

A n a l e l e

Universității din Craiova

Seria:

F i l o s o f i e

Nr. 30 (2/2012)

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA – SERIE DE PHILOSOPHIE, nr. 30 (2012)
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. 30 (2012)
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

Managing Editor:

Adrian Niță, University of Craiova

Editorial Board:

Anton Adămuț, Alexandru Ioan Cuza
University of Iași
Alexandru Boboc, Romanian Academy
Giuseppe Cacciatore, University of Naples
Federico II
Giuseppe Cascione, University of Bari
Teodor Dima, Romanian Academy
Gabriella Farina, Università di Roma III
Ștefan Viorel Ghenea, University of
Craiova
Vasile Muscă, Babeș-Bolyai University,
Cluj-Napoca

Niculae Mătășaru, University of Craiova
Ionuț Răduică, University of Craiova
Vasile Sălan, University of Craiova
Giovanni Semeraro, Universidade Federal
do Rio de Janeiro
Alexandru Surdu, Romanian Academy
Tibor Szabó, University of Szeged
Cristinel Nicu Trandafir, University of
Craiova
Gheorghe Vlăduțescu, Romanian Academy

Secretar de redacție: Cătălin Stănciulescu

Responsabil de număr: Adriana Neacșu

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

ANA BAZAC	
<i>Teoria comportamentului și blândețea la Aristotel</i>	5
ADRIANA NEACȘU	
<i>Conceptul omului natural la Toma din Aquino</i>	24
ȘTEFAN VIOREL GHENEA	
<i>Realismul internalist al lui Hilary Putnam</i>	52

FILOSOFIE SOCIAL-POLITICĂ

ÁRON TELEGDI-CSETRI	
<i>Cosmopolitanism and the public use of reason</i>	63
BRICE POREAU	
<i>Reconnaissance et liberté. Approche existentialiste</i>	77
LORENA PĂVĂLAN-STUPARU	
<i>Identitate individuală și identitate politică. Viziuni românești interbelice</i>	87

ONTOLOGIE ȘI FILOSOFIA MINȚII

HISAKI HASHI	
<i>Das Problem des Gewissens</i>	
<i>Eine Problemstellung der Ethik bei Heidegger und bei Klein</i>	102
GABRIEL VACARIU	
<i>Localization in cognitive neuroscience: optimism (Bechtel) versus skepticism (Uttal)</i>	131
FLORIN BĂLOI	
<i>Qualia între da și nu</i>	151

PSIHANALIZĂ ȘI EPISTEMOLOGIE

DARIUS PERSU	
<i>Das mütterliche Ding als transzendentes Argument. Ein kurzer Kommentar zur Dingtheorie J. Kristevas</i>	163
ANDREEA EȘANU	
<i>Evolutionary explanations of cognitive complexity</i>	181

TEORIA ARGUMENTĂRII

CĂTĂLIN STĂNCIULESCU	
<i>Relevanță, holism și problema „dezacordului profund” în argumentarea deliberativă publică</i>	199

NOTE FILOSOFICE

JEAN-LOUIS VIEILLARD-BARON <i>Spiritualisme et Spiritualité</i>	214
--	-----

RECENZII

FEDERICO SOLLAZZO <i>Totalitarismo, democrazia, etica pubblica.</i> (Adriana Neacșu)	226
--	-----

ANTON ADĂMUȚ <i>Fenomenologia Celuilalt</i> (Cătălin Stănciulescu)	229
--	-----

AUTHORS/CONTRIBUTORS	232
----------------------	-----

CONTENTS	234
----------	-----

TEORIA COMPORTAMENTULUI ȘI BLÂNDEȚEA LA ARISTOTEL

Ana BAZAC¹

Abstract: *The paper starts by counter-posing Plato's representation of the soul and Aristotle's view concerning the unity of the body and the soul, and the nature of the soul as form. The second chapter continues the comparison, by showing that in Aristotle the definition of virtue and happiness as rationally controlled activities sends to a higher sense of responsibility, the more so as the virtue does not result only from the activity of the intellect (thus it is not only dianoetic), but it is also a characteristic of the behaviour, being thus ethical. By focusing on the ethical virtues, the paper emphasizes their nature as habitus and their content as aiming at a middle ground. In this framework, Aristotle's explanation about the human behaviour presents a coherent and ordered picture of affects and virtues. The paper stops on gentleness as a median way that has many forms, but that however is not too positive. Connected to gentleness is friendship, discussed in the third chapter of the article.*

Keywords: *Aristotle, soul, virtue, ethical virtue, behaviour, gentleness, friendship.*

NATURA SUFLETULUI ȘI COMPORTAMENTUL

Dacă la Platon sufletul era o substanță aparte și independentă de corp, la Aristotel perspectiva se schimbă într-un mod cu totul revoluționar.

Stagiritul a răsturnat chiar perspectiva de a privi sufletul și corpul drept entități separate. El a criticat această manieră, arătând că după ce, în procesul cunoașterii, a avut loc separarea, este imposibil să se înțeleagă legătura dintre ele. De aceea, explicația sa a pornit de la realitatea dată, organismul viu (ființa umană): în *De anima*² apare că, într-un sens, sufletul e tot ce există, pentru că tot ce există este fie sensibil fie inteligibil, iar cunoașterea este ceea ce este într-un sens cognoscibil, după cum senzația este într-un sens ceea ce este sensibil. Nu este aici nici un animism. Sufletul

¹ Polytechnic University of Bucharest.

² Aristotel, *Despre suflet*, Traducere și note de N.I. Ștefănescu, Studiu introductiv de Alexandru Boboc, București, Editura Științifică, 1968.

e co-extensiv cu viața, e „principiul viețuitoarelor”¹ care nu poate exista fără un corp. El este forma vieții (a unei vieți concrete), corpul fiind „substrat și materie”. Ca formă, sufletul este „o substanță în sensul de specie a unui corp natural care are viața virtual 'în putere'. Însă substanța este o entelehie² 'realitate în act'; așadar sufletul este realitatea în act a unui asemenea corp”³, o „realitate în act primordială”...”a unui corp natural înzestrat cu potență”⁴.

Planul filosofic pe care urcă Aristotel prezintă concepte de o complexitate nemaîntâlnită până atunci. Sufletul nu este nici un corp subtil și non-corporal, nici o armonie a contrariilor (îl recunoaștem pe Platon⁵, deși Aristotel s-a referit la mai mulți înaintași), ci *forma* care dă actualitate *materiei* corp.

Substanța – așa cum apare în *Metafizica*, Cartea 8, Capitolul 6⁶ – e formă, materie sau combinația lor. Materia este asociată cu potențialitatea⁷, în timp ce forma – cu actualitatea⁸. Există două tipuri de actualitate: cunoașterea și reflectarea.

Organismul viu, punctează *De anima*, II, 1, a27-b5, este o substanță formată din formă (sufletul) și materie (corpul). Într-un sens, în suflet este forma lucrurilor, fie prin facultatea senzațiilor, fie prin a gândirii. Mîntea e forma formelor, și simte forma lucrurilor. Dar sufletul nu e „doar” mîntea.

Sufletul este actualitatea corpului⁹, ca și cunoașterea, adică e o putere pasivă (deoarece și a dormi și a sta treaz presupune existența sufletului; a dormi presupune cunoașterea existentă dar nefolosită, în timp ce starea de

¹ *Ibidem*, p. 25.

² În *Metafizica* și în *Fizica*, ἐντελέχεια este în același timp *mișcarea* de trecere a potențialității în actualitate și invers, sau *mișcarea/schimbarea* înspre forme: și a materiei ca substrat ce are/este potențialitate pură, și a substanței (materia concretă) ce are o potențialitate concretă, dar și *starea completă și stabilă din urma mișcării*. Altfel spus, *mișcarea* însăși este ἐντελέχεια deoarece are mereu finalitate.

³ Aristotel, *Despre suflet*, p. 49.

⁴ *Ibidem*, p. 50.

⁵ Vezi și Ana Bazac, „Blândețea sufletului la Platon”, în *Metafizică și hermeneutică. Volum omagial Gheorghe Vlăduțescu*, vol. îngrijit de Angela Botez, Marius Augustin Drăghici, Henrieta Anișoara Șerban, Sabin Totu, Oana Vasilescu, Craiova, Aius, 2010, pp. 88-100.

⁶ Aristotel, *Metafizica*, Traducere de Ștefan Bezdechi, Studiu introductiv și note de Dan Bădărău, București, Editura Academiei RPR, 1965.

⁷ Δύναμις.

⁸ Ἐνέργεια.

⁹ Adică – în locul ἐνέργεια – ἐντελέχεια.

veghe presupune reflectarea). Adică sufletul trebuie să fie o substanță în sensul formei unui corp natural care are viață în mod potențial în el. Dar substanța este actualitate, deci sufletul este actualitatea corpului ce potențial are viață în el. Sufletul este un complex de capacități actuale (de nutriție, a simțurilor, a gândirii...)¹.

Ca urmare, sufletul este inseparabil de corpul său, el fiind actualitatea corpului său. Mai concret, sufletul este cauza sau izvorul corpului viu, adică sursa sau originea mișcării sale, scopul și esența întregului corp viu. Cu alte cuvinte, sufletul este sursa mișcării (cauza eficientă), scopul (cauza finală), esența (cauza formală).

Deși este menționat faptul că mintea, gândirea, este o parte specială a sufletului (căci în suflet există diferite părți, legate de diferite mișcări/modalități de a realiza caracterul viu al corpului), fiind o parte pe care o putem socoti eternă, spre deosebire de partea perisabilă, legată de simțuri/senzații, în sensul că „doar mintea e capabilă de existență izolată de alte puteri psihice”, mintea și simțurile sunt legate: nu poți cunoaște fără să fi cunoscut vreodată prin simțuri. De aici, apare că, pe de o parte, ideea separației dintre minte și corp este la fel de ne-sustenabilă ca și ideea separației suflet-corp.

Dar pe de altă parte, relația dintre minte și corp nu se poate suprapune relației suflet-corp. Intellectul agent (sau activ) este mai mult decât facultatea nematerială a obiectelor inteligibile și care activează intelectul pasiv: el este tocmai cel care actualizează obiectele, desprinzându-le de potența materiei cu ajutorul simțurilor și făcându-le inteligibile. Deci le creează.

Intellectului pasiv îi corespunde re-amintirea și, deși „fără intelectul afectabil pasiv” care „este pieritor” „ființa gânditoare nu cugetă nimic”, gândirea – activă prin natura ei – are o anumită autonomie față de tot restul sufletului și față de corp. Această gândire, intelectul activ, este separată, neafectabilă și neamestecată, „fiind prin natura sa act”: și „întotdeauna factorul activ este superior celui supus afecțiunii și totodată principiul dominant asupra materiei”².

Vechiul dualism suflet-corp, negat de Stagirit, este cumva înlocuit cu dualismul minte-corp. Dar, datorită separării intelectului în activ și pasiv

¹ Sufletul are două facultăți: 1) de a distinge – realizată de gândire și de simțuri – și de a origina mișcarea – realizată de gândire (ca gândire practică și nu speculativă) și 2) apetit (dorință), dar de fapt apetitul pare a fi la început, deoarece mintea nu face nimic fără dorință.

² Aristotel, *Despre suflet*, p. 93.

sau afectat de simțuri, Aristotel atrage atenția asupra nivelului diferit de realitate care trebuie luat în seamă atunci când filosofia gândește asupra legăturilor dintre premisa materială, corporală a lumii ideale create de minte și, pe de altă parte, această lume și crearea ei. Continuitatea dintre toate acestea este clară și nu poate fi negată. Discontinuitatea este dată de creativitatea gândirii. Nu tiparul mental – cel al unității dintre materie și formă, sau potențialitate și actualizare – este cel care ar permite dualismul atenuat minte-corp – dimpotrivă, substanța primară este organismul viu¹ – ci capacitatea creatoare a minții, care este o mișcare de un fel deosebit.

Analiza acestei mișcări i-a permis lui Aristotel să depășească soluția surprinsă într-un raționament de felul următor: 1) spiritul/mintea/gândirea este diferit/ă de ceea ce este corpul, 2) deci este altceva/ de altă natură, 3) corpul e perisabil, dar gândurile pot fi transmise, deci există și înafara individului din care au emanat, 4) ele pot constitui o structură aparte a realității, iar această structură este veșnică, 5) ca urmare, este și superioară, iar această superioritate constă, înainte de orice, în primordialitatea lumii ideilor și confiscarea de către ea a capacității generative de realitate. Dialogul științific cu Platon și alți filosofi a dus la un nivel superior simplului idealism². Deși, repetăm, gândirea e posibilă independent de corp, sufletul

¹ Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, Volumul I, Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață și Ioan C. Ivanciu, București, Editura Eminescu, 1983, p. 437: „pentru Aristotel, sufletul și corpul sunt „părți” ale aceluiași „întreg” (*synolon*), care este realul concret. De aceea, dualismul materie-spirit este socotit secundar față de acela fundamental: materie-formă. Sufletul este forma (*entelecheia*) corpului și ca atare el nu este o substanță deplină, ci jumătatea substanței individuale, a organismului, cealaltă jumătate fiind corpul. Substanță în sens propriu, adică realitate independentă, este numai unirea intimă, legătura dintre materie-spirit (formă), forma alcătuind o ierarhie de perfecții, până la „forma pură”, liberă de orice materie, cum este numai divinul. Toate celelalte ființe sunt compuse, hylemorfe, sau, în limbaj modern, psihofizice.”

² Căci Aristotel a considerat că rațiunea este „elementul divin din noi”, dar el este specificul nostru: „el este adevărata noastră ființă”, „activitatea rațiunii, cea cugetătoare, se ridică prin seriozitate și demnitate tot așa cum nu are nici un alt scop decât pe sine însuși”, deci numai dacă trăim „în conformitate cu partea cea mai bună din noi”, ajungem „nemuritori”. Aristotel, *Etica Nicomahică*, Traducere din limba elină, precedată de un Cuvânt înainte, o scurtă expunere asupra Vieții și Operei lui Aristoteles și o introducere în teoria lui etică de Traian Brăileanu, București, Casa școalelor, 1944, Cartea a zecea, Cap. VII, 1177b și 1178a, pp. 349, 350. Este aici cumva mai degrabă o metaforă, decât o inferență asupra originii: căci

nu cunoaște niciodată fără o imagine, adică, în ultimă instanță, fără simțuri. Așadar, gândirea cere un corp drept condiție a existenței sale. Aristotel a insistat asupra necesității de a avea și cauze materiale și formale ale explicării sărilor de spirit, *cauze care nu pot fi reduse unele la altele*. Răul, adică distrugerea/moartea¹, nu este doar urmarea evoluției corpului, iar „nemurirea” este rezultatul activității – ceea ce înseamnă, în mod esențial, spune Aristotel, gândire – oamenilor, nu al faptului că propriul suflet, ieșind din corp, călătorește spre unirea cu sufletul universal.

Așadar, la Aristotel, organismul viu este unitatea de la care se pleacă în înțelegerea sufletului (și a corpului), tocmai prin faptul că forma nu poate exista fără corp și invers (adică la o ființă umană deja existentă, putem să spunem doar că sufletul îi este forma, iar corpul – materia).

Din punctul de vedere al distincției formă-materie, ființa umană este un complex suflet-corp. Din această perspectivă a complexului, moartea nu permite „eliberarea” sufletului de corp, deci mai binele său, „adevărată sa manifestare”, căci „viața însă face parte din ceea ce este în sine bun și plăcut, întrucât e determinat și limitat, și determinațiunea aparține naturii binelui...viața este din natură un bine...existența este în sine de dorit, deoarece ea este din natură un bun și o plăcere”². Holismul lui Aristotel i-a permis înțelegerea sentimentului ca fiind „un întreg”³, al afectelor ca având de a face „fără îndoială cu întregul compus din trup și suflet”⁴, și a vieții și plăcerii drept o unitate care „nu îngăduie nici o despărțire”⁵, a faptului că „natura nu-și e sieși suficientă pentru gândire: căci pentru aceasta e nevoie de sănătate trupească...”⁶.

Psihologia explicată în *De anima* – faptul că sufletul are o parte rațională (λόγος⁷) și una nerațională, faptul că aceasta din urmă are o parte

„activitatea divinității, care întrece în beatitudine toate cele, trebuie să fie deci activitatea cugetătoare”, Cartea a zecea, Cap. VIII, 1178b, p. 353.

¹ Vezi și Constantin Noica, „Interpretare la Lysis”, în Platon, *Opere*, II, Ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976, p. 205.

² Aristotel, *Etica Nicomahică*, Cartea a noua, Cap. IX, 1170a, p. 319, 1170b, pp. 320, și 320-321.

³ *Etica Nicomahică*, Cartea a zecea, Cap. III, 1174b, p. 336.

⁴ *Etica Nicomahică*, Cartea a zecea, Cap. VIII, 1178a, p. 351.

⁵ Cartea a zecea, Cap. V, 1175a, p. 339.

⁶ Cartea a zecea, Cap. IX, 1178b, p. 354.

⁷ Însemnând cuvânt, rațiune, vorbire, raport, proporție, judecată (logică), cf. și nota 93 la „Platon”, în Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor* (sec. III e.n.),

comună oricărui organism viu, adică nu e legată de rațiune (facultatea nutriției și a creșterii) și o parte apetitivă, care e legată de rațiune – este doar o bază a explicării comportamentului din prelegerile de filosofie practică, adică a explicării acțiunii umane. În cele ce urmează ne vom circumscrie, desigur, la etică, deoarece aici a expus Aristotel concepția despre blândețea legată de virtute și de bine. Dar înainte de toate să observăm că discuția despre comportament reflectă teoria despre unitatea sufletului și corpului: problema diviziunii sufletului în partea rațională și cea nerațională și diviziunea acestuia din urmă este indiferentă pentru analiza comportamentului din punct de vedere practic¹. De asemenea, această analiză respinge perspectiva metafizică a lui Platon: ea nu pornește de la principii², și nici de la universalul reprezentat de Ideile lui Platon³, adică de la conceptul existent în sine⁴, deoarece acest în sine este doar „model cu ajutorul căruia am putea cunoaște mai bine”⁵ cum trebuie să acționăm. Dimpotrivă, ea pleacă de la o perspectivă „praxiologică”⁶: de la cunoașterea scopurilor oamenilor.

Din acest punct de vedere, sufletul omului este ceea ce este legat, prin rațiune, de ceea ce este specific omului: *viața activă*⁷ marcată de rațiune (sau subordonată părții raționale a sufletului), deci de discernământul de a alege și a acționa în funcție de valorile legitimate rațional.

Ce determină comportamentul bun al omului? Înainte de toate, înțelegerea de către el a necesității de a se manifesta rațional deoarece numai astfel ajunge la scopurile pe care le urmărește, iar aceste scopuri nu pot fi, la rândul lor, decât în consens cu rațiunea: de a se subordona scopului de a duce o viață bună. În același timp, o viață bună nu poate fi decât aceea în

Traducere din limba greacă de C. I. Balmuș, Studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, București, Editura Academiei RPR, 1963, p. 573.

¹ *Etica Nicomahică*, Cartea întâia, Cap. XIII, 1102a și b, pp. 54 și 55.

² *Ibidem*, Cap. II, 1095a și b, p. 29-30. Mai mult, principiile însele se cunosc, în principal, prin inducție (și nu prin deducție), Cap. VII, 1098b, p. 41.

³ *Ibidem*, Cap. IV, 1096a, p. 32: căci, „deși iubim și prietenia și adevărul, totuși e o datorie sfântă să prețuim mai mult adevărul”.

⁴ Vezi și *Etica Nicomahică*, Cartea a doua, Cap. VII, 1107a, p. 71: „în expunerile care privesc acțiunea, propozițiile generale sunt cele mai goale, pe când cele particulare au un conținut mai mare de adevăr”.

⁵ *Ibidem*, 1097a, p. 35.

⁶ *Etica Nicomahică*, Cartea a doua, Cap. II., 1103b, p. 59: „noi trebuie să ne îndreptăm atenția asupra faptelor și asupra modului săvârșirii lor”.

⁷ *Etica Nicomahică*, Cartea întâia, Cap. VI, 1098a, p. 39: „în mod actual și real activă”.

care are loc exercițiul activ al facultăților sufletului său (principala fiind rațiunea) „potrivită cu virtutea”¹.

COMPORTAMENTUL ȘI VIRTUȚILE ETICE

Dacă fericirea este un bine concret, pentru fiecare om² – deci nu o idee în sine –, rezultă că ea nu poate fi definită decât prin genul proxim în care se situează: acțiunea umană³. Prin acțiune, se realizează și se urmăresc diferite feluri de bine de către diferiți oameni. Deci binele ce poate fi atins prin acțiune, fiind concret, cere să se analizeze tot acțiunea. Aceasta are scopuri, iar fericirea, indiferent de forma sa concretă, apare drept scopul final al acțiunii, deoarece este dorită pentru sine „și niciodată pentru altceva”⁴.

