated by the BDI (belief-desire-intention) model used in AI, through taking into account the Hamblin's notion of commitment. The method combines the so called commitment model described by Hamblin (1970, 1971; cf. Walton, 2010) and the BDI model described by Bratman (1987; cf. Walton, 2010), both of them largely used in AI. According to the BDI model, "[b]eliefs, desires, and intentions are psychological states, and in trying to pin down an arguer's actual mental states can be quite a hard task" (Walton, 2005, p. 63). In the commitment model, "a commitment is a proposition that an agent has gone on record as accepting" (Walton, 2010, p. 23). In other words, since "it is often possible to cite textual evidence to indicate what statements an arguer has committed himself to", commitment has a public character (Walton, 2005, p. 63). Walton, following Hamblin, sees commitments as being essentially a public, social notion: "Your commitments are inferred from what you have gone on record as saying in some context of dialogue" (2010, p. 29). But, according to Walton, the main problem that needs to be solved is "how the bridge between commitment and belief can be crossed. That is, how can one draw a rational inference from a person's commitment to the conclusion that he believes that this statement is true?" The problem arises, Walton argues, at least for the BDI model, because beliefs are seen as internal:

Belief, although it can sometimes be public, as when we talk about commonly held beliefs, is a more private matter. If belief is an internal psychological matter of what an individual really thinks is true or false, the

privacy of belief makes it more difficult to judge what an individual believes. People often lie, or conceal their real beliefs... Belief is deeply internal and psychological, and public commitment to a proposition is not necessarily an indication of belief. But perhaps there is a way to infer belief from commitment. (Walton, 2010, p. 29)

But how can beliefs be inferred from commitments? According to Walton, this can be done through a process that involves: (i) hypothesizing about the agent's beliefs starting from her commitments explicitly formulated by her in a dialogue, and other contextual factors; (ii) constructing, based on the hypotheses established, a defeasible argumentation scheme for an argument from commitment to belief.

In the Walton's model, commitments are inferred through an abductive process from what the speaker says in a dialogical context, "using evidence collected so far in the dialog" (Walton, 2010, p. 41). In this process, beliefs are viewed as "a special type of commitment that has remained stable throughout the course of a deliberation or investigation, and that fits in and agglomerates with other propositions known to be beliefs of that agent" (p. 41). The process presupposes that beliefs belong to an rational autonomous agent, a person or an automated software program, that "[has] the capability of modifying [her] goals and the capability of acting with other agents" (p. 24), and beliefs that are commitments are defined in dialogical terms as "dialogical obligation[s] incurred by an agent in a dialogue to support some proposition when challenged in the dialogue" (p. 29). The kind of reasoning used by an agent is typically the practical one, consisting of practical inferences (p. 24).

One of the advantages of Walton's model is that that the notion of commitment is not defined in psychological and internalist terms as mental states, but in terms of an activity that has an external, public, character (as mental states, for instance), as "a kind of dialogue notion that underlies speech acts" (p. 28). In other words, beliefs are determined using a dialogical framework, in which "two agents (in the simplest case) interact with each other in a dialogue in which each contributes speech acts (van Eemeren and Grootendorst, 1992)" (p. 25).

Walton's model may be applied not just for determining beliefs from commitments that are not formulated in a dialogical context, but, it will be shown, also for determining beliefs from beliefs that are not explicitly formulated in a dialogue. This is possible if we take into account a holistic definition of conceptual content of a sentence, and a linguistified notion of belief. According to this latter notion, beliefs, internal or external, are seen as

sentential attitudes, rather than as private, mental states. From a holistic view, conceptual content or meaning of a sentence (or belief), is given by the relations between that sentence and other sentences, and to ascribe a sentence or a belief to a speaker is (according to the holistic principle of charity) to ascribe inferential relations that contain that sentence or that belief.

Relevance, reconstruction, and normativity

Typically, the problem of naturally occurring argument reconstruction (the problem of adding tacit or unstated elements to an arguer's assertions) has been treated in deductivist and atomistic terms, as a problem of missing premises. This approach have become a source of many difficulties (Govier, 1987; Johnson, 2000; Godden, 2003, 2005). According to a deductivist and atomistic approach, reconstructing an argument is typically seen as a question of completing a deductive preexistent (theoretically established) scheme with sentences having a stable meaning, both for the author and for the evaluator or interlocutor.

A result of the deductivist approaches to relevance and to its normative character is an attitude based on a steady distinction between normativity and descriptivity towards interpretative relevance. Interpretative relevance is seen as an empirical rather than normative kind of relevance, being a function of "what the language users themselves appear to consider as relevant or irrelevant" (van Eemeren and Grootendorst, 1992, p. 142; Walton, 2004, p. 168).

One of the contributions of semantic holism to the analysis of practical reasoning (for instance, Brandom, 2000) is that that normativity of the use of practical models of inference is linked to the public norms (rather than to the structure of language) of language use of those social practices in which practical inferences are used. Thus, normativity is implicitly linked to evaluating the use of certain words and sentences in certain ways. From a holistic view, to use words and sentences correctly is to use correctly their conceptual, inferential articulated, content, that is, to use correctly the inferential relations by which their content is given. Thus, the normative character of interpretation is implicit in the use of language, that is, in the use of inferential relations that articulate the meaning of words and sentences in accord with certain social practices. For Brandom, it is the scope of logic to make such inferential relations, which are typically formulated in

a non-logic vocabulary, explicit. According to Brandom, such inferential relations are made explicit by expressing them in the form of what he calls material inferences, a term which is somehow equivalent to the models of practical reasoning identified by Walton (2006) and Walton, Reed and Macagno (2008). For Walton, the normative character of his method of evaluating relevance of an argument is a function of the properties of the dialogical context in which the argument is evaluated, "for the question of relevance always depends on assumption about the type of dialogue the participants are supposedly engaged in" (Walton, 2004, p. 171). But the method has also an empirical element consisting of application of the standards of relevance to particular cases. The use of standards in a particular case takes into account "the information available about the case or that can be inferred from the text and context of discourse" (Walton, 2004, p. 171). The main element in evaluating relevance in a given case of argumentation is the goal of using an argument in a dialogue (Walton, 2004, p. 171). The normative aspect of the concept of relevance is given by the fact that evaluation takes into account the scope of a type of dialogue. For instance, the scope of a dialogue that is a critical discussion is to resolve a conflict of opinions. To be relevant in this dialectical sense for an argument is to be used in such a way as to contribute to resolving a conflict of opinions.

According to Walton, the method of determining dialectical relevance in particular cases involves (i) "the global issue of the dialogue, supposedly stated or indicated in the given case" and (ii) "the chaining of argumentation (backward and/or forward) from a given speech act (which is to be judged to be relevant or not) to the global issue" (Walton, 2004, p. 175). The critical analysis of argumentation presupposes evaluation of particular cases using six contextual factors: (Walton, 1995, pp. 192-193; Walton, 1998, pp. 268-269): type of dialogue, stage of dialogue, goal of dialogue, argumentation scheme, prior sequence of argumentation, and speech event.

According to this approach, the particular goal of the arguer (i) must be explicitly formulated in a text, discourse, or dialogue, and (ii) must be subordinated to the goal of a specific type of dialog.

However, in many cases, the goal of the arguer may not be explicitly formulated in a dialogue, and may still be relevant for the way the argument is used by the arguer. As van Eemeren and Grootendorst (2004, p. 71) notice, relevance is often a question of functional evaluation (in relation to a goal) not just of explicit relations between different parts of a text or discourse, but also of the implicit ones. Thus, the sentence of an arguer may be relevant in relation to some other unstated or tacit sentences, that might also be

attributed to the arguer. As Rorty argues, just because “beliefs have content only by virtue of inferential relations to other beliefs” (1998, p. 159), we can give an explanation of one’s behavior (including the linguistic behavior), by attributing “individual sentential attitudes connected with other such attitudes by familiar inferential links” (p. 160), or, in other words, by applying the principle of charity.

In other words, according to this variant of the principle of charity, coherence and holistic nature of meaning implies that, in interpreting one’s utterances of behavior, always an argument can be attributed to a language user. But should such an argument be relevant? As Walton notices, relevance is a question of inferential relation between a proposition that must be demonstrated and other propositions that supposedly support it. Testing an argument for relevance presupposes reconstructing the argumentation by adding premises and conclusions so as to form a chain of arguments containing the proposition evaluated. An argument is relevant if the arguments contained by the chain are structurally correct, valid, reasonable, strong, cogent, etc., and the conclusion of the chain of argumentation is the issue discussed and accepted by the participants to the dialogical context.

Walton method’s requires that the arguer’s goal be explicitly formulated in a dialogue. However, in many cases, implicit goals of an arguer might be important for the relevance of reconstructed argumentation of the arguer.

But how can be determined an implicit goal of an arguer in a specific case? Walton uses a defeasible form of argument for deriving beliefs from the arguer’s commitments. For Walton (2010, p. 26), the difference between a beliefs and commitments is that that

beliefs are private psychological notions internal to an agent, while commitments are statements externally and verbally accepted by an agent in a communicative context.”

According to Walton’s dialogue model of belief, beliefs (internal and psychological in character) and commitments (external and public in character) from which beliefs are derived should have the same sentential content. However, from the externalist and coherentist view of semantic holism, implicit and explicit beliefs need not have the same content, for the former to be derived from the latter. This is possible by virtue of the nature of meaning or conceptual content of a belief that may be attributed to an arguer in different contexts. Such contexts are those in which arguments are used mainly to communicate and persuade, in what Brandom calls “the game of giving and asking for reasons” (Brandom, 2000, p. 61), and Walton calls “dialogue framework” (Walton, 2006, p. 1). Thus, unstated assumptions

of an arguer may be derived from her explicit beliefs or commitments even when beliefs and commitments do not have the same propositional content, by virtue of their implicit inferential relations, through a similar kind of abductive scheme of argumentation.

Abduction, practical reasoning, and relevance

Determining implicit beliefs of an arguer from her explicit beliefs and other contextual data may be realized through an abductive argument that has the following general form (Walton, p. 41; Walton *et al.*, 2008, p. 329):

Argumentation Scheme for Abductive Reasoning

Premise 1: *D* is a set of data or supposed facts in a case.

Premise 2: Each one of a set of accounts *A*₁, *A*₂, . . . , *A*_{*n*} is successful in explaining *D*.

Premise 3: *A*_{*i*} is the account that explains *D* most successfully.

Conclusion: Therefore, *A*_{*i*} is the most plausible hypothesis in the case.

In particular cases, evaluation of arguments is made by asking the following critical questions matching the scheme:

Critical questions:

CQ1: How satisfactory is *A*_{*i*} itself as an explanation of *D*, apart from the alternative explanations available so far in the dialogue?

CQ2: How much better an explanation is *A*_{*i*} than the alternative explanation so far in the dialogue?

CQ3: How far has the dialogue progressed? If the dialogue is an inquiry, how thorough has the search been in the investigation of the case?

CQ4: Would it be better to continue the dialogue further, instead of drawing a conclusion at this point?

The scheme is general in character and it is used „to draw a hypothesis about an agent’s beliefs come from the data possessed in the case are based on how the agent has acted, and the arguments and other speech acts the agent put forward during the course of the deliberation or investigation” (2010, p. 26). However, in order to be used to attribute (unstated) beliefs or goals to an agent, by deriving them from her explicit beliefs or commitments, the argumentation scheme for abductive reasoning may be modified as follows:

Premise 1: *B*_{*a*} is a belief explicitly formulated by the arguer *A*, in a case.

Premise 2: Each one of a set of beliefs B_1, B_2, \dots, B_n is successful in explaining B_a .

Premise 3: B_i is the belief that can be attributed to A most successfully.

Conclusion: Therefore, the hypothesis that the arguer A believes B_i is the most probable in the case.

The scheme permits one to attribute unstated beliefs to an agent from a set of hypothetical beliefs with a certain probability in order to explain what the agent explicitly said in context. Evaluation of the scheme in particular cases implies that the following questions matching the scheme to be asked:

Critical questions

CQ1: How satisfactory is the belief B_i itself as an explanation of B , apart from the alternative explanations available so far in the dialogue?

CQ2: How much better an explanation is B_i than the alternative explanation so far in the dialogue?

CQ3: How far has the dialogue progressed? If the dialogue is an inquiry, how thorough has the search been in the investigation of the case?

CQ4: Would it be better to continue the dialogue further, instead of drawing a conclusion at this point?

The scheme also permits one to attribute goals and intentions to a rational agent. Goals (desires, intentions) can be treated as beliefs using, in Rorty's words, a „familiar trick” (1991, p. 93):

You do this by treating the imperative attitude toward the sentence S ‘Would that it were the case that S !’ as the indicative attitude ‘It would be better that S should be the case than that not- S should be.’ So from here on I shall save space by leaving out ‘and desires’, and just talk about beliefs. I can do this with an easier conscience because, as a good pragmatist, I follow Bain and Peirce in treating beliefs as habits of action.

In this kind of cases, the argumentation scheme for abductive reasoning may take the form:

Premise 1: B_a is a belief explicitly formulated by the arguer A , in a case.

Premise 2: Each one of a set of goals G_1, G_2, \dots, G_n is successful in explaining B_a .

Premise 3: G_i is the goal that can be attributed to A most successfully.

Conclusion: Therefore, the hypothesis that the arguer A has the goal G_i is the most probable in the case.

The goal (intention, desire, etc.) attributed to an agent may, for reconstruction the arguer's possible argumentation, be seen as a part or premise of a practical inference. For instance it may be seen as a premise of

an argumentation scheme for instrumental practical reasoning of the following general form (Walton et al. 2008, p. 323; Walton, 2010, p. 24; as seen from the arguer's point of view):

Argumentation Scheme for Instrumental Practical Reasoning

Major Premise: I have a goal G .

Minor Premise: Carrying out this action A is a means to realize G .

Conclusion: Therefore, I ought (practically speaking) to carry out this action A .

The critical questions matching the argumentation scheme for instrumental practical reasoning are the following (Walton et al. 2008, p. 293):

CQ1: What other goals do I have that should be considered that might conflict with G ?

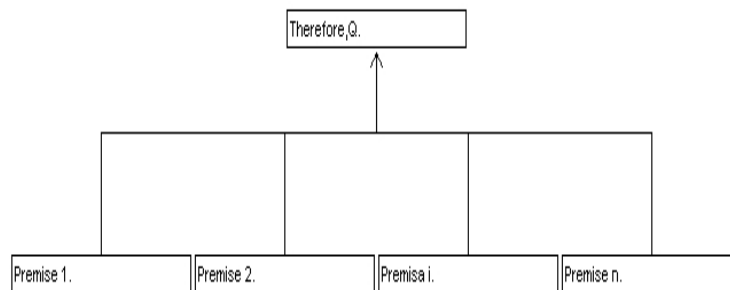
CQ2: What alternative actions to my bringing about A that would also bring about G should be considered?

CQ3: Among bringing about A and these alternative actions, which is arguably the most efficient?

CQ4: What grounds are there for arguing that it is practically possible for me to bring about A ?

CQ5: What consequences of my bringing about A should also be taken into account?

An arguer's reconstructed argumentation may be represented and analyzed graphically using the Araucaria Software. Let's suppose that an arguer explicitly formulates a claim Q that may be justified using premises (reasons) $P_1, \dots, P_i, \dots, P_n$, as parts of an argument represented as follows:



The argumentation containing an argumentation scheme for instrumental practical reasoning and a scheme for abductive reasoning for determining the premise P_i , for instance, can be represented as in figure 1.

In figure 1, the arguer's claim is the final conclusion of the argumentative chain, and one of the premises of the practical inference is also the conclusion of the abductive scheme of argumentation. Araucaria software permits one also to analyze the way premises and conclusion in the argumentation chain are connected through defeasible and presumptive schemes of argumentation. Thus, the chain of argumentation represented in figure 1, can be represented as in figure 2.

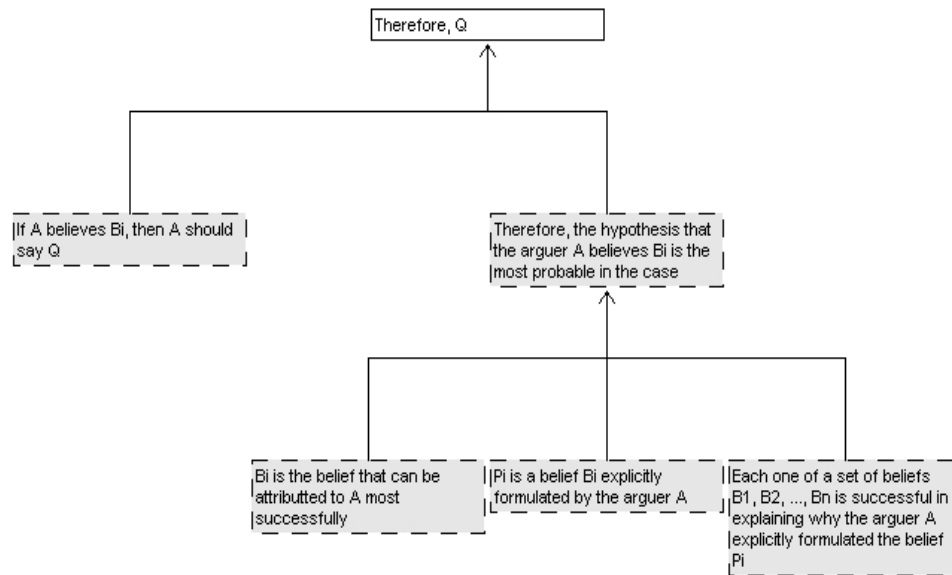


Figure 1. Attributing a reason (premise P_i) to an arguer A , using a model of practical reasoning and a model of abductive reasoning.

When the practical inference attributed to an arguer is not of an instrumental kind of reasoning, but an argument from commitment, for instance, the chain of argumentation can be represented as in figure 3. In figure 3, the assertion Q , explicitly formulated by the arguer A is the final conclusion of a chain of argumentation that contains an argument from commitment as a type of practical reasoning and an abductive inference.

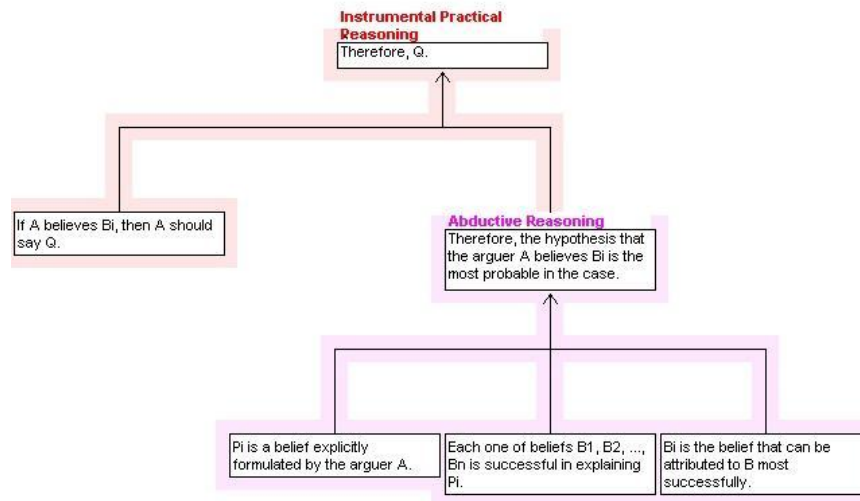


Figure 2. The analysis of a general case of attributing practical reasons to an arguer through an abductive model of reasoning and a practical model (Instrumental Practical Reasoning) of reasoning, using Araucaria Software.