Dar, deoarece binele și perfecțiunea stau în activitate⁵, la om activitatea rațională este aceea care întemeiază și generează atât diferitele scopuri cât și scopul final, ținta tuturor fapturilor: „binele uman este activitatea sufletului potrivită cu virtutea” (adică activitatea în care diferitele dorințe sau porniri sunt controlate de rațiune⁶, deci realizând obiectivele concrete atât după criteriul praxiologic al „lucrului bine făcut”⁷ cât și după cel etic (și politic) al dreptății⁸: aceste obiective concrete sunt „bunurile

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*, Cartea întâia, Cap. IV, 1097a, pp. 35-36. Dar nivelul cel mai înalt al acestui bine, adică al fericirii – scop final – este cel atins în activitatea contemplativă, adică a rațiunii, unde „trebuie să se găsească, pe cât e omenește posibil, autarhie, răgaz, libertate de muncă istovitoare și tot ceea ce se atribuie celui fericit”, Cartea a zecea, Cap. VII, 1177b, p. 349. Aceasta înseamnă că „dacă însă rațiunea, în comparație cu omul, este ceva divin, atunci și viața după rațiune trebuie să fie divină în comparație cu viața umană”, *ibidem*.

³ *Etica Nicomahică*, Cartea întâia, Cap. V, 1097a, p. 36.

⁴ *Ibidem*, p. 37.

⁵ *Ibidem*, Cap. VI, 1097b, p. 38.

⁶ *Ibidem*, Cap. XIII, 1102a, p. 53: „virtutea este destoinicia sufletului”.

⁷ *Ibidem*, Cap. VI, 1098a, p. 39: „cântul chitaristului bun”...prestațiunea chitaristului bun”.

⁸ *Ibidem*, Cartea întâia, Cap. IX, 1099a, p. 43: „numai cei ce în faptele lor sunt dreți, vor avea parte de ceea ce în viață e frumos și bun”; dar și Cartea a cincina, Cap. III, 1129b, p. 156: „noi numim drept ceea ce produce și păstrează în comunitatea politică fericirea și părțile ei constitutive”.

sufletului”, bunuri în înțelesul cel mai perfect¹, care formează cadrul pentru celelalte bunuri².

Chiar dacă fericirea pare un dar divin³, „a lăsa la voia întâmplării ceea ce-i mai mare și mai frumos ar fi eroare și blasfemie”⁴, deci ea este rezultatul acțiunilor conduse de rațiune. Este aici o morală imanentă – expresia voinței omului – și nu transcendentă, exterioară, este „morală unui intelectual”⁵.

Definirea de către Aristotel a virtuții și fericirii ca activitate, mai mult – ca activitate rațional controlată, ne relevă o primă diferență între el și Platon: starea de bine a sufletului nu poate să fie după moartea trupului, adică după moartea persoanei concrete care activează. Căci manifestarea virtuții este în viață, deci în activitate⁶ (aceasta însemnând mai ales activitate teoretică⁷), moartea omului anulând rațiunea de a denumi starea sufletului drept bună sau fericită. Este o perspectivă provocatoare pentru concepția dominantă în ideologia ce devine puternică odată cu criza Imperiului Roman.

Trecând peste acest aspect, cercetarea virtuții este obiectul esențial al eticii lui Aristotel⁸, dar nu atât ca o explicație a acesteia cât o „pedagogie morală”⁹, adică o descriere a formării și problemelor caracterului și comportamentului. Fiind rezultatul stăpânirii și judecării de către rațiune a pornirilor, virtutea este specifică înainte de toate intelectului care controlează și îndrumă comportamentul omului: virtuțile *intelectului*, sau dianoetice, sunt înțelepciunea, inteligența, prudența. Dar virtutea este și o caracteristică a comportamentului ca atare: ea este, deci, etică¹⁰, fiind în fond

¹ *Ibidem*, Cap. VIII, 1088a, p. 41.

² *Ibidem*, Cap. IX, 1099b, p. 44: „fericirea are nevoie, cum am spus, și de prosperitate, și astfel s-ar explica faptul că unii identifică bunăstarea cu fericirea, cum alții virtutea”. În limba greacă, εὐδαιμόνων înseamnă și bogat și fericit, cf. nota 173, la „Solon”, în Diogene Laertios, *op. cit.*, p. 524.

³ *Etica Nicomahică*, Cap. X, 1009b, p. 45.

⁴ *Ibidem*.

⁵ O. P. Gillet, *Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote*, Fribourg, Suisse, Librairie de l'Université, Paris, F. Alcan, 1905, p. XI.

⁶ *Etica Nicomahică*, Cap. XI, 1100b, pp. 47-49.

⁷ *Ibidem*, Cap. X, Cap. VII, 1177a, p. 347, 1177b, pp. 348-350, 1178a, p. 350.

⁸ *Ibidem*, Cap. XIII, 1102a, p. 53.

⁹ Valentin Mureșan, *Comentariu la Etica Nicomahică*, București, Humanitas, 2007, p. 349.

¹⁰ Aristotel, *Etica Nicomahică*, Cartea a doua, Cap. I, 1103a, p. 57, realizată prin obișnuință.

manifestarea naturii raționale a omului¹, și are drept fațete, dărnicia și cumpătarea².

Virtuțile etice nu sunt date de natură, ci dobândite prin deprindere și educație, virtutea însăși fiind un *habitus* „cu ajutorul căruia omul este bun și-și desăvârșește bine opera sa”³. Rezultatul virtuților etice este faptul că oamenii acționează în mod moral, adică după cerințele dreptății: având deci și *conștiința* mizei, acțiunii și consecințelor acesteia, și *intenția* de a acționa potrivit cu această conștiință, și *consecvența* în a acționa astfel⁴.

Dar care este conținutul virtuții, în afară de faptul că ea răspunde concret diferitelor acțiuni? Acesta este țintirea spre *mijloc* (manifestarea mediană) în realizarea oricărei fapte și reflectă înainte de toate complexitatea afectelor și acțiunilor, faptul că ele tind spre exagerări în plus sau în minus. *Măsura*, adică mijlocul între aceste exagerări, dă virtutea⁵, și tot ea indică existența unor afecte și acțiuni care nu au un mijloc, ci ele trebuie analizate și judecate potrivit conținutului și urmărilor lor.

Încă o dată, faptul că este posibilă măsura este rezultatul conducerii afectelor de către rațiune⁶: virtutea este deci „un *habitus* al alegerii”⁷. „Alegerea voită pare a constitui nota caracteristică a virtuții și să întemeieze mai mult încă decât acțiunile înseși deosebirea caracterelor”⁸. Este vorba de *deliberare*⁹ și *alegere*, și nu de voință: aceasta este presupusă, căci alegerea implică libertate. Aristotel a mers mai departe de a arăta că este esențial ca omul să fie liber pentru a putea alege (căci alegerea voită este – și acesta este un mesaj pentru filosofia libertății, din secolele modernității timpurii și târzii – „numai acolo ...unde ceva este în puterea noastră”¹⁰): el a insistat asupra

¹ Pentru natura rațională a omului vezi și Cristian Ducu, „Rolul argumentului funcției în etica aristotelică”, *Revista de filosofie analitică*, vol. IV, 1, 2010, pp. 71-97.

² *Etica Nicomahică*, Cartea întâia, Cap. XIII, 1103a, p. 56. Din punct de vedere moral, noi spunem că cineva „este blând și cumpătat”.

³ *Etica Nicomahică*, Cartea a doua, Cap. V, 1106a, p. 67.

⁴ *Etica Nicomahică*, Cartea a doua, Cap. III, 1105a, p. 64.

⁵ *Ibidem*, Cap. V, 1106b, p. 68.

⁶ Cumpănim, vezi *Etica Nicomahică*, Cartea a treia, Cap. V în întregime, pp. 89-92.

⁷ *Ibidem*, Cap. VI, 1107a, p. 69.

⁸ *Ibidem*, Cartea a treia, Cap. IV, 1111b, p. 86.

⁹ Adică a realiza o scară de priorități pentru dorințe și rațiune. Astfel alegerea voită bună este aceea în care „ceva să fie ales înaintea altora”, *Etica Nicomahică*, Cartea a treia, Cap. IV, 1112a., p. 89.

¹⁰ *Ibidem*, p. 87.

responsabilității omului liber. Ceea ce trebuie să facă acesta este alegerea rațională. Având mereu în minte consecințele.

BLÂNDEȚEA

Blândețea apare tocmai în analiza virtuților ca măsuri sau puncte de echilibru între afectele extreme. Vitejia – între frică, mânie, lașitate –, cumpătare – între plăcere și neplăcere –, ca virtuțile părții nerăționale a sufletului, dărnicia – între avere și lipsă, risipă și zgârcenie – (o virtute care duce în mod direct la dragoste și prietenie¹), mărinimie – între avere, prea mult și prea puțin, adică între fudulie sau purtare de parvenit și îngustime de inimă –, măreția sufletească sau sufletul înalt – între vanitate și spiritul umil, între onoare și cinste și negația acestora –, ambiția și lipsa de ambiție, virtutea fără nume dar care este mijlocul de la fală – între fală, ironie, minciună –, gluma și buna cuviință – între măscărici și politicoșii și abili, ca și între cei țepeni și seci, între cei agreabili și cei care tachinează –, rușinea – între teama de ocară și abstenență –, ca virtuți și afecte ale părții raționale a sufletului, sunt descrise cu o acuratețe care va fi urmată abia de către Descartes.

Virtuțile morale care ar fi legate de caracterizarea comportamentului și limbajului ca blând sunt cele ale: 1) temperamentului *cumpătat*/ale dispoziției moderate (opusul fiind mânia, dar dacă aceasta este față de lucrurile față de care trebuie să existe mânie, este doar o stare extremă a temperamentului calm, și este lăudată²), ale 2) comportamentului *prevenitor* (ca termen mediu între slugărnicie și grosolănie) și ale 3) *tactului* (ca termen mediu între bufoneria vulgară și, pe de altă parte, cei plictisitori și prost-crescuți).

Comportamentul prevenitor este cel legat de blândețe: căci el corespunde unei purtări de prieten bun, deși nu este echivalentă cu prietenia. Deoarece aceasta din urmă implică o afecțiune deosebită și particulară, pe când comportamentul prevenitor înseamnă a cântări drept și a avea o anumită virtute. Cum se numește aceasta? Este interesant că Aristotel lasă comportamentul prevenitor, blând, fără nume³. Doar extremele acestei blândeți a spiritului sunt numite: slugărnicia și bătăria, iar dacă slugărnicia este legată de obținerea unor foloase materiale se

¹ *Etica Nicomahică*, Cartea a patra, Cap. I, 1120a, p. 119.

² Aceasta este o deosebire față de concepția creștină, unde mânia ca atare este socotită un păcat, opusul virtuții.

³ *Ibidem*, Cartea a patra, Cap. XI, 1125b, p. 141.

numește linguișire. Este vorba de atitudini manifestate în adunări, în viața socială și schimburile de cuvinte și fapte.

Comportamentul amabil aparține unor oameni care știu perfect să relaționeze, adică știu să vorbească cu fiecare pe limba lui: chiar dacă urmăresc mereu ceea ce este drept și onorabil, ei se asociază în mod diferit cu oameni aflați în poziții înalte și cu cei obișnuiți, și deși sunt la fel de politicoși și prevenitori, ei urmăresc – deși, desigur, să nu producă necazuri – mai degrabă consecințele propriului comportament, adică onoarea și imaginea lor de a avea un comportament folositor și potrivit. Astfel încât, de dragul acestor consecințe, adică a unei plăceri viitoare mai mari, ei pot să producă și câteva necazuri mici.

Pare că nici nu este vorba aici de o atitudine blândă, ci mai degrabă de una elegantă, politicoasă¹.

Pe de altă parte, tactul implică a spune ceea ce este potrivit, a detensiona lucrurile, și a asculta cu deferință atunci când trebuie. Aceste răspunsuri la relațiile sociale implică și a glumi, dar și aici se diferențiază oamenii educați de ceilalți. Este vorba însă, și aici, de capacitatea de auto-control a oamenilor: dacă cei amabili aveau în vedere scopul, așa cum a apărut mai sus, cei cu tact urmăresc mijloacele prin care intră în relații cu ceilalți; și unii și ceilalți sunt inteligenți în plan social.

Blândețea ca atare este definită, cam zgârcit², nu ca disponibilitate față de celălalt și acceptare și înțelegere a celuilalt *qua* om, ci ca un mijloc în afectele de mânie, adică opusul irascibilității. Mânia când trebuie, asupra a ce trebuie și pe cine trebuie nu este un lucru rău, dimpotrivă este laudată. Poți fii și blând în mânie, dacă îți controlezi rațional felul, prilejul și durata mâniei.

Dar blândețea este o trăsătură de caracter care nu este prea pozitivă, nu contribuie la dezvoltarea virtuoaasă a omului: căci, pe de o parte, nici nu este un mijloc, ci pur și simplu o extremă. Este slăbiciunea celor care nu știu

¹ Oarecum în maniera lui A. A. C. Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), 1737,

http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Fperson=3785&Itemid=28

(vezi și Lawrence E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral discourse and cultural politics in the early eighteenth-century England*, Cambridge University Press, 1994, care relevă „maniera secretă anti epicureică” a eseistului englez.)

² Căci blândețea nu este o trăsătură de caracter laudabilă („dacă de altfel blândețea primește laudă”), *Etica Nicomahică*, Cartea a patra, Cap. XI, 1125b, p. 140.

să se mânie de ceea ce trebuie (ei par, astfel, chiar nerozi¹): deși Aristotel pare a reda părerea unanimă („se crede doar că”), în fapt „un astfel de bărbat n-are nici o simțire și n-ar putea fi supărat și ar fi fără apărare, deoarece nu devine mânios”². Dacă, deci, virtuțile sunt *habitus*-uri care îl ajută pe om să ducă o viață bună, să fie fericit, blândețea este o virtute care nu prea ajunge la acest scop: cel puțin deoarece „cel blând nu înclină spre răzbunare, ci mai mult spre iertare”³, adică, în fond, nici nu produce plăcere (or, viața bună este aceea care produce plăcere), și nici nu este un răspuns drept la comportamentul oamenilor care ar cere mânie. Sunt, aici, două aspecte care trebuie luate în seamă: întâi, deprecierea blândeții – în întreaga tradiție antică a omului rațional și puternic, și puternic și prin exteriorizarea capacității de a se mânia, adică de a-și arăta forța – și, apoi, legarea și a blândeții de partea exemplară pentru umanitate, de bărbați⁴. Este interesant să observăm cum, și dacă, aceste aspecte se schimbă în momentele teoretice ulterioare.

Desigur că blândețea este diferită de „mentalitatea servilă” a celor care îndură rușine și nu îi apără pe ai săi împotriva ei⁵, dar în ce fel este ea mijloc între această mentalitate și, pe de altă parte, mânie? Ei bine, este mijloc doar din punctul de vedere al judecății omului în fiecare caz în parte. Căci, pe de altă parte, blândețea este doar opusul exagerării mâniei⁶, deci, din nou, extremă. Doar exagerarea mâniei este rea, nu și mânia ca atare (iar exagerarea mâniei este rea deoarece este mai greu să vorbești cu cei mânioși).

În sfârșit aici, deoarece „corespunde mai mult firii omenești a se răzbuna”⁷, blândețea, o virtute minoră, este totuși avansată ca un contra-model relativ dezirabil, dar translabil cumva într-o reprezentare despre societate în care firea omenească nu mai este atrasă, sau nu mai trebuie să fie atrasă de dorința de răzbunare. Este o societate în care relațiile inter-umane nu se rezolvă prin violență: cel blând este cel care nu lovește și nu ocărăște⁸.

¹ *Etica Nicomahică*, Cartea a patra, cap. XI, 1126a, p. 141.

² *Idem*.

³ *Etica Nicomahică*, Cartea a patra, Cap. XI, 1126a, p. 140.

⁴ În *Politica*, Traducere de Raluca Grigoriu, București, Paideia, 2001, Cartea întâia, Cap. II, Cap. XII, Cap. XIII, Aristotel a dat curs concepției discriminatorii a vremii, legitimând-o.

⁵ *Etica Nicomahică*, Cartea a patra, Cap. XI, 1126a, p. 141.

⁶ *Ibidem*, p. 142.

⁷ *Idem*.

⁸ *Etica Nicomahică*, Cartea a cincea, Cap. III, 1129b, p. 156.

(Din altă perspectivă, blândețea poate fi echivalată cu mila. Referindu-se la *Retorica* și la *Poetica*, unde Aristotel insistă asupra acestui sentiment generat de contemplarea nenorocirilor, Martha Nussbaum a arătat că logica filosofului a implicat cel puțin trei presupoziii: prima, că mila se bazează pe convingerea că suferința celuilalt nu este o chestiune trivială ci una de reală importanță; a doua, că mila ca răspuns are drept temei că celălalt nu merită acea suferință (căci atunci când nenorocirea este rezultatul alegerilor rele făcute de individ, atunci contemplarea situației nu este însoțită de milă); a treia, că mila are în subtext ideea că oricând este posibilă substituția personajelor ce suferă, sau, mai clar, că și cel care privește poate să aibă parte de necazurile ce provoacă milă¹).

Discuția despre comportament nu este, deci, reductibilă la psihologie. Virtutea poate și trebuie să fie cultivată „și față de alții, și nu numai pentru sine însuși”². Aceasta cere dreptate – virtutea perfectă întrucât are raportare la alții³ –. Este o chestiune exterioară temei noastre, dar esențială deoarece sugerează un drum pentru manifestarea comportamentului non-violent și afectuos. Pe de altă parte, virtutea cultivată pentru individul însuși – deși ea însăși nu este închisă – este aceea în care se exclude *ab initio* comportamentul violent, dușmănos și se presupune dragostea, deci blândețea. O manifestare a acestei forme de virtute – deși, încă o dată, ea are un caracter social, deci se poate lărgi⁴ – este prietenia. Punctarea unor elemente legate de ea ne permite înțelegerea mai bună a conceptului de blândețe.

ANALIZA PRIETENIEI ÎNTRE TIPAR DE COMPORTAMENT DEZIRABIL ȘI REALITATE

Tradițional, obiectivul filosofiei practice a fost acela de a înțelege ce este viața bună și cum poate fi obținută: se pleca de la conceperea relațiilor

¹ Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986), Revised Edition, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2001, pp. 383-384.

² *Etica Nicomahică*, Cartea a cincina, Cap. III, 1129b, p. 157.

Este ideea dezvoltată – virtutea ca dezvoltare educată a motivațiilor (p. 11) și ca deprindere ce fuzionează caracterul și sapă făgaș vieții/trăirii potrivit obiectivelor (p. 151) – de către Julia Annas, *Intelligent Virtue*, Oxford University Press, 2011.

³ *Etica Nicomahică*, *ibidem*, p. 156.

⁴ *Etica Nicomahică*, Cartea a opta, Cap. I, 1155a, p. 259: „posesiunea de mulți prieteni o considerăm frumoasă, iar mulți cred că bărbații vrednici ar trebui să fie și prieteni”.

interumane pornind de la individ¹. În acest sens, a promova prietenia era principala sarcină a științei politice². Binele pentru individ era și binele pentru societate³, iar binele pentru individ era faptul de a avea prieteni și de a se comporta drept. De fapt, dacă omul bun este prietenos (blând), prietenia fiind o stare/dispoziție a caracterului moral, arăta Aristotel, atunci și societatea este astfel: supremul drept se găsește între prieteni, prietenia fiind o completare a dreptății⁴. Și în orice comunitate există și un drept și o prietenie: „întrucât trăim în comunitate, într-atâta există o prietenie, deoarece și un drept”⁵. În acest fel, prietenia era o virtute, iar lipsa de prietenie, deci singurătatea – un lucru cumplit⁶.

Prietenia este relația în care unul este binevoitor față de celălalt și îi dorește binele, fără ca acestuia să-i rămână ascunsă această înclinație⁷. Rezultă că există încă o stare de spirit/comportament care implică blândețe,

¹ *Etica Nicomahică*, Cartea a noua, Cap. IV, 1166a, pp. 303-304: deoarece ne iubim pe noi înșine, deci ne arătăm cea mai mare bunăvoință posibilă, arătăm iubire și prietenie altora. „Modul în care manifestăm iubirea către prieteni și notele prin care definim noțiunea prieteniei par a fi rezultat din comportamentul ce-l observăm față de noi înșine”; dar și Cartea a noua, Cap. VIII, 1168b, p. 312: „cel mai bun prieten este doar acela care, când ne dorește binele, ni-l dorește de dragul nostru, chiar dacă nimeni nu o află. Aceasta însă se întâmplă cel mai adeseori în raportul omului cu sine însuși...”; Dar vezi *ibidem*, p. 313: „Fiecare își este sieși cel mai bun prieten, și de aceea omul trebuie să se iubească cel mai mult pe sine însuși”.

² *Etica Nicomahică*, Cartea întâia, Cap. I, 1094a și b, p. 26: „cel mai mare bine...cunoașterea lui...acest scop aparține științei celei mai stăpânitoare și conducătoare în cel înalt înțeles...politica”. Iar etica este „o parte a doctrinei politice”, *ibidem*, 1094b, p. 27; dar și Cap. II, 1095a, p. 29: „binele ce constituie scopul artei politice...binele cel mai înalt în sfera acțiunii”; ca și cap. X, 1099b, p. 46: „scopul artei politice este cel mai bun și cel mai înalt. Arta politică n-are nici o străduință mai mare decât de a pune pe cetățeni în posesia unor anumite însușiri; anume de a-i face virtuoși și capabili să făptuiască binele”; dar și Cartea a opta, Cap. I, 1155a, p. 259: „prietenia este ceea ce susține statele și le stă legiuitorilor mai mult la inimă decât dreptatea”.

³ A fost și sugestia lui Platon în „Lysis”, Traducere de Alexandru Cizek, în Platon, *Opere*, II, Ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976, 222c, p. 233, prietenia fiind tensiunea spre binele specific lumii.

⁴ *Etica Nicomahică*, Cartea a opta, Cap. I, 1155a, p. 259.

⁵ *Etica Nicomahică*, Cartea a opta, Cap. XI, 1159b, p. 277.

⁶ *Etica Nicomahică*, Cartea a opta, Cap. I, 1155a, p. 258.

⁷ *Etica Nicomahică*, Cartea a opta, Cap. II, 1156a, p. 262. Din descrierea complexității prieteniei rezultă – de fapt așa cum apăruse și în „Lysis” – că noțiunea de prietenie este largă.

dar nu este prietenie: *bunăvoința față de celălalt*. Aceasta poate avea loc: 1) și față de necunoscuți¹, 2) chiar dacă din partea celui alt nu se răspunde cu aceeași atitudine², ca și 3) atunci când există o bunăvoință reciprocă³. Din ambele aceste situații decurge o evoluție posibilă spre recunoașterea celui alt⁴, adică spre conștiința comuniunii cu celălalt, așa cum se va constitui mai târziu pe baza religiei sau a ideologiei laice a drepturilor omului și fraternității. Dacă există însă o generalizare a acestei bunăvoințe, adică se adaugă și faptul că intenția ei nu este ascunsă, atunci comportamentul blând devine și el general. Oricum, menționarea specificului prieteniei – cunoașterea intenției de bunăvoință de către celălalt – a permis ideea posibilității bunăvoinței ca relație socială constitutivă, alături de prietenie și dușmănie, așa cum apare în democrația cetățenilor egali în agora⁵.

Este bunăvoința mult mai puțin răspândită și mult mai puțin importantă decât prietenia? Mai degrabă ea este o variantă a prieteniei, aceasta din urmă apărând a fi vital necesară pentru oameni.

Chiar dacă prietenia poate fi și în vederea realizării unui folos propriu (și aici s-ar include și ospitalitatea⁶), și în vederea plăcerii proprii, și nu numai – ca legătură sufletească – între oameni buni și asemănători în virtute (arătându-se reciproc vrednici de iubire), și chiar dacă prietenia continuă dacă prietenii se potrivesc în caracter⁷, conținutul său sau manifestarea sa sunt aceleași. Prietenia presupune încredere reciprocă și statornică abținere de la jigniri⁸. Aceasta – deoarece noi dorim acelora pe

¹ *Etica Nicomahică*, Cartea a noua, Cap. V, 1166b, p. 306.

² Vezi și, în cadrul analizei comportamentelor concrete, observația că „dăruitorul unei binefaceri pare a nutri pentru primitorul ei mai multă prietenie și iubire decât primitorul pentru dăruitor...și chiar dacă ei nu le aduc nici un folos și nu există o perspectivă pentru aceasta nici pentru viitor”, *Etica Nicomahică*, Cartea a noua, Cap. VII, 1167b, p. 309 și 310.

³ *Etica Nicomahică*, Cartea a opta, Cap. II, 1155b, p. 261.

⁴ Pentru conceptul de recunoaștere și istoricul său vezi Ana Bazac, „Merleau-Ponty: recunoașterea omului ca vizibilă și invizibilă”, *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XVI, București, Editura Academiei Române, 2008, pp. 202-216.

⁵ *Etica Nicomahică*, Cartea a opta, Cap. XIII, 1161a, p. 283: „Căci cetățenii unui stat constituțional (politii) pretind drept egal și valoare egală: prin urmare, stăpânirea e împărțită între dânșii în mod egal, și după aceasta se formează deci și prietenia lor”.

⁶ *Etica Nicomahică*, Cartea a opta, Cap. III, 1156a, p. 263.

⁷ Cartea a opta, Cap. V, 1157a, p. 266.

⁸ Cartea a opta, Cap. V, 1157a, p. 267.

care îi iubim bine de dragul lor¹, o trăsătură comună prieteniei și bunăvoinței. Ca urmare, le arătăm considerație și afecțiune de dragul lor. Iar aceasta înseamnă un comportament blând, disponibil pentru celălalt – chiar mai mult, manifestarea dispoziției noastre de a-l pune pe celălalt cumva mai presus de noi, asta însemnând că îl iubim *pentru el* și nu pentru noi –: „purtarea amabilă și sociabilitatea par a fi în primul rând proprii prieteniei”². (Dar amabil este și cel doar binevoitor, amabilitatea fiind o manifestare a simțurilor și a afectelor³).

Blândețea însoțește, astfel, toate tipurile de prietenii – relații care se întemeiază pe egalitate – dar se întâlnește și în cazurile în care există raporturi de superioritate (tată –fiu, bătrân-tânăr, bărbat-femeie, șef-subaltern)⁴.

Ba mai mult. În sens larg, prietenia este legată de traiul într-o comunitate – *ad hoc* și destul de restrânsă, ca tovarășii unei călătorii spre mare, dar și stabilă și mai largă (și constă în împărtășirea unui bun comun)⁵. În acest sens larg, tipul de prietenie este cel în vederea folosului⁶: la nivel larg poate nu se manifestă dragostea reciprocă, dar cu siguranță ar trebui să existe bunăvoință, deci blândețea moravurilor, deoarece există drept și există obiective comune⁷. Este vorba de o reciprocitate a acestei blândeți a moravurilor, întrucât oamenii știu că, având folos unii de la alții – atât în principiu cât și concret –, ei știu că trebuie „să răsplătească după valoarea lucrului primit”⁸, și că „acela care a primit binefaceri și ca mulțumită pentru cele primite dăruiește bunăvoință, împlinește numai un postulat al dreptății”⁹.

Dar este, firește, o distanță între ceea ce trebuie, se presupune, chiar există uneori, și, pe de altă parte, ceea ce este îndeobște. În realitate, în

¹ Cartea a opta, Cap. VII, 1157b, p. 369.

² Cartea a opta, Cap. VII, 1158a, p. 270.

³ Cartea a opta, Cap. II, 1155b, p. 260.

⁴ Cartea a opta, Cap. VIII, 1158b, pp. 272-273.

⁵ Cartea a opta, Cap. XI, 1159b, p. 277.

⁶ Cartea a opta, Cap. XI, 1159b, p. 278.

⁷ *Ibidem*: „Căci folosul este ținta legiuitorilor, iar ca drept se consideră ceea ce prieste comunității”; și Cap. XIII, 1161b, p. 284: „Căci unde oamenii sunt egali, ei au multe cele comune”; și Cap. XIV, 1161b, p. 284: „Dar prietenia între concetățeni, membri ai aceleiași ginte, tovarăși de drum etc., are mai mult înfățișarea de *asociație exterioară*, deoarece pare a se întemeia așa zicând pe contract”.

⁸ Cartea a opta, Cap. XV, 1163a, p. 289.

⁹ *Etica Nicomahică*, Cartea a noua, Cap. V, 1167a, p. 307.

comunități există relații materiale, în care unul dă și celălalt poate nu îi dă și el înapoi cât trebuie. Acel cunoscut *do ut des*, bazat pe logica folosului fiecăruia și deci a folosului comun, înfruntă probleme de cantitate și calitate în reciprocitatea schimbului material¹. De aici – și destrămarea bunăvoinței. Diferența între aceasta și prietenia restrânsă este clară: în prietenie, lucrurile nu se măsoară cu micrometrul, consideră Aristotel, aici contează în măsură mai mare intenția².

Totuși există obligații morale legate de traiul în comunitate: deși nu datorăm tuturor același lucru³, de exemplu celor apropiați trebuie să le arătăm totdeauna ceea ce se cuvine⁴, „obligația de a răsplăti binefaceri primite are întâietate înaintea obligației de a fi prevenitori față de camarazi”⁵.

Acest ultim aspect pare să dea importanță mai mare bunăvoinței față de prietenie. În fapt însă nu este așa, căci „din punct de vedere moral este mai frumos a dovedi binefacerea față de prieteni decât față de străini”⁶. Și tot din punct de vedere moral, prietenia este restrânsă: „o prietenie care privește bunele însușiri morale și persoana însăși nu e posibilă față de mulți”⁷. Ca urmare, pare că blândețea însăși e restrânsă: „căci prietenul ne mângâie prin expresia feței și prin vorbe, dacă are îndemânarea s-o facă, deoarece el cunoaște caracterul nostru și știe ce ne atinge plăcut și neplăcut”⁸. Blândețea pare a fi restrânsă și datorită firilor diferite: doar cei cu comportament de femeie sunt miloși față de „geamătul comun al altora”⁹.

ÎN LOC DE CONCLUZII

Descrierea comportamentului uman potrivit triadei extreme-termen mediu a fost o realizare teoretică excepțională a filosofiei grecești antice. Aristotel a plecat de la fundamentarea eticii normative în raționalitatea naturii umane și a construit o etică practică prin discutarea limitelor comportamentului în raport cu judecarea consecințelor lor. Cadrul este dat,

¹ Cartea a opta, Cap. XVI, 1163b, p. 291: „Căci răsplata virtuții și binefacerii este onoarea; ceea ce însă aduce ajutor nevoii este câștigul”.

² Cartea a opta, Cap. XV, 1163a, p. 290.

³ Cartea a noua, Cap. II, 1165a, p. 299.

⁴ Cartea a noua, Cap. II, 1165a, p. 300.

⁵ Cartea a noua, Cap. II, 1164b, p. 298.

⁶ Cartea a noua, Cap. IX, 1169b, p. 317.

⁷ Cartea a noua, Cap. X, 1171a, p. 323.

⁸ Cartea a noua, Cap. XI, 1171b, p. 324.

⁹ *Idem*.

desigur, de natura umană rațională: dar complexitatea ființei om implică o infinitate de atitudini care, totuși, nu constituie un puzzle ce ar îndemna la relativism moral. Dimpotrivă, modelul teoretic al triadei permite înțelegerea și ordonarea reacțiilor diverse.

Acest model îl ajută pe Aristotel la evaluarea etică a acțiunilor umane într-o perspectivă surprinzător de (post)modernă. Lumea fiind relațională, tabloul viu al vieții morale nu este înghesuit într-un șir de prescripții (deși acestea există în/prin argumentarea raționalității naturii umane), ci este doar surprins și făcut inteligibil: prin teza întinderii comportamentului între limite și prin marcarea atitudinilor dezirabile ca mijloc între limite. Dezirabilitatea decurge, la rândul său, nu numai din premisa legată de specificul omului ci și din evidențierea consecințelor diferitelor tipuri de acțiuni și atitudini.

În sfârșit, importanța relației în explicarea actului uman a fost evidențiată de faptul că prototipurile morale au fost construite ca răspunsuri la relații sociale. Mai mult, există concepte, cum este cel de prietenie, ce descriu relații, după cum calitățile morale se formează tocmai în relații. În rândurile de mai sus am atras atenția asupra calității de blândețe, iar raportarea acesteia la relații sociale mai largi decât cele de prietenie deschide drum frământărilor etice din epocile ulterioare.

BIBLIOGRAFIE

- ANNAS, Julia, *Intelligent Virtue*, Oxford University Press, 2011
- ARISTOTEL, *Metafizica*, Traducere de Ștefan Bezdechi, Studiu introductiv și note de Dan Bădărău, București, Editura Academiei RPR, 1965
- ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, Traducere din limba elină, precedată de un Cuvânt înainte, o scurtă expunere asupra Vieții și Operei lui Aristoteles și o introducere în teoria lui etică de Traian Brăileanu, București, Casa școalelor, 1944
- ARISTOTEL, *Politica*, Traducere Raluca Grigoriu, București, Paideia, 2001
- ARISTOTEL, *Despre suflet*, Traducere și note de N.I. Ștefănescu, Studiu introductiv de Alexandru Boboc, București, Editura Științifică, 1968
- BAZAC, Ana „Merleau-Ponty: recunoașterea omului ca vizibilă și invizibilă”, *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XVI, București, Editura Academiei Române, 2008, pp. 202-216
- BAZAC, Ana, „Blândețea sufletului la Platon”, în *Metafizică și hermeneutică. Volum omagial Gheorghe Vlăduțescu*, vol. îngrijit de Angela Botez, Marius Augustin Drăghici, Henrieta Anișoara Șerban, Sabin Totu, Oana Vasilescu, Craiova, Aius, 2010, pp. 88-100
- DUCU, Cristian, „Rolul argumentului funcției în etica aristotelică”, *Revista de filosofie analitică*, vol. IV, 1, 2010, pp. 71-97

- FLORIAN, Mircea, *Recesivitatea ca structură a lumii*, Volumul I, Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață și Ioan C. Ivanciu, București, Editura Eminescu, 1983
- GILLET, O.P., *Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote*, Fribourg, Suisse, Librairie de l'Université, Paris, F. Alcan, 1905
- KLEIN, Lawrence E., *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral discourse and cultural politics in the early eighteenth-century England*, Cambridge University Press, 1994
- LAERTIOS, Diogene, *Despre viețile și doctrinele filosofilor* (sec. III e.n.), Traducere din limba greacă de C. I. Balmuș, Studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, București, Editura Academiei RPR, 1963
- MUREȘAN, Valentin, *Comentariu la Etica Nicomahică*, București, Humanitas, 2007
- NOICA, Constantin, „Interpretare la Lysis”, în Platon, *Opere*, II, Ediție îngrijită de Creția, Petru, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976
- NUSSBAUM, Martha C., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986), Revised Edition, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2001
- PLATON, „Lysis”, Traducere de Alexandru Cizek, în Platon, *Opere*, II, Ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976
- SHAFTESBURY, A.A.C., *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), 1737, http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Fperson=3785&Itemid=28

CONCEPTUL OMULUI NATURAL LA TOMA DIN AQUINO

Adriana NEACȘU¹

***Abstract:** Although the concept of natural man was developed in the seventeenth and eighteenth centuries by philosophers such as Thomas Hobbes, John Locke and Jean-Jacques Rousseau, the present study aims to highlight this concept in Thomas Aquinas, focusing on his work *Summa Theologiae*, Part I. He claims that Thomas, although he does not properly formulate this concept, he clearly expresses it when he talks about the "innocent man" as he manifests himself within Paradise, according to his essence or nature given to him by God. The natural man opposes to the man integrated into the historical existence, developed as a result of sin, and where he has no longer kept the "right order of the initial state", getting another "status". For Thomas, describing the natural man (in his "state of innocence") is an opportunity to rethink, within the context of the Christian religion, the human condition. The model of original human nature makes us easily understand that it is the internal support of all our remarkable deeds as well as of the progress on the path leading to salvation. The latter is not only the regain of man's paradisiacal condition, which involves the status of composed being, but its overcoming it by its full spiritualization, which would not be achieved naturally if the way to be human wouldn't be, by its nature, open to such a possibility.*

***Keywords:** natural man, innocent men, body, soul, knowledge, passions, redemption, animal being, spiritual being.*

Deși conceptul omului natural a fost dezvoltat în maniere specifice în secolele XVII-XVIII de o serie de filosofi precum Thomas Hobbes, John Locke sau Jean-Jacques Rousseau, care desemnau prin acesta starea originară a omului, „anterioară” și în opoziție față de existența lui în societate², meditația asupra naturii umane, adică asupra omului în ceea ce

¹ University of Craiova.

² Desigur, starea naturală a omului este o ipoteză formulată de filosofi în urma analizei stării lui sociale. În ceea ce îl privește pe Rousseau, care consideră că societatea este cea care l-a corupt pe om denaturându-i condiția de om liber și transformându-l în sclav, el afirmă explicit că anterioritatea stării naturale a omului în raport cu cea socială nu este un fapt istoric real ci este una exclusiv logică, folosită ca ipoteză de lucru, fiind obținută „doar prin raționamente ipotetice et

are el ca dat „natural” (esențial) nu este deloc o invenție a epocii moderne ci ține de specificul filosofiei. Studiul de față își propune să evidențieze acest concept al omului natural la Toma d’Aquino, care, fără să îl formuleze ca atare, îl exprimă extrem de sugestiv atunci când vorbește despre omul „inocent”, așa cum se manifestă el în deplina sa puritate acordată de Dumnezeu prin creație, om care se opune în mod semnificativ celui angrenat în existența istorică, derulată ca urmare a păcatului originar, și în care acesta nu și-a mai păstrat „dreapta întocmire a stării inițiale”¹, căpătând un cu totul alt „statut”.²

În acest scop, studiul se va axa pe lucrarea lui Toma *Summa Theologica*, amplă sinteză a problematicii creștine, care, în Partea I, de la întrebarea Q.90 până la întrebarea Q.102, acordă suficientă atenție momentului ca atare al creației omului, precum și stării imediat următoare: starea de „inocență”, singura în care el și-a manifestat nestingherit modul firesc, specific de a fi, deci în care suntem îndreptățiți să vorbim de omul cu adevărat natural. Așadar, din perspectiva filosofiei tomiste, omul natural este omul așa cum a fost el lăsat de la „natură”, adică omul conform naturii sale, stabilită de Dumnezeu, creatorul său și al întregii lumi, căreia Acesta, în ultima zi a creației, i-a conferit o primă perfecțiune: perfecțiunea naturală.

„...trebuie spus că desăvârșirea unui lucru este dublă: primă și secundă. Prima perfecțiune are loc după cum lucrul este perfect în substanța sa. Această perfecțiune este forma întregului, care reiese din integritatea părților. Însă a doua perfecțiune este scopul. (...) prima desăvârșire, care se află în buna stare a universului, a avut loc în prima instituire a lucrurilor. Și aceasta se referă la cea de a șaptea

condiționale”, care, prin ele însele, nu vizează atât „originea” lucrurilor cât „natura” acestora. (cf. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l’Origine et les Fondements de l’Inégalité parmi les Hommes*, <http://www.megaupload.com/?d=G6EA0W0L>, p.10). Vom vedea mai departe cum Toma, deși nu se poate îndoii de anterioritatea temporală a stării naturale a omului față de cea istorică, multe din manifestările omului „inocent”/natural le va admite doar ca ipotetice, decurgând logic din natura acestuia.

¹ „...dreapta întocmire a stării inițiale, în care l-a pus Dumnezeu pe om (...) constă în faptul că rațiunea îi dădea ascultare lui Dumnezeu, puterile inferioare dădeau ascultare rațiunii, iar corpul sufletului.” (Toma din Aquino, *Summa Theologica*, I, trad. Alexander Baumgarten (coord.) Iași, Ed. Polirom, 2009, p. 802 (Q.95, Art.1)).

² „starea de inocență se distinge de statutul omului de după păcat” (*Ibidem*, p. 796 (Q.94, Art.2)).

zi. (...) Așadar, în cea de-a șaptea zi a avut loc încheierea naturii (...) administrând-o și impulsționând-o către lucrarea sa proprie.”¹

Omul natural, instituit adică în integritatea naturii sale și în contextul desăvârșirii a tot ceea ce însemna „natură” în jurul său, este omul „inocent”: așa cum era el înainte de păcat, și întruchipează condiția ideală, a începuturilor speciei umane, care stătea sub semnul perfecțiunii, al fericirii, precum și al grației divine direct și continuu receptate. Dar chiar dacă acestea și multe alte trăsături care făceau superioritatea condiției umane inițiale nu se mai regăsesc la omul alungat din Paradis, din punctul de vedere al naturii sale esențiale, el reprezintă aceeași ființă ca și omul „inocent”. Deoarece această ființă se caracterizată prin acte sensibile și intelectuale, Toma admite, laolaltă cu toți filosofii creștini, că ea este compusă deopotrivă din trup și suflet. De altfel, pentru Toma corpul omului este o parte a naturii sale la fel de importantă ca și cel dintâi, astfel încât numai împreună îi pot exprima esența.