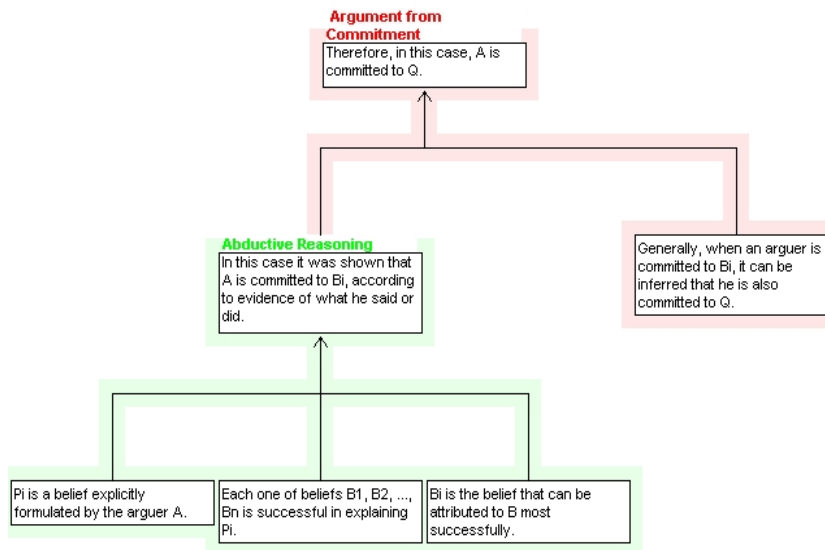


Figure 3. Analysis of the chain of argumentation represented in figure 2, using Araucaria Software.

The evaluation of the reconstructed chain of argumentation as attributed to the arguer presupposes: (i) evaluation of the relevance of the chain of argumentation in terms of coherence of the argumentation attributed to an arguer in a context (van Eemeren and Grootendorst, 2004, p. 70; Johnson and Blair, 1993, p. 202; cf. van Eemeren and Grootendorst, 2004, p. 70); and (ii) asking critical questions of those matching the schemes of argumentation in the chain, also taking contextual factors into account (Johnson, 2000, p. 201).

Conclusions

One of the reasons why interpretative or descriptive relevance (the relevance of arguments as viewed from the arguer's perspective) has not been modeled using agent systems in AI, is that it's been seen as empirical rather than normative in character. However, from a holistic and pragmatist view, evaluating one's utterances (as a particular case of explanation of one's behavior) from one's perspective is not essentially different from evaluating one's utterances by another person. This is because, in each case, to ascribe beliefs to a person is, in an externalist sense of the term, to attribute inferential relations by virtue of which those beliefs have meanings. Such inferential relations have a normative character not by virtue of their linguistic structure, but rather by virtue of the social norms conferred by the social practices in which practical inferences are used. This approach to the normativity of the practice of justification and practical reasoning may have some important consequences on the reconstruction of naturally occurring arguments that are not necessarily used in a conversational or dialogical framework. These arguments can be interpreted, analyzed, and evaluated by modeling them using an abductive model of attributing reasons to an arguer, of the kind used by Walton to derive beliefs from commitments plus contextual data, and a model of practical reason for reconstructing the inferential relations between the arguer's reasons and her explicit or ascribed claims.

REFERENCES

- BRANDON, Robert, (2000), *Articulating Reasons. An Introduction to inferentialism*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- BRATMAN, Michael, (1987), *Intention, Plans and Practical Reason*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

- ENNIS, Robert H., (2001), "Argument appraisal strategy: A comprehensive approach", *Informal Logic* 21:2, pp. 97-140.
- GODDEN, David M, (2005), "Deductivism as an Interpretative Strategy: A Reply to Groarke's Recent Defense of Reconstructive Deductivism", *Argumentation and Advocacy*, 4 (3), 2005, pp. 168-183.
- GODDEN, David M., (2003), "Reconstruction and representation: Deductivism as an interpretative strategy", in J. Anthony Blair, Daniel Farr, Hans V. Hansen, Ralph H. Johnson and Christopher W. Tindale (eds.), *Informal Logic 25: Proceeding of the Windsor Conference*. Windsor, ON: OSSA, 2001.
- GOVIER, Trudy, (1987), *Problems in Argument Analysis and Evaluation*, Dordrecht, Foris.
- HAMBLIN, Charles L., (1970), *Fallacies*, London, Methuen.
- HAMBLIN, Charles L., (1971), 'Mathematical Models of Dialogue', *Theoria*, 37, 130-155.
- JOHNSON, Ralph H., (2000), *Manifest rationality: a pragmatic theory of argument*, Lawrence Erlbaum Associates, New Jersey.
- JOHNSON, Ralph H., BLAIR, J. Anthony, (1993), *Logical Self-Defense*, 1st ed. 1983, McGraw-Hill Ryerson, Toronto.
- REED, Chris, Glenn ROWE, (2004), "Araucaria: Software for argument analysis, diagramming and representation", *International Journal of AI Tools*, Vol. 13, Issue: 4, pp. 961-980.
- REED, Chris, Glenn ROWE, (2002), "Araucaria: Software for Puzzles in Argument Diagramming and XML", *Technical Report*, Department of Applied Computing, University of Dundee. Available at <http://babbage.computing.dundee.ac.uk/chris/publications/2001/techreport.pdf>
- RORTY, Richard, (1998), *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London, New York, Camberwell, Ontario, New Delhi, Auckland, Rosebank.
- RORTY, Richard, (1991), *Objectivity, Relativism, and Truth*. Philosophical Papers, Volume I. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Van EEMEREN, Frans H., Rob GROOTENDORST, 2004, *A Systematic Theory of Argumentation. A Pragma-dialectical Approach*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo.
- Van Eemeren, Frans H., Rob Grootendorst, (1992), *Argumentation, Communication and Fallacies*, Lawrence Erlbaum, Hillsdale.
- WALTON, Douglas, (2010), 'A dialogue model of belief', *Argument & Computation*, 1: 1, pp. 23 – 46.
- WALTON, Douglas, (2005), "How to evaluate argumentation using schemes, diagrams, critical questions and dialogues", *Argumentation in Dialogue Interaction*, pp. 51-74.
- WALTON, Douglas, (2004), *Relevance in Argumentation*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, London.
- WALTON, Douglas, (2003), "Defining conditional relevance using linked arguments and argumentation schemes: a commentary on professor Callen's article Rationality

and relevance: conditional relevancy and constrained resources”, *Michigan State Law Review*, Vol. 4:1305, pp. 1305-1314.

WALTON, Douglas, (2003), “Argumentation Schemes: The Basis of Conditional Relevance”, *Michigan State Law Review*, Vol. 4: 1205, p. 1205-1242.

WALTON, Douglas, (2003), “Dialectical Relevance in Persuasion Dialogue”, *Informal Logic*, Vol. 19, Nos. 2&3, pp. 119-143.

WALTON, Douglas, (1998), *Ad hominem arguments*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa, Alabama.

WALTON, Douglas, (1995), *A Pragmatic Theory of Fallacy*, The University of Alabama Press Tuscaloosa, London.

WALTON, Douglas, Chris REED, Fabrizio MACAGNO, (2008), *Argumentation Schemes*, Cambridge, Cambridge University Press.

TWO PAGES FROM THE CULTURE OF THE DOUBLE SPEECH AND OF TACIT SUPPOSITIONS

ANA BAZAC

Profesor universitar doctor
Universitatea Politehnică București

Abstract: The power relations – at the time of Erasmus and Mandeville, and also in present – make the critique of the status quo to be very difficult. An answer to this situation was and is the complex of the double speech and tacit political suppositions. The paper suggests some similarities between the texts of the above-mentioned thinkers and, on the other hand, the present mainstream political jargon, by emphasising rather the differences: it is noteworthy that Mandeville and Erasmus had a strong, while indirect through their humoristic use of the double speech, critique of the state of things described by them. The conclusions developed here concern the tacit suppositions in the political discourse and how the two items are perennial within the modern culture.

Key-words: double speech, Erasmus, Mandeville, present political discourse, tacit suppositions

Precautions

First of all, my paper uses two expressions which have different senses in linguistics and in philosophy. To say it frankly, even though in linguistics they correspond in a quite clear manner to the intentions of thoughts behind the speeches, and are marked within the frame of grammar and rhetoric, so although without the description of the *forms* which can be grasped and understood we could not pervade into the depth of the human mind, just philosophy is which does question the *content* of the linguistic manifestations (and not only linguistic). Philosophy was first, even if linguistics describes which is obviously first of all. But I want not incite a superfluous quarrel: as Lazar Șăineanu has noted, the development of linguistics in the second part of the 18th century and during the 19th one has suggested, and quite long before the Western raising of the idea of inter and trans-disciplinary approach, that philology would be philosophy: “philology

is understood in the German sense as the science of all the manifestations of the thinking of a certain people" (Șăineanu 1898, 408).

The first expression is *double speech*. As my intention is *to discuss about the political significance of some early philosophical discourses of the modernity – as mirror of the present political jargon*, I do not focus on the linguistic technical aspects of dialogues, for example on the difference between the actual words spoken, as direct speech, mentioned inwards the indirect "neutral" narrative, or the incidental proposition. For me, double speech means the expression of two different intentions of a single speaker; the intentions corresponding to different world views, and the expression as such aiming to mystify the real beliefs of the speaker. If in the linguistic analysis, as I dare to say I understood, we are witnessing the coexistence of the same intention to clarify the expressions of the facts, through both the direct and indirect speech, in politics – as philosophy has from long ago insisted – there are opposite intentions. There is also another distinction. The linguistic expression of the double speech emphasises two temporal (and special) moments: the one of the speaker cited by the narrator, and the one of the narrative (narrator) itself. While in politics, there is only one temporal moment: within the slogans the speaker waves within his/her discourses, and within the intentions grasped by the listeners despite all the sophisticated means to cover them; as we all know, "there would not be possible to lie all the people twice/many times". Or would it?

The other expression is *tacit suppositions*. This time, there is a similarity between linguistics and politics. As there are common sense outlooks on languages – which linguists in all their variants unveil – there are tacit suppositions in politics. Let me not continue with linguistic *livresques* knowledge. But to say that if in linguistics a common sense supposition is within the pattern of Monsieur Jourdain, the one of the acquisition of the language following the model of the experience of children - as it was showed in the psycholinguistics approach (Karlsson 2007) -, in politics the most important and general tacit supposition is that of the *emperor (who) has no clothes*, as Hans Christian Andersen formulated it.

The third notion mentioned by the title of this paper is *culture*. I certainly shall not plunge into the traps of the definitions of this concept and of the cultural mentalities they reflect. I simply put – and this is my, now explicit presupposition - that a society where the common beliefs, even though mostly tacit, are deduced from the supposition of the inherent subordination toward a "political class" which "has no clothes" is a society whose political culture is deeply alienated. With the entire cultural creation

in sciences and arts, in institutions and organisations, in labour, entertainment and conduct of sentiments, the political culture of the above-mentioned tacit supposition strongly influence the whole life of people: there is no real autonomy of culture since people experience alienation. Thus the characteristic of culture I wanted to stress on is the one imprinted by the politics based on the tacit supposition of the “inherent” political double speech.

I shall now briefly discuss a premise of the specific model of critique of the power relations as it was constituted in Erasmus’ and Mandeville’s famous works.

The warning of the Clown

For disenchant the power relations, one has to note their difference from the relations of *authority*: while these ones consist in the recognition of the competence people have in their social functions – within the “technical” division of the social labour –, *power* is the relation of domination and submission. Generated by historical conditions of rarity and weak means of production, power developed as a holding of these means and of the means to impose this holding. This last type of means was, from the beginning, material and spiritual: the physical force and the weapons, the knowledge, the ideologies of the domination. These ideologies created the force of the authority of the domination: the strong beliefs of the eternity, normality and functionality of the power relations and holders.

It’s no wonder that the critique of this status quo was so difficult that it represented a mere exception. But as nobody was ever asked before one imposed his/her submission, with the rise of modern relationships thinkers began to question this state of things: the extraordinary aspect was not the fact of the rebellion, but just of the submission of the many (de La Boétie 1987).

In this context, the Middle Age witnessed the apparition of a person whose function allowed him – there were only males – to criticise the establishment and the lords, without punitive consequences. He was the *Clown*, or the *Madman*. *His strategy was just to legitimise his critical speech with the self-characterisation of insanity*. In this way, the intention of critique and the fact to submit reality to the requirements of reason, so the truth, constituted the main discourse of the Madman. And even though it was constructed in a figurative sense, it was heard in the proper sense by those who were not “the emperor without clothes”, while “the emperor” heard the form of the intention of critique as a joking manner to humour him, to

submit to him: au fond, he was so powerful that some flying words could not destroy his cocoon of comfort.

The double speech of the Madman was just the coexistence of the two messages he emitted: the one of submission to the lord, through jokes and exercises of admiration; the other of critique. The coexistence as such of these types of discourses emphasised the contempt behind the jokes, transforming these ones into a figurative manner of the manifestation of scorn, while the critical discourse could suggest the proper sense of a rebel courage discovered by the human reason.

The state of things described by Andersen's story, *The Emperor's New Clothes* (1837) emphasised that the double speech was not the specific of some special people, but of the society as a whole. People expressed what they did not believe, while believing what they could not say. Only sometimes and some ones dared to infringe the unspoken rule of the social behaviour: the *Child* from the tale is a beautiful and optimistic form of the old Madman. The culture of double speech was thus strongly related to the *tacit supposition of the necessary ambiguous social behaviour, slyness and exteriority to the moral principles, just for the sake of the short existence and non suffering.*

This situation was so dramatic that even the thinkers were determined to create within the pattern of the double speech.

Examples and directions

Erasmus of Rotterdam wrote his *The Praise of Folly* (*Stultitiae Laus*, 1511) just in the manner of a discourse of the Madman. In the very Renaissance where the modern spirit manifested through the need to change at least by alleviating the manners, this need could not happen. Thus *Folly*, or *Madness*, was that who criticised the princes and kings, the priests, the companions, the flattery and corruption, the war and cruelty, the irrational manner of living (Erasmus 2005). In front of all of them, not reason could preserve the human felicity, but "folly": "Let him that will compare the benefits they receive by me". "Folly is the only thing that keeps youth ", and happiness: on the contrary, the search of the reasons of facts made people the possibly unhappier. In any case, this was the conclusion for those who governed: "Who, being a fool himself, may the better know how to command or obey fools." But for all, it would be better to ignore, and to hope: reason made all to feel be unhappier animals, not to reconcile with their own destiny.

Erasmus has aimed just to evocate, in the indirect manner of the standpoint of Folly, this irrationality, against which Descartes, within more

than one hundred years, was to write in a direct speech his guidebook of a rational method.

The speech of Erasmus was double: the reasonable moderate author (Erasmus) could not but “wonder” about the very facts Folly put into light. At the same time, Folly was the one who represented the humanist, critical and reformist side of Erasmus. At another level, if only Folly could think to reject so many usual habits – so to change them (*she was Folly*), there would be a sign of insanity to live in so irrational structures which required so irrational behaviours: *she was wiser* than those who covered the reality in the shadow of the tacit suppositions of conformism. From a standpoint, to be opportunistic meant to be integrated within the specific social (ir)rationality; from another, to be opportunistic meant only to fortify the irrationality within which one was to no more could live.

The other thinker mentioned here is Bernard of Mandeville. As usually is known, he stressed the interdependence – within the division of labour and occupations in the modernising society – of vices and virtues (of Mandeville, 1705 (1)): “Thus Vices nursed Ingenuity”, “Bare Vertue can't make Nations live”, „*yet live in Ease Without great Vices, is a vain Eutopia seated in the Brain*”. But even though the main message was the inherence of the subordination towards the powerful and the pattern of a society where “whilst Luxury/ Employ'd a Million of the Poor” – since the needs of people could no more be satisfied with the Acorns presumably eaten in the Golden Age (of Mandeville (2), *ibidem*), and the development of means to live in a more human and happy way was dependent just of the cultural needs that were social and socially generated (of Mandeville (3), *ibidem*) - the realisation as such of this message was the result of a harsh social critique.

This critique was a mixture between the position of a rationalist intellectual - so even though rationalist, part of a privileged class that inherently thought that the opposition between the physical and the intellectual labour would be eternally specific to the human society and thus that was no confident in the popular classes – and an optimistic liberal. *Rationalism* imposed to respond to those who opposed to the idealistic bourgeois revolution – the “glorious revolution” of 1688, and who thusly signalled the continuity of the social polarisation (which meant and means poverty and suffering). *Liberalism* demanded to found this continuity within the pattern of the “human nature” and the organic interdependence of the rich and the poor for the sake of the whole, where nevertheless the voice of the later was ignored. There is a difference between the liberal conviction at the time of Cromwell – when the main objective being the taking of the

political power, the economical problems could be veiled under the idea of their postponement and resolution in the victorious future – and the liberal conviction expressed by Mandeville, after the “glorious revolution” – when the former idealism could but be substituted by the need to support the status quo.

But Mandeville’s *critique* - mostly of the hypocrisy covering the real facts - was also a response to the rationalist tradition of the modern standpoint. There were “Sharppers, Parasites, Pimps, Players, Pick-Pockets, Coiners, Quacks, Sooth-Sayers”, lawyers and physicians who used their position to acquire more means for a happy life. There were so many frauds (of Mandeville (4), *ibidem*) that became one of the most important preoccupations of the new bourgeois rule in England: the limitation of power of the bureaucratic strata. Certainly, it was about capitalism “in a country” – if I can use the tern coined by Trotsky concerned “socialism in a single country” -, on the expense and domination of other countries, but what was important was the model thought to be the best, so useful to generalise it: “Fraud, Luxury, and Pride must live/ Whilst we the Benefits receive.”

Where is here the double speech? It lies in the *coexistence of critique and the legitimating of the “really existing capitalism” within the same direct discourse*. There are no different supposed speakers – as in Erasmus – but only one, who does not know what to do with the social antagonisms: he criticises them and he resigns himself concerning them. But in Mandeville, as in Erasmus, one can heard two voices, irrespective of their bearers.

In both Erasmus and Mandeville one can observe the conscience of the presence of the categories without rights, except the one to shut up in the shadow of the “folly”. Both Erasmus and Mandeville reflect the adversity towards the imperative of social conformism. And both of them stress the commandment of *carpe diem*: it’s so sweet to know, to forget, to taste the everyday pleasure, to wait the life passing, to savour the own uniqueness, to illusion!

The two representatives of the beginning of the modern thinking constitute *inter alia* a model of the double speech of the intellectuals. Not they were guilty for the later development of this model: There are the historical conditions – first of all, the level of the productive forces –, as well as the personal will to win the comfortable opportunist behaviour, which have to be questioned. But certainly the intellectual prestige of the two great thinkers did but fortifies the model of double speech as normal reaction of politicians and common people in front of the power relations.

Finally here, the *humoresque manner* to cover the need to say the truth, so to speak in the proper sense of the word – common to intellectuals and ordinary people – was, and is, the sign and form of the manifestation of the instinct of conservation. This instinct demands to use the figurative sense of the word, thus to hide oneself behind some abstract personages who could never be hurt.

The “epigones”

I want to conclusion here only by mentioning that the double speech of the present political jargon no more presents any heroic appearance. *There are no sincere tendencies of social critique*: if Erasmus and Mandeville deeply thought that the social problem is so important that they must to follow the purpose to explain it, if not to also alleviate it, if they (although moderate thinkers with mostly a liberal perspective) openly criticised the state of things - they did that open critique even though they used the technique of double speech -, in the present political discourses the selfish interest to keep one’s political position and to fight for power is so evident, the impression of falsehood when the pity and philanthropy are scattered through openly shameful corrupt practices, that the result is populism, and not at all care for the others.

There is no in present a classical double speech as sign of multiplication of the self taking place at the same time, in the explicit form of the speech of the rebellion, of the social critique, and in the explicit form of social obedience. The present political double speech expresses rather one explicit discourse – a double, sheer nonsense about the most important problem: how democracy is “of the people, by the people and for the people” (Abraham Lincoln) -, but having behind it the implicit murmur of the voice everyone can hear: “Oh, I am so bored of all of these”. Erasmus and Mandeville expressed two kinds of convictions. In the present political speech there is only one.

I think that if we speak about the double speech of the present *political jargon* – as mean of “cohesion of closed groups, a reaction against the external agents and if necessary a body of protection” (Dauzat, 1929, 21) -, we have in mind the two intentions expressed: the one for voters, the political public, and the other for the *pares*.

In the present political discourses, there is only one voice, and not two, which insists on the rights of the powerful as exceeding just the democratic values which were put as basis of the modern social consensus. The only political voice supports restrictive interests: it waves the

democratic values, but it expresses the right to infringe them – and without punishment –; it considers in a pharisaic manner that every one in the people has to sacrifice himself /herself, but some ones being excepted; it insists on the concentration of the political voice as being representative of the pluralism. And it is not about a totalitarian regime (Kiss): one can observe the tendency the present multi-party system converges toward the only one respectable *pensée unique*. The old liberal desire of the necessity and possibility to fight for the right of the political enemy to express his/her opinion tends to be forgot and surpassed as mere illusion: the powerful have more power than ever and, at the same time, they are facing their crisis. The legitimated violence and the strong manipulation are the counter-models of the rational political speech: indeed, “if you can't convince them, confuse them” (Truman).

The result of this type of political discourse is the decay of democracy: because of the lies behind and within the political discourses, people no more trust neither in the “political class” nor in the democratic institutions and organisations as such. It could happen an extinction rooted in apathy, indifference and anomy, within – to not forget the real world processes – the worsening of the living standard of the lower and middle classes, just the ones who have to be the receivers of the political messages. But maybe just this is which is more efficient for the owners of the power, is this? Once more, the double speech of Erasmus and Mandeville opened up an optimistic and, I have to underline, open path to the political discourse. *The present double speech closes it.*

REFERENCES

- DAUZAT, Albert, 1929, *Les argots. Caractères. Évolution. Influence*. Paris: Delgrave.
- ERASMUS, Desiderius, 2005, *The Praise of Folly* (1511), Translated by John Wilson (1668), Project Gutenberg. <http://www.gutenberg.org/etext/9371>, <http://www.gutenberg.org/dirs/etext05/8efly10.txt> (accessed March 12, 2008).
- KARLSSON, Fred, 2007, Early generative linguistics and empirical methodology. In *Handbook on Corpus Linguistics*, ed. Merja Kytö and Anke Lüdeling. Berlin & New York: Mouton de Gruyter, <http://www.ling.helsinki.fi/~fkarlss/earlygen.pdf> (accessed May 12, 2008).
- KISS, Agnes, *The Space Between the Lines: Ambivalent Discourse in Non-democratic Regimes*, Research proposal, <http://web.ceu.hu/polsci/ADC/2008/papers/AgnesKiss.pdf> (accessed April 15, 2008).

LA BOETIE, Étienne de, 1987, *Discours sur la servitude volontaire ou Contr'un*. (1548), Genève: Librairies Droz.

MANDEVILLE, Bernard of, 1705 (1). *The Grumbling Hive, or Knaves Turn'd Honest*, Transcribed from the edition of 1705, with short passages from the 1714 edition as *The Fable of the Bees*, <http://andromeda.rutgers.edu/~jlynch/Texts/hive.html> (accessed March 12, 2008): „Thus every Part was full of Vice,/ Yet the whole Mass a Paradiſe”.

MANDEVILLE, Bernard of, (2). *The Grumbling Hive...ibidem*: „they, that would revive/ A Golden Age, must be as free,/ For Acorns, as for Honesty”.

MANDEVILLE, Bernard of, (3). *The Grumbling Hive...ibidem*: „Millions endeavouring to supply/ Each other's Lust and Vanity”.

MANDEVILLE, Bernard of, (4). *The Grumbling Hive...ibidem*: „But who can all their Frauds repeat!”

ȘAINEANU, Lazăr, *Istoria filologiei române*, 1895, cited in Eliade, Pompiliu, 1898, *L'influence française sur l'esprit publique en Roumanie*. Paris: Ernest Leroux Libraire-Éditeur.

TRUMAN, S. Harry, (*Quotes*),

http://www.brainyquote.com/quotes/authors/h/harry_s_truman.html
(accessed March 15, 2008).

QUIDDITATEA – SAU DESPRE ELIMINAREA ÎNȚELESURILOR (cazul Camil Petrescu)

ANTON ADĂMUȚ

Profesor universitar doctor
Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași

Abstract: Camil Petrescu is a thinker connected to the Europe of his time. His way of reasoning is extremely interesting. He says that to think concretely does not mean to unify or to classify, but to determine, and to determine means to individualize, to think something properly and to incorporate what you thought. Therefore, to think concretely does not mean to find new and possible meanings, on the contrary, it means to cancel everything that is possible meaning so that the real meaning remains. To correctly think means to think less about something, not to think more, but to think less means to think exactly what it is needed. Hence Camil Petrescu's commandment: to concretely think does not mean anything else but to eliminate the extra meanings so that only the real meaning remains. This means "to intuit" and "to describe", i.e. exactly the essential coordinates of the philosophical thinking of the XX century.

Keywords: Camil Petrescu, substantialism, quiddity, method, phenomenology, method, system

Pentru Camil Petrescu, intuiționismul și fenomenologia s-au constituit într-o permanentă invitație la concret. Substanțialismul, aventura filosofică a lui Camil Petrescu, ne propune concretul ca atare. Înainte vreme *cogito* ne oferise insondabilul concretului psihic, doar că, pe baza lui, nu se putea indica decât certitudinea existenței subiective. Insuficiența *cogito*-ului vine din faptul că nu reușește să deducă exact ceea ce își propune: realitatea necesar exterioară. De aceea subiectul ca existență subiectivă este mai sigur, în realitatea lui, decât exteriorul. Consecința conduce la Camil Petrescu la o

totală respingere a idealismelor și a raționalismelor, vinovate de a nu putea oferi o cunoaștere temeinică altfel decât în *idee*, adică una dialectică și abstractă. Deducția este insuficientă la fel cum este inoperantă, în știința experimentală, inducția, de orice fel va fi fiind. Metoda experimentală este una descriptivă, ne oferă fapte, pe câtă vreme ceea ce urmărim sunt semnificațiile. Explicația inductivă este una care însoțește demersul; explicația veritabilă apare abia când demersul este încheiat. Nu poate funcționa, la nivelul concretului, explicația, care pleacă de la cunoscut la necunoscut și acest al doilea termen este treptat descifrat. Există în știință o obsesie a explicării și realizarea ei urmează izolarea ciclurilor. Or a izola înseamnă a mutila totalitatea și a explica fragmentul considerându-l ca substitut al totalității. Ceea ce știința cunoaște și numește "adevăr" e valabil în mod absolut. Dar această valabilitate are un titlu de existență și de raționalitate propriu, de unde și provizoratul acestui absolut. Este adevărat că veracitatea a fost deseori capturată prin intuiție esențială, dar în acest fel ajungem la un adevăr-parte, iar nu la un adevăr-concret. Nu putem deduce esența dintr-o existență redusă.

Ceea ce face substanțialismul este de a descifra succesiunea cauzală și de a încerca realizarea structurilor, chiar a unei structuri universale a istoriei. Esența trebuie surprinsă în plenitudinea existenței: "*Tehnica de cercetare pe care o propunem, e «metoda» orientării structurale a surprinderii ciclurilor istorice în apogeul lor*"¹. Este de tot normal, potrivit lui Camil, să nu putem surprinde esența luminii în amurg ci în miezul zilei, după cum esența roșului nu o va da portocaliul iar structura stejarului nu o dă ghinda, ci copacul dezvoltat. Este ca și cum am studia gândirea la limita ei de jos, la copii sau la adulți degenerați. Am nevoie de esență, dar esența, surprinsă prin intuiție, nu trebuie transcendentalizată ci reintegrată concretului. Acest fapt conservă transcendentalismul, după cum îl și modifică. Perceperea esenței, intuiția ei în plenu fenomenului, substanțialismul ca atare, nu se poate întemeia decât printr-o renunțare. Avem a abandona *cogito*-ul, psihologia și chiar transcendentalul pentru a ne plasa definitiv în istorie: "*E ceea ce vom numi metoda experienței apogetice*"². Știința izolează în sisteme (cicluri) realitatea și cunoașterea realității, fapt ce anulează semnificația concretă a cunoașterii. Prin reducere operează o suspendare. În concret nu suspend nimic ci caut existența în întregime. Un singur lucru interesează, și anume ca acel fapt (fenomen) care este luat în considerație, să constituie o *prezență*. Termenul îl

¹ Camil Petrescu, *Doctrina Substanței*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 93.

² *Ibidem*, p. 94.

preia Camil Petrescu de la Bergson, din *Materie și memorie*³, și sensul este acela de existență. După Bergson, *prezența* poate fi și o imagine care *este fără a fi* percepută. Camil lărgeste conținutul prezenței și consideră ca fiind "prezență" nu doar datele imediate ale conștiinței, ci tot ceea ce înregistrează aparatele științifice și mecanismele experimentale. Condiția concretului este prezența iar condiția prezenței trebuie să fie unicitatea istorică și păstrarea acestui caracter. Exemplific în continuare posibilitatea cunoașterii concretului printr-o digresiune fenomenologică.

Încep cu istoria termenului, știut fiind că nu criteriul simplu cronologic este decisiv în demersul fenomenologic. Termenul de *fenomenologie* apare⁴, cel mai probabil, pentru prima dată în 1764 în *Noul Organon* al lui Lambert, în a patra carte a lucrării intitulată *Teoria aparenței (Phenomenologie, oder Lehre des Scheins)*. Lambert poartă paternitatea termenului. Kant îl folosește pentru a patra parte din *Primele principii metafizice ale științei naturii*, unde tratează despre mișcare și repaus în raportul lor cu reprezentarea, adică în calitate de caractere generale ale fenomenelor. Hegel, în *Fenomenologia spiritului*, numește "fenomenologice" etapele succesive prin care spiritul se degaja de senzații, sau ceea ce putem numi și acoperi în raportul subiect-substanță⁵. Pentru Hamilton, psihologia este fenomenologie ca opunându-se logicii. La Hartmann, "fenomenologia conștiinței morale" trebuie să fie un inventar cât mai complet posibil al faptelor de conștiință morale empiric cunoscute, studiul raporturilor lor, precum și cercetarea inductivă a principiilor de care pot depinde. Marsal semnalează lui Lalande două texte din secolul al XIX-lea în care este prezent cuvântul "fenomenologie". Primul text este publicat de F. Ravaisson în *Revue des Deux Mondes* (1840, IV, p. 420), și aparține lui W. Hamilton. În *Revue des Deux Mondes* textul este publicat sub titlul: *Fragmente de filosofie*. Sună astfel: "Filosofia nu este nici o știință întemeiată pe definiții, ca matematicile, nici nu este, ca fizica experimentală, o fenomenologie superficială. Ea este știința prin excelență a cauzelor și spiritului tuturor lucrurilor". Al doilea text este din Amiel (*Journal Intime*, 8 decembrie, 1869):

³ Henri Bergson, *Materie și Memorie*, Editura Polirom, Iași, 1996: "o imagine poate fi fără a fi percepută; ea poate fi prezentă fără a fi reprezentată. Iar diferența dintre acești doi termeni, prezență și reprezentare, pare a măsura precis distanța dintre materie și percepția conștientă pe care o avem asupra ei", p. 29.

⁴ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, PUF, Paris, 1960, pp. 768–769.

⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Editura IRI, București, 1995, p. 23: "Această devenire a științei în genere, adică a cunoașterii, este ceea ce prezintă această fenomenologie a spiritului".

”Fenomenologia este o cale închisă pentru aceste pachiderme care trăiesc la suprafața spiritului lor”. Acesta ar fi primul înțeles al fenomenologiei.

Al doilea înțeles este relativ la Husserl. În a șaptea ediție a dicționarului ”Lalande”, Victor Delbos oferă o definiție a fenomenologiei care cuprindea critica psihologismului și concepția husserliană despre logica pură. Gaston Berger îl atenționează pe Lalande că definiția se oprește după, doar, *Cercetări logice*, și nu este, așa cum o prezintă Delbos, decât o deschidere, nicidecum o concluzie. Trebuie să distingem în fenomenologie, după Gaston Berger, *o metodă și un sistem*.

Ca *metodă*, fenomenologia este un efort de a înțelege, traversând evenimentele și faptele empirice, esențele, semnificațiile ideale. Ele sunt sesizate direct prin viziunea sau contemplarea esențelor.

Ca *sistem*, fenomenologia capătă cu pregnanță numele de ”fenomenologie pură” (în *Ideen*), sau ”fenomenologie transcendentă” (în *Meditații carteziene*). Ea caută a pune în lumină principiul ultim al oricărei realități. Cum ea se plasează din punctul de vedere al semnificației, principiul va fi acela după care totul capătă un sens. Care și cum anume? *Ego*-ul transcendent, exterior lumii, dar întors spre sine. Acest subiect pur nu este unic, căci aparține semnificației lumii prin care se oferă unei pluralități de subiecți. Obiectivitatea lumii apare astfel ca o ”intersubiectivitate transcendentă”. Potrivit lui Gaston Berger, mulți filosofi contemporani au adoptat și modificat metoda lui Husserl pentru a le putea servi la construirea propriilor lor sisteme, numai că astfel se face o separație între metodă și sistem, separație care este, după Husserl, ilegală. De ce? Pentru că Husserl însuși nu a vrut să ”construiască” un sistem, a vrut doar să descrie ceea ce putem vedea într-un mod oarecare ca livrându-se, prin oferire, privirii. A pretinde contrariul înseamnă a nu fi înțeles adevăratul sens al metodei. Metoda se validează ca obiectivă prin *intenționalitate*. Termenul provine din *intentio*, format din *in* și *tendere*. Are un dublu înțeles la scolastici, ambele înțelesuri putându-se aplica fenomenologiei. Mai întâi, *intentio* înseamnă *actus mentis quo tendit in objectum*, sau *intentio formalis* (aplicarea spiritului la un obiect de cunoaștere). În al doilea rând *intentio* înseamnă *objectum in quod*, sau *intentio objectiva* (conținutul însuși al gândirii la care spiritul se aplică)⁶. Avem apoi înțelesul folosit de Brentano (limitat psihologic), și acela al lui Husserl (nelimitat transcendent).

⁶ André Lalande, *op. cit.*, p. 529.

Prin reducere, Husserl se apropie de concret, dar concretul fenomenologic este doar de orizont individual, unul de esență și prin care fenomenologia este eidetică. "Dificultatea apare evidentă atunci când se face reducerea fenomenologică și când ar fi firesc ca fenomenologia însăși să fie redusă din câmpul concretului transcendent, ceea ce Husserl refuză să accepte"⁷. Cunoașterea este și rămâne la Husserl strict concretă (fiind dată doar în intuiții de esențe). "Faptul" acesta este bun, este integrat substanțial, dar nu este și suficient. Camil Petrescu recunoaște că nici concretul pe care orizontul substanțial îl propune nu se poate realiza în totalitate "acum", căci a realiza concretul în întregime înseamnă a sfârși istoria. Așa ceva se poate întâmpla doar în hegelianism, nu în substanțialism, pentru că esența concretului, ca totalitate, nu poate fi realizată istoric. Eroarea filosofilor precedente care au cochetat cu concretul a fost aceea de a perpetua iluzia că o teorie a concretului este concretul ca atare. Dar astfel începem cu abstracția și rămânem în ea. Nu-mi folosește abstracția, îmi folosește *prezența*. Nu putem cunoaște concretul decât pe calea gândirii concrete.

Să vedem, dacă renunțăm la concretul mutilat, ce putem afla într-o experiență reală. Nu este vorba de concretul integral, de *tot*, care, evident, nu poate fi realizat istoric.

Prima descoperire este aceea a unei prezențe de imagini care există cu o certitudine absolută. Această certitudine este dată de certitudinea absolută a centrului interior care o sesizează ca prezență, anume conștiința mea sau *cogito*. *Cogito*-ul intră în relație cu *prezența* prin rațiune, care este gândire activă și o realitate absolută. Aidoma realității absolute a gândirii pot afla într-o intuiție libertatea, voința, iubirea sau credința ca realități absolute. Putem astfel afirma existența eului în mod cert ca fiind un centru subiectiv de trăire absolută. La ce ajungem? La certitudinea absolută a conștiinței, pe de o parte, și la existența în afara mea a unei existențe de imagini la fel de certă. Faptul că lumea de imagini exterioară mie este absolută, interzice conștiinței de a îi impune o altă ordine decât aceea care este dată cu titlul de existență cu care este dată. Numai gândul nu poate modifica realitatea absolută. Schimbările absolute pot fi realizate numai prin acte fizice absolute. Tot ceea ce există în mod absolut reprezintă manifestări absolute ale concretului istoric dat, și el este dat "într-o unitate organică existențială absolută". "Nici una dintre modalitățile lui nu se poate reduce fără o mutilare a întregului. *Tot ceea ce există, există cu titlul cu care există*"⁸. Această unitate a concretului, organicitatea lui existențială, este dată într-o intuiție

⁷ Camil Petrescu, *op. cit.*, p. 95.

⁸ *Ibidem*, p. 97.

esențială, încât orice dat absolut al concretului este dat și condiționat de întreaga existență, și acest întreg îi conferă titlul de existență ca atare. Organicitatea este substanțială și ea oferă gradul de raționalitate: "concretul alcătuiește un sistem existențial ale cărui părți sunt între ele într-o relativitate dată cu titlul de existență"⁹. Această realitate absolută, ca sistem de date absolute și aflate în prezență, constituie concretul, *quidditatea*. După Constantin Noica, "esența nu se poate defini, tocmai pentru că ea definește. Ea reprezintă o întrebare-răspuns: ce este în cazul fiecărui lucru, "ti esti" la Aristotel, de unde îi vine și formularea: "quid est", quidditatea"¹⁰. Termenul este aristotelic și este latinizat sub forma lui *quidditas*¹¹. A fost introdus de traducătorii latini ai lui Avicenna și este definit drept ceea ce răspunde la întrebarea *quid sit* prin opoziție cu *an sit*. Sensul este de esență care se distinge de existență, iar diferența se exprimă în definiții. Cuvântul va fi preluat de Toma d'Aquino ca sinonim pentru "formă", "esență", "natură". Berkeley pare a folosi cuvântul într-un mod diferit. La el înseamnă faptul de "a fi altceva". Vorbește despre aceasta în paragrafele 80-81 din *The principles of human knowledge*. Ideea este aceea după care o definiție închide în sine un element suficient pentru a putea distinge ceva de nimic. Este ideea abstract-positivă de quidditate, de entitate sau esență¹².