„Căci (...) este evident că esența este ceea ce se semnifică prin definiția lucrului: definiția substanțelor naturale conține însă nu doar forma, ci și materia”²; iar „cum corpul este partea materială a omului”³, „se spune deci că omul este din corp și din suflet, precum un al treilea lucru, constituit din cele două lucruri, care însă nu este din nici unul dintre ele: căci omul nu este nici suflet și nici corp.”⁴

Mai mult, sufletul omului, deși de esență inteligibilă, asemenea îngerilor, este prin definiție forma substanțială a unui corp, neputând fi el însuși în lipsa acestuia.

„Prin suflet, omul aparține și el seriei ființelor nemateriale, dar sufletul lui nu este o Inteligență pură, așa cum sunt îngerii, ci doar un simplu intelect. Intelect, pentru că este și el un principiu de inteliecție și poate cunoaște un anumit inteligibil; dar nu Inteligență, pentru că este prin esența sa asociabil unui corp. Sufletul este, într-adevăr, o substanță intelectuală, dar care ființează în mod esențial ca formă a

¹ *Ibidem*, pp. 602-603 (Q. 73, Art.1).

² Toma d’Aquino, *Despre ființă și esență*, trad. Dan Negrescu, București, Ed. Paideia, 1995, p. 17.

³ *Ibidem*, p. 35.

⁴ *Ibidem*, p. 31.

corpului și constituie cu acesta un compus fizic de aceeași natură cu toți compușii din materie și formă.”¹

Este adevărat că, deoarece sufletul îi poate supraviețui corpului, existența separată și existența unită cu corpul sunt două moduri de a fi la fel de naturale ale sufletului. Totuși, chiar și după moarte acesta nu poate să nu facă trimitere la un corp, de vreme ce tot suflet al unui om rămâne, iar omul nu se poate defini ca atare decât prin corp și suflet. Toma consideră că fiecare dintre aceste moduri de a fi poate să se prezinte într-o stare de „integritate”² sau de „coruptibilitate”³. Starea de integritate a sufletului unit cu corpul este reprezentată de omul aflat în condiția sa originară, adică în starea de inocență. Starea de corupție exprimă viața omului după săvârșirea păcatului.⁴ Ceea ce ne interesează din punctul de vedere al temei noastre sunt raporturile originare, „naturale” dintre suflet și corp. Or, dată fiind necesara interdependență dintre ele, Toma admite că ambele au fost create în același timp și că sufletul uman a fost creat cu necesitate într-un corp uman, altfel nici nu s-ar putea vorbi de o perfecțiune specifică lui.

„...este evident că Dumnezeu a instituit primele lucruri într-o stare desăvârșită a naturii lor, potrivit căreia a desăvârșit specia fiecărui lucru. Dar sufletul, de vreme ce este parte a naturii umane, nu deține perfecțiunea naturală decât în măsura în care este unit cu corpul. De aceea nu ar fi fost acceptabil ca sufletul să fi fost creat fără de corp.”⁵

¹ Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, trad. Ileana Stănescu, București, Ed. Humanitas, 1995, p. 496.

² Toma folosește cuvântul latin: „*integritatem*”, de la : „*integritās, ātis*” = totalitate, integritate (vezi : Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, prima pars secundae partis a quaestione XC ad quaestionem XCII, in *Corpus Thomisticum*, Textum Leoninum Romae 1889 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, <http://www.corpusthomicum.org/sth1090.html>).

³ Toma folosește cuvântul latin: „*corruptionem*”, de la : *corruptiō, ōnis* = corupere, alterare, stricare (vezi *Idem*).

⁴ „...statutul sufletului se poate distinge potrivit integrității sau coruptibilității sale; astfel, starea de inocență se distinge de statutul omului după păcat” (Toma din Aquino, *Summa Theologica*, I, trad. Alexander Baumgarten (coord.) Iași, Ed. Polirom, 2009, p. 796 (Q.94, Art. 2)).

⁵ Toma din Aquino, *Summa Theologica*, I, trad. Alexander Baumgarten (coord.) Iași, Ed. Polirom, 2009, p. 765 (Q.90, Art. 4).

Deși sufletul și corpul primului om au fost create simultan, modalitatea aducerii fiecăruia la ființă a fost diferită. Așa după cum ne spune Scriptura¹, Dumnezeu a modelat trupul omului din țărână, în vreme ce pentru a-l însufleți i-a suflat în nări propria Sa răsuflare. Acest lucru ne-ar putea determina să credem că sufletul uman a fost făcut de Dumnezeu din El însuși, cu atât mai mult cu cât sufletul, în calitate de formă simplă, este act, ca și Dumnezeu. Dar Toma respinge hotărât o astfel de interpretare, și, argumentând, printre altele, că atunci când suflă emiți în exterior o substanță străină, nicidecum propria natură, și că forma simplă a sufletului nu este totodată act pur, precum Dumnezeu, el apără poziția conform căreia sufletul omului nu reprezintă însăși substanța divină ci este produs prin creație de Cel Atotputernic, adică este făcut din nimic și fără intervenția vreunui intermediar, îngerii neavând, de exemplu, nici un rol în această producere.

„...trebuie spus că unii² au susținut că îngerii, datorită faptului că acționează prin puterea Domnului, produc sufletele raționale. Dar aceasta este cu totul imposibil și străin credinței <noastre>. Căci s-a arătat³ că sufletul rațional nu poate fi produs decât prin creație. Însă numai Dumnezeu poate crea, deoarece a acționa fără a mai fi presupus altceva îi revine numai agentului prim; căci agentul secund presupune întotdeauna ceva ce revine agentului prim (...). Însă cel care acționează ceva pornind de la un altul presupus, acționează transformând. Și astfel nici alt agent nu <acționează> decât transformând, căci numai Dumnezeu acționează creând. Iar pentru că sufletul rațional nu poate fi produs prin transformarea vreunei materii, el nu poate fi produs în mod nemijlocit decât de Dumnezeu.”⁴

Creația corpului uman din țărână sau humă, adică „pământ amestecat cu apă” nu este deloc mai simplu de înțeles și ridică la rândul ei probleme. Astfel, s-ar părea că, pe de o parte, ea nu implică aceeași forță și demnitate precum creația din nimic iar, pe de altă parte, sufletul rațional pe

¹ Geneza, 2.7.

² Avicenna, *Metafizica*, IX;4; Algazel, *apud Averroes, Respingeria respingerii aduse de Algazel filosofiei*, disp.3; Pseudo-Aristotel, *Cartea despre cauze*, 3; Augustin, *Despre erezii*, 59; Albert cel Mare, *Summa de creaturis*, II, q.5, a.4; Dominicus Gundisalpinus, *Despre suflet*, 5. (Cf. *Ibidem*, Nota 3, p. 764).

³ Aristotel, *Meteorologica*, IV,3, 380 a 14. (Cf. *Ibidem*, Notele 2 și 4, p. 764).

⁴ Toma din Aquino, *Summa Theologica*, I, trad. Alexander Baumgarten (coord.) Iași, Ed. Polirom, 2009, p. 764 (Q.90, Art.3).

care-l primește omul, și care este cea mai nobilă dintre formele întâlnite în cazul substanțelor compuse, ar fi mult mai compatibil cu un trup a cărui materie primă să fie ori una celestă, ori un element superior, precum focul sau aerul, ori măcar un amestec al tuturor celor patru elemente ale lumii.

La drept vorbind, din punctul lui Toma de vedere, chiar așa și stau lucrurile, corpul uman fiind în fapt un amestec echilibrat de apă, aer, foc, pământ. Numai că echilibrul se obține prin diminuarea cantitativă a focului și a aerului, altfel acestea, având o forță activă superioară, ar strica egalitatea amestecului. Fiind însă în cantitate mică, ele nu sunt percepute de către simțurile noastre obișnuite și de aceea Scriptura nu face aluzie la ele. Totuși acestea sunt prezente, căci viața presupune căldură, deci foc, și umiditate, care vizează aerul – iar amestecul dezvăluie tipul de perfecțiune specific omului, și anume faptul că el este o ființă compusă, armonizând în sine aspecte ale tuturor zonelor de creație și făcând astfel legătura dintre ele. Iar dacă elementele trupului îl cantonează în sfera sensibilă sublunară, echilibrul desăvârșit al acestora îl face asemenea corpurilor cerești, în vreme ce sufletul îi deschide câmpul substanțelor spirituale.

„...puterea lui Dumnezeu Creatorul se manifestă în corpul omului, materia sa fiind produsă prin creație. Dar a fost nevoie ca din materia celor patru elemente să fie făcut corpul omenesc, așa încât omul să aibă o anumită asemănare cu corpurile inferioare, ca un mijlocitor existent între substanțele spirituale și cele corporale. (...) trebuie spus că în huma pământului există atât pământ, cât și apă, care unește părțile de pământ. Despre celelalte elemente însă Scriptura nu face mențiune, pe de o parte, pentru că sunt într-o mai mică măsură în corpul omenesc (...) iar pe de altă parte, pentru că Scriptura, care era transmisă unui popor neinstruit, nu face referire, cu privire la întreaga facere a lucrurilor, la foc și aer, care nu sunt percepute prin simț în mod nemijlocit.”¹

Delimitându-se de Augustin, care considera că trupul omului a fost făcut de Dumnezeu mai întâi în potență, ca rațiune cauzală, și abia ulterior în mod efectiv, prin acțiunea acesteia în materie², Toma insistă asupra faptului că numai Domnul a putut dispune de forța necesară informării materiei cu forma complexă a trupului uman, neexistentă în prealabil, și că El nu a avut nevoie pentru asta de nici un fel de mediere, astfel încât primul

¹ *Ibidem*, p. 768 (Q.91, Art.1).

² Augustin, *Comentariu la Geneză în sens literal*, VII, 24 (Cf. *Ibidem*, Nota 2, p. 769).

corp de om a fost creat de la început, în act, direct de către Dumnezeu, exact conform vorbelor Scripturii. Totuși, el admite că îngerii I-ar fi putut da Acestuia o mână de ajutor dar, în orice caz, într-o manieră absolut ne semnificativă.

„...trebuie spus că deși îngerii îl slujesc pe Dumnezeu în administrarea celor ce se petrec în domeniul realităților corporale, totuși Dumnezeu, în domeniul creaturii corporale, face unele lucruri pe care îngerii nu le pot face în nici un caz. De pildă, faptul că reînvie morții și redă vederea orbilor. Și tocmai prin această putere a dat formă corpului primului om din huma pământului. Cu toate acestea, ele putea fi făcut, astfel încât și îngerii să furnizeze un anume ajutor la formarea corpului primului om, așa cum își vor aduce contribuția și la învierea cea de pe urmă, când vor aduna pulberea.”¹

Deși aparent plin de lipsuri și mult mai prost dotat decât al celorlalte animale, corpul omului este perfect adaptat scopului imediat pentru care a fost creat, și anume acela de a fi instrument al sufletului rațional, permițându-i acestuia să-și realizeze acțiunile specifice și formând împreună cu el un întreg inseparabil, adică omul, care numai accidental se destramă, datorită intervenției morții. Însă cum primul om nu putea să realizeze singur una din funcțiile vitale ale naturii umane, și anume procreția, Dumnezeu a creat, alături de bărbat, femeia. Aceasta, în calitate de putere pasivă, este, într-adevăr, „ceva deficient și incomplet” „prin raportare la natura particulară”, activă, a bărbatului, dar „prin raportare la natura universală, femeia nu este ceva incomplet” ci ocupă un loc necesar în ordinea firii, astfel încât, în lipsa ei, genul uman nu și-ar putea realiza menirea stabilită de Dumnezeu.²

Este adevărat că, datorită superiorității de discernământ a bărbatului, în cadrul cuplului femeii îi revine un loc subordonat, numai că această subordonare se realizează în vederea binelui comun și, implicit, al binelui femeii, nicidecum în avantajul bărbatului.³ Faptul că femeia a fost făcută nu din humă, precum Adam ci dintr-o coastă a acestuia, nu afectează statutul de creator al lui Dumnezeu, doar îi subliniază femeii rolul prin natură subordonat, proiectându-l pe Adam, primul om, în principiu al speciei umane, așa după cum Dumnezeu este principiu al universului, dar, în plus, sugerează că amândoi sunt, în fond, o singură ființă, astfel încât bărbatul nu

¹ *Ibidem*, p. 769 (Q.91, Art.2).

² Cf. *Ibidem*, p. 775 (Q.92, Art.1).

³ Cf. *Idem*.

se va simți împlinit decât prin unirea cu femeia sa, în cadrul unei familii proprii.

„...trebuie spus că a fost potrivit ca femeii să i se dea formă din coasta bărbatului. Mai întâi, pentru a semnifica faptul că între bărbat și femeie există o legătură socială¹. Iar femeia *nu trebuie să domnească asupra bărbatului*²: de aceea, ei nu i s-a dat formă din cap. Dar ea nici nu trebuie disprețuită de bărbat, asemenea unui supus servil; iar, de aceea, nu i s-a dat formă nici din picioare. În al doilea rând, datorită sacramentului: căci din coasta lui Cristos, în timp ce dormea pe cruce, s-au revărsat sacramentele³, adică apa și sângele, din care a fost întemeiată Biserica.”⁴

Putem, așadar, spune, bărbatul și femeia sunt deopotrivă reprezentanți ai speciei umane, care nu poate fi completă în lipsa nici unuia dintre ei, numai că, datorită unei superiorități de grad în ceea ce privește rațiunea, și a unui surplus de forță vitală, creatoare, bărbatul, calificat drept

¹ Formularea lui Toma, în latină este : „socialis coniunctio” (Cf. Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, prima pars secundae partis a quaestione XC ad quaestionem XCII, in Corpus Thomisticum, Textum Leoninum Romae 1889 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, <http://www.corpusthomisticum.org/sth1090.html>), ceea ce poate fi tradus, mult mai potrivit aici, cu : „legătură/relație conjugală” (Cf. G. Guțu, *Dicționar latin-român*, București, Ed. Șt.și Encicl., 1983, pp. 248 și 1133).

² *Prima epistolă către Timotei*, 2,12. (Cf. *Ibidem*, Nota 1, p. 777).

³ Un sacrament este un „semn și instrument al unirii intime cu Dumnezeu și al unității întregului neam omenesc”. (Conciliul Ecumenic al II-lea din Vatican, Constituția dogmatică despre Biserică *Lumen Gentium*, Iași, Editura Sapientia, Institutul Teologic Romano-Catolic, 2011, p. 5,

<http://www.infosapientia.ro/Portals/0/docs/lumen%20gentium.pdf>).

Biserica însăși, în care se realizează o serie de sacramente (în număr de șapte recunoscute de Biserica Catolică: Botezul, Mirul, Euharistia, Pocăința, Ungerea bolnavilor, Preoția, Căsătoria) este socotită un sacrament. În paragraful citat, Toma face o analogie a relației dintre bărbat și femeie din cadrul căsătoriei, cu relația dintre Biserică și Iisus Hristos: așa cum Biserica, formată din sângele și apa țâșnite din coasta lui Iisus, străpunsă de un soldat roman după moarte („adormire”) (Ioan, 19,24), este instituită ca mireasă și trup al lui Iisus, în căsătorie, femeia reprezintă mireasa și trupul bărbatului, fiind creată de Dumnezeu din coasta lui Adam, în timp ce acesta dormea; de altfel, bărbatul este „capul” uniunii lor sacre și datorită „discernământului rațiunii”, superior în raport cu cel al femeii.

⁴ Toma din Aquino, *Summa Theologica*, I, trad. Alexander Baumgarten (coord.) Iași, Ed. Polirom, 2009, p. 777 (Q.92, Art.3).

primul om, este stabilit drept principiu, fiind luat ca termen de comparație și punct de plecare pentru cercetarea naturii umane. Aceasta este cel mai bine pusă în evidență de starea originară a omului, adică cea dinainte de păcat, numită de aceea și starea de inocență, iar concluziile se răsfrâng în aceeași măsură și asupra femeii, partenera bărbatului în Eden. Chiar dacă ei sunt inegali¹, amândoi sunt făcuți după chipul și asemănarea lui Dumnezeu², reprezentând o imagine³ necesar imperfectă a modelului absolut, infinit superior, căci între om și Dumnezeu nu poate fi o identitate de natură, singura care ar îndreptăți constituirea unei imagini perfecte a Tatălui, egală sau identică modelului, imagine pe care o întâlnim însă doar la Primul Său Născut, nu făcut, adică la Iisus Hristos. Pentru că, totuși, omul este făcut după „chipul” lui Dumnezeu, înseamnă că există între ei o oarecare „analogie” sau „proporție”, iar aceasta este dată de inteligență.

„Acel ceva prin care natura omului este o natură inteligentă, sau, dacă preferăm, natura omului ca inteligentă, se desemnează prin termenul de gândire (*mens*). Tocmai prin aceasta se întâmplă că, spre deosebire de ființele fără rațiune, omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Deoarece este identică cu raționalitatea naturii sale, calitatea de chip al lui Dumnezeu este coesențială omului. A fi o gândire înseamnă a fi capabil în mod natural să-l cunoști și să-l iubești pe Dumnezeu. Această aptitudine este identică

¹ „starea de inocență nu exclude nici ea inegalitatea dintre oameni” (*Ibidem*, p. 775) (Q.92, Art.1).

² Cf. *Ibidem*, p.783 (Q.93, Art.4).

³ „Urmându-l pe Augustin, Toma face din om o imagine a lui Dumnezeu care este menită să-l imite. El regăsește noțiunea biblică de imagine. Cuvântul ebraic *tselem* nu desemnează aparența exterioară, denumită de termenul *toar*, ci o formă specifică acordată de Dumnezeu imaginii sale. Teologii din sec. al XII-lea asociau imaginea cu puterea. Ei interpretau această noțiune în sensul biblic de dominație. În predica sa *Seraphim stabant*, Toma definește imaginea ca asemănare cu Trinitatea «prin memorie, intelect și voință». El admite permanența imaginii lui Dumnezeu în om în ciuda pecetii păcatului. (...) El consideră imaginea lui Dumnezeu în natura omului ca inalienabilă.” (Jean-Marc Goglin, *La liberté humaine chez Thomas d’Aquin*, Thèse de doctorat en sciences des religions sous la direction de monsieur le professeur Olivier Boulnois, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, pp. 387-388, http://tel.archives-ouvertes.fr/docs/00/59/54/78/PDF/JeanMarc_Goglin_thA_se_EPHE_2011.pdf).

cu natura însăși a gândirii. Este la fel de firesc pentru om să fie chipul lui Dumnezeu și să fie un animal rațional, adică să fie om.”¹

Prin urmare rațiunea, ultima diferență specifică ce evidențiază omul în raport cu lucrurile lumii, este cea care-l apropie cel mai mult pe om de divinitate și în virtutea căreia Dumnezeu formează o unitate numai împreună cu omul. Desigur, El are în comun cu orice creatură existența și viața, al căror izvor absolut este. Dar nici un lucru lipsit de rațiune, inclusiv corpul omului, nu poate fi conceput ca imagine, oricât de precară, a lui Dumnezeu ci doar ca o urmă a Acestuia, în sensul în care efectul este o urmă a cauzei care l-a produs.² Astfel, criteriul de a fi imagine a Lui este în primul rând unul spiritual, și de aceea, în ciuda relației speciale a omului cu Dumnezeu, Toma consideră că îngerii Îi sunt în mai mare măsură imagini, contrazicându-l astfel pe Augustin, care-i acorda acest privilegiu doar omului³. În ceea ce privește raportul dintre imaginea lui Dumnezeu și asemănarea cu Dumnezeu, Toma insistă că ele reprezintă ceva diferit. Astfel, asemănarea ar putea viza fie, în general, orice element comun, indiferent că este material sau spiritual, fie gradul de incoruptibilitate al sufletului, fie, mai degrabă, așa cum gândește Ioan Damaschin⁴, calitatea imaginii lui Dumnezeu în noi, adică, altfel spus, virtutea din sufletele noastre.

„Așadar, astfel, asemănarea poate fi distinsă de imagine în două feluri. În primul rând, după cum este o anticipare față de imagine și există în multiplicitate. Astfel, asemănarea este considerată prin intermediul celor ce sunt cele mai comune proprietăți ale naturii intelectuale, potrivit cu care este înțeleasă în mod propriu imaginea.

¹ Étienne Gilson, *Tomismul. Introducere în filosofia Sfântului Toma d'Aquino*, trad. din fr. Adrian Niță, trad. din latină Lucia Wald, București, Ed. Humanitas, 2002, p. 494.

² „Deci, în creaturile raționale, în care există intelect și voință, se găsește o reprezentare a treimii sub forma imaginii, câtă vreme se găsește în ele un cuvânt care este conceput și o iubire ce provine <din voință>. Dar în toate creaturile se găsește o reprezentare a Treimii ca o urmă, deoarece în ele se găsește ceva care este necesar să se reducă la persoanele divine ca la cauza lor.” (Toma din Aquino, *Summa Theologica*, I, trad. Alexander Baumgarten (coord.) Iași, Ed. Polirom, 2009, p. 419 (Q.45, Art.7)).

³ Augustin, *Predici către popor*, XLIII, 2 (Cf. Nota 1, *Ibidem*, p. 782).