Avem deci un absolut concret, omnivalent și prin care substanțialismul ocolește "perspectivismul absolutist" al concretului în filosofie. Realitățile concretului alcătuiesc un sistem. Vechile sisteme raționaliste considerau o realitate a sistemului concret, care este absolută, un *fragment*, ca absolutul ultim. S-a prevalat raționalismul de omnivalența concretului și atunci devin principii mișcarea, conștiința, ființa. Afirmau caracterul absolut al principiului și negau absolutul restului. Aveau astfel dreptate în ceea ce afirmă și greșeau în ceea ce negau. Omnivalența concretului explică, în acest fel, pluralitatea sistemelor. Omnivalența este organică, sistemică, nu

⁹ *Ibidem*, p. 98.

¹⁰ Constantin Noica, *Introducerea lui Camil Petrescu la Doctrina Substanței*, în "Manuscriptum", nr. 3, 1983, p. 69.

¹¹ André Lalande, *op. cit.*, p. 873. Avicenna, în *Metaphysica*, 5, 6 spune: *Genus [...] praedicatur de differentia ita quod est concomitans eam non pars quidditatis eius*. și tot el adaugă: "tot ceea ce are o quidditate este produs de o cauză, și toate celelalte lucruri, cu excepția ființării necesare, au quiddități [...]; acestora nu li se adaugă ființarea decât din afară; așadar, cea dintâi Ființă nu are quidditate" (*Metaphysica*, 8, 4). Definiția ultimă a lui Avicenna o află tot în *Metaphysica*, 5, 5: "Quidditatea este ceea ce este orice formă unită cu materia", asta după preparația de la 1, 6: "Fiecare lucru deține determinarea sa proprie prin care el este ceea ce este; fiecare lucru deține determinarea sa proprie, care este quidditatea sa".

¹² George Berkeley, *Principiile cunoașterii omenești*, Editura Agora, Iași, 1995, pp. 78-79.

este însă și uniformă, rudimentară sau monstruoasă. Organicitatea este neomogenă și are o complexitate nedefinită. Rezultatul este, din nou, un "împreună": "omul este o întâlnire a concretului lumii necesității cu concretul lumii cunoașterii și al libertății și nici una dintre aceste două realități nu poate fi anulată ca să rămâie întreagă cealaltă"¹³.

Concretul este dat într-o intuiție esențială și este însoțit de gândirea concretă. În gândirea concretă nu unific, nu clasific, nu analizez, doar determin. Prin determinare se înțelege individualizarea unui ciclu și gândirea lui într-un mod adecvat subiectului pentru a-l putea integra într-o altă individualitate ciclică. Pentru Camil Petrescu a gândi concret înseamnă a rămâne în posesia înțelesului real după ce am redus toate înțelesurile posibile: "a gândi just e a gândi mai puțin despre un lucru nu a gândi mai mult"; "a gândi concret este a elimina înțelesuri"¹⁴. Gândirea, ca rațiune, ne conduce la concret, la structura lui de unicitate. Dar această structură cu caracter de unicitate se află într-o anumită ierarhie. În totalitatea concretului, care este una absolută, avem realități concrete absolute. Totalitatea află titlul de existență la modul absolut în timp ce realitățile concrete, și ele absolute, stau sub un alt titlu. De aici ierarhia titlurilor de existență care corespunde structurilor și acestea corespund structurii organice a concretului.

Concretul și realizarea lui se reduce la a descoperi aceste titluri de existență al căror număr este cvasi-infinit. Întreaga existență este absolută și ființa ei este, ca esență, sesizată, dar esențele dau titlul de existență. Realizarea concretului prin descoperirea titlurilor de existență este rațiunea și "rațiunea însăși scapă de sub legea acestei modalități substanțiale"¹⁵. Rațiunea apare, la Camil, ca principiu al istoriei și se opune gândirii dialectice. Datele rațiunii substanțiale nu sunt în intuiții categoriale ci în intuiții esențiale. Rațiunea eludează orice definiție de tip raționalist și sintetica ei definiție o avem în formula: "rațiunea nu este decât constrângerea în fața necesității evidente sub sancțiunea fizică, actul de a accepta o ordine străină"¹⁶. Rațiunea nu face decât să recunoască necesitatea exteriorității, a lumii externe ca fiind opusă lumii interne, și recunoaște necesitatea concretă substanțială. Rațiunea este, prin definiție, adecvare la real, prin urmare la concret, și ea este principiu al acordului dintre voința Eului și lume. În acest acord, eul acceptă necesitatea externă a lumii așa cum este ea dată. Rațiunea află titlul de existență care devine titlu de raționalitate. În consecință,

¹³ Camil Petrescu, *op. cit.*, pp. 100–101.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 99, 100.

¹⁵ *Ibidem*, p. 101.

¹⁶ *Ibidem*, p. 102.

schimbarea titlului de existență este analogă schimbării titlului de raționalitate. Un titlu de existență schimbat este un irațional. De aici necesitatea concretului de a avea ca proprietate esențială unicitatea, care nu este una atomistică, psihologică, elementară, ci organică, istorică. Unicitatea este dată într-o intuiție esențială și ea formează "titlul raționalității cu ceea ce este dat". Deși la prima vedere titlul de raționalitate pare să osifice existența, să o prezinte în cadre și structuri definitive, stă în puterea concretului de a fi caracterizat prin mobilitate și diversitate. "Aplicația convergentă (și sintetizată în intuiții noi) a intuițiilor într-o acțiune verificatoare, schimbă titlul rațional în virtutea acestei verificări"¹⁷. Orizontul individual este depășit de multiplicitatea concretului, și atunci este nevoie de o teorie a semnificațiilor care să arate cum se desfășoară "transferul de intuiție" care duce la modificarea titlului de raționalitate.

Titlul de existență este consubstanțial raționalității, dar timpul și semnificațiile îl pot schimba. Schimbarea titlului de raționalitate este irațională atunci când un același segment din realitatea absolută are un titlu de existență și un titlu de raționalitate diferite. Identitatea este tautologică, abstractă, convențională: "principiul rațiunii substanțialiste: «ceea ce există există cu titlul cu care există», este un rezultat substanțial de intuiții absolute"¹⁸. Necesitatea rațională este de un alt ordin decât aceea logică. Unei afirmații logice nu i se poate gândi contrariul, cel puțin în soluția afirmației. Unei afirmații raționale îi pot gândi contrariul, dar singură gândirea nu poate face ca esența să nu fie!

Așa ajunge Camil Petrescu la concluzia în virtutea căreia "întoarcerea coperniciană trebuie reîntoarsă", fără ca prin aceasta concretul să piardă un avantaj care-i va deveni însoțitor, măcar că e originat în raționalism! Este vorba despre caracterul transcendent al concretului, dar unicitatea care-l constituie transcendentă nu mai este dată de unitatea eului ci de unicitatea istoriei. Conștiința generică se transformă în conștiință istorică inscripționată substanțial. Ea devine esențială și „esența este punctul de incidență, este izolarea condiționată care nu extrage decât un minimum necesar: *quidditatea*"¹⁹.

Dimensiunea ontologică este cea mai bogată în semnificații din întreaga lucrare camilpetresciană deși, cantitativ, pare nesemnificativă. Restul va fi mai mult o exercitare a unui aparat tehnic, deseori extrem de prețios, ca o

¹⁷ *Ibidem*, p. 104.

¹⁸ *Ibidem*, p. 105.

¹⁹ *Ibidem*, p. 127.

consecință a punctului de vedere ontologic. Nu este însă puțin lucru, fie și numai pentru că "prostia și deșteptăciunea sunt moduri necinstite ale evoluției"²⁰.

²⁰ Idem, *Teze și antiteze*, Editura Minerva, București, 1971, p. 301. Liviu Petrescu, spre exemplu, nu crede că accentul în *Doctrina Substanței* cade pe aspectul ontologic. Interesul lui Camil Petrescu nu este preponderent ontologic, ci gnoseologic (Liviu Petrescu, *Camil Petrescu din nou în actualitate*, în "Steaua", anul XXXIX, nr. 36, 1988, p. 31). Este un punct de vedere pe care îl împărtășesc numai în parte. Conchide autorul: "în total palpitantă, pe latura epistemologică și prin opțiunile metodologice, mai puțin cutezătoare sub raportul strict al ontologiei propuse (unde moștenirea bergsonismului este covârșitoare), *Doctrina Substanței*" [...] (*Ibidem*, p. 32). Trimit și la sinteticul articol al lui Ion Dur dedicat *Doctrinei Substanței* în *Dicționarul operelor filosofice românești*, coordonator general Ion Ianoși, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 43-46, mai cu seamă p. 43, coloana 2.

DOUĂ ARGUMENTE CARE SUSȚIN UNITATEA TEXTULUI TEMATIC DESCRIPTIV

VLAD-IONUȚ TĂTARU

Studii de filosofie la Universitatea din București

Abstract: This article aims at demonstrating the thesis that states that the a priori formal unity of any descriptive, thematic text, by means of two argumentative examples, which are also intended to convey a particular meaning to each specific modality of rejecting the opposing thesis as well. Both undertake the task of dismantling 'applied' to four assumptions consubstantial to the thesis of diversity and describe noetic phenomena characteristic to an autonomous unification as compared to the variation of content possible in this kind of text. The first example is indicative of the logical phenomenon called metaphorically "conceptual ubiquity" whereas the second relates to the textual-referential coagulation around the reality the thematic concept refers to. The unity thus obtained gives a cohesive weight to a description designed for a privileged epistemological destiny which makes the investigating spirit turn back to the "thing" itself.

Key-words: argument; thematic text, descriptive; unity; diversity; reality.

O atitudine filosofică este cu atât mai autentică, mai influentă și mai statornică cu cât tezele-forță care o alcătuiesc sunt mai riguros fundamentate, mai corect întemeiate, adică mai bine argumentate. Într-o primă etapă a cunoașterii, atitudinea se definește, se precizează, se clarifică uzând de argumentări adecvate, pentru ca apoi, după ce dezbaterile au avut un rezultat explicit, ele să fie integrate cu statut de achiziție stabilă și să poată fi folosite sau să se poată reveni la ele de fiecare dată ce necesitatea epistemologică o cere, totul sfârșind în stabilitatea concludivă dar în continuare deschisă a unui pas cognitiv încheiat. Argumentarea străbate, deci, tot efortul filosofic de circumscriere a unei obiectivități care are tendința de a se sustrage oricărei încercări de fixare irevocabilă, de legare de anumite constante noetice menite să asigure miraculos certitudinea sau să medieze fără cumpănă deliberativă accesul la permanență. Dacă obiectivitatea însăși invită cel mai adesea la critică, adică dacă ne vom întâlni

permanent cu asertări-candidat contrare privitor la aceleași probleme, acest lucru se întâmplă datorită unei imposibilități constitutive a rațiunii omenești de a cumula comprehensiv (în mod adecvat și cuprinzător) toate straturile de revelare ale ei într-o „vizare” unică și consolidată, definitiv acceptată, adică unanim-evidentă. De unde rezultă un quantum de incertitudine cel puțin provizoriu privitor la orice problemă ivită în câmpul filosofiei.

O asemenea situație de bifurcare decizională (a cărei soluționare cere o dispută judicioasă de argumente) întâlnim în cazul aprecierii statutului structural-formal al unui text tematic descriptiv¹ din punctul de vedere al coeziunii elementelor sale. Prima teză sugerează neajunsul și „povara” aparent inevitabile ale unei farâmițări intratextuale, ale unei fatale insularizări interpropoziționale ce decurge din condiția pur enumerativă a conglomeratului descriptiv (ca o consecință a unei simple alăturări fără articulare demonstrativ-logică, fără legături analogice direct explicitate sau fără un criteriu de înlănțuire unic și ușor de identificat pe tot cuprinsul expunerii)². Teza contrară susține existența unei unități a priori, specifice și

¹ Este vorba pe cuprinsul acestei argumentări de un text care conține aserțiuni de tip caracterizare și alte aproximări descriptive legate de ele, care poartă asupra unui singur concept, tematizat în exclusivitate, pentru sine însuși și pentru toate potențialitățile care îi aparțin. Acest text va lua forma esențială (deci general-tipică) a descriptivului și va poseda în măsura posibilului calitatea de tratare amplă, chiar cu prezența unor eventuale tendințe exhaustive menite să întregască un tablou de înaltă exigență filosofică și să consacre un mănunchi consistent de adevăruri, capabil să se impună și să reziste unui examen critic administrat cu seriozitate. Indiferent de dimensiunile sale, el ar trebui să fie alcătuit, în partea lui cea mai importantă, din pasaje ce sunt direct corelate descriptivului și nu conțin o dinamică deductivă, de natură să vicieze caracteristicile acestui gen stilistic. Vizăm deci toate „agregatele” de afirmații a căror notă comună este aceea că descriu filosofic un anumit concept și că duc până la capăt această descriere în conformitate cu o normă firească de completitudine sub incidența căreia cade orice tratare în acest domeniu al cunoașterii (cel filosofic).

² Este inevitabil sporită dificultatea de evaluare globală ce conduce spre decizia între unitate și dezbinare privitor la un dat textual infinit variabil în formă și conținut, precum este delicată și atribuirea calificativului descriptiv (acest caracter fiind greu discernabil și selectabil uneori în multiplicitatea organică a unei tratări care folosește mijloace mult diversificate și complex intricate de redare). Totuși, acolo unde o reunire sub titlul descripției poate fi alcătuită, compararea elementelor între ele îndreptățește concluzii care pot conduce către o concepție tranșantă generală care să taxeze forma tipică însăși într-un sens sau altul. Legitimitatea pe care o are îndrăzneala unei asemenea tranșări se poate întemeia pe indicațiile pe care le oferă

constitutive a rețelei afirmațiilor oricărei descrieri filosofice, care transcende înglobator tot ceea ce pare diferență insurmontabilă, contrast ireductibil, dizarmonie sectorială separatoare, și care oferă profund compensator sensuri nebănuite „și”-ului de legătură, transformându-l din simplu conector logic neutru în punte semantică diferențiată și nuanțat definibilă.

Teza fărămișării conține mai multe presupoziii implicite. O primă astfel de asumție indică o indiferență reciprocă preexistentă a perspectivelor semnificative de abordare a conceptului, indiferență ce are o dublă origine (una depinzând de relativismul în mod obligatoriu indus de statutul insuficient de dezvoltare generală a cunoștințelor filosofice în etapa de gândire pe care o traversăm³ - neajuns dezbătut de către majoritatea orientărilor serioase și misionare, adică nesceptice, din filosofia actuală; și o alta legată de un statut antinomic presupus de nedepășit care izvorăște din natura însăși a arsenalului conceptual în genere aplicabil unei noțiuni). Această viziune izvorăște dintr-o concepție perspectivă extinsă dincolo de problema deciziei de valabilitate (la imposibilitatea de desemnare a unor soluții unificatoare care leagă perspectivele între ele fără să le abolească cu totul, dizolvându-le într-o entitate terță).

Indiferența reciprocă inter-perspective s-ar răsfrânge asupra imaginii formale a textului în virtutea unui mecanism mimetic de întrebuințare ce nu poate depărta aplicația prea mult de configurația de trăsături a modelului ei. O altă presupozitie implicită vizează o constrângere metodologică. Se

însuși caracterul tipic în conformitate cu tendințele metafizice fundamentale preexistente la care aderă evaluatorul. Astfel încadrat, el impune o opțiune care nu transmite mesajul unei simple înclinații, ci al unei mici profesiuni de credință care reflectă seriozitatea problematizării și finețea argumentării.

³ O sentință devenită celebră este reluată de Richard Rorty sub forma: „noi credem că există multe modalități de a vorbi despre ceea ce se întâmplă, și că nici una dintre ele nu se apropie mai mult decât oricare alta de modul în care sunt lucrurile însele” (*Adevăr și progres*, București, Ed. Univers, 2004, pag.5). El se plasează mai curând în apropierea concluziilor nietzscheene care combat triumfalismul metafizic tributar optimismului care pretinde că orice aporie este virtual soluționabilă, excluzând de pe poziții relativiste ideea hegeliană că am asistat la un moment dat la încheierea culminativă a istoriei filosofiei. Chiar dacă nu vom accepta perspectiva sumbră a exclusivismului deconstructivist al lui Derrida și vom spera în progresul mult așteptat al filosofiei, tot nu vom putea înlătura deficitul instrumental (de care se leagă nevoile actuale de aplicare) pe care situația concretă a oricărei tentative judicative îl întâlnește. Cu fiecare perioadă intermediară care întretaie destinul esențial al progresului cunoștințelor vom fi nevoiți să înfruntăm sarcini de o gravitate care depășește sărăcia mijloacelor epistemologice de care dispunem.

presupune că fidelitatea față de noțiunea însăși (în expresia ei nudă și nemediată de reflecții sau proiecții personale) imită în formă lexicală asperitățile concrete sub care aceasta apare (în avatarurile ei reale), copiind pe un strat conceptual direct adecvat modulațiile nepereche (ale lucrului însuși) ce-i devin acesteia indisolubil caracteristice. Această normă de vizualizare și interpretare a descriptivului îi percepe corectitudinea în evidențierea virtuților sale analitice, prin comparație cu care multe aspecte sintetice pot fi percepute ca artificiale, supraadăugate, străine. Conform acestei viziuni, natura descriptivului este trădată de orice tendință sintetică ce depășește strictul necesar, iar exactitatea ar trebui să aibă implicații preponderent dihotomizante, axate pe subtilități și policromii. În confruntare cu unicitatea realului, spiritul descriptiv nu ar putea păstra, deci, un aspect unitar valorificabil din punct de vedere filosofic-conceptual. A treia asumție anti-unitate speculează în beneficiu propriu un concept radicalizat al alterității inter-noționale. Aici, în determinarea calitativă care dă conținut constantelor semantice ale unui concept se regăsește surprinzător sursa universală a tuturor tipurilor de diferență (deci diversitate): negația. Dacă Spinoza ne avertizează că „omnis determinatio est negatio”, atunci vom înțelege ușor de ce simpla limită (în cazul acesta de concepere a semnificațiilor) se desprinde de reprezentarea ei pur spațială, în sine neutră, pentru a impune o viziune a alterității colorată atitudinal și condiționată în chiar definiția ei de motorul oricărei separări. În această situație demersurile constitutive ce preced și generează orice determinare sunt „înghețate” în aspectul lor distinctiv și este preluată din contribuția lor doar o latură necesară, cea în care rezidă negativitatea formală inerentă oricărei afirmări a unei calități în general. Diversitatea ireductibilă în câmpul descriptiv (care este posibilă, conform unei sentințe plotiniene, datorită unui principiu al alterității) este echivalentă cu valorizarea până la statut de regulă a acestei negativități. A patra asumție ce combate ideea unității intratextuale pornește tot de la diferența între analitic și sintetic, de această dată în sensurile consacrate de Kant. Dacă descriția autentică este dusă până la ultimele ei consecințe, atunci ea nu se poate reduce la o tratare caracterizantă în pură contiguitate concepto-centrică (adică nu se poate rezuma la determinațiile deja conținute în noțiunea vizată de întregul demers și la consecințele mai mult sau mai puțin directe ce decurg din ele), ci va trebui să conțină adevăruri sintetice (bazate pe „experiențe” și „intuiții” care alipesc infinit-creator la concept nouăți absolute). Acest grăunte de negentropie logică pare să lase textul la îndemâna unui adevărat hazard al factorului uman sau la discreția unei pluralități ametoare de raporturi ce

copleșesc, instrumentate de exterioritatea relației sintetice, orice tentativă bine intenționată de unificare. S-ar pierde, deci, din vedere singurul criteriu esențial și presupus ca obligatoriu al unei unități interpropoziționale (unitatea tematică – ce nu ar mai exista atunci decât exclusiv nominal). Principiul corelării sintetice ar dispersa caracterizările dintr-o localizare comună de natură logică, oricât de minuțioase ar fi eforturile de descoperire a ei.

Observăm, prin urmare, că, din unghiuri de considerare diferite, există patru „feluri” de diversitate: cea a perspectivelor de aplicare, cea a reflectării realității, cea a condiției de alteritate inter-noțională și cea a pluralității raporturilor între concepte din punct de vedere al criteriului unic de conectare la temă, ele numind patru ipostaze diferite de conectare, de relație în general. Două sunt diversități „de împrumut” (preiau „blestemul” fărâmițării de la două sfere de aplicare, „lumea perspectivelor” și realitatea concretă) și se datorează unor calchieri generatoare de izomorfisme între planuri. Celelalte două sunt diversități imanente unor condiții generale de relaționare inter-noțională ce revelează și produc în țesătura textuală sincope ale cursivității (prezente alături de fiecare „moleculă” caracterizantă în parte). Primele numesc o dependență nefastă, pe când ultimele o fatalitate de condiție logică. Ele se conjugă împătrit întru infirmarea până și în concepere a posibilității existenței unui fir roșu care înlănțuie unitar elementele întregului ansamblu descriptiv. O miză filosofică a constatării și sublinierii acestei diversități este recunoașterea și postularea primatului corectitudinii, al validității, în practica observației descriptive, în detrimentul altor valori necesare și ale unei experiențe plenare a gândirii sau a unei îndeletniciri cu compoziția literară textuală (cum ar fi frumosul în sine, poeticitatea, limpezimea formulării sau, legat de epistemologie, curajul descoperirii). Valoarea supremă, caracterul de validitate, trebuie să se repartizeze în mod egal între „moleculele” descriptive și să domine orice altă prioritate teleologică, precum și universul intențional al investigatorului devenit astfel oportun și legitim dezinteresat. Ceea ce implică o atitudine non-intervenționistă și o strategie de abordare epistemologică non-directivă vecine cu ideea de sorginte heideggeriană a unei lăsări-să-fie devenită canon de cercetare și de expunere. Poziția pluralismului exclusivist este, deci, expresia unei viziuni care generalizează consecvent (asemeni de altfel concepției opuse) experiențele repetate de interpretare atomizantă a unui dat textual, interpretare care nu poate fi altfel dacă se urmărește cu tenacitate adevărul și numai adevărul.

În replică la aceste considerații, teza contrară caută să evidențieze o obligatorie îmbinare coerentă, o veritabilă reunire solidară, o inerentă înlănțuire fluentă a caracterizărilor oricărui text tematic pe fondul indiferent al unei multiplicități oricând reductibile la un numitor comun sau asimilabile unui principiu spiritual unic. Ea încearcă să răspundă afirmativ la întrebarea dacă putem concepe un text descriptiv ca fiind unitar în sine, independent de natura conținutului aserțiunilor sale.

Această unitate ar trebui, în primul rând, să îngemăneze două proprietăți complementare (dar în același timp simultan necesare): armonia însumabilă și subsumabilă a părților întregului și posibilitatea reflectării transparente (accesibile verificării) a caracterului unitar la nivelul fiecărei „molecule” textuale. Proprietățile reprezintă efectul traducerii în imagine a unei ascensiuni și a unei coborâri simetrice până la și de la principiul care conferă unitate și sunt semnul distinctiv și definitoriu, proba certă a oricărei coeziuni inter-elementare. Ar trebui apoi ca această unitate să extragă din reprezentarea complexă a celor două proprietăți elementele destinate să compună un mecanism eficient de „soluționare” punctuală a fiecărui aspect contrastant întâlnit, fără ca acest demers să oblige la elaborarea unor edificii suprastructurale complexe (la rândul lor supuse riscului dezbinării) și fără ca el să îndepărteze interpretarea de obiectul său (tinzând către o exterioritate provenită dintr-o forțare prea „obsedată” de idealul unității). Și ar mai trebui ca suplețea de relaționare inter-elementară să contribuie nuanțat la configurarea trăsăturilor globale pe care le atribuim ansamblului, adică imaginile fundamentale ce caracterizează întregul să fie în strânsă legătură cu criteriile de înlesnire a adaptărilor intratextuale. Ar decurge de aici o benefică vizualizare a continuum-ului pe unda căruia gândirea străbate unitar jaloanele investigației, adaptată considerărilor concluzive pe care orice autor și le poate contura, în perspectiva operei încheiate. Prin aceste trei determinări condiționale se normează o noțiune vie de unitate, care este îmbogățită cu implicații ce trimit dincolo de apartenențele ei imediate, către considerări filosofice cuprinzătoare (abia din perspectiva cărora se poate vorbi despre un eventual profit cultural tras de pe urma unei simple descrieri).

Unitatea în sine trebuie însă dovedită... Cea de-a doua teză trebuie argumentată.

Primul argument se folosește de forța demonstrativă a unui fenomen logic prezent în orice tip de expunere tematică, ca implicat formal inerent unei desfășurări sintactice și imanent gândirii discursive în general. Ne referim la fenomenul omniprezenței semantice de care se bucură

semnificația esențială a conceptului tematizat pe toată întinderea textului descriptiv și îl vom desemna metaforic cu numele de „ubiquitate conceptuală” (în spațiul logic). El deține într-adevăr proprietatea esențială de a fi „simultan” regăsibil (pe un drum semnificativ retrospectiv precis) la nivelul fiecărei „molecule” intratextuale în măsura în care aceasta conține în mod obligatoriu trimiteri implicite la diverse dimensiuni ale structurii raționale ale conceptului-temă. Condiția de posibilitate a ubicuității este această inter-legare care se produce prin simpla referință (adică prin referințe succesive conectate până la referința primară, cea esențială), indiferent de stadiul în care se află definiția termenului central pe parcursul înaintării demersului investigator. Tot timpul caracterizările izolate se vor referi la o anumită semnificație clară a conceptului tematic, iar el va fi prin aceasta nemijlocit „prezent” și funcțional la nivelul fiecărei unități contextuale (oricât de depărtată ar părea aceasta ca sens de nucleul inițial). Dacă semnificația reprezintă definiția sa în sens tare (riguros-logic, esențial, deci permanent), atunci utilizarea contextuală fecundă (fructificabilă noetic) a conceptului într-un context ideatic va păstra din ea ceva în pofida nuanțurilor pe care le implică preluarea și integrarea ei. Deși în fiecare ipostază nouă conceptul va suferi o „corecție” semantică (ce împlinește o nevoie de adaptare relaționantă concretă la cerințe de detaliu, la cuprinderi de circumstanță, la particularități de conjunctură), devierea va fi oricând contornabilă datorită reversibilității indicațiilor semnificative, între caracterizări și esență instituindu-se o relație de la cuprins la cuprinzător ce conectează intim elementele și asigură unitate textului. Este o unitate radială în care toate sensurile conduc către esență, fundată pe un continuum de tip referențial imposibil de segmentat. Nu este cu puțință o construcție cu pretenție de progres epistemologic sau care să posede o reală greutate prin comparație cu încercările rivale, care să nu mențină permanent firul referențial (adică în care să încapă „insule” fără legatură cu restul). Absurditatea unei asemenea situații ipotetice este direct descalificantă, ca atare, în mod programatic prohibitivă pentru orice investigator onest. Ea singură este suficientă pentru postularea unității (nimeni nu se va angaja într-o „experiență” de cercetare în care planează chiar și cea mai mică umbră de incertitudine privitoare la scopul avut în vedere, cel care motivează „reflexele” anti-dispersare). În plus, a descrie înseamnă a desfășura discursiv o revelație de semnificație, a viza deliberat și planificat o „referință” a unui concept, ceea ce face din acest tip de continuum o trăsătură caracteristică oricărei intenții descriptive.

În perspectiva unității referențiale, tot ce este considerare calitativă descoperitoare de distincții ignoră în limitarea sa „fuziunea” ce se realizează în jurul unui sens global directiv (ce însumează și justifică eforturile semnificative punctuale întru înrâurirea universală ce provine de la esență), exagerând importanța relativă a asimetriilor sectoriale (prin comparație cu ordinea desăvârșită și plină de sens a întregului, care este mai dificil sesizabilă). Efortul refacerii drumului referențial este cel mai bun mijloc de îndreptare a părții de ireductibil (ce poate fi înlăturată imediat de lărgirea viziunii care subminează rațiunea criteriilor de diferențiere).

Tot acestui efort îi revine sarcina de a depăși în numele unei corecte reducții logice disputa tradițională a perspectivelor, menținând distanța protectivă față de ele și conservând prin aceasta șansa de originalitate (sau noutate), singura din perspectiva căreia pot fi abolite incompatibilități rămase nerezolvate (adica singura care face cu puțință progresul). A reduce logic și a menține distanța sunt două momente ale aceluiași demers de re-priere pe fluxul netulburat al înaintării evolutive a descripției, în de-curgerea căreia perspectiva nu trebuie să aibă decât rolul de instrumentum descriptiv, adică trebuie să renunțe la balastul său „dogmatic” pentru o flexibilitate în care se citește un raport invers de adaptare (nu aplicația e mimetică la perspectivă, ci, surprinzător, perspectiva se potrivește datului obiectual pentru a oferi calea celei mai bune aproximări a lui). Dacă prioritatea rezervată esențialului ar îngădui absorbția integrativă a zestrei potențiale a perspectivelor de abordare, contrastele ar fi regăsibile în aceeași formă la nivelul textului, însă, datorită ubicuității, se petrece altceva: rezistând prelucrării interpretative la care este supus obiectul, esența ajunge să se „confrunte” în mod direct cu antinomiile, precipitând decizia (deci, în nici un caz tolerându-le). Mai simplu spus, chiar și în rigoarea laxă a unei descrieri, opțiunea privitoare la arsenalul conceptual este necesară (această opțiune echivalând cu eliminarea balastului dogmatic).

Buna gestionare a continuum-ului referențial are de luptat, pentru a-l conserva și impune, și împotriva excesului de acomodare reproductivă al paradigmei fidelității care tinde să normeze autoritar și nediferențiat reflectarea conceptuală ilustrativă a realității. Viciul unei asemenea tendințe nu stă neapărat în abandonarea (aparent inevitabilă) a șirului referențial, cât în ignorarea deliberată a caracterului tematic, în unilateralizarea care decurge cu necesitate din traducerea în practică a unei false opțiuni (alegem să accentuăm latura descriptivă, parcă uitând și oarecum împotriva implicatului semnificativ permanent al esenței, cea menită să însoțească și să orienteze întreaga investigație). Parcă idealul corectitudinii ar fi dejucat de o

prea refractară îndeletnicire cu latura perenă și fundamentală a determinațiilor conceptului-temă, în detrimentul abnegației de cartografiere migăloasă presupus consubstanțială unui anumit tip de ideal științific. În fapt, ubicuitatea conceptuală nu face decât să asigure priza nemijlocită la obiectul cercetării, contactul viu și permanent cu ceea ce ar trebui să rămână o constantă noematică (și nu un mozaic incoerent de determinări disparate, întâmplător corelate prin puterea jocului incomprehensibil al naturii oarbe a lucrurilor). Astfel, unitatea universului noematic cheamă cu de la sine putere solidarizarea înlănțuirii referențiale, deci și sintezele descriptive.

Asemenea sinteze nu sunt însă posibile dacă noțiunile cu rol caracterizant sunt considerate exclusiv în negativitatea determinării calitative a lor. Ne putem simți îndemnați către această părtinire epistemologică în măsura în care suntem datori unei consecvențe serioase și asumate, deliberat limitată la simpla determinare, sumisă unei metodologii reductive a schiței, unei stilistici a schematicului, ce nu favorizează interlegarea. Corelate chiar prin negație unui sens particular al ființei (reprezentată de „este”-le judicativ), noțiunile caracterizante par să întrețină relații nereferențiale, fiind parcă restrânse la funcția de zugrăvire. A-fi-în-condiția-deosebirii amenință să se transforme într-o lege semantică ce tinde să autonomizeze rolul punctual al fiecărei molecule în imaginea de ansamblu a descrierii. Există însă o completare semantică (indicația semnificației reale) care întregeste (e drept, uneori doar implicit) tabloul negativ, indicând o altă configurație nebănuită și nesesizată până acum, care oferă ea însăși posibilitatea unui continuum referențial indirect. Ceea ce demonstrează că arta descoperirii și relevării unui anumit drum referențial poate salva hermeneutic orice hățiș de relații conceptuale aparent insolubile și înghețate în delimitări reciproce. Dezvăluirea unei filiere semnificante valide ține, deci, de un talent logic special format la școala sintezelor rafinate, a identificărilor analogice subtile.

Dar cel mai mare adversar al ubicuității pare să fie șirul de salturi succesive care transfigurează (în manieră sintetică) atât de mult conținutul semantic al noțiunilor conexe esenței, încât creează aparența unei evoluții intenționate către un scop în sine exterior universului de discurs al conceptului tematic. În mod paradoxal, în teritoriul predilect și garantat al continuum-ului referențial (acolo unde relaționarea judicativă asigură contribuția semnificantă a noțiunilor caracterizante) putem experimenta variația deconcertantă de sens pe care o exprimă în formă descriptivă spiritul inovativ al agentului creator. Soluția va aparține și de această dată unei extensii comprehensive riguros adaptată diversității predicative,

numită cuprindere conceptuală (ea denumește raportarea înglobantă prin care sensul suveran al esenței răspunde aplicat de noțiunile care i se atribuie în cazul fiecărei alăturări cu sens). Cuprinderea va anula impactul saltului semantic în virtutea unei tranzitivități a relației referențiale intim caracteristică gândirii logic-discursive.

Pe parcursul întregii argumentări s-a desprins un concept al unității care transgresează în mod autoritar impasul axiologic care joacă miza textului pe diapazonul exactității, oarecum în opoziție și prin demarcare față de celelalte exigențe metodice. Se conturează o pledoarie solidă și nuanțată pentru adevăr, care, spre deosebire de pura exactitate, se livrează distributiv fiecărei „entități” moleculare păstrându-și fizionomia unică în variația infinită a sarcinilor punctuale elementare. Adevărul este destinat să împace (și valori, și perspective, și diverse diferențieri intratextuale), să recompună imaginea dispersată a misiunii descriptive și să ofere generos din avantajele „artei” și „științei” sale de a ajunge direct la esențial în condițiile în care rămâne lapidar. Scrupulozitatea exactității este înlocuită cu beneficiu sporit de grația subsumativă și concisă a adevărului, de aici rezultând o prioritate a acestuia din urmă care poate merge înglobant până la o ordine cvasi-cronologică (un sfat nicasian suna în felul următor: „Nu trebuie să începi cu exactitatea, ci cu adevărul. Acesta își va căuta singur exactitatea”⁴). Altminteri, devine pur și simplu salvator faptul că prin adevăr se împlinește și condiția exactității, rezolvarea opoziției inițiale evitând parcelarea concluzivă a descrierii. Ca atare, rolul ubicuității este acela de a soluționa condiționările uneori apăsătoare conținute în anumite interpretări ale lăsării-să-fie (cele care exagerează caracterul neutral al descriției vidând aportul intențional al investigatorului și exaltând prin aceasta simpla corectitudine) către o determinare subiectivistă a libertății de tip fundamental prescrisă de Heidegger. Concentrarea pe sectorial specifică exactității pare să fie proprie unei abordări științifice (în paradigma epistemologică a căreia nu pot încăpea norma speculativă sau înglobările de tip dialectic), pe când vizarea contemplativă stăruitoare impusă de exigențele adevărului definește domeniul filosofiei și construiește rigoarea caracteristică a formelor sale. În spațiul logic, ubicuitatea „răspândește” simbolic adevărul esențial. Sintetizat, argumentul se prezintă în felul următor: în conformitate cu legea tranzitivității relațiilor logice (în speță, relația de semnificare) toate noțiunile legate între ele (într-un continuum referențial) vizează semnificativ noțiunea centrală; deoarece se petrece această vizare, semnificația esențială a

⁴ Constantin NOICA, *Carte de înțelepciune*, pag. 61, București, Ed. Humanitas, 1993.

conceptului tematizat este ubicuitară pe toată întinderea textului descriptiv; ca atare, textul în sine este a priori unitar.

Al doilea argument indică o cale de dezvăluire a unui tip diferit de unitate textuală. Este vorba de o unitate coagulantă care evidențiază și valorizează virtuțile noetice ale descripției ce poartă asupra unui corelat noematic unic (realitatea proprie conceptului tematic). Ea izvorăște din această unicitate și din strângerea laolaltă pe care ea o prilejuiește, realitatea fiind punte de analogie și criteriu firesc de înlănțuire pentru toate caracterizările care o vizează descriptiv. Astfel, în măsura în care reflectă la nivel noetic un singur obiect, textul tematic „moștenește” reproductiv unitatea noematică a acestuia, nu neapărat mulându-se pe reliefurile său fenomenale, cât regăsindu-se comprehensiv în coeziunea sa esențială dată. Realitatea este principiu călăuzitor, iar jaloanele oricărei înaintări se mențin în proximitatea semantică a acestui principiu, conferind unitate intratextuală riguros ordonată (capabilă să mântuie în perspectivă finalistă orice posibil contrast). Expunerea trebuie să capete o trăsătură inconfundabilă: aderența obligatorie, priza esențială la reprezentările concrete ale conceptului tematic, în regim de libertate descriptivă condiționată de cerințele normelor referențiale (de exemplu, o redare corectă, completă, adică în detaliu corespondentă cu realitatea). Așadar, prin intermediul adevărului corespondentă se instituie în oglindă adevărul coerență. Rezultă de aici o unitate ușor de construit și direct verificabilă cu mijloace care țin de precizia analogică a unei intuiții formal-structurale „dresată” să identifice scheme abstracte în corpusul noematic (dar regășibile și la nivelul registrului noetic). Din imperativele necesității de orientare izvorăște comandamentul racordării la criteriul de coeziune propriu obiectului real, în conformitate cu regula fenomenologică fundamentală care cere menținerea contactului nemijlocit cu lucrul însuși, în așa fel încât acesta dictează din determinările sale interne modalitatea în care va trebui descris, precum și punctele de reper care hotărânesc succesiv înaintarea etapizată a investigației. Unitatea care dictează întâlnește în față disponibilitatea calificată care preia riguros, întemeind împreună un act al descripției care este capabil să armonizeze două tipuri de coeziuni (una a naturii reale, obiective, și alta a rezultatului alegării interpropoziționale). Ce tip de contagiune structurală poate exista între o determinare a realității și un agregat enunțiativ? Cum reușește autorul să transpună specific textual imaginea unui tip de relaționare elementară intra-obiectuală? Unitatea enumerativă este doar mimetică sau conține un adaos caracteristic (în continuare legat de relația de vizare) care el abia este merit să asigure o coeziune de un nivel secund, cu adevărat

definitorie oricărei naturi discursive? Răspunsul la aceste întrebări nu poate surveni decât în urma examinării planurilor de „funcționare” a unei descrieri tematice. Dacă planul ideilor este considerat ca suprapus unui plan al imaginilor, atunci este necesar ca el să extragă din unitatea reproductivă a acestuia din urmă un principiu de coerență care să depășească modalitatea de aducere în lumină a reprezentării către o „concupere” („a primi” este corelat aici cu „a concepe”) specifică aprehensiunii receptoare a agentului contemplativ. Metaforic, acesta capătă o figură mobilă care glisează pe lanțul unghiurilor de vedere înconjurând obiectul tematizat în intenția tipului său unic de vizare (descripția) și angrenează în acest efort toată zestrea ideatică potrivită cu subiectul. Prin înconjurare, aprehensiunea construiește enunțuri cu același statut logic pe care îl dețin și imaginile (așa cum ne arată Wittgenstein). „Propoziția reprezintă descrierea unei stări de lucruri”⁵, apoi: „în propoziție gândul poate fi astfel exprimat, încât obiectelor gândirii să le corespundă elemente ale semnului propozițional”⁶, indicând funcția de oglindire a realității pe care o îndeplinește enunțul. Dar această oglindire aduce în plus rezultatul travaliului intelectual de înconjurare comprehensivă în sine, adică și un element cu totul nou în procesul de reproducere: conectorul numelor (conector ideatic, adică noțiune cu rol de umplere a spațiului logic dintre entitățile lingvistice care denominează direct elementele realului). Înșușirile, relațiile, toate predicatelor atribuite mijlocit (separat de imaginea strictă a realului) pot juca rol de conectivi descriptivi și au sarcina de a menține unitatea originară a complexului noematic cu o contribuție coezivă proprie care fundamentează formal întregul discurs. Termenul „conector” sugerează deja regimul de deservire semantică în care aceste adaosuri textuale se înscriu, subliniind dependența lor de obiectivul absolut și unic al oricărei încercări de descriere tematică: realitatea efectivă avută tot timpul în vedere. Ele articulează „particulele” direct reflexive și dau sens unității rezultate („numele se aseamănă cu punctele; propozițiile cu săgețile – ele au sens”⁷).