⁴ Ioan Damaschin, *Despre credința ortodoxă*, II, 12 (Cf. *Ibidem*, Nota 7, p. 792).

(...) În al doilea rând, asemănarea poate fi considerată prin referire la faptul că semnifică expresia și desăvârșirea imaginii.”¹

Propunându-și să ia pe larg în discuție modul de a fi al omului abia ieșit din mâinile Creatorului, adică al omului natural², Toma încearcă în primul rând să-i deducă însușirile intelectuale, deci cele în virtutea cărora el este imagine a lui Dumnezeu. Or, pentru că atunci omul se afla în splendida sa perfecțiune naturală, încă neîntunecată de păcat, coruptă³, din capul locului trebuie să presupunem că, în cazul lui, însușirile respective erau cu mult superioare omului alungat din Paradis. În acest sens, Toma se întreabă dacă nu cumva primul om l-a putut vedea pe Dumnezeu în însăși esența Acestuia. Răspunsul este însă negativ, căci dacă s-ar fi întâmplat acest lucru, Adam n-ar mai fi păcătuit niciodată, dat fiind că Dumnezeu reprezintă însăși fericirea, de la care nimeni nu se poate abate de bună voie.

Totuși, el l-a cunoscut pe Dumnezeu cu o cunoaștere superioară celei actuale, în cadrul căreia suntem nevoiți să-l deducem prin intermediul creaturilor iar toate cele corporale ne distrag de la înțelegerea corespunzătoare a lucrurilor spirituale, care-l dezvăluie într-o manieră mult mai adecvată pe Creator. În schimb, Adam, fie datorită capacității lui naturale de cunoaștere, fie datorită grației divine, deci prin iluminare, nu era deloc împiedicat de manifestările sensibile ale lumii să contemple adevărul original în efectele sale inteligibile, ceea ce-i asigura o cunoaștere mult mai clară a lui Dumnezeu însă niciodată directă ci ca într-un vis sau ca într-o „enigmă”, deși cunoașterea prin enigmă, adică încărcată de obscuritate, caracterizează mai degrabă omul de după păcat.

„Căci nu era nevoie ca primul om să ajungă la cunoașterea lui Dumnezeu printr-o demonstrație dedusă dintr-un anume efect – așa cum ne este necesar nouă, ci, simultan cu efectele, mai cu seamă cele

¹ Toma din Aquino, *Summa Theologica*, I, trad. Alexander Baumgarten (coord.) Iași, Ed. Polirom, 2009, p. 792 (Q.93, Art.9).

² „...care avea o integritate și desăvârșire naturale” (*Ibidem*, p. 795) (Q.94, Art.1).

³ Corupția se referă, în primul rând, la suflet, căci el este cel care, prin păcat, se degradează, degradând întreaga natura umană. Așadar, „statutul sufletului se poate distinge potrivit integrității sau coruptibilității sale; astfel, starea de inocență se distinge de statutul omului după păcat.” (*Ibidem*, p. 796) În cea dintâi, „corpul îi era supus în totalitate sufletului, neopunându-i-se în nici o privință” (*Idem*), ceea ce nu i se mai întâmplă omului „în starea sa prezentă” (*Ibidem*, p. 795), după păcat, din cauză că el „este atras de realitățile sensibile și preocupat de ele” (*Idem*) blocându-i accesul la „sesizarea în deplină lumină a efectelor inteligibile”. (*Idem*).

inteligibile, îl cunoștea în felul său pe Dumnezeu. (...) îl vedea Adam pe Dumnezeu în *ascundere*¹, deoarece îl vedea prin efectul creat. În al doilea fel, obscuritatea² poate fi înțeleasă ca provenind din păcat, adică potrivit faptului că îl împiedică pe om, prin atracția exercitată de sensibile, de a se preocupa de cele inteligibile; în acest sens, nu l-a văzut pe Dumnezeu în *ascundere*.³

În starea de inocență corpul uman este în întregime supus sufletului, care-l conduce desăvârșindu-i viața animală, iar sufletul nu este câtuși de puțin împiedicat de corp în desfășurarea activității sale intelectuale. Aceasta reprezintă un tip de cunoaștere numită de Toma „prin întoarcere la imagini”, pe care o concepe, la sugestia lui Dionisie pseudo Areopagitul⁴, în trei etape. Prima implică revenirea sufletului la sine pornind de la lucrurile exterioare; al doilea vizează contopirea cu îngerii, în vreme ce ultimul tinde la înălțarea spre Dumnezeu. Dar numai primul dintre aceste demersuri cognitive își atinge cu adevărat scopul, iar noi putem vorbi de o cunoaștere perfectă a sufletului de către sine însuși, pe când în legătură cu îngerii și cu Dumnezeu, numai de una neadecvată, deci imperfectă. Asta înseamnă că sufletul, prin forțe proprii, nu poate să cunoască substanțele pure, separate, căci obiectul său natural de cunoaștere este el însuși, în calitate de formă substanțială a corpului. Prin urmare, așa cum nu era capabil să-l cunoască pe Dumnezeu prin esența sa, nici pe îngeri nu-i putea cunoaște potrivit esenței lor, deși cunoașterea sa o depășea cu mult pe a noastră, oameni ai păcatului.⁵

Dar dacă în ceea ce privește naturile superioare lui, cunoașterea primului om a fost în mod fatal limitată, nimic din ceea ce se putea referi la propria lui viață și la capacitatea sa firească de instruire nu i-a fost interzis. Căci în calitate de principiu al speciei sale, deopotrivă după trup și spirit, așadar capabil să genereze alți oameni și să-i învețe, Adam trebuia să exprime atât perfecțiunea ei corporală cât și pe cea intelectuală; de aceea el a primit de la Dumnezeu știința tuturor lucrurilor naturale, pe care le putea cunoaște prin propriile forțe, precum și pe cea a unei părți din cele

¹ Formularea lui Toma, în latină este : „*in aenigmate*”, de la *aenigma*, *atis* = enigmă, obscuritate, mister.

² Cuvântul latin folosit de Toma este : *obscuritas* = întunecime, obscuritate, lipsă de claritate.

³ Toma din Aquino, *Summa Theologica*, I, trad. Alexander Baumgarten (coord.) Iași, Ed. Polirom, 2009, p. 796 (Q.94, Art.1).

⁴ Dionisie, *Despre numele divine*, IV, 9. (Cf. *Ibidem*, Nota 6, p. 796).

⁵ Cf. Toma din Aquino, *Summa Theologica*, I, trad. Alexander Baumgarten (coord.) Iași, Ed. Polirom, 2009, pp. 796-797 (Q.94, Art.2).

supranaturale, menite să-i organizeze existența. Știința omului original avea aceeași structură ca și a noastră, caracterizându-se printr-un grad semnificativ de generalitate și referindu-se la specii; însă fiind dăruită de Dumnezeu de la început, această cunoaștere era de natură strict intelectuală, ea urmând a fi confirmată și întărită de om prin experiență directă cu lucrurile.¹ În același timp, știința lui Adam nu era exhaustivă, astfel încât

„...celelalte lucruri care nu pot fi cunoscute prin străduința naturală a omului și care nu sunt necesare pentru guvernarea vieții umane, nu au fost făcute cunoscute primului om. Așa cum sunt, de pildă, gândurile oamenilor, evenimentele viitoare contingente, unele lucruri singulare (de exemplu pietricelele din albia râului) și altele de acest tip.”²

În ciuda acestei limitări, omul natural, aflat adică în starea sa originală, deși lipsit de o serie de cunoștințe, nu se putea înșela în nici o judecată despre lucruri, căci supunerea sa totală față de Dumnezeu atrăgea subordonarea tuturor forțelor sale inferioare față de cele superioare și astfel nu întâlnea nici un obstacol în calea intelectului său.³ Cum această subordonare a fost pierdută după ce omul a păcătuit, rezultă că ea nu este ceva natural ci un efect al grației, ceea ce înseamnă că omul a fost creat de Dumnezeu, asemenea îngerilor, în grația divină.⁴ Dar iată că, deși starea de inocență este incompatibilă cu falsul, femeia s-a lăsat, totuși, înșelată de către șarpe și, ca urmare a acestei false judecăți, a păcătuit. În realitate, ne spune Toma, păcatul precede întotdeauna falsa judecată căci, așa după cum ne explică Augustin⁵, pentru a se putea înșela, femeia a căzut mai întâi pradă păcatului orgoliului și celui al sentimentului propriei puteri.

Așadar, pentru a întuneca puterea rațiunii⁶ umane, este nevoie de o slăbiciune a sufletului. Se pune atunci problema dacă omul în starea de

¹ Cf. *Ibidem*, p. 798 (Q.94, Art.3).

² *Idem*.

³ Cf. *Ibidem*, pp. 79-80 (Q.94, Art.4).

⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 802 (Q.95, Art.1).

⁵ Augustin, *Comentariu la Geneză în sens literal*, XI, 30 (Cf. *Ibidem*, Nota 1, p. 800).

⁶ „Trebuie subliniat de la început că atunci când Toma vorbește de *ratio* și, cu atât mai mult când vorbește de *intellectus* și de *mens*, el nu asociază în nici un fel acestor cuvinte reprezentările noastre, și încă și mai puțin pe cele ale lui Luther. Rațiunea face parte din echipamentul «natural» primit de om de la creator – cuvântul «natural» semnificând aici un dar făcut tuturor oamenilor, independent de poziția lor personală sau cronologică în raport cu evenimentul lui Iisus Hristos. Acest

inocență putea să aibă sau nu pasiuni și, dacă da, care erau raporturile acestora cu rațiunea și voința lui. În acest sens, Toma d'Aquino consideră că omul originar, dotat cu toate atributele trupului și ale spiritului, nu era lipsit de dorință sensibilă, deci era capabil de pasiuni. Numai că, datorită condițiilor ideale de existență, care excludeau chiar și umbra oricărui rău, toate pasiunile sale nu vizau, în diverse moduri, decât binele, căci dorințele lui sensibile se supuneau în întregime rațiunii și decurgeau exclusiv din aceasta.

„Necesitând optimism, rațiunea poate pătrunde în principiu oricare dintre spontaneitățile noastre dincolo de supravegherile represive, printr-o prezență obișnuită și o privire fără surprize. Admirabilă stare al cărei prototip ne este prezentat biblic în personajul Adam ieșind din mâinile Creatorului, într-o euforie totală în care prietenia divină este cheia de boltă. (...) Pasiunile acestui înțelept nu sunt reduse, ci, chiar din contra, sunt în deplina lor exercitare: în această stare ideală, delectările, cele ale potențelor emotive, ale spiritului, vor atinge deplina lor intensitate, inimaginabilă în iluzia falselor lor exaltări; ele vor înflori fără moleșală și nu vor încerca vreodată amara decepție a unui insațiabil exces. Plăcerea nu este complementul inutil și suspect al unei întreprinderi dezinteresate, ci semnul unei bune sănătăți, efectul normal al unei perfecțiuni care se definește ca o beatitudine în care se joacă libertatea copiilor lui Dumnezeu.”¹

Prin urmare, așa după cum trupul era total indiferent la pasiuni ce ar fi putut să-i distrugă echilibrul firesc, sufletul omului natural nu era deloc sensibil la cele care i-ar fi putut afecta rațiunea. De aceea trebuie să considerăm că, într-un fel sau altul, primul om deținea toate virtuțile umane, chiar dacă multe dintre ele nu se manifestau în act ci reprezentau doar niște

eveniment este, în limbajul lui Toma, «supranaturalul» în sens strict. (...) Rațiunea nu este, deci, niciodată, la Toma, o rațiune «autonomă», și încă și mai puțin o concurentă în raport cu credința. (...) Este adevărat totuși că în cadrul domeniului care-i este atribuit, rațiunea are capacitatea de a pune problema realității și de a o cunoaște în mod autonom, fără ca nimic să nu-i fie dat dinainte prin credință.” (Otto Herman Pesh, *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale*, Paris, Les Editions des Cerfs, 1994, pp. 155-156).

¹ M. D. Chenu, *Toma d'Aquino și teologia*, trad. Elena Burlacu, București, Ed. Univers Enciclopedic, 1998, pp. 115-116.

dispoziții ale sufletului, capabile să se manifeste doar dacă ar fi apărut condițiile specifice ale punerii lor în acțiune

„...așa cum reiese cel puțin în privința căinței, care este durerea resimțită față de păcatului comis, și în privința milei, care este durerea resimțită față de altceva vrednic de milă. Atât îndurerarea, cât și vina sau ceea ce este vrednic de milă sunt însă incompatibile cu perfecțiunea stării inițiale. Prin urmare, virtuțile de acest tip existau în primul om potrivit dispoziției dar nu potrivit actului; căci primul om a fost înzestrat astfel încât, dacă s-ar fi petrecut mai înainte păcatul, ar fi suferit; și, în mod similar, dacă ar fi văzut ceva vrednic de milă la altul, ar fi înlăturat acel lucru pe cât i-ar fi stat cu putință.”¹

Dar dacă omul originar era în mod firesc virtuos, astfel încât toate dorințele și acțiunile lui se înscriau de la sine în limitele rațiunii datorite de către Dumnezeu, nu cumva Adam nu avea nici un merit deosebit pentru felul în care își desfășura, în Paradis, propria sa existență perfectă? Poate că, mai mult decât acela, ar fi demni de laudă oamenii de după cădere, care, abandonată răului, supuși la tot felul de tentații și, situați departe de condiția privilegiată a strămoșului lor, luptă neîncetat cu păcatul. În plus, datorită slăbiciunii lor, ei au nevoie, spre a fi întăriți, în mai mare măsură, de grația divină.²

Într-adevăr, Toma admite că, din punctul de vedere al raportului dintre resursele și efortul subiectului, pe de o parte, și rezultatele acțiunii lui, pe de altă parte, am putea considera că oamenii actuali virtuțoși au un merit mai mare decât Adam, care, neavând nici în afara sa nici în el însuși vreun izvor al răului, i se putea opune acestuia din urmă fără nici un fel de dificultate. Dar crede că aceasta este o perspectivă ce are neajunsul că scoate din discuție grația divină, care este, totuși, „rădăcina” oricărui merit. Or, el nu acceptă că oamenii ar beneficia acum, în comparație cu primul om, de un plus al grației divine, de vreme ce și Adam avea în aceeași măsură ca și ei nevoie de mântuire. Tot ceea ce s-a schimbat după păcat a fost doar că oamenii au nevoie de grație pentru mai multe lucruri, adică pentru iertarea păcatului și pentru susținerea slăbiciunii umane datorată lui. Dar în ceea ce privește cantitatea, ea nu o poate egala pe cea acordată omului în starea sa de inocență, căci atunci nimic din natura lui nu-i împiedica revărsarea, astfel

¹ Toma din Aquino, *Summa Theologica*, I, trad. Alexander Baumgarten (coord.) Iași, Ed. Polirom, 2009, pp. 804-805, (Q.95, Art.3).

² *Ibidem*, pp. 805-806.

că din acest punct de vedere, meritul actelor lui Adam, încărcate de grație, este cu mult superior celui al oamenilor actuali.¹

În această stare plină de grație, în virtutea ordinii naturii, care face ca cele superioare să se folosească de cele inferioare, cât și a ordinii divine, care dictează ca cel inferior să fie guvernat de cel superior, omul domina în mod firesc toate animalele din ape, din văzduh și de pe pământ. În plus, cum orice animal dă semne vagi dar certe de rațiune și prudență, asta l-a determinat să se supună de la sine omului, care, abia ieșit din mâinile Creatorului, era o ființă profund rațională și foarte calculată².

„De fapt d’Aquino acceptă că animalele au capacitatea de a gândi anumite feluri de gânduri. (...) Puterea de a înțelege idei care nu sunt date numai de simțuri e numită «putere de estimare» (*vis aestimativa*); deoarece d’Aquino credea că astfel de idei sunt toate înnăscute în animale, dar dobândite de om prin asociere, *vis aestimativa* poate fi corect numită «instinct». În plus față de înțelegerea instinctivă a ceea ce e folositor sau periculos, d’Aquino le atribuie animalelor o memorie pentru astfel de proprietăți și chiar o înțelegere a trecutului, pe care mulți filosofi ar găsi-o dificil de atribuit unor necuvântătoare.”³

Așadar, date fiind asemănările dar și radicala superioritate a omului față de ele, toate fiarele, ne asigură Toma, ascultau de poruncile lui Adam, exact așa cum astăzi orice animal domestic li se supune urmașilor lui.⁴ În ceea ce privește folosul pe care omul natural ar fi putut să-l obțină din partea animalelor, Toma susține că el nu trebuie înțeles cătuși de puțin după modelul omului actual.

„...oamenii în starea de inocență nu aveau nevoie de animale pentru o nevoie corporală; nici pentru acoperământ, căci erau goi și nu se rușinau pentru că nu se ivise nici o mișcare dezordonată a concupiscentei; nici pentru hrană, pentru că se hrăneau din pomii Paradisului; nici pentru deplasare, din cauza puterii lor corporale. Ei aveau totuși nevoie de ele pentru a-și însuși o cunoaștere

¹ *Ibidem*, p. 806.

² *Ibidem*, p. 808.

³ Anthony Kenny, *Toma d’Aquino*, trad. Mihai C. Udma, București, Ed. Humanitas, 2006, pp. 112-113.

⁴ Toma din Aquino, *Summa Theologica*, I, trad. Alexander Baumgarten (coord.) Iași, Ed. Polirom, 2009, pp. 808, (Q.96, Art.1).

experimentală a naturilor lor. Acest lucru este indicat prin faptul că Dumnezeu le-a adus în fața lui, pentru ca el să le dea nume, care să le desemneze naturile.”¹

De altfel, dominația primului om se exercita nu numai asupra animalelor ci și asupra tuturor lucrurilor naturale, cu care omul are o mulțime de însușiri comune și pe care le folosește fără restricție în beneficiul propriu. Totuși, forța sa dominatoare înceta în momentul în care întâlnea creaturi superioare, care se bucurau de același privilegiu ca și el de a fi imagine a lui Dumnezeu; de aceea omul nu putea să-și subordoneze îngerii, cu toate că are în comun cu aceștia rațiunea.²

Luând în discuție starea de inocență a omului, Toma știe că nu se poate, practic, referi decât la Adam și Eva, prototipurile speciei umane, sigurii despre care vorbește efectiv Scriptura. Cuplul, ca atare, nu formează o societate în adevăratul înțeles al cuvântului ci doar, cel mult, în chip virtual. Dar, însușindu-și poziția lui Aristotel potrivit căreia omul, prin firea sa, este o ființă socială³, și luând drept ghid îndemnul făcut de Dumnezeu omului, în Geneză, de a se înmulți pentru a stăpâni întreg pământul,⁴ Toma gândește adesea condiția originară a omului în termenii unei comunități perfect posibile, care, dacă nu s-a realizat efectiv este din cauză că, după spusele lui Augustin⁵, Adam și Eva au fost probabil alungați din Paradis relativ la scurt timp după ce El a creat femeia.

Cât despre raporturile dintre indivizii unei asemenea comunități, Toma consideră că ele nu exclud deloc dominația, de vreme ce nu putem vorbi de o perfectă egalitate între ei. Astfel, sursele inegalității dintre indivizii aflați în condiția naturală sunt multiple. În primul rând, ar fi vorba de diferența de sex, absolut necesară procreării, și de diferența de vârstă, ca rezultat al nașterilor succesive. Apoi, în ciuda perfecțiunii tuturor, care exclude orice neajuns trupesc sau sufletesc, trebuie să socotim firesc faptul că unii dintre indivizi, atât din cauze naturale, cât și datorită voinței divine, erau superiori fie din punct de vedere fizic, fie din punct de vedere intelectual, astfel încât erau în mai mare măsură capabili de progres și de

¹ *Idem.*

² *Ibidem*, p. 809 (Q.96, Art.2).

³ Aristotel, *Politica*, I, 2, 1254 a 28 (Cf. *Ibidem*, Nota 3, p. 811).

⁴ *Geneza*, I, 28.

⁵ Augustin, *Comentariu la Geneză în sens literal*, IX, 4. (Cf. Toma din Aquino, *Summa Theologica*, I, trad. Alexander Baumgarten (coord.) Iași, Ed. Polirom, 2009, Nota 5, p. 819).

rezultate deosebite în activitatea lor. Prin urmare, este de la sine înțeles că aceștia erau cei îndreptățiți să-i domine pe ceilalți.¹

Totuși, Toma insistă asupra faptului că dominația oamenilor superiori în Paradis nu se exercita în felul în care un stăpân își ține în subordine sclavii ci așa cum un conducător își îndrumă semenii, care sunt cu toții oameni liberi. Iar aceștia din urmă acceptă bucuroși să fie conduși de cineva superior, pentru că numai în felul acesta pluralitatea scopurilor lor individuale poate fi canalizată spre binele comun, căruia i se subordonează, la rândul său, conducătorul, și care se răsfârâge pozitiv asupra tuturor.