Astfel, unitatea coagulantă ce se bazează pe unicitatea realului trebuie să cheme și coerența textualizării în ajutor pentru a se conserva și impune. Cu această mențiune, argumentul unicității poate înfrunta direct cele patru asumptii. În cazul considerării perspectivelor se observă că o stare

⁵ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, București, Ed. Humanitas, 1991, pag. 57.

⁶ *Ibidem*, pag. 46

⁷ *Idem*

de indiferență reciprocă este regăsită doar la nivelul strict al lor datorită moștenirii inevitabile a unui statut relativ preexistent, dar nu și între ele și obiectul lor de aplicare (cel puțin nu în sensul în care se ține cont de obligatoria adecvare mutuală a celor două părți). Aporia inerentă registrului pur teoretic nu induce o criză în obiect (nu clivează automat printr-o ipotetică influență modelatoare imaginea simbolică a acestuia, prezentă permanent ca un implicat referențial în desfășurarea textuală) deoarece demersul descriptiv are prin definiție datoria doar de a-l prelua, pentru o destinație care nu îl solicită în plus, prezervându-i integritatea și păstrând intactă reprezentarea sa esențială stabilă. Menirea descripției este exclusiv revelatorie, deci mediatore între curiozitatea ce solicită în primul rând exactitate (fidelitate de redare) și voința cunoscătoare ofertantă care are obligația de a nu supraîncărca prin divagații sau, mai mult, de a nu crea impresia visului epistemologic al unei fenomenalizări care deformează realitatea în funcție de instrumentul de cercetare numit perspectivă. Sesizarea pericolului formal implicat în iluzia denaturantă a unei asemenea mutații de sistem de referință obligă la practicarea unei unități securizante care se centrează pe ideea că starea de fapt nu-și pierde organicitatea atunci când se divide didactic și nici nu poate suferi vreo dedublare deconcertantă pentru zelul reflectant al investigatorului care descrie.

Nici în cealaltă „extremă” (a apropierei maxime, sumise și necondiționat „dedicate”, de realitatea pură și nemijlocită) nu va putea fi vorba de o suspendare a oricărei norme unificatoare în măsura în care, aici mai mult decât oriunde, mecanismul sintetic se va ridica la rang de opțiune expozitivă unică dacă vrea să încheie obiectivant demersul cognitiv. Autorul trebuie să îndeplinească oficiul de mesager al cunoașterii în continuarea celui de agent epistemologic direct. Construcția mesajului este mai mult decât preluare mimetică a ansamblului de achiziții, presupunând organizarea „gândită” (rațională, calculată) a lui după o regulă impusă tot de lucrul însuși, dar „umanizată” de intenționalitatea transcendentală suverană a ego-ului în plin exercițiu spiritual. Prezentarea discursivă a adevărului reclamă o disciplină unificatoare prealabilă care se regăsește comprehensiv în articularea reală unică a stării de fapt. Și aici fragmentarea este convenție provizorie (adică, la rândul ei, o etapă). Astfel, menirea descriptivului este să „țină aproape”, iar unicitatea realității obiective strânge laolaltă oarecum de la sine.

Cu a treia asumție intrăm în miezul metafizic al problemei, ea sugerând că, o dată cu atingerea primului nivel logic de constituire noțională, amprenta aventurii alegării de alterități nu mai poate fi estetizată

până la un stadiu de coeziune satisfăcător din pricina unei imposibilități de depășire a unor adevăruri contrastante statuate în condițiile unei obligatorii consecvențe metodologice (descriptivul nu și-ar îngădui să fie speculativ). Totuși, unitatea veritabilă a conglomeratului descriptiv își are originea anterior oricărei determinări supraadăugate (iar aceasta din urmă ar trebui să țină cont de ea) și nu se încheagă ulterior pe criterii intelectualizante care lucrează pe un material pur noțional. Pluralitatea determinațiilor converge și aici către unitatea reică, reper orientativ unic pentru orice operație cu noțiuni contrastante).

Referitor la cea de-a patra presuposiție, libertatea infinită a exercițiului judicativ sintetic înlătură, într-adevăr, imaginea unei unități rezultate din glosarea iterativă pe un ansamblu limitat de proprietăți, dar instituie o constantă convertire semantică, propunând o adâncire permanentă a tratării unei singure realități care aduce noutatea în slujba conceptului tematic identic. E o diversitate care nuanțează fără să devieze, deci fără să-și piardă criteriul coagulant.

Pe scurt, acest argument arată astfel: în conformitate cu regula wittgensteiniană a reflectării propoziționale a stării de fapt, un text descriptiv moștenește reproductiv în mod obligatoriu caracteristicile noematice esențiale ale obiectului pe care îl vizează; deoarece se petrece acest fenomen de preluare, putem deduce din constatarea că un text tematic descriptiv vizează o realitate unică (și unitară) faptul că el este a priori unitar.

Știm că în desfășurarea etapizată a investigației fenomenologice descrierea are rol de „sesizare și dezvăluire” a unui obiect privilegiat, ea fundamentând observația reflexivă îndreptată către un țel științific vizionar. Indiferent de încadrarea sa teoretică sau de angajamentul ei noetic, descrierea s-a dovedit o experiență investigativă legată, reunind întruchipările diverse sub care o realitate poate apărea și urmând un principiu de esență sintetică ce valorifică toată paleta de modalități specifice ale gândirii filosofice, adaptându-le la scopul zugrăvirii unui tablou tematic. Ele slujesc redarea ca formă de re-prezentare și susțin construcția științei despre fenomene, rămânând în preajma lucrului și ferindu-se permanent de pericolul excesului speculativ. Jocul complicat cu nuanțele multiplu interraportate ale noțiunilor este principala contraindicație metodologică adresată cercetătorului în domeniul filosofic, dacă vrea să-și fixeze mai întâi achizițiile, să se înstăpânească pe materialul de studiu păstrând idealul clarității. De aceea descripția, fiind inițial caracteristică doar debuturilor autentice, își redefinește locul într-o ipotetică ierarhie a felurilor de abordare

epistemologică și se arată extrem de utilă în orice moment al înaintării pe drumul gândirii. Dacă apelul la fenomen nu se lasă fixat într-o ordine temporală de așezare a demersului filosofic global, atunci nici descrierea nu poate fi abandonată cu „stigmatul” de simplu instrument a cărui valoare pragmatică, departe de a fi considerată intrinsecă („în și pentru sine”), i-ar limita „ponderea” spirituală față cu, spre exemplu, raționamentul discursiv. Aici capătă cele două argumente o importanță esențială. Ubicuitatea conceptuală arată că descrierea este poate cea mai potrivită modalitate de a „găzdui” și a păstra continuitatea referențială atât de necesară unei „guvernări” luminate a esenței asupra ansamblului textual. Iar argumentul realității unice (și unitare) arată că o bună descriere protejează investigația de amenințarea permanentă a erorii, nepermițând neglijențele unei distanțări de lucrul însuși și de norma sa indispensabilă.

Sigur, pentru unitatea formală a unor asemenea texte se mai pot aduce și alte argumente. Dar acestea două asigură în chipul cel mai potrivit caracterul aprioric, independent de „capricii” contextuale, al unei coeziuni din ce în ce mai solicitate, de o parte, și mai revendicate, de cealaltă parte.

S-ar putea, în sfârșit, obiecta că unitatea provine exclusiv de la aspectul singularității tematice, iar multiplicitatea ar rămâne în continuare o determinație negativă inevitabilă a descripției. Totuși, specificul logic și literar al limbajului filosofic nu admite o separație formală între obiectul în sine (alături de esența lui) și modulațiile variate de manifestare ale sale (hărăzite prezumtiv unei diversități reproductive ireductibile). Numai un deficit al viziunii (o limitare a pătrunderii forței de sesizare) ar putea-o opri pe aceasta, „încremenită” într-o falsă perplexitate, la suprafața plurală a lucrurilor. Așadar, în unghiul de observație corect, orice text tematic descriptiv demn de atributul „filosofic” este necesarmente și unitar.

Această caracteristică formală recomandă oricând demersul descriptiv drept candidat-forță la titlul de pilon epistemologic principal al oricărei tentative riguroase de întemeiere a unei filosofii⁸. A opera conceptual corect cu un segment de realitate înseamnă, deci, a dispune în primul rând de o descriere exactă a lui. Iar această descriere trebuie să fie obligatoriu unitară, mai întâi pentru că statutul de temei poartă cu anticipație răspunderea covârșitoare a întregii dezvoltări epistemologice

⁸ Explicând noutatea radicală a concepției husserliene, Heidegger dezvăluie resorturile intime ale „marii schimbări”: „ceea ce diferă este în schimb modul de a interoga și de a determina. Descripția fenomenologică a luat locul construcției argumentative”. (Martin HEIDEGGER, *Ontologie. Hermeneutica facticității*, București, Ed. Humanitas, 2008, pag. 126).

ulterioare (o mică discordanță inițială putând genera contraste insurmontabile în organizarea ideatică matură). Apoi, numai o configurație structurală unitară poate trimite cu necesitate către principii esențiale cu rol de fundament, coeziunea descriptivă facilitând mecanisme sintetice indispensabile degajării unor sensuri integrative.

Mai mult decât atât, însă, unitatea instrumentează factorul „armonie” în domeniul uneia dintre cele mai importante funcții ale descrierii (reprezenterea de însușiri, de caracteristici). Organicitatea coezivă a unui portret tematic complex îl transformă pe acesta în valoare în sine (un punct de vedere filosofico-estetic), păstrându-i în același timp și resursele de utilitate (punctul de vedere logic-epistemic). Un alt sens major al coerenței structurale vizează o condiție indispensabilă a cercetării fenomenologice de tip husserlian. Aici umplerea unei intenții, scop final declarat al oricărui efort cognitiv, nu se poate realiza în situația unei ipotetice dispersii noematice. Nu poți experimenta evidența și certitudinea unui obiect fundamental clivat (privitor la conceptul general de „lume”, sub aspect orientativ epistemologic se vorbește de un ideal al „tendinței sale [a filosofiei]... raportate la o presupusă unitate universală a tot ceea ce există în general”⁹). Atâta timp cât un obiect e variat numai în modalitățile sale multiple de apariție, el rămânând în succesiunea lor constant același, filosofia este datoare la sinteze cu rol de reconversie a diversității în această unitate. Sarcina oricărui demers de cunoaștere constă în reîntoarcerea la simplitatea originară a lucrului, dar cum această întreprindere nu poate renunța la bogăția de determinații care se acumulează pe parcurs, ea se vede nevoită să accentueze efortul de ilustrare a unei coeziuni implicate oricum în textura operei de reproducere conceptual-filosofică. Construcția unei descrieri este o neîncetată aducere la lumină a unei armonii riguros ordonate.

BIBLIOGRAFIE

- HEIDEGGER, Martin *Ontologie. Hermeneutica facticității*, București, Ed. Humanitas, 2008.
- HUSSERL, Edmund *Meditații carteziene*, București, Ed. Humanitas, 1994.
- NOICA, Constantin *Carte de înțelepciune*, București, Ed. Humanitas, 1993.
- RORTY Richard, *Adevăr și progres*, București, Ed. Univers, 2004.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, București, Ed. Humanitas, 1991.

⁹ Edmund HUSSERL, *Meditații carteziene*, București, Ed. Humanitas, 1994, pag. 42.

RECENZII

Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, traducere din italiană de Alexandra Cheșcu, Mihai-Silviu Chirilă, Doina Cernica, Iași, Editura Polirom, 2009, 744 pagini

Specialist în literatură și filosofie greco-romană și creștină, autor de ediții critice din Platon, Cicero, Apuleius, Tertulian, Sf. Grigorie de Nazians, Boethius, și al unor importante lucrări de exegeză, precum: *Il corpo e la salvezza negli scrittori cristiani aquileiesi del II-IV secolo*, Gaspari, 2009, *I padri cappadoci. Storia letteratura teologia*, Città Nuova, 2008, *Letteratura cristiana delle origini. Greca e latina*, Città Nuova, 2007, *Introduzione a Gregorio Nazianzeno*, Morcelliana, 2006, *Introduzione a Basilio il Grande* Morcelliana, 2005, *Varia boethiana*, D'Auria M., 2003, *Storia dell'ermetismo cristiano*, Morcelliana, 2000, Claudio Moreschini a predat literatura creștină antică la Institutul de Științe Religioase din Trento, a fost profesor la Istituto Patristico Augustinianum din Roma, iar în prezent predă literatura latină la Universitatea din Pisa. Dintre numeroasele sale lucrări, în România au fost traduse, între 2002-2004, la Polirom, cele două volume din *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, iar în anul 2010, aceeași editura a reușit o nouă traducere, cea volumului *Storia della filosofia patristica*, Brescia, Morcelliana, 2004.

În *Istoria filosofiei patristice*, Claudio Moreschini își propune să prezinte într-o manieră sintetică dezvoltarea filosofiei creștine începând cu secolul al II-lea până în secolul al VII-lea, atât din perspectiva specificului ei cât și a raporturilor cu filosofia greacă. Din acest ultim punct de vedere, autorul se raliază noilor interpretări, care resping ideea simplei «elenizări» a filosofiei creștine în urma contactului cu cea greacă, insistând asupra faptului că, deși mesajul creștin s-a adaptat, în perioada patristică, societății «puternic aculturate» în care religia creștină era din ce în ce mai integrată, filozofii creștini au preluat tradiția greacă doar în măsura în care au putut-o subordona noului lor ideal spiritual, reinterprețând-o în așa măsură încât nu pot fi catalogați drept simpli «platonicieni» sau «stoici», etc., ci, în primul rând, drept «creștini».

În capitolul I, „Convergențe și divergențe între creștinismul primar și filosofia pagână”, Claudio Moreschini prezintă principalele elemente ale culturii literare greco-romane din perioada constituirii filosofiei creștine, ai cărei reprezentanți, oratori și sofiști în special, sunt figuri foarte complexe, intelectuali subtili, cărora apologeții vor trebui să le facă față prin

argumentația lor amplă construită în vederea apărării noii religii și a criticii politeismului. De altfel, ca urmare a meditației creștinilor asupra propriei lor poziții spirituale, în secolul al II-lea se întărește ideea monoteismului creștin, în paralel cu formarea henoteismului păgân, inaugurat de Apuleius din Madaura – două concepții despre divinitate care prezintă, dincolo de semnificative diferențe, și numeroase puncte comune. Atitudinea nuanțată a apologeților de limbă greacă față de filosofia greacă ocupă o parte importantă a capitolului, unde, alături de Sfântul Iustin, mai sunt prezentați Tațian, Atenagoras Atenianul, Teofil al Antiohiei, precum și Irineu din Lyon, mai puțin un apologet cât un vajnic combatant al gnosticilor. Doctrinile acestora din urmă sunt și ele pe larg tratate, evidențiindu-se raportul lor cu gândirea greacă și critica pe care Plotin le-a făcut-o în tratatele sale.

Capitolul al II-lea este dedicat în întregime Școlii catehetice din Alexandria, inaugurată de Pantenus, dar al cărui prim teoretician notabil a fost Clement. Autorul analizează poziția lui Clement față de relativitatea adevărului filosofiei dar și despre importanța ei formativă; doctrina sa despre gnoza creștină și gnosticul autentic; concepția despre Dumnezeu, față de care nu are o viziune complet trinitară, de vreme ce a lăsat în umbră problema Duhului Sfânt; multiplele semnificații ale Logosului, deopotrivă minte și înțelepciune a lui Dumnezeu, totalitate a ideilor și a puterilor lui, rațiune de a fi a tuturor lucrurilor și instrument al creației lumii. De asemenea, ne sunt prezentate fizica și etica acestuia. Origen, elev al lui Clement, este considerat, alături de Augustin, cel mai mare gânditor creștin. Profund cunoscător al filosofiei păgâne, chiar dacă mai mult indirect, prin doxografii, Origen o consideră pe aceasta un mijloc de înțelegere mai profundă a doctrinei creștine și o armă în lupta împotriva gnosticismului, iar tratatul său *Despre principii* „constituie încercarea cea mai îndrăznească de conciliere dintre creștinism și filosofie.” (p. 127) În cadrul concepției sale teologice, autorul evidențiază afinitățile lui Origen cu neoplatonismul, care îl determină, printre altele, să acorde atribute negative lui Dumnezeu (ex.: lipsa de generare și corupere, lipsa formei, a dimensiunilor, a părților, indivizibilitatea, imutabilitatea) sau să subordoneze pe Fiul în raport cu Tatăl, ceea ce i-a adus ulterior acuzația de erezie, deși poziția respectivă este comună creștinismului epocii sale. În cadrul aceleiași Școli din Alexandria, Moreschini abordează opera lui Grigore Taumaturgul și pe cea a lui Metodiu din Olimp.

Apologetica de limbă latină, care preia și continuă ideile apologeților greci, face obiectul întregului capitol următor (al III-lea). Cel mai important dintre apologeții latini, socotit de autor „cel mai mare teolog

occidental înaintea lui Ilarie de Poitiers” (p.181) (sec. al IV-lea) a fost Tertulian care, în ciuda educației sale filosofice, s-a arătat în mod consecvent ostil filosofiei păgâne, pe care o considera o sursă a ereziilor. Dar, în timp ce sublinia distincția radicală dintre aceasta și creștinism, admitea, totuși, că doctrina creștină ar fi, în calitate de înțelepciune perfectă, și o filosofie de un tip superior. În ceea ce privește ideea că Tertulian ar fi fost un iraționalist, autorul o combate ca pe o prejudecată, subliniind faptul că acesta o socotea indispensabilă, numai că insuficientă și o subordona credinței. Profesorul Moreschini prezintă doctrina trinitară a lui Tertulian și subliniază importanța definițiilor lui asupra lui Dumnezeu, care arată nevoia delimitării radicale a religiei creștine față de toate celelalte. Tertulian i-a avut drept discipoli pe Novatinus și pe Ciprian, iar un alt reprezentat al apologeticii latine a fost Minucius Felix. În aceeași timp, apologetii se dovedesc mai mult sau mai puțin cunoscători ai doctrinei lui Hermes Trismegistul și astfel se conturează treptat un hermetism creștin, reprezentat în special de Arnobius și Lactanțiu.

În capitolul al IV-lea, „Epoca lui Constantin”, se discută despre cele două tipuri de cultură, păgână și creștină, și despre principalii săi reprezentanți de la sfârșitul secolului al III-lea și prima jumătate a secolului al IV-lea. Aici autorul prezintă criticile dure pe care Porfir, discipolul lui Plotin, le aduce creștinismului și răspunsurile pe care autori creștini precum Metodiu al Olimpului, Eusebiu de Cezareea, Apolinarie al Laodiceei, Ieronim și Augustin le aduc acestora. În același timp, sunt analizate pe larg concepțiile filosofilor creștini Arnobius, Lactanțiu și Eusebiu din Cezareea.

Capitolul al V-lea are drept temă „Eclectismul gândirii creștine în secolele al IV-lea și al V-lea latine”, și tratează despre personalitățile așa-zis «minore», foarte puțin sau aproape deloc influențate de curentul «platonice», extrem de insinuant în epocă. Acestea sunt Ilarie de Poitiers, care condamnă sistematic filosofia și care, în lucrarea *Despre Treime*, meditează asupra naturii și atributelor lui Dumnezeu; Calcidius, pe care autorul refuză să-l catalogheze drept «platonice» deoarece platonismul său ar fi „sub multe aspecte învechit (...) și (...) nu i-a influențat în mod relevant convingerile creștine” (p.336); Ieronim, care, deși se arată ostil filosofiei, se inspiră din Cicero și are o puternică orientare spre stoicism; Iulian de Eclanum, care l-a apărat pe Pelagius împotriva lui Augustin și care îmbină în scrierile sale concepția stoică și pe cea peripatetică.

Platonismului occidental creștin îi este rezervat capitolul al VI-lea al lucrării. El este inaugurat de Marius Victorinus, un retor convertit târziu la creștinism, care a combătut arianismul și a realizat o operă teologică

originală, influențată de neoplatonismul lui Plotin și Porfir dar și de gnosticism, operă care a avut un rol important în clarificarea doctrinei creștine. O oarecare utilizare a lui Platon dar, mai ales a neoplatonismului lui Plotin, o întâlnim și în diverse lucrări ale Sfântului Ambrozie, care era interesat de filosofie, pe care însă o consideră inferioară religiei creștine, subordonând-o scopurilor sale de educație morală a credincioșilor.

Dar cel mai important reprezentant al platonismului, care este socotit, totodată, alături de Origen, cel mai mare gânditor creștin, este Augustin, care a fost și un adevărat erudit și un profund cunoscător al filosofiei păgâne. Autorul consideră că, datorită evoluției gândirii sale, aceasta nu mai poate fi prezentată într-o manieră sistematică, ci numai pe etape. În plus, susține ideea că informația variată pe care Augustin a căpătat-o în timpul educației școlare nu trebuie deloc neglijată, căci altfel i-am reduce sursele numai la platonism. Totuși, formația filosofică a acestuia este, într-adevăr, «platonicească», iar platonismul a fost principalul instrument cu ajutorul căruia și-a construit concepțiile în toate etapele de creație. Moreschini reconstituie filosofia lui Augustin în aspectele ei esențiale și susține că poziția majorității specialiștilor, care îl opun pe «ultimul Augustin», cel care a renunțat explicit la filosofie, lui Augustin «filosoful», «platonicească», este simplificatoare, căci, în realitate, bătrânul Augustin, episcopul, păstrează platonismul, pe care însă îl consideră o formă de creștinism, și nu abandonează instrumentele filosofice atunci când procedează la clarificări conceptuale.

Dintre discipolii lui Augustin, ne este prezentat Claudianus Mamertus, dar «platonicească» care s-a remarcat prin originalitate filosofică și printr-un vast proiect cultural de recuperare prin traduceri și comentarii a moștenirii culturale filosofice și științifice grecești, care a influențat într-o manieră hotărâtoare gândirea evului mediu, a fost Boethius (m. 520). Ca teolog, el a încercat să îmbine rațiunea cu credința și a socotit filosofia „nu doar ca dragoste de înțelepciune, ci și ca știință superioară care conduce spre Dumnezeu, ca explicare și, deci, justificare a credinței.”(p. 458)

Autorul este de părere că, o dată cu Boethius, se încheie filosofia patristică în Occident, el fiind „considerat ultimul exponent real al culturii romane și chiar primul dintre scolastici.” (ibid.) În această privință însă, Claudio Moreschini nu se află în acord cu alți autori și, mai ales, cu tradiția Bisericii, care plasează sfârșitul patristicii occidentale la mai bine de un secol după Boethius, ultimul Părinte al Bisericii Occidentale fiind Isidor de Sevilla (m. 636).

„Platonismul grec în secolele al IV-lea și al V-lea”, prezentat în capitolul al VII-lea, este ilustrat de scriitorii eretici arieni, de Părinții capadocieni Vasile, Grigore din Nazians, Grigore de Nyssa, precum și de Synesius din Cyrene. Erezia lui Arie s-a născut din dorința de a sublinia unicitatea lui Dumnezeu și distincția reală dintre persoanele Trinității, el fiind influențat de Origen, de Hermogene și de medioplatonismul neopitagorizant. La Părinții capadocieni, sursa de inspirație platoniciană este secundată de stoicism și aristotelism. Astfel, Vasile se folosește de *Categoriile* lui Aristotel iar substanța divină o desemnează cu ajutorul termenului, deopotrivă stoic și aristotelic, *hypokeimenon* («substrat»). Prin intermediul distincției dintre substanța divină, unică, și cele trei «ipostasuri» diferite în cadrul ei, cărora Vasile le dă înțelesul de «entități individuale», capadocienii rezolvă și criza care a determinat erezia ariană.

La rândul său, Grigore de Nazians promovează o etică în care se regăsesc numeroase elemente ale doctrinei cinice, printre care înclinația accentuată spre ascetism. Însușindu-și punctul de vedere comun al gândirii patristice privind incognoscibilitatea naturii lui Dumnezeu, el ajunge să spună că despre Dumnezeu nu se poate afirma nimic în plus, decât că există. «Cel mai filosof» dintre Părinții capadocieni, Grigore de Nyssa, fratele lui Vasile, se folosește în scrierile sale de Platon, de elemente ale logicii stoice, fiind lipsit de simpatie pentru Aristotel, despre care consideră că neagă providența divină. Asemenea lui Platon, el acceptă distincția între lumea inteligibilă și cea sensibilă, unde răul se manifestă dar nu are cu adevărat subzistență, căci nu se întemeiază pe un principiu distinct de cel al binelui, ci rezultă din lipsa acestuia. Ca și alți Părinți capadocieni, pentru a caracteriza divinitatea, el recurge, alături de determinațiile pozitive, pe care le consideră insuficiente, la cele negative, metodă împrumutată de la școlile neoplatonice și neopitagoreice. În ceea ce îl privește pe Synesius din Cyrene, acesta regândește neoplatonismul în spiritul căruia a fost educat, meditănd într-o manieră originală asupra problemelor Trinității creștine și propunând o interesantă cosmologie, în care demonii mediază între zei și oameni iar lumea, deopotrivă vizibilă și inteligibilă, este eternă, fiind un obiect al grijii permanente a lui Dumnezeu.

Capitolul al VIII-lea se ocupă de „Cultura filosofică a creștinismului grec în secolele al IV-lea și al V-lea” și abordează acei scriitori creștini care nu au filosofia ca primă preocupare (uneori nici măcar secundă) dar care au, totuși, cunoștințe filosofice, și se folosesc chiar de acestea în diverse moduri pentru a-și atinge anumite scopuri teoretice sau practice. Ei ne informează despre gradul în care intelectualii creștini ai vremii posedau o cultură

generală filosofică. Printre aceștia, autorul prezintă pe Atanasie, interesat de monahism și de administrarea Bisericii Egiptului, care folosește o serie de argumente filosofice în scrierea sa *Împotriva păgânilor*; Didim din Alexandria, important exeget al Scripturii, care încearcă să răspundă criticilor filosofilor păgâni privind viziunea creștină a creației, folosește teme din filosofia platoniană și stoică, se inspiră din sceptici și, tacit, din Origen; Nemesius din Emesa, care, în scrierea *Despre natura omului*, dincolo de expunerea pozițiilor științifice din epocă, face o sinteză a diverselor filosofii cunoscute, și care se folosește de medioplatonici pentru a prezenta doctrina creștină despre providență, soartă și liberul arbitru; Theodoret din Cyr, care identifică persoanele Sfintei Treimi cu ipostazele plotiniene și care pare să fie autorul real al unor lucrări atribuite lui Iustin; Chiril al Alexandriei, care-și folosește erudiția filosofică pentru a demonstra că vechii greci au promovat, într-o manieră imperfectă, aceeași doctrină ca și creștinii; Ennea din Gaza, retor de formație neoplantoniană, care, în dialogul *Teofrast*, abordează o serie de teme filosofice a căror tratare vine în sprijinul concepției creștine; Zaharia Scolasticul, care abordează probleme cosmologice și dogmatice inspirându-se din Platon, neoplantonici și Părinții capadocieni.

În sfârșit, capitolul al IX-lea prezintă „Filosofia creștină în secolele al VI-lea și al VII-lea grecești”, tratând despre Pseudo-Dionisie Areopagitul, Ioan Filoponul și Maxim Mărturisitorul. Autorul prezintă legenda identificării lui Dionisie cu discipolul Sfântului Pavel și sistematizează argumentele împotriva acesteia, care conduc la concluzia că părintele corpusului areopagitic, format din *Ierarhia cerească*, *Ierarhia bisericască*, *Numele divine*, *Teologia mistică* și zece *Scrisori*, ar fi un creștin sirian anonim, elev al lui Proclus și Damascius. Analizând toate aceste scrieri, Claudio Moreschino prezintă gândirea teologică a lui Pseudo-Dionisie, care vorbește despre cele trei momente ale raportului dintre principiu și lume: persistența (*moné*), purcederea (*proodos*) și revenirea (*epistrophè*), adoptă cu predilecție metoda negativă (apofatică) în abordarea divinității și insistă asupra înțelegerii acesteia ca Unu și ca Tot; doctrina despre rău, care are un sens relativ și este lipsit de ființă proprie; doctrina mistică, care prezintă unirea extatică a minții omenești cu Dumnezeu. Spre deosebire de Pseudo-Dionisie, puternic influențat de neoplantonism, Ioan Filopon reprezintă un curent nou, care îmbină pe Platon cu Aristotel. Interesat inițial în special de logică și științele naturii, după închiderea Academiei platonice din Atena, Filopon se convertește la creștinism și scrie o lucrare în care combate, din perspectivă creștină, eternitatea lumii, susținută de neoplantonici, ajungând ulterior să adere la monofizitism și să susțină o concepție triteistă.

Ultimul reprezentant al patristicii orientale este socotit Maxim Mărturisitorul, care, în general, se inspiră atât din Platon, platonicieni și Aristotel, cât și din doctrinele înaintașilor săi creștini, fiind „veriga finală a unui mare lanț care începe cu Filon și care ajunge la el prin teologii alexandrini, Părinții capadocieni și Dionisie Areopagitul.” (p. 709) Fără a fi prea original în doctrina despre Dumnezeu, în cosmologie, în antropologie sau în teoria cunoașterii, procedând la diverse sinteze, Maxim este «inovator» atunci când susține că lumea inteligibilă se arată în cea sensibilă prin «amprente» sau „în formele simbolice”, iar cea sensibilă este conținută în cea inteligibilă în mod «gnostic», adică „simplificată în conformitate cu intelectul prin *logoi*”. (p. 711)

Este ciudat, totuși, că lucrarea se oprește cu studiul filosofiei patristice la secolul al VII-lea, și nici măcar nu amintește de Ioan Damaschin (m. 749), socotit, practic unanim, ultimul Părinte al Bisericii Orientale, de limbă greacă, cel care reușește o adevărată sinteză a concepțiilor predecesorilor săi creștini. Acest lucru nu afectează însă valoarea deosebită a lucrării, care denotă o vastă erudiție, o foarte corectă și nuanțată prezentare a problematicii, și care pune în lumină multe aspecte inedite ale filosofiei patristice, într-un limbaj accesibil și plăcut, astfel încât lectura volumului este o adevărată încântare pentru orice intelectual.

(Adriana Neacșu, conf.univ.dr., Universitatea din Craiova)

*

Anca Vasiliu, *Despre diafan. Imagine, mediu, lumină în filosofia antică și medievală*, traducere de Irinel Antoniu, prefață de Jean Jolivet, Iași, Editura Polirom, 2010, 384 pagini.

Lucrarea Ancăi Vasiliu constituie publicarea în limba română a tezei doctorat a autoarei, cercetător la CNRS (Centre Nationale de Recherche Scientifique) din Franța, teză susținută în 1996, la Universitatea Paris-X, sub îndrumarea lui Jean-Luc Marion.

Diafanul reprezintă, așa cum mărturisește autoarea, un „interval”, „o clipă dintre”, „intermediarul”, precum și „ceva care leagă dar și separă” (p. 15), adică un univers denotativ care anticipează și cuprinde o vastă problematică filosofică, estetică, cosmologică sau fizică.

Acest spațiu al intermediarului a reprezentat o temă intens tratată de către filosofi din Antichitate, în special de către Stagirit, dar și de către cei din Evul Mediu. Referirea lui Aristotel la *ἔστι μετὰξὺ* („termenul de mijloc”)

nu este o simplă terminologie logică și abstractă sau un spațiu vid, un surogat sau un simulacru, ci acel conținut sau *acel plin de conținut* care face ca o relație dintre *a* și *b* să fie posibilă sau, ca în cazul filosofiei grecești în ansamblu, care face ca o relație, mijlocită de către diafan, să fie văzută ca una dintre aparență și ființă. Această mijlocire care separă, în același timp alcătuiește și dă sens, tot așa cum trecerea dintr-o cameră în alta este mijlocită de o ușă, iar inițierea - de un ritual. Prin urmare, ne dăm cu ușurință seama de miza temei abordate de Anca Vasiliu, mai ales că, așa cum au sesizat marii filosofi ai Greciei Antice și ai Evului Mediu, diafanul nu este o paranteză, o clipă, o pauză sau un banal obscur, ci, dimpotrivă, ceea ce face posibilă lumina, claritatea, adevărul, etc.

Deși în limbaj colocvial, într-o afirmație de tipul „Lumina este obscură”, aceasta pare o renunțare la a mai identifica obiecte „clare”, în realitate, prin afirmația de mai sus, sesizăm contrariile implicite ale contextului, adică *ceea ce este și ceea ce putea fi*, ca două entități în relație una cu alta. Prin această aparent banală propoziție antrenez propria gândire, imaginația, etc. Acest „putea să fie” reprezintă instanțierea celui de-al treilea termen, „paradigma celui de-al treilea gen sau al termenului de mijloc” (p. 19) la Aristotel, adică „o condiție ineluctabilă a transferului operat de la unul la altul (...) fără să existe o identitate a contrariilor sau vreo substituție posibilă, ci pe calea oblică a trecerii obligatorii prin manifestare, aceasta fiind datătoare neîncetată de forme” (p. 19).

În opinia autoarei, ceea ce încearcă Aristotel este faptul de „a forța o distanță bastardă, inevitabil eterogenă, să devină expresia unei diferențe: o diferență niciodată abolită între polii distanței care o generează, mereu realizată ca *diferență* și pierzând mereu, din această cauză, unul dintre termenii ei, șchiopătând între un *dincolo* susținut (cunoscut) de gândirea «rațională» și un *dincolo* situat în afara oricărei posibile căutări a unui *topos* propriu definiției, propriu *logosului* partenerilor din mijlocul cunoașterii.” (p. 230)

În această ordine de idei, cartea Ancăi Vasiliu subliniază faptul că, în cazul Stagiritului, diafanul, spațiul care mijlocește, este orientat „înspre noi”, din moment ce, la el, motorul și mobilul se suprapun, se unesc: aceste două „entități”, una transcendentală (motorul) și una imanentă (mobilul) coincid la un moment dat, ceea ce ne face să credem că Aristotel „obligă transcendența motorului devenit el însuși mobil să părăsească starea de marginalitate neutrală specifică unui «principiu prim» indiferent.” (p. 231). Cu alte cuvinte, transcendența motorului pus în act, prin starea sa mobilă,

concretă, nu mai concordă cu „răceala” și independența principiului prim, viziune specifică în mare parte metafizicii provenite din spațiul grec.

Un lucru important de spus este acela că distanța intervalului nu este o „metafizică a inexprimabilului”, ci ea ține atât de principiul necesității, cât și de modul de transmitere a cunoștințelor, adică de un efort de cunoaștere și de exprimare cât mai clară a acestei cunoașteri.

Importanța diafanului este cu atât mai evidentă cu cât sute de opere de artă, tablouri, opere muzicale, poezii, etc., au ca resort, ca un izvor, care probabil nu poate fi niciodată secăt, acest interludiu. Cu toate acestea, aici avem de-a face cu o imensă prejudecată, demontată de către autoare: diafanul nu este un izvor în sine de inspirație pentru artiști și pentru filosofi, ci numai ceea ce este real, acea stare pusă în ordinea intelectului de către diafan, care este și va rămâne doar un mijlocitor, necesar de a fi cunoscut și recunoscut în toate dimensiunile sale.