„...trebuie spus că dominația are două sensuri. Într-un sens ea se opune servituții, iar în acest sens se numește *domn* cel care îl supune pe un altul ca serv. În alt sens, dominația se referă în general la orice fel de supus; astfel, chiar cel care are sarcina de a-i conduce și de a-i îndruma pe cei liberi poate fi numit *domn*. Așadar, în primul sens al dominației, omul nu l-ar fi dominat pe om în starea de inocență; dar luând dominația în al doilea sens, omul ar fi putut domina omul în starea de inocență (...) pentru că omul este în mod natural un viețuitor social; de aceea, oamenii ar fi trăit în starea de inocență în mod social. Însă viața mai multora nu poate fi socială decât dacă stă în frunte cineva care tinde către binele comun;”²

Toma avansează deci teza că omul în starea sa originală, adică potrivit naturii sale, este o ființă liberă, egală tuturor semenilor săi, care nu poate suporta de drept nici un fel de dominație decât cea exercitată în virtutea unor competențe superioare și numai în vederea binelui general. Ne-am putea întreba, totuși, dacă nu cumva ideea de libertate vine în contradicție cu faptul că aceasta este un dat natural al omului, deci decurge în mod necesar din natura pe care altcineva (Dumnezeu) i-a impus-o acestuia. Paul Grenet răspunde la această chestiune evidențiind raporturile dintre natură și libertate așa cum se manifestă ele pe diverse nivele de afirmare a ființelor vii.

„Cine spune natură, spune determinație necesară de a acționa. Dar cine spune «natură vie» adaugă la ideea unei acțiuni izvorâte din natură, ideea unei auto-determinări de sine prin sine. De aici o maleabilitate a necesității naturale în ființa vie. La nivel vegetativ:

¹ Cf. Toma din Aquino, *Summa Theologica*, I, trad. Alexander Baumgarten (coord.) Iași, Ed. Polirom, 2009, pp. 810 (Q.96, Art.3).

² *Ibidem*, p. 811 (Q.96, Art.4).

variații individuale în realizarea scopului natural, în vreme ce acest scop natural, cuprinzând rezultatul vizat (= scopul) și planul pentru a-l obține (= forma), este în întregime fixat de natura specifică. La nivel senzitiv: al doilea factor de variații individuale, cunoașterea; prin ea animalul poate improviza planul (= forma) acțiunilor sale. La nivel intelectual: al treilea factor de variații individuale, inteligența. Chiar dacă își improvizează planul acțiunii, animalul este obligat de natura sa să nu tindă niciodată decât spre două scopuri: perpetuarea vieții și a speciei sale. Dimpotrivă, omul improvizează planul acțiunilor sale pentru că scopul său natural nu este nici hrănirea nici generarea ci realizarea completă a Binelui în general; dar natura sa nu-i impune individului uman decât scopul său ultim; ea îi lasă deci inițiativa scopurilor sale apropiate, a formei pe care el le-o va da acțiunilor sale pentru a le atinge, și a realizării acțiunilor (...). În acest triplu domeniu, voința va fi liberă. Iar asta ne permite să stabilim exact granițele naturii și ale libertății.”¹

Plămădit de Dumnezeu ca o ființă superioară animalelor, perfectă în specia ei atât după trup cât și după suflet², se pune problema dacă această perfecțiune îi putea asigura omului natural nemurirea, deci în primul rând incoruptibilitatea corpului și continua sa uniune cu sufletul. Dar în virtutea propriei naturi, omul nu poate fi nemuritor iar trupul, materie degradabilă, nu posedă în el însuși nici un principiu al imortalității. Doar sufletul, care prin natură este incoruptibil, a fost dăruit de Dumnezeu, prin har, cu o forță supranaturală datorită căreia, atâta vreme cât el nu păcătuiește, este capabil să asigure și conservarea corpului. Astfel încât putem spune că, în starea dinainte de păcat, omul era, într-adevăr, nemuritor, numai că nemurirea era un rezultat provizoriu, perpetuu condiționat de puritatea sufletului.³

Chiar și așa însă, este de reținut faptul că starea de inocență a omului împiedica apariția morții, căreia omul i se putea sustrage la infinit, fără ca ea să fie, totuși, incompatibilă cu propria lui natură. Și așa cum putea să fie

¹ Paul Grenet, *Le Thomisme*, Paris, PUF, Que sais-je ? (n° 587), 1964, CHAPITRE XI, par. „La liberté”, http://www.salve-regina.com/Philosophie/Thomisme_Grenet.htm.

² „...primul om a fost creat într-o condiție desăvârșită în privința corpului, încât să poată genera imediat, tot astfel a fost creat într-o condiție desăvârșită cât privește sufletul, așa încât imediat să îi poată instrui și governa pe alții.” (Toma din Aquino, *Summa Theologica*, I, trad. Alexander Baumgarten (coord.) Iași, Ed. Polirom, 2009, pp. 798 (Q.94, Art.3)).

³ Cf. Toma din Aquino, *Summa Theologica*, I, trad. Alexander Baumgarten (coord.) Iași, Ed. Polirom, 2009, p. 813 (Q.97, Art.1).

impasibil în fața morții, tot așa omul inocent rămânea netulburat în fața tuturor pasiunilor care i-ar fi putut afecta dispozițiile naturale. Dar, de vreme ce avea senzații și desfășura o activitate intelectuală, el nu putea respinge absolut orice fel de mișcare în corpul sau în sufletul său, așa încât, din acest punct de vedere, se poate spune că omul „inocent” „suferea” acțiunea unor lucruri exterioare asupra lui, deci că avea „pasiuni” și era „pacient”.¹

De altfel, viața omului abia creat, deci în stare naturală, era o viață „animalică”, în sensul că venea de la un suflet (*anima*) rațional, care, dincolo de aspectele spirituale, implica și un principiu vegetativ, răspunzător de generarea, nutriția și creșterea oricărei ființe sensibile. Ca urmare, omul primordial avea nevoie de hrană și de apă, care, în cazul lui, nu-i asigurau creșterea ci veneau să înlocuiască diversele pierderi de substanță inerente din corpul său, în special pe cele datorate evaporării provocate de căldură. Hrana avea deci rolul de a păstra integritatea omului, supus, încă din momentul creației, unui proces, chiar dacă extrem de subtil, de degradare.²

Hrana era asigurată din plin de arborii Paradisului, iar printre aceștia pomul vieții părea să fie cu totul deosebit, deoarece ar fi fost capabil să-i asigure omului nemurirea. Totuși, Toma consideră că puterea lui era limitată la refacerea, pentru o vreme, a forței vitale a omului, forță ce se diminuea pe măsura trecerii timpului.³ Oricum, nevoia de hrană, resimțită datorită corpului său material, plasează încă o dată omul primordial într-o stare de inferioritate față de aceea ulterioară învierii, când individul, pe deplin spiritualizat, eliberat de orice servitute materială, se va bucura necondiționat de nemurire și de o imperturbabilă integritate.

„Așadar, în starea inițială, sufletul rațional comunica corpului ceea ce lui îi revenea ca suflet, și de aceea corpul acela se numea *însuflețit*, adică în măsura în care avea viața de la suflet. Dar principiul prim al vieții în realitățile inferioare (...) este sufletul vegetativ, ale cărui funcții sunt folosirea alimentului, nașterea și creșterea. De aceea, aceste funcții îi reveneau omului în starea inițială. Dar în starea ultimă, de după înviere, sufletul îi va comunica într-o oarecare manieră corpului, ceea ce îi sunt proprii ca duh: de bună seamă, nemurirea, pentru toți; neafectibilitatea, slava și virtutea pentru cei buni, ale căror corpuri se vor numi *spirituale*. De aceea, oamenii nu

¹ Cf. *Ibidem*, p. 814 (Q.97, Art.2).

² Cf. *Ibidem*, p. 815 (Q.97, Art.3).

³ Cf. *Ibidem*, p. 816 (Q.97, Art.4).

vor avea nevoie după înviere de hrană, dar în starea inocenței aveau nevoie de ea.”¹

Oamenii aceia „primitivi”, suficient de mulți pentru a forma o societate, nu au fost făcuți în mod direct de Dumnezeu. Ei s-au născut în urma unor acte de geneză naturală, iar privilegiul nașterii lor îi revine primului cuplu, format din Adam și Eva, apoi, desigur, copiilor lui. Prin urmare, generarea este considerată de Toma perfect compatibilă cu starea de inocență a omului.² Totuși, filosoful este conștient că acest lucru intră în contradicție cu imaginea noastră despre perfecțiunea și puritatea omului abia creat. În plus, de ce să fie nevoie de încă alți oameni, când supraviețuirea speciei era deja asigurată atâta vreme cât păcatul nu exista?

Toma crede însă că voința lui Dumnezeu ca Adam și Eva să procreze este neîndoielnic exprimată în porunca dată lor de a se înmulți și de a popula pământul. Or, dacă mulțimea oamenilor, care este un lucru bun, de vreme ce a fost dorită de Dumnezeu, s-ar datora numai păcatului, înseamnă că acesta fost necesar, ceea ce însă nu trebuie să acceptăm, căci el este ceva rău.³ De altfel, omul a fost făcut de Dumnezeu de la început capabil de generare, căci trupul său, în ciuda posibilității de a fi menținut la nesfârșit în viață datorită purității sufletului, nu este prin natură nemuritor, iar generarea este singurul mod de a face să supraviețuiască specia ființelor muritoare.⁴

Acesta este un punct în care Toma știe că vine în contradicție cu învățătura multor Părinți ai Bisericii, care, fie că nu admiteau generarea înainte de păcat, precum Ioan Damaschin⁵, care considera oamenii în starea de inocență asemenea îngerilor, fie că îi negau aspectul sexual, ca de exemplu Grigore de Nyssa⁶, care credea că pluralitatea oamenilor în Paradis ar fi fost un rezultat al forței divine. Toma însă consideră că asemănarea cu

¹ *Ibidem*, pp. 814-815 (Q.97, Art.3).

² „Căci acele lucruri care sunt naturale omului nu îi sunt retrase, nici nu îi sunt acordate în urma păcatului. Dar este evident că omului, potrivit vieții sale animale, pe care o avea și înainte de păcat (...), îi este natural să nască prin unire sexuală, la fel ca și celorlalte animale desăvârșite. Iar acest lucru îl arată membrele naturale care sunt chemate la această folosire. De aceea, nu trebuie spus că folosirea acestor membre naturale, ca și a celorlalte membre, nu ar fi existat înaintea păcatului.” (*Ibidem*, p. 819 (Q.98, Art.1)).

³ Cf. *Ibidem*, p. 817 (Q.98, Art.1).

⁴ Cf. *Ibidem*, p. 816 (Q.97, Art.1).

⁵ Ioan Damaschin, *Despre credința ortodoxă*, II, 2 (Cf. *Ibidem*, Nota 2, p. 818).

⁶ Grigore de Nyssa, *Despre zidirea omului*, 17 (Cf. *Ibidem*, Nota 2, p. 819).

îngerii a primului om era numai după spirit; or, el fiind o ființă mixtă, dotată și cu *anima*, suflet, deci cu viață animală, perfecțiunea lui trupească implica posibilitatea generării, asemenea oricărui alt animal, altfel Dumnezeu nici nu ar fi creat, alături de bărbat, și femeia. Capacitatea de generare ține de natura originară a omului, deci n-a fost impusă prin păcat, care nu are forța nici să înlăture nici să adauge nimic esențial din ceea ce i-a stabilit Creatorul. Singura grijă a lui Toma privitor la generarea prin unirea trupească este ca, luându-l drept aliat pe Augustin¹, să sublinieze faptul că ea s-ar fi făcut în virtutea funcționării firești a organelor reproducătoare și sub controlul total al rațiunii, deci în afara oricărui exces al dorinței sau a pasiunii nimicitoare.

„...trebuie spus că animalele sunt lipsite de rațiune. De aici, fiindcă omul, în unirea sexuală, devine animalic, rezultă că el nu poate modera prin rațiune plăcerea unirii sexuale și nici feroarea concupiscentei. Dar în starea de inocență nu ar fi existat nimic de felul acesta care să nu fi fost moderat de rațiune; nu pentru că plăcerea simțurilor ar fi fost mai mică (...) dar pentru că facultatea concupiscibilă (...) primea o regulă din parte rațiunii, care (...) pretinde ca facultății concupiscibile să nu îi revină o plăcere nemăsurată, adică în afara măsurii rațiunii. (...) Iar de aceea cumpătarea nu ar fi fost în starea aceea ceva de lăudat, ea fiind astăzi lăudată nu ca lipsă a fecundității, ci ca îndepărtare a dorinței dezordonate. Căci pe vremea aceea a existat o fecunditate lipsită de dorință.”²

Dacă starea de inocență acceptă generarea din uniunea trupească a doi adulți de sex diferit, noile ființe nu pot fi decât niște copii, și, ținând cont de natura lor obișnuită, trebuie să presupunem că ei erau la naștere aproape la fel de slabi și de neajutorați ca cei de astăzi sau nu cu mult superiori acestora, deși n-ar fi deloc nelalocul său să admitem că, prin voință divină, copiii născuți în Paradis ar fi avut toate forțele fizice intacte.³ Același raționament este valabil și în ceea ce privește forțele lor intelectuale, care întotdeauna sunt în mare măsură dependente de cele fizice. Prin urmare, copiii născuți în starea de inocență nu erau capabili, prin ei înșiși, să-și folosească rațiunea la întreaga sa capacitate, asemenea unor adulți, după cum este de la sine înțeles că, în aceste condiții, fără să fie ignoranți, nu puteau deține de la început întreaga știință cu care Dumnezeu îl înzestrăse

¹ Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, XIV, 26. (Cf. *Ibidem*, Nota 4, p. 819).

² Cf. *Ibidem*, pp. 819-820 (Q.98, Art.2).

³ Cf. *Ibidem*, pp. 821-822 (Q.99, Art.1).

din capul locului pe Adam, ci ar fi dobândit-o treptat, prin învățare sau descoperire.

„...trebuie spus că faptul de a fi desăvârșit în știință a fost accidentul individual al primului părinte, anume în măsura în care el însuși era așezat ca părinte și învățător al întregului neam omenesc. De aceea, în această privință, el nu ar fi putut naște fii asemănători sieși (...) copiii ar fi avut suficientă știință pentru a se îndrepta spre lucrările dreptății, în privința cărora oamenii se îndreaptă prin principiile universale ale dreptului. Ei ar fi avut-o cu atât mai mult atunci decât o avem acum în chip natural; la fel în privința altor principii universale.”¹

Nu este cazul ca, influențați de ideea superiorității bărbatului în raport cu femeia, să considerăm că starea ideală ar impune faptul ca toți acești copii să fie băieți ci, dat fiind faptul că femeia ilustrează în aceeași măsură ca și bărbatul natura umană, care n-ar fi completă în lipsa diversității sexelor², este rațional să admitem nașterea în starea originară deopotrivă a fetelor și a băieților. De altfel, așa cum am remarcat deja, inferioritatea femeii în raport cu bărbatul nu trebuie înțeleasă din perspectiva naturii umane universale, în cadrul căreia fiecare are locul său bine stabilit și la fel de important, ci doar prin comparația naturilor lor particulare³, care scoate, într-adevăr, în evidență o oarecare slăbiciune fizică a femeii și un mai mare discernământ din partea bărbatului. Sexul copiilor ar fi depins fie de cauze accidentale, ținând de condițiile atmosferice, fie de însăși dorința expresă a genitorilor iar odraslele ar fi fost ființe care, asemenea părinților, ar fi procreat negreșit când le-ar fi venit vremea.⁴

În plus, dacă primii oameni au fost creați în har divin și dreptate, acestea le-au fost transmise prin naștere urmașilor, căci ele reprezintă darul lui Dumnezeu pentru întreaga natură umană. Faptul că nici măcar păcatul originar, care este numit păcat contra naturii, nu a putut șterge în om decât exercițiul spontan al dreptății dar nu și înclinația către ea, demonstrează, din

¹ *Ibidem*, pp. 827-828 (Q.101, Art.1).

² „este necesară și deosebirea de sex pentru perfecțiunea naturii umane (...) femela este numită *mascul incomplet* pentru că este în afara intenției naturii particulare, dar nu în afara intenției naturii universale.” (*Ibidem*, pp. 823 (Q.99, Art.2)).

³ Toma insistă asupra acestui aspect, astfel încât poziția lui de la Q.99, Art.2, a mai fost exprimată și la Q.92, Art.1.

⁴ Cf. *Idem*.

perspectiva lui Toma, că dreptatea este un „accident”¹ etern al omului natural. Totuși, nașterea în dreptate nu i-ar fi scutit pe descendenți de posibilitatea de a greși, nici măcar dacă primii oameni nu ar fi comis nici un păcat, ceea ce Toma evidențiază spunând că odraslele acestora nu s-ar fi născut „întărite în dreptate”².

„Căci este evident că copiii, la nașterea lor, nu avuseseră parte de o desăvârșire mai mare decât părinții lor în starea în care i-au născut. Dar, părinții, atunci când le dăduseră naștere, nu fuseseră întăriți în dreptate. Căci creatura rațională este întărită în dreptate prin faptul că devine fericită prin vederea limpede a lui Dumnezeu, de care, odată ce a fost văzut, creatura rațională nu poate să nu rămână alipită, pentru că el însuși este esența însăși a bunătății, de la care nimeni nu se poate îndepărta, pentru că nimic nu este dorit și iubit decât în numele binelui. (...) Dar Adam, deîndată ce ajunsese la acea fericire de a-l vedea pe Dumnezeu prin esență, s-a desăvârșit spiritual și la minte, și la trup, iar viața sa animală încetase, singura în care a existat naștere. De aceea, este evident că cei mici nu se născuseră întăriți în dreptate.”³

Dacă însă această viață în Paradis a unei comunități umane originare este, totuși, una ipotetică, deși, în virtutea deducerii ei scrupuloase din natura autentică a omului, extrem de verosimilă, Toma se întreabă dacă nu cumva Paradisul însuși, departe de a fi un loc real, în sensul de sensibil,

¹ Accidentul este acel atribut al unui lucru care nu decurge din conceptul acestuia, care nu-l definește și nu ține de „natura” lui specifică; cele mai multe dintre „accidentele” lucrurilor sunt, așa după cum ne spune Aristotel, „necesare” și „nu se află în mod constant” în ele (de ex. însușirile „alb” sau „muzician” pentru om), dar altele, din diverse motive, pot fi realmente inseparabile de lucrul respectiv (de ex. „ca suma unghiurilor unui triunghi egală cu două unghiuri drepte” – vezi Aristotel, *Metafizica*, 1025 a, trad. Gh. Vlăduțescu, București, Ed. Paideia, 2011, p. 106).

² Cuvintele lui Toma sunt: „*in iustitia confirmati*”, (lat. *iustitia*, *ae* = dreptate, corectitudine, spirit de dreptate; *confirmatus*, *a*, *ae* = întărit, confirmat, încurajat, garantat, asigurat); iar traducerea lor poate fi și: „confirmați/ garantați în spiritul [lor] de dreptate/corectitudine”, ceea ce ar fi însemnat că niciodată ei, copiii, nu ar fi putut greși; or, desigur, nu este cazul, de vreme ce nici măcar părinții lor, Adam și Eva, creați în dreptate de către Dumnezeu, nu au fost scutiți de greșală.

³ Toma din Aquino, *Summa Theologica*, I, trad. Alexander Baumgarten (coord.) Iași, Ed. Polirom, 2009, pp. 825-826 (Q.100, Art.2).

pământesc, n-ar fi, de fapt, decât un spațiu pur spiritual.¹ Dar Toma rămâne convins că povestea Paradisului este o relatare istorică și-i dă dreptate lui Isidor din Sevilla², care îl plasa undeva în Orient. Pe de altă parte, susține filosoful, nimic nu împiedică faptul ca acest loc în ansamblu și toate lucrurile lui să aibă, pornind de la substratul lor material, semnificații profund spirituale, așa cum, de exemplu, arborele cunoașterii, care i-a dăruit omului prin gustarea efectivă a fructului său, știința binelui și a răului, putea să simbolizeze liberul lui arbitru.³ De altfel, acest loc terestru dar cu totul special, mirific, era extrem de adecvat pentru omul abia creat, care, deși dăruit de Dumnezeu cu perfecțiune, reprezenta o natură mixtă, astfel încât nu i s-ar fi potrivit ca locuință nici cerul, în care sălășluiau doar naturile spirituale, dar nici zona desacralizată a pământului, unde a fost exilat abia după păcat.⁴

În ceea ce privește scopul pentru care Dumnezeu l-ar fi așezat pe omul originar în Paradis, Toma se mulțumește să-l citeze aprobativ pe Augustin⁵, care interpretează textul Scripturii referitor la intenția lui Dumnezeu fie în sensul că Acesta urmărea să lucreze în continuare asupra omului și să-l apere de corupție, fie în sensul că omul însuși era chemat să lucreze, deși lipsit de trudă, și să păzească (de sine însuși, ca să nu greșescă) grădina Paradisului. De altfel, Dumnezeu l-a creat pe Adam în afara acestuia, și abia apoi l-a plasat acolo pentru a-l feriți, căci naturii umane, nefiind incoruptibilă prin ea însăși ci doar prin voință divină, nu-i revenea cu necesitate Paradisul ca loc legitim, natural.⁶ În schimb, Eva nu a cunoscut un alt loc al creației, de vreme ce a fost plămădită din coasta lui Adam, aflat deja acolo și, desigur, odraslele pe care le-ar fi conceput împreună în starea de dinainte de păcat ar fi fost pe drept numite copii ai Paradisului.⁷

Iată un tablou relativ amplu, cu destule detalii pentru a ne da seama că Toma a fost preocupat de condiția naturală, originară a omului, încercând să afle în ce măsură ea diferă de cea actuală, de după păcat, supusă precarității și vicisitudinilor istoriei dar și care sunt punctele lor comune –

¹ *Ibidem*, p. 829 (Q.101, Art.1).

² Isidor din Sevilla, *Etimologii*, XIV, 3 (Cf. *Ibidem*, Nota 1, p. 830).

³ Cf. Toma din Aquino, *Summa Theologica*, I, trad. Alexander Baumgarten (coord.) Iași, Ed. Polirom, 2009, p. 830 (Q.101, Art.1).

⁴ Cf. *Ibidem*, p. 831 (Q.101, Art.2).

⁵ Augustin, *Comentariu la Geneză în sens literal*, VIII, 10 (Cf. *Ibidem*, Nota 1, p. 833).

⁶ Cf. Toma din Aquino, *Summa Theologica*, I, trad. Alexander Baumgarten (coord.) Iași, Ed. Polirom, 2009, p. 833 (Q.101, Art.4).

⁷ Cf. *Idem*.

numai ambele fiind capabile să scoată în evidență elementele definitorii ale umanității noastre. Omul care stă sub semnul păcatului și cel care trăia în Paradis se luminează reciproc, dezvăluindu-și pe rând tainele, atât din perspectiva textelor sacre cât și din cea a vieții terestre – aspectele manifestării lor specifice fiind trecute prin filtrul judecății raționale iar concluziile, acceptate abia în urma respingerii unei serii importante de obiecții. Totuși, accentul cade pe existența inițială, a omului „inocent”, pentru că ea, deși mai puțin și indirect cunoscută, este cea care ne oferă dimensiunea reală, de drept, a condiției umane, exprimând viața autentică a speciei noastre, așa cum s-ar fi desfășurat aceasta dacă nu ar fi intervenit păcatul, care i-a determinat radicala deviere a cursului său natural.

Pornind de la modelul purității originare ne este mai ușor să-i ghicim strălucirea sub zgura slăbiciunilor și a durerii și să înțelegem că ea reprezintă suportul intern al tuturor actelor noastre remarcabile precum și al progresului colectiv pe calea mântuirii. Aceasta din urmă nu va însemna simpla recucerire a stării paradisiace a omului, care presupune încă statutul de ființă compusă, ci depășirea ei, prin deplina lui spiritualizare, care însă nu s-ar realiza într-un chip firesc dacă modul de a fi uman n-ar fi, prin esența sa, deschis unei astfel de posibilități.

Prin propria sa natură, perfectă, chiar dacă formată din corp și suflet, omul este dispus să își subordoneze latura materială celei spirituale. Copil (creat) al lui Dumnezeu, el era de la început menit îndumnezeirii. Cu siguranță, drumul către aceasta ar fi fost mult mai scurt dacă nu ar fi intervenit păcatul, fiindcă starea paradisiacă nu-l închidea pe om într-o existență lineară și o searbădă fericire ci, în cadrele ei precis definite, el putea să învețe singur, să progreseze, să dobândească trepte superioare de perfecțiune, care l-ar fi propulsat, la un moment dat, către ceva mai mult decât sine. Altfel, ar trebui să admitem că păcatul, care este un rău pur și simplu, a fost în mod necesar și un lucru bun, fiindcă deși a provocat căderea omului din starea sa originară, a inaugurat, totodată, și singura cale pentru el de a-și dobândi cel mai mare bine, fericirea supremă: existența, ca spirit, alături, și în Dumnezeu.

Descrierea omului natural sau, așa după cum spune Toma, a omului în „starea de inocență” este deci un prilej pentru a regândi, în limitele dogmatice ale credinței creștine, condiția umană, scoțându-i în evidență elemente menite să arunce o lumină mai clară asupra locului pe care omul îl deține în ansamblul creației, asupra raporturilor sale cu Creatorul, asupra sensului destinului său. În această privință, setul de întrebări de la Q.90 la Q.102 din *Summa Theologica*, Partea I, configurează un mic tratat care se

înscrie în seria celebrelor relatări ale vârstei „de aur” a umanității, inaugurate în antichitatea greacă de Hesiod, continuate, într-o manieră deopotrivă mitică și rațional-critică, de Protagoras, Platon, Aristotel, Lucrețiu, și reluate, din varii perspective, o dată cu Renașterea, până destul de târziu în epoca modernă.

În ceea ce privește valoarea acestei construcții teoretice, ea ține de ansamblul în care este integrată, *Summa theologica*, despre care Émile Saisset scria, în 1859, că „nu este, fără îndoială, ultimul cuvânt al științei lucrurilor divine; dar ea va rămâne ca monumentul unei mari epoci, fertilă în spirite puternice și în inimi nobile, care par să-l fi însărcinat pe sfântul Toma să le fie la toate interpret și să spună lumii ceea ce ele au gândit despre problemele eterne.”¹

BIBLIOGRAFIE

Biblia sau *Sfânta Scriptură*, Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, versiunea redactată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.

Conciliul Ecumenic al II-lea din Vatican, Constituția dogmatică despre Biserică *Lumen Gentium*, Iași, Editura Sapientia, Institutul Teologic Romano-Catolic, 2011, <http://www.infosapientia.ro/Portals/0/docs/lumen%20gentium.pdf>.

Toma din Aquino, *Summa Theologica*, I, trad. Alexander Baumgarten (coord.) Iași, Ed. Polirom, 2009.

Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, prima pars secundae partis a quaestione XC ad quaestionem XCII, in *Corpus Thomisticum*, Textum Leoninum Romae 1889 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit <http://www.corpusthomicum.org/sth1090.html>.

Toma D' AQUINO, *Despre ființă și esență*, trad. Dan Negrescu, București, Ed. Paideia, 1995.

ARISTOTEL, *Metafizica*, trad. Gh. Vlăduțescu, București, Ed. Paideia, 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes* <http://www.megaupload.com/?d=G6EA0W0I>.

CHENU, M.D., *Toma d' Aquino și teologia*, trad. Elena Burlacu, București, Ed. Univers Enciclopedic, 1998.

¹ Émile Saisset, *Les grands docteurs du Moyen Age*, în: Émile Saisset, *Critique et histoire de la philosophie. Fragments et discours*, Paris, Londres, New-York – Germer Baillièrre, 1865, p. 114.

GILSON, Étienne, *Tomismul. Introducere în filosofia Sfântului Toma d'Aquino*, trad. din fr. Adrian Niță, trad. din latină Lucia Wald, București, Ed. Humanitas, 2002.

GILSON, Étienne, *Filozofia în Evul Mediu*, trad. Ileana Stănescu, București, Ed. Humanitas, 1995.

Jean-Marc GOGLIN, *La liberté humaine chez Thomas d'Aquin*, Thèse de doctorat en sciences des religions sous la direction de monsieur le professeur Olivier Boulnois, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, pp. 387-388, [http://tel.archives-](http://tel.archives-ouvertes.fr/docs/00/59/54/78/PDF/JeanMarc_Goglin_thA_se_EPHE_2011.pdf)

[ouvertes.fr/docs/00/59/54/78/PDF/JeanMarc Goglin thA se EPHE 2011.pdf](http://tel.archives-ouvertes.fr/docs/00/59/54/78/PDF/JeanMarc_Goglin_thA_se_EPHE_2011.pdf).

Grenet, Paul, *Le Thomisme*, Paris, PUF, Que sais-je ? (no. 587), 1964,

[http://www.salve-regina.com/Philosophie/Thomisme Grenet.htm](http://www.salve-regina.com/Philosophie/Thomisme_Grenet.htm).

KENNY, Anthony, *Toma d'Aquino*, trad. Mihai C. Udma, București, Ed. Humanitas, 2006.

PESH, Otto Herman *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale*, Paris, Les Editions des Cerfs, 1994.

SAISSET, Émile, *Les grands docteurs du Moyen Age*, în: Émile Saisset, *Critique et histoire de la philosophie. Fragments et discours*, Paris, Londres, New-York – Germer Baillière, 1865.

GUȚU, G., *Dicționar latin-român*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1983.

REALISMUL INTERNALIST AL LUI HILARY PUTNAM

Ștefan Viorel GHENEA¹

***Abstract:** In this article I will start from the critic of the metaphysical realism and I will analyze the internal realism proposed by Hilary Putnam. I will refer to the main thesis, but also some critical issues. At the same time, I will try to see if internal realism is a form of realism. I will also try to identify the role that this doctrine has in Putnam's philosophical program.*

***Keywords:** realism, metaphysical realism, internal realism, Hilary Putnam.*

INTRODUCERE

Realismul este una dintre cele mai intens dezbătute probleme din filosofia actuală. Problema naturii și posibilității realismului este legată de un număr mare de subiecte de etică, estetică, logică modală, știință, matematică, semantică. Hilary Putnam, unul dintre cei mai importanți filosofi americani actuali, s-a remarcat printr-o contribuție importantă cu privire la această problemă oferind numeroase argumente și contraargumente, care au dat naștere unor noi perspective asupra realismului, declanșând o dezbateră vie în special în zona filosofiei analitice.

Putnam este cunoscut prin dinamismul gândirii sale și prin spiritul autocritic, el schimbându-și nu o dată viziunea în timpul carierei sale filosofice. Dacă există o temă ce se regăsește în întreaga operă a acestuia, de la operele de tinerețe până la ultimele lucrări, atunci aceasta este tema realismului. Cu toate schimbările de poziție, pe care le întâlnim în gândirea filosofului american, există această preocupare permanentă pentru a înțelege raportul dintre mintea noastră și obiectele exterioare ei. Răspunsurile oferite la această problemă sunt însă diferite în funcție de etapele parcurse de gândirea sa, remarcându-se mai întâi, în calitate de apărător al realismului în varianta sa externalistă, apoi ca unul dintre cei mai virulenți critici ai realismului metafizic sau externalist.

Observăm că traiectoria filosofică a lui Putnam nu este una uniformă, nu este o evoluție liniară care pleacă de la anumite teze și le dezvoltă pe parcurs. Asistăm la un traseu filosofic pe care întâlnim diferite schimbări de direcție mai mult sau mai puțin semnificative. Cea mai

¹ University of Craiova.

importantă schimbare este trecerea de la externalismul susținut în prima perioadă la internalism. Dacă în eseuri precum „The meaning of ‘meaning’” susține o poziție externalistă, în lucrări ulterioare face trecerea către diferite forme de internalism.¹

În perioada în care critică realismul metafizic sau externalist Putnam nu vede în acesta o doctrină singulară, unitară ci un conglomerat de idei filosofice privind relația dintre limbaj și realitate, dintre adevăr și cunoaștere sau despre credințele justificabile. El prezintă realismul metafizic în felul următor:

„(1) Din această perspectivă, lumea constă într-un fel de totalitate fixă de obiecte independente de mental. (2) Există o singură descriere adevărată și completă a „felului în care lumea este”. (3) Adevărul presupune un fel de corespondență între cuvinte sau semne gândite și lucrurile externe sau mulțimile de lucruri externe. Voi numi această perspectivă externalistă, deoarece punctul său de vedere favorit este acela al ochiului lui Dumnezeu.”²

Astfel, conform realismului metafizic lumea constă într-o totalitate fixă de obiecte independente de mental (RM1), căreia îi corespunde un

¹ În articolul „The meaning of ‘meaning’” editat în *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, New York, 1975, Putnam susține o poziție externalistă folosindu-se de ceea ce s-a numit experimentul mental al Pământului geamă. Ulterior identificând anumite contradicții în realismul externalist critică această doctrină printr-o serie de argumente devenite deja celebre dintre care amintim: argumentul relativității conceptuale, argumentul model-teoretic și argumentul creierelor în container. În replică la realismul externalist Putnam susține diferite forme de internalism (Termenul de *realism internalist* este folosit prima oară în articolul „Realism and Reason” editat în *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge, London, 1978). Internalismul său se nuanțează pe parcursul unor lucrări precum *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, *Realism and Reason*, Cambridge University Press, New York, 1983, *The Many Faces of Realism*, La Salle, Open Court, 1987, *Representation and Reality*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1988, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge Mass., London, 1990, dar este înlocuit în final cu ceea ce numește *realism natural* sau *direct*, începând cu „Sense, Nonsense, And the Senses: An Inquiry into the Powers of Human Mind”, publicat mai întâi în *The Journal of Philosophy*, Vol. XCI, Nr. 9/1994 și apoi în vol. *The Threefold Cord: Mind, Body and the World*, Columbia University Press, 1999.

² Hilary Putnam, *Rațiune, adevăr și istorie*, trad. Ionel Narița, Editura Tehnică, București, 2005, p. 67. Vom nota aceste teze ale realismului metafizic cu Rm1, Rm2, respectiv Rm3.

adevăr unic și o singură descriere completă a „cum este lumea”(Rm2). De asemenea, asociată acestei doctrine este și o teorie a corespondenței cu privire la adevăr. Adevărul presupune o formă de relație de corespondență între cuvinte sau semne și lucrurile externe sau mulțimile de lucruri externe (Rm3).¹

Respingerea realismului metafizic este realizată cu scopul de a pune în evidență anumite antinomii sau teze pe care acest tip de realism nu le poate depăși. În același timp, Putnam ne propune o variantă de realism care se caracterizează, în opinia sa, tocmai prin capacitatea de a depăși aceste probleme. Soluția la criza realismului este *realismul internalist*. Acesta se definește atât prin raportare la cel metafizic sau externalist, dar și prin câteva teze proprii.

În continuare vom analiza această formă de realism propusă de Putnam. Ne vom referi la principalele teze, dar și la unele aspecte critice. În același timp, vom încerca să vedem în ce măsură realismul internalist este o formă de realism. De asemenea, vom încerca să identificăm rolul pe care îl are această doctrină în programul filosofic al filosofului american.

1. REALISMUL INTERNALIST

Ceea ce este demn de remarcat este faptul că Putnam nu renunță la realism. Chiar dacă își concentrează aproape întreaga energie pentru a identifica antinomiile realismului metafizic, obiectivul programului său este identificarea unui tip de realism care să fie purificat de elementele metafizice care dau naștere unor asemenea contradicții și situații de nedepășit. Astfel, inițial realismul internalist este folosit de către Putnam pentru a trata antinomiile realismului metafizic. În felul acesta, lucrările sale timpurii care abordează această problemă nu prezintă întotdeauna explicit propria poziție. Inițial a folosit noțiunea de *realism internalist* pentru o anumită formă de realism științific și abia mai târziu a elaborat propria poziție. În eseu „Realism and Reason” a caracterizat realismul internalist în opoziție cu realismul metafizic prin următoarele teze: 1) respingerea tezei privind existența lumii în sine sau a lucrurilor în sine, 2) acceptarea relativismului conceptual, 3) respingerea dihotomiei epistemologice tradiționale dintre „obiectiv” și „subiectiv” ca și a dihotomiei metafizice „proiecție-proprietate a lucrului în sine”, respingerea dihotomiei semantice între caracterizarea

¹ *Idem.*

unui enunț exclusiv prin condiții de asertabilitate sau condiții de adevăr.¹ Acest punct de vedere timpuriu al lui Putnam a fost asemănat la nivel semantic cu anti-realismul susținut de M. Dummett, care oferea o nouă perspectivă asupra controverselor tradiționale realism-idealism.

În continuare vom analiza principalele teze ale realismului internalist.

În prefața la *Reason, Truth and History*, Putnam caracterizează *realismul internalist* și în același timp programul său filosofic în felul următor:

„(1) În linii mari, voi propune un punct de vedere în care mentalul nu este un simplu 'clișeu' al unei lumi care poate fi descrisă prin teoria adevărului unic. (2) Pe de altă parte, perspectiva mea nu este nici aceea în care mentalul produce lumea (sau o structurează după 'canoanele metodologice' și 'datele simțurilor independente de mental'). (3) Într-un limbaj metaforic, mentalul și lumea împreună produc mentalul și lumea. (Sau, pentru a face metafora mai hegeliană, Universul produce Universul – cu mental cu tot – împreună – jucând un rol aparte în propria sa producere).”²

În acest paragraf pot fi identificate trei teze distincte pe care le vom analiza pe rând.

Ri1) Susține că descrierile noastre asupra lumii nu sunt pur și simplu copii ale ei, nu sunt imagini în oglindă ale unei lumi care există independent de noi, în consecință, nu există o teorie unică, privilegiată despre lume. Observăm că teza aceasta se opune tezei independenței de mental, specifică realismului metafizic și în același timp este semnalată opoziția față de teza unicității, a teoriei adevărului unic, conform căreia există o singură descriere adevărată asupra lumii. Asistăm aici la o poziție anti-metafizică sau anti-externalistă, conform căreia, adevărul nu trebuie tratat în termeni non-epistemici ci ca o noțiune epistemică sau intra-lingvistică. După cum se poate vedea, aceasta este o teză epistemologică.

Ri2) Susține că lumea nu este o construcție mentală. O consecință a primei teze ar putea fi că lumea, nefiind reflectată în mentalul nostru ca o imagine, ar trebui să fie rezultatul intervenției minții noastre. Putnam evită

¹ Vezi, Hilary Putnam, "Realism and Reason" în *Meaning and the Moral Sciences*, ed. cit., pp.123-140. Subiectul este reluat în „Sense, Nonsense, And the Senses: An Inquiry into the Powers of Human Mind”, p. 463.

² Hilary Putnam, *Rațiune, adevăr și istorie*, p. VII. Numerele din paranteze sunt adăugate de noi pentru a pune în evidență tezele susținute de Putnam. Vom nota aceste teze ale realismului internalist cu Ri1, Ri2, Ri3 pentru a le delimita de tezele realismului metafizic precum și de ceea ce Putnam numește *perspectiva internalistă*.

această consecință specificând că nu susține o asemenea perspectivă. Lumea așa cum o descriem din interiorul limbajului nostru nu este o construcție mentală. Asistăm aici la o teză ontologică. Aceasta este importantă mai ales pentru a înțelege dacă internalismul lui Putnam este o formă de realism. Putem observa că cel puțin parțial se regăsește prima teză a realismului externalist (Rm1).

Ri3) Susține că „mentalul și lumea împreună produc mentalul și lumea”. Cu alte cuvinte, ceea ce numim „realitate” este rezultatul „colaborării” dintre mintea noastră și ceea ce se găsește în afara ei. Afirmatia poate fi înțeleasă ca o sinteză a tezelor anterioare. Se poate observa că, dacă în teza Ri2 respingea ideea că lumea este o construcție mentală, aici readuce în discuție rolul activ al subiectului. Asistăm la o poziție medie ce respinge atât realismul metafizic, conform căruia subiectul este spectator având rolul de a „oglinzi” lumea, cât și idealismul care susține că lumea este o creație mentală.

Vom mai insista puțin asupra acestei ultime teze. Din nefericire, Putnam nu explică și nu detaliază această metaforă („mentalul și lumea împreună produc mentalul și lumea”), cel puțin nu în lucrarea din care este citată. Vom încerca o interpretare în cele ce urmează. Lumea nu poate fi înțeleasă în afara mecanismelor cognitive ale omului, dar nu este rezultatul funcționării acestor mecanisme. „Realitatea”, în sens larg, include atât minți care gândesc și care folosesc limbajul cât și lumea exterioară acestor minți. Mințile nu sunt însă pasive: nu ne putem referi la lume decât în interiorul unui limbaj, deci nu putem gândi asupra lumii independent de schemele conceptuale pe care mintea noastră le folosește. Asta nu înseamnă că prin aceste scheme conceptuale și lingvistice noi construim lumea. Lumea își face simțită prezența pentru că în descrierile pe care le facem cu ajutorul limbajului folosim conținuturi furnizate de către lume. Astfel, putem spune că, deși realitatea nu este o construcție mentală, ea este totuși constituită în urma intervenției active a minții pe baza conținuturilor pe care lumea însăși ni le oferă. Lumea se construiește pe sine prin intermediul mijloacelor lingvistice și a schemelor noastre conceptuale. În felul acesta, nu mai există un adevăr unic ci atâtea adevăruri câte scheme conceptuale sunt folosite. Teza relativității conceptuale completează imaginea fără a cădea în relativism.