(Ionuț Răduică, prep. univ. drd., Universitatea din Craiova)

*

Adriana Neacșu, *Ontologia lui Jean-Paul Sartre*, București, Editura Academiei Române, 2009, 227 pagini

În mod evident, existențialismul este unul dintre cele mai controversate curente din filosofia contemporană, prin ideile uneori surprinzătoare pe care le-au emis reprezentanții săi, cum ar fi caracterul contingent și absurd al existenței umane, prin respingerea teoriilor abstracte care tind să ascundă aspectele precare ale vieții concrete a omului, dar și prin accentuarea rolului creator al acestuia, care dispune de posibilitatea unică de a crea valori și de oferi sens propriei sale vieți. Unul dintre filosofii care și-au asumat o orientare existențialistă este J.-P. Sartre, a cărui celebritate se datorează unor teze și concepte originale privind caracterul absolut al libertății umane, posibilitatea omului de a se afirma ca un proiect de sine, într-o lume care nu poate avea decât un sens uman, deoarece este respinsă ideea existenței unei entități superioare care imprimă din exterior vieții umane un sens. Toate aceste teze pot fi prelungite prin consecințe etice care să privească modul de viață și activitatea concretă a omului. Însă fără un punct inițial de pornire, fără un fundament care să le pună pe toate laolaltă, acestea ar apărea drept paradoxale, nejustificate și lipsite de coerență. Ceea ce le oferă coerență este fundamentul ontologic al filosofiei lui Sartre. Pornind de la ontologie vom înțelege mai bine articulațiile

gândirii sale. Aceasta este una dintre tezele fundamentale a lucrării *Ontologia lui J.P. Sartre*, semnată de d-na Adriana Neacșu. Modul în care este reconstituită întreaga gândire a lui Sartre, pornind de la ontologia sa, recomandă această lucrare ca un instrument de neocolit în încercarea de a pătrunde în înțelesurile profunde ale gândirii filosofului francez. Nu este vorba doar de o abordare de suprafață, deși lucrarea ar putea sluji la fel de bine și ca un veritabil manual introductiv în gândirea lui Sartre, datorită stilului clar și uneori cu un pronunțat caracter didactic. Lucrarea nu este însă doar atât, deoarece scopul ei nu este doar de a te familiariza cu principalele teme ale filosofiei lui Sartre ci de a te ajuta să o regândești împreună cu autoarea pe măsura înaintării în lectură.

Această posibilitate este recomandată și de experiența autoarei privind opera și filosofia lui Sartre. În primul rând, aceasta se remarcă prin traducerea în limba română a operei capitale a lui Sartre, *Ființa și neantul* (Editura Paralela 45, Pitești-București, 2004), făcând astfel accesibilă gândirea lui Sartre în mediul intelectual din țara noastră prin fixarea unor corespondențe subtile între terminologia filosofului francez și vocabularul limbii române. În al doilea rând, se remarcă prin publicarea a numeroase articole și studii dedicate gândirii lui Sartre, în diferite reviste de specialitate, organizarea unui simpozion internațional desfășurat la Craiova pe 3 noiembrie 2006 și coordonarea unui volum colectiv: *Sartre în gândirea contemporană* (Editura Universitaria, Craiova, 2008). În aceste condiții, lucrarea ce face obiectul recenziei de față, poate reprezenta, cel puțin până în acest moment, o împlinire a unei activități susținute a autoarei de traducere și interpretare a operei lui Sartre.

Lucrarea este structurată în 15 capitole, o introducere, bibliografie și un rezumat în limba franceză. Numărul relativ mare de capitole este justificat de perspectiva abordată și anume: se pleacă de la principalele concepte și teze ale ontologiei sartriene, discursul prelungindu-se prin implicațiile acestora care sunt, de asemenea, tratate în capitole de sine stătătoare. Lucrarea este elaborată astfel încât să sprijine ideea că o înțelegere adecvată a gândirii lui Sartre se poate face doar plecând de la fundamentele ontologice ale acesteia. Astfel, prima distincție operată încă din primul capitol este între *ființa-în-sine* și *ființa-pentru-sine*. Pentru Sartre „sfera ființei nu este câtuși de puțin compactă, împărțindu-se în două mari zone distinct conturate: pe de o parte *ființa-în-sine*, ființa obiectivă a fenomenelor, adică a existențelor susceptibili de apariție, iar pe de altă parte *ființa-pentru-sine*, ființa conștiinței sau a *cogito*-ului prerenflexiv, subiectivitatea pură, în fața căreia ei apar și care este capabilă să-i reflecte.” (p. 20) Intenția lui Sartre este

de a ne oferi o descriere a ființei în structurile sale fundamentale, dar în același timp accentuând pe cea mai interesantă dintre acestea și anume: dimensiunea umană. Ontologia sa devine astfel o ontologie a ființei în genere, dar centrată pe om prin intermediul ființei căruia este descrisă și revelată. Putem vorbi, în ontologia lui Sartre, despre o „aventură umană”, fără a risca însă să o transformăm într-o ontologie regională sau o antropologie. De altfel, după cum recunoaște și autoarea, principala operă a lui Sartre, *Ființa și neantul* este gândită după modelul unei lucrări dramatice, în care este prezentată „marea aventură a ființei” și putem spune că într-un mod asemănător lucrarea care vorbește despre gândirea filosofului francez ne prezintă ea însăși o aventură a ființei, în sensul că ne permite să călătorim prin intermediul ei nu doar prin gândirea lui Sartre ci să regândim noi înșine problemele pe care acesta le abordează.

Specific ontologiei lui Sartre este rolul pe care îl oferă neantului gândit ca o structură a realului. În acest sens, al doilea capitol al lucrării analizate ne oferă posibilitatea de a înțelege legătura dintre neant și ființa în sine, dar mai ales cea dintre neant și ființa omului. „Omul este, așadar, ființa prin care neantul vine în lume, de vreme ce apariția sa în mijlocul ființei constituie negația originară”. (p.35) „Neantizarea nu înseamnă altceva decât faptul că omul s-a retras, în raport cu ceva anume, dincolo de neant”. (*Idem*) De aici se pot trage o serie de consecințe importante: posibilitatea omului de a genera neantul dezvăluie o trăsătură fundamentală a ființei sale: libertatea. Conștiința neantizatoare este expresia ființei umane ca libertate. O altă consecință a faptului că la Sartre neantul este constitutiv ființei umane este resemnificarea rolului pe care îl are în existența umană angoasa, deoarece „omul își conștientizează libertatea doar în angoasă”. (p. 37) Discuția despre angoasă se prelungește în capitolul al treilea în care este analizată în raport cu încercarea omului de a fugi de angoasă, de a o masca prin ceea ce Sartre numește *rea-credință*. Putem identifica aici o distincție între o existență umană autentică și una neautentică, prima presupunând o asumare a condiției umane, adică acceptarea absolutei libertăți și a responsabilității absolute care este o consecință imediată a acesteia. (p. 51) Capitolele următoare sunt dedicate principalelor teze ale ontologiei sartreene: conștiința ca neant sau *ființa-pentru-sine* a omului (Cap. 4), ontologia temporalității (Cap. 5), rolul reflecției ca mod de neantizare a conștiinței (Cap.6), fiind analizate în detaliu relațiile *pentru-sinelui* cu *în-sinele* (Cap. 8). Omul, însă, nu poate fi descris doar în calitate de *ființă-pentru-sine*, deoarece experiența cotidiană ne arată că trăim în permanență în prezența altor oameni, așa că putem vorbi și despre o *ființă-pentru-celălalt*. Aceasta face

obiectul capitolului al nouălea. Rolul celuilalt este de a mijloci raportul cu mine însumi, iar „revelația structurilor ființei mele nu poate fi completă decât prin intervenția celuilalt, astfel încât existența pentru-sinelui implică în mod necesar ființa-pentru-celălalt”. (p. 121) Însă obiectivarea ființei mele pentru celălalt este dată de existența corpului meu și invers, eu mă manifest pentru celălalt, într-o primă instanță prin corpul meu. Se impune, deci, pentru o înțelegere adecvată a relației cu celălalt dar și cu sine, o ontologie a corpului, care este analizată în capitolul 10.

Originalitatea gândirii lui Sartre se poate observa în mod evident în perspectiva pe care acesta o oferă asupra libertății. Libertatea nu mai este o trăsătură conjuncturală a omului ci este fundamentată ontologic, deoarece ființa-pentru-sine, conștiința este absolut liberă. Mai mult „libertatea nu poate fi o proprietate care să aparțină esenței ființei umane, ci reprezintă chiar această ființă”. (p. 9) Cu alte cuvinte: „omul este libertate”. Capitolele 12 („Libertate și acțiune”) și 13 („Libertate și facticitate”) abordează explicit problema libertății la Sartre, deși tema se regăsește implicit în structura întregii lucrări. Legătura dintre libertate și acțiune este evidentă, deoarece la baza oricărei acțiuni stă libertatea. Libertatea este însă fundamentată ontologic, deoarece ea este însuși modul de a fi al pentru-sinelui – „puterea neantizatoare a conștiinței nu este însă nimic altceva decât libertatea ei, iar dacă neantizarea este parte integrantă a punerii unui scop, rezultă că libertatea ființei care acționează este condiția indispensabilă și fundamentală a oricărei acțiuni.” (p. 156) Originalitatea gândirii lui Sartre este pusă în evidență și prin analiza modului în care acesta vede legătura dintre libertate și determinism. Contrar opiniei încetățenite că determinismul limitează libertatea, la Sartre, subordonarea față de determinism este o condiție a libertății. Tot ceea ce în aparență îmi poate îngrădi libertatea: trecutul, locul, împrejurările de viață, chiar și moartea, nu sunt limite în calea libertății, deoarece libertatea nu poate fi limitată decât de libertate, a mea sau a celuilalt. În aceste condiții, libertatea absolută atrage după sine, în mod inevitabil, responsabilitatea absolută.

Consecințele acestor teze garantează originalitatea gândirii lui Sartre; ele nu sunt analizate doar din perspectivă ontologică ci sunt urmărite consecințele acestora la nivelul comportamentului uman și ale existenței umane concrete. Ultimele două capitole ale lucrării analizează principiile unei psihanalize existențiale (Cap. 14) și consecințele etice ale ontologiei lui Sartre. (Cap. 15)

Deși este asemănătoare din unele puncte de vedere psihanalizei freudiene, psihanaliza existențială propusă de Sartre respinge existența

inconștientului pe care psihanaliza îl avansa ca factor explicativ cât și principiul explicațiilor psihanalitice. În aceste condiții, între psihanaliza lui Freud și cea sartreană deosebiri par să fie mai importante decât asemănările. Dar de unde apar aceste deosebiri fundamentale între cele două tipuri de psihanaliză? Răspunsul poate fi găsit, în opinia Adrianei Neacșu, în distincția ontologică fundamentală a celor două tipuri de ființă: ființa-în-sine și ființa-pentru-sine. În timp ce prima este ființa opacă, brută a lucrurilor materiale, pentru-sinele este un gol de ființă în sânul ființei. Conștiința nu este deci ființă ci negație, pentru-sinele fiind propriul său neant, ceea ce înseamnă că realitatea umană este dorință de a fi ființă în sine, de a fi o ființă perfectă, ideală. (cf. pp. 183-184) Scopul psihanalizei existențiale devine acela de a analiza proiectele parțiale, concrete ale fiecărui individ pentru a afla alegerea sau proiectul său originar. (cf. p. 190) Observăm că principiile psihanalizei sartreene sunt oferite de ontologie, cu alte cuvinte psihanaliza existențială începe acolo unde se oprește ontologia. (cf. p. 188)

Ontologia și psihanaliza existențială îi oferă omului posibilitatea de a înțelege că „el este unica sursă a valorii, ființa prin care valorile există, și că, în ciuda eșecului de a atinge perfecțiunea, eșec constitutiv ființei sale, el se face pe sine însuși în deplină libertate, fiind în același timp, absolut responsabil de toate actele sale”. (p. 197) Este pus în evidență astfel sensul etic al ontologiei lui Sartre, care este analizat în ultimul capitol al lucrării, ce are și un caracter concluziv. În ce constă, totuși, etica lui Sartre și care este raportul acesteia cu ontologia? În mod evident, libertatea absolută a omului fundamentată ontologic de către Sartre nu poate sta la baza unei etici a regulilor și a imperativelor sau constrângerilor de orice fel. O astfel de morală, nu doar că nu ar putea fi construită pe fundamentele amintite, dar ar fi și lipsită de utilitate practică. Morala lui Sartre este deci una a acțiunii și a angajamentului total, ce afirmă că omul nu este altceva decât ceea ce întreprinde și realizează în viața sa de zi cu zi. Este o morală a libertății dar și a responsabilității absolute. Această morală este „strâns legată de ontologie, din care crește în mod organic și de care, practic, este inseparabilă”. (p. 205) Este vorba de o morală „« îmbibată » de ontologie care își găsește coerența, semnificația și justificarea abia în cadrele acesteia.” (*Idem*) Dar în același timp, „morală este sensul ascuns al ontologiei lui Sartre, finalitatea ei, elementul care o împlinește și o justifică”. (p. 206) Putem spune că Sartre ne oferă o ontologie care se cere împlinită prin viața practică, o ontologie ce nu poate rămâne închisată în cadrele restrânse ale ideilor abstracte ci care ne împinge către activitate și regăsire de sine. În aceste

condiții, lucrarea d-nei Adriana Neacșu constituie un argument în plus pentru studierea filosofiei lui Sartre în vederea regândirii ei și pentru ca aceasta să își găsească finalitățile în viața și în existența noastră concretă.

(Ștefan Viorel Ghenea, asist.univ.dr., Universitatea din Craiova)

*

Anton Adămuț, *Filosofie și teologie la Sfântul Augustin*, Editura Academiei Române, București, 2009, 220 p.

Filosofie și teologie la Sfântul Augustin e atât lucrarea profesorului familiarizat cu ideile filosofice și teologice ale Sfântului Augustin, a exegetului cu o îndelungată experiență și cu nenumărate lucrări publicate pe diverse teme ale gândirii augustiniene, cât și a scriitorului care umple uneori afectiv distanța, în mod tipic presupusă în realizarea unei astfel de lucrări, între autor și temă. Este poate rezultatul acestei raportări afective, recunoscută de altfel de autor, faptul că problema unei delimitări între Augustin filosoful și Augustin teologul nu i se pare de prim ordin lui Adămuț. Cum este poate, în aceeași măsură, sentimentul că, așa cum spune autorul, Augustin mai curând propune decât impune: „Nu l-am simțit pe Augustin vreodată impunând ceva”. Iar când este în joc propunerea, delimitările stricte și generale parcă nu-și au rostul. Ele sunt înlocuite de nuanțări, de multiple și atente nuanțări. Nu ceea ce este strict filosofic sau teologic în opera lui Augustin este ca atare important, ci modul în care filosofia și teologia se îmbină conciliant, făcând ca, în cuvintele Adămuț, Augustin să se „distribuie» singur”. Căci e o realizare remarcabilă aceea de a pune în valoare, în cazul unui autor care este atât filosof cât și teolog, ceea ce conciliază mai curând decât ceea ce (de)limitează și ierarhizează. Ierarhiile și delimitările sunt în mod tipic produsul spiritului care impune; nuanțele, pe de altă parte, propun și invită.

Or, unul din punctele comune teologiei și filosofiei în opera lui Augustin, este, așa cum, credem, apare cu destulă claritate în *Filosofie și teologie la Sfântul Augustin*, un fel de psihologizare a atitudinii subiectului față de obiectele celor două domenii. Căci, așa cum arată Adămuț, pentru Augustin, înțelegerea, certitudinea și adevărul nu sunt un rezultat doar al „forței evidenței logice”, sau al „misticismului sentimental”, ci și al voinței și al înđoielii. Înđoiala presupune întotdeauna un adevăr și devine ea însăși „prin cunoștință ...un adevăr prim”: „toți cei care se înđoiesc, înțeleg, cu adevărat înțeleg, și toate lucrurile pe care le înțeleg sunt certe”, spune

Augustin în *De vera religione*. Voința, pe de altă parte, ne îndeamnă să căutăm adevărurile religioase. Nu natura adevărilor religioase, înțeleasă și definită în termeni intelectualişti ai clarității și evidenței, ne face, singură, să le căutăm, ci mai curând propria noastră voință.

Dar nu numai ceea ce ne face să căutăm adevărul este de natură psihologică, ci și ceea ce ne poate împiedica să-l cunoștem și să-l contemplăm. Așa cum arată Adămuț, pentru Augustin, orgoliul și imaginația pot fi surse ale erorii. Prin reprezentările sale corporale, imaginația poate afecta relația, aflată sub semnul lui *intellige quid non intelligas, ne totum non intelligas* („dacă nu înțelegeți câte nu înțelegeți, nu înțelegeți nimic”), dintre sentimentul misterului și rațiune. Pe de altă parte, orgoliul, ca orgoliu intelectual, cu alte cuvinte, încrederea uneori nelimitată în puterea rațiunii și inteligenței ca opusă atitudinii afective și morale față de obiectele contemplației filosofice și religioase, poate umbri umilința ca dispoziție și condiție esențială a cunoașterii și atitudinii tipic religioase, și poate pune limite iubirii, atitudine fundamentală - care trebuie să însoțească relația sufletului cu adevărul - a raportării creștine la lume, Dumnezeu și suflet, ca obiecte cu valoare intrinsecă deopotrivă ale filosofiei și teologiei.

(Cătălin Stănculescu, lect.dr., Universitatea din Craiova)

Autori/Contributors

BRUCE A. LITTLE

Profesor universitar doctor la Southeastern Baptist Theological Seminary, Director al L. Russ Bush Center for Faith and Culture, Președinte al Forum for Christian Thought Wake Forest, North Caroline, USA.

blittle@sebts.edu

FREDERIC M. SCHROEDER

Professor Emeritus, Queen's University, Kingston, Canada

schroedr@queensu.ca

JEAN-LOUIS VIEILLARD-BARON

Profesor universitar doctor, Universitatea din Poitiers, Franța

jean.louis.vieillard.baron@univ-poitiers.fr

GIOVANNI SEMERARO

Profesor universitar doctor, Universit  Federale Fluminense, Niter i/Rio de Janeiro, Brazilia

gsemeraro@globo.com

ANA BAZAC

Profesor universitar doctor, Universitatea Politehnică București

ana_bazac@hotmail.com

ANTON ADĂMUȚ

Profesor universitar doctor

Universitatea "Al. I Cuza", Iași

antonadamut@yahoo.com

ADRIANA NEACȘU

Conferențiar universitar doctor, Universitatea din Craiova

aneacsu1961@yahoo.com

ADRIAN NIȚĂ

Conferențiar universitar doctor, Universitatea din Craiova

adriannita2010@yahoo.com

STĂNCIULESCU CĂTĂLIN

Lector, Universitatea din Craiova

cfstanciulescu@yahoo.com

ANTONIO SANDU

Lector universitar doctor, Universitatea Mihail Kogălniceanu din Iași

Cercetător la Centrul de Cercetări Socio-Umane „Lumen”

Cadru didactic asociat la Facultatea de Filosofie și Științe Social Politice,
Universitatea Al. I. Cuza, Iași
antonio1907@yahoo.com

CRISTINEL NICU TRANDAFIR

Asistent universitar doctor, Universitatea din Craiova
cristinel_nicu@yahoo.com

ȘTEFAN VIOREL GHENEA

Asistent universitar doctor, Universitatea din Craiova
gheneastefan@yahoo.com

FLORIN BĂLOI

Doctor în filosofie al Universității de Vest din Timișoara
florin_85f@yahoo.com

ADRIAN BOLDIȘOR

Doctor în teologie al Universității din București
adi_boldisor@yahoo.com

ANDREICA VLAD VASILE

Doctor în filosofie al Universității de Vest din Timișoara
andreicavlad@yahoo.com

IONUȚ RĂDUICĂ

Doctorand în filosofie la Universitatea din București
Preparator la Universitatea din Craiova
ionutraduica@yahoo.de

SARI MAARIT FLORESCU

Doctorand în filosofie la Institutul de Filosofie și Psihologie
„C. Rădulescu Motru” al Academiei Române, din București
sari.florescu@yahoo.com

GABRIELA MILITARU

Licențiată în filosofie a Universității din Craiova
gabimi2003@yahoo.com

VLAD-IONUȚ TĂTARU

Studii de filosofie la Universitatea din București
tataruvro@yahoo.com