2. PERSPECTIVA INTERNALISTĂ

Vom analiza în continuare tezele a ceea ce Putnam numește *perspectiva internalistă*. Aceasta se definește prin opoziția față de perspectiva

externalistă susținută de realismul metafizic. În pasajul următor sunt prezentate sintetic principalele teze ale internalismului:

„Doctrina pe care o voi susține nu are un nume bine stabilit. A apărut mai târziu în istoria filosofiei și chiar și astăzi naște confuzii cu alte doctrine. Mă voi referi la ea spunându-i perspectiva *internalistă*, (1) deoarece are drept caracteristică teza că întrebarea ‘*ce obiecte alcătuiesc lumea?*’ are sens numai în interiorul unei teorii sau descrieri. (2) Mulți filosofi ‘internaliști’, chiar dacă nu toți, susțin că există mai multe teorii sau descrieri ‘adevărate’ ale lumii. (3) Adevărul, din perspectivă internalistă, este o formă (idealizată) de acceptabilitate rațională – o formă de coerență ideală a convingerilor noastre între ele și cu experiențele noastre, *care la rândul lor sunt reprezentate în sistemul nostru de convingeri* – și nu o corespondență cu ‘stări de lucruri’ independente-de-mental ori discursiv independente de discurs.”¹

După cum se poate observa, conform pasajului de mai sus, perspectiva internalistă are la bază trei teze. Le vom analiza pe rând apelând și la comparații cu tezele aferente externalismului.

Pi1) Avem aici o teză opusă tezei independenței, susținută de realismul metafizic. Am văzut că pentru reprezentanții acestei orientări „lumea constă dintr-o totalitate fixă de obiecte independente de mental”. Cu alte cuvinte, conform cu această perspectivă, întrebarea „ce obiecte alcătuiesc lumea?” are sens în sine independent de descrierea sau teoria despre lume pe care o avem în vedere. Lumea „în sine” există independent de teoriile noastre despre ea și în sensul că obiectele care o compun nu variază în funcție de schemele noastre conceptuale. Dacă noi emitem diferite teorii asupra ei doar una dintre acestea va fi adevărată. Am văzut însă că în opinia lui Putnam, realismul metafizic nu se împacă cu teza relativității conceptuale și din cauza aceasta are o problemă. Pentru a elimina problema, acesta elimină teza independenței. Ce pune însă în locul ei? O teză a dependenței? Nu. Aceasta ar duce la relativism, pe care Putnam vrea de asemenea să îl evite. Are deci o singură posibilitate: să spună că se poate vorbi cu sens despre lume doar în interiorul unei descrieri a lumii, deci într-un limbaj. Acesta este internalismul: lumea nu există în sine independentă de noi dar nu este nici o construcție a noastră (după cum rezultă din pasajul analizat în paragraful 1). Mai este internalismul o formă de realism? Rămâne de văzut.

¹ *Ibidem*, p. 68. Numerele din paranteze sunt adăugate de noi, iar sublinierile îi aparțin lui Putnam. Vom nota tezele perspectivei internaliste cu Pi1, Pi2, respectiv Pi3.

Pi2) O consecință a primei teze este că pot exista mai multe descrieri ale lumii. Este respinsă astfel teza unicității sau teoria adevărului unic. Dar pot exista mai multe descrieri adevărate? Putnam răspunde că da. Acest lucru nu a fost evident pentru toți filosofii de orientare internalistă. Oare de ce? Un răspuns ar fi următorul: pentru că aceștia au insistat să folosească o teorie a adevărului-corespondență. Dacă acceptăm o perspectivă internalistă și în același timp considerăm că o descriere a lumii este adevărată doar dacă există o corespondență între ceea ce aceasta afirmă și stările de lucruri din lume, suntem în situația de a nu accepta teza Pi2. Dar asta ar însemna să nu ducem internalismul până la capăt. Putnam face acest lucru renunțând la teoria corespondenței. Alternativa la aceasta este prezentată în teza Pi3.

Pi3) Avem aici o teorie a adevărului în variantă internalistă. Adevărul este definit ca o formă de *acceptabilitate rațională idealizată*. Corespondența nu se mai face cu stări de lucruri din afara minții noastre ci cu alte convingeri și experiențe ale noastre. Cu alte cuvinte, adevărul este circumscris discursului. Putem avea răspunsuri adevărate sau false la întrebarea „câte obiecte are lumea?” în interiorul unui discurs sau al unei descrieri. Pentru a decide valoarea de adevăr a unei opinii nu mai avem nevoie de acces direct la stări de lucruri care au o existență în sine, independentă de noi.

3. OBSERVAȚII CRITICE ȘI CLARIFICĂRI

Această teză necesită câteva clarificări și observații. Teoria adevărului prezentată la Pi3 are ingredientele unei teorii a coerenței, dar este corespondența cu desăvârșire eliminată? Dacă am gândi lucrurile strict în termeni de acceptabilitate rațională, răspunsul ar fi afirmativ. Trebuie amintit însă, că lumea are totuși ceva de spus în propria-i poveste. Coerența propriilor noastre opinii nu exclude orice raportare la realitate. (A se vedea teza Ri3) Conceptul de *coerență* folosit de Putnam are o nuanță în care lumea exterioară este implicată în sensul că un sistem coerent de idei include descrieri ale experiențelor pe care le avem despre lume.

În alt pasaj Putnam afirmă că:

„Internalismul nu neagă că există intrări empirice ale cunoașterii: cunoașterea nu este un basm care să nu aibă alte constrângeri decât coerența internă; dar neagă că ar exista intrări care nu ar fi ele însele modelate de conceptele noastre, prin vocabularul pe care îl folosim pentru a le descrie

sau orice intrare care admite numai o singură descriere independent de orice alegere conceptuală.”¹

Observăm că nu este eliminată orice legătură cu realitatea a sistemului nostru coerent de idei. Este eliminată însă orice corespondență cu o realitate independentă de mental, de schemele noastre conceptuale și de limbajul nostru. O asemenea realitate nu este accesibilă. Este de fapt un nonsens să spui că ai acces la ceva pe care urmează să îl descrii fără a utiliza instrumentele acelei descrieri: limbajul și gândirea. Cum se realizează însă aceste *intrări* ale realității în limbaj și gândire? Ele sunt „contaminate conceptual”, dar după cum spune și Putnam, o intrare contaminată este mai bună decât nicio intrare.² Mai mult, concepțiile noastre despre realitate nu sunt lipsite de obiectivitate. Ele sunt concepții despre ceva real, chiar dacă real pentru noi. Obiectivitatea lor este alta decât cea oferită de teoria clasică a corespondenței susținută de realismul metafizic. Acolo era implicată obiectivitatea dată de „ochiul lui Dumnezeu”, de o perspectivă metafizică a ceva care este în afara propriilor noastre sisteme de gândire. Obiectivitatea, susținută de Putnam, este a perspectivei umane, deci, dacă putem spune așa, este vorba de o obiectivitate din interior. Se pare că Putnam ne pune iarăși în situația de a ne mulțumi cu ce avem: „Obiectivitatea și raționalitatea din perspectivă umană sunt tot ce avem; ele sunt mai bune decât nimic.”³

Cum rămâne totuși cu acceptabilitatea rațională? Dacă definim adevărul în acești termeni nu înseamnă că nu mai avem un criteriu obiectiv al adevărului? Ce consecințe are respingerea perspectivei externaliste care susține existența unei teorii adevărate în sine? Răspunsul lui Putnam este că adevărul „nu se identifică cu acceptabilitatea rațională”. Motivul este că în timp ce adevărul ca proprietate a judecăților nu poate fi pierdut, acceptabilitatea rațională poate fi pierdută. De exemplu, dacă judecata „Pământul este plat” era acceptabilă rațional în urmă cu aproximativ 3000 de ani, nu înseamnă că este în aceeași situație și astăzi când considerăm acceptabilă rațional propoziția „Pământul este turtit la poli”. Pământul nu și-a schimbat între timp forma, dar propoziția noastră și-a pierdut acceptabilitatea. Nu și-a pierdut însă și valoarea de adevăr. Adevărul apare astfel ca „o idealizare a acceptabilității raționale”. Apare ideea unor condiții epistemologice ideale care fac propozițiile noastre adevărate. Teoria aceasta a primit în timp o serie de acuzații de scepticism. Obiecția a fost că în acord

¹ *Ibidem*, p. 74.

² *Idem*.

³ *Ibidem*, p. 75.

cu realismul internalist, adevărul unui enunț poate fi cunoscut doar într-un stadiu final al științei, dar în practică am vorbi doar de un adevăr aproximativ. Putnam a respins aceste acuzații. Pentru a evita astfel de obiecții, a încetat să mai vorbească despre condiții epistemice ideale orientând discuția spre condiții epistemice suficiente. Bineînțeles că și această abordare a dat naștere la critici. În aceste condiții, Putnam a replicat într-o manieră pragmatistă, vorbind despre condiții epistemice definite și diferențiate în funcție de situații de cercetare și context. În opinia sa, condițiile sunt suficiente dacă ne permit să spunem că un enunț este adevărat sau fals.

CONCLUZII

După cum am văzut, Putnam tratează nediferențiat realismul metafizic și perspectiva externalistă. La fel face și în cazul realismului internalist și a perspectivei internalistă. În primul pasaj analizat am identificat trei teze fundamentale ale programului filosofic putnamian, iar în al doilea principalele teze ale internalismului. Dacă perspectiva internalistă cuprinde doar aceste teze mai este o formă de realism? Răspunsul este clar: nu. Motivul este că acolo sunt eliminate principalele teze ale realismului metafizic sau externalist. Nu este prezentă însă o teză ontologică privind natura realității. Dacă teza independenței este eliminată nu putem presupune cu ușurință că în loc este pusă o perspectivă constructivistă? Dacă ar fi așa atunci internalismul ar fi o formă de anti-realism. Putnam însă susține că programul său nu își propune să susțină o dependență a realității de mental ci un fel de „colaborare” între mental și lume. Este vorba de teza Ri3 care este o teză ontologică ce încearcă să evite anti-realismul. Trebuie să o luăm în calcul pentru a înțelege internalismul, deoarece fără o teză care să elimine dependența realității de mental, această doctrină are șanse să cadă în relativism. Programul filosofic al lui Hilary Putnam are în vedere evitarea atât a realismului metafizic cât și a relativismul. Acest deziderat se poate realiza printr-o orientare a realismului către o perspectivă internalistă.

Rămâne deschisă problema dacă este realismul internalist o alternativă viabilă la realismul metafizic atât de criticat. Mai întâi trebuie semnalat faptul că există unele diferențe semnificative între ceea ce înțelege Putnam prin realism metafizic și sensul utilizat de filosofii realiști mai recentii precum M. Devitt și John Searle.¹ Aceștia folosesc un sens restrâns

¹ Vezi: Michael Devitt, „Realism/Anti-realism” în Stathis Psillos, Martin Curd, *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Routledge, London and New York,

conform căruia realismul metafizic este în primul rând o doctrină despre ceea ce există, susținând că entități fizice precum pietrele și copacii sunt reale și în al doilea rând este o doctrină despre natura acestor entități, care nu depind din punctul de vedere al existenței lor de percepțiile sau gândurile noastre în raport cu ele. Avem aici două teze: cea a existenței unei realități fizice exterioare și cea a independenței acesteia de mental. La acestea Putnam adaugă, în mod nejustificat, în opinia filosofilor amintiți, teze precum cea a corespondenței, a unicității și bivalenței, care ulterior sunt supuse criticii. Realismul internalist este gândit în opoziție cu aceste teze și în măsura în care nu cade în capcana acelorași antinomii ca realismul metafizic este o alternativă viabilă la acesta. Dar dacă luăm realismul metafizic în sensul restrâns critica lui Putnam nu își mai atinge ținta, iar calitatea de alternativă viabilă a realismului internalist devine îndoielnică. Este evident că Putnam nu elimină teza existenței și, deși susține relativitatea conceptuală, nu consideră că lumea este o creație a minții noastre. Modul în care a tratat teza independenței este esențial pentru a înțelege poziția sa în problema realismului. Am văzut că acesta caută o poziție de mijloc susținând că „mentalul și lumea produc împreună mentalul și lumea”, evitând în felul acesta atât constructivismul cât și acceptarea ideii că mintea este o oglindire pasivă a lumii, fără a lămuri prea bine cum se realizează această „colaborare” dintre minte și lume. De fapt, putem spune că Putnam nu elimină teza independenței ci independența de mental în sensul metafizic, în care mintea este o copie fidelă a lumii, punând în loc o independență înțeleasă în mod pragmatist, în care subiectul are un rol activ în cunoaștere fără a fi constructorul realității. Tocmai datorită acestei teze putem afirma că realismul internalist este la limită o variantă de realism, un realism în sens pragmatist. Chiar dacă este de apreciat încercarea de a oferi realismului o ieșire din situația de a nu putea explica modul în care se realizează cunoașterea unei realități independente de mental, nu putem spune că realismul internalist este o alternativă viabilă la realismul metafizic deoarece nu reușește să depășească limitele acestuia, limite pe care însuși Putnam le constată. Chiar dacă teoria corespondenței are deficiențele ei acestea nu sunt depășite de teoria despre adevăr propusă de Putnam ca formă idealizată de acceptabilitate rațională, care este criticabilă la rândul ei,

2008; Idem, *Realism and Truth*, Princeton University Press, Princeton, 1997; Michael Devitt, Kim Sterelny, *Limbaș și realitate. O introducere în filosofia limbajului*, trad. Radu Dudău, Editura Polirom, Iași, 2000 și John Searle, *Mind Language and Society. Philosophy in the Real World*, Phoenix, London, 2000; Idem, *Realitatea ca proiect social*, trad. A. Deciu, Editura Polirom, Iași, 2000.

deoarece poate cădea în scepticism. În acord cu această teorie, adevărul unui enunț poate fi cunoscut decât într-un stadiu final al științei, dar în practică nu putem vorbi decât de un adevăr aproximativ.

Trebuie remarcat că, realismul internalist este doar o etapă a programului putnamian în problema realismului. Pentru a prezenta un punct de vedere mai complet asupra acestei dezbateri, Putnam ajunge să abordeze probleme precum accesul epistemic și problema percepției. În lumina noilor cercetări, ajunge să îmbrățișeze un realism natural sau direct despre percepție, în parte, sub influența empirismului radical al lui James, dar și a unor idei ale lui Austin și Wittgenstein. Acesta este considerat cel mai pragmatist dintre formele de realism susținute de către Putnam.

BIBLIOGRAFIE

- DEVITT, Michael, „Realism/Anti-realism” în Stathis Psillos, Martin Curd, *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Routledge, London and New York, 2008
- DEVITT, Michael, *Realism and Truth*, Princeton University Press, Princeton, 1997
- Devitt, Michael, STERELNY, Kim, *Limba și realitate. O introducere în filosofia limbajului*, trad. Radu Dudău, Editura Polirom, Iași, 2000
- PUTNAM, Hilary, *Meaning and the Moral Science*, Routledge, London, 1978
- Putnam, Hilary, *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, New York, 1975
- PUTNAM, Hilary, *Rațiune, adevăr și istorie*, trad. Ionel Narița, Editura Tehnică, București, 2005
- PUTNAM, Hilary, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge Mass., London, 1981
- PUTNAM, Hilary, *Representation and Reality*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1988
- PUTNAM, Hilary, *Realism and Reason*, Cambridge University Press, New York, 1983
- PUTNAM, Hilary, „Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 91, Nr. 9/1994, pp. 445-517
- PUTNAM, Hilary, *The Many Faces of Realism*, La Salle, Open Court, 1987
- SEARLE, John, *Realitatea ca proiect social*, trad. A. Deciu, Editura Polirom, Iași, 2000
- SEARLE, John, *Mind Language and Society. Philosophy in the Real World*, Phoenix, London, 2000.

COSMOPOLITANISM AND THE PUBLIC USE OF REASON

Áron TELEGDI-CSETRI¹

Abstract: *Departing from the question concerning Kant's cosmopolitanism as expressed in his idea of philosophy in a cosmopolitan sense, we inquire about the practical nature of this cosmopolitanism, aiming to elaborate an understanding of the public use of reason, an idea much developed in subsequent, contemporary, cosmopolitan theories having a Kantian inspiration. Relying on contemporary exegesis, on the one hand and on contemporary cosmopolitan theorems, on the other, we develop a distinction between cosmo-political, practical cosmopolitanism as against passive, doctrinal cosmopolitanism, and arrive at a performative idea of the public use of reason, one emphasizing the active element – “use” – against “public reason”. We conclude that contemporary cosmopolitanism is Kantian insofar it iterates the ongoing Enlightenment dispute it had departed from, namely, the dispute of a common, dialogical construction of reason that stands on the universalist grounds of a shared – cosmopolitan – right, the right to freedom, common to all human, indeed all rational, beings.*

Keywords: *Kantianism, cosmopolitanism, public reason, philosophy, right, cosmopolitan right.*

Among the more clear-cut formulations – many of which lead to full-fledged philosophical theorems – Kant provides of his cosmopolitanism, and specifically, of his idea of a philosophy that is already by definition cosmopolitan – for the reason of being essentially *open*, i.e., philosophy in a cosmopolitan sense – there is one that is as peculiar as his approximations of the heart of the matter mostly are in this context. Namely, Kant describes the philosophical cosmopolitan, the subject of a philosophy in a cosmopolitan sense as someone, who “treats nature around him in a practical regard for the exercise of his goodwill towards this very thing”.² As Höffe explains, the nature meant therein is to be understood through Kant's cosmopolitan

¹ New Europe College, Bucarest.

² Cf. Höffe p. 149: citing Kant's *Opus Postumum* AA 27(2): 673: [Kosmopolit ist jemand, der] „die Natur um sich her in praktischer Rücksicht zur Ausübung seines Wohlwollens gegen dieselbe betrachtet“.

understanding of a worlds, namely, the world-whole, as a moral category (not a phenomenal one).

There is much unclarity in this formula. First, it is immediately perplexing how circular the definition seems to be – positing the world (nature) both as a means and an end. Second, it is unclear how the world (the totality of nature viewed from a practical-moral perspective) could be either used as a means or viewed as an end. Third, and most generally, it is questionable whether acting on a morally cosmic plane really has anything to do with cosmopolitanism as we know it – a stance that is indeed moral, if not immediately political, but one that refers to modes of belonging and personal allegiances, rather than to action and willing. Last, and most interestingly for our present purposes, what could philosophy as such an action and willing mean, in contrast with philosophy as mere discourse, cosmopolitan or not?

We shall limit our inquiry to the last one of the above questions, the one that we shall call the practical cosmopolitanism question, with just a hint to the possible answers to the other three. First, it is not just a practical, but also a hermeneutical attitude that informs the cosmopolitan program of Enlightenment in its Kantian form – hence the circular structure of its formula. It is most probably the greatest misunderstanding, one that leads to claims of metaphysical, Euro-centric, hegemonic etc. biases, to understand Kant's cosmopolitanism ignoring this circle. It is a circle that allows sense to be generated from the given to the end of attaining a normative goal that is still not divorced from the same given; and vice versa, one that normatively stipulates an understanding of the given that drives it to produce normativity from itself.

Second, all the analyses of worldliness, drawing on the phenomenological concept of a world that Heidegger claimed to be lacking from Kant, would not suffice to understand the sense in which Kant claims the world to be both a means and an end; his wording is still, plainly enough, indicative of a cosmic teleology that essentially involves rational human action, and moreover, philosophy. Third, it is quite clear that Kant has little to do with the passive cosmopolitanism – as we often understand it – of mere tolerance and of universal, cosmic, allegiances. Rather, he constructs a conceptual meta-structure that actively promotes a cosmopolitan state of affairs, superseding both the Stoic allegiance to the Cosmos and the divorced sovereignty of nation-states.

As for our main question, nowhere is the idea as striking as here, namely, both the idea that Kant's cosmopolitanism is political – directed to

joint voluntary action – and that his cosmopolitan philosophy is politically involved, or, it is cosmo-political. If we understand this peculiar type of cosmo-political philosophy to be the answer to the question we called the practical cosmopolitanism question, we will only need to ask further how exactly this happens.

Also, if we interpreted the question concerning philosophy as cosmo-political action and cosmo-political willing as an issue of practice, we should delimit this understanding from its counterpart: theory. Hence, we should also ask what a cosmopolitan theoretical philosophy should mean in a Kantian context.

The aim of this paper is to follow the direction shown in the above questions both in a largely Kantian context, but in such a way as to allow contemporary answers to emerge in the light of the way authors understand the Kantian question from their specific, contemporary viewpoints and intellectual interests.

To start with the last question, the one formulated as the difference between a theoretical and a practical cosmopolitan philosophy, we must recall Kant's insistence that his *oeuvre* as a whole is a practical philosophy. Understanding this whole as the practice of a cosmopolitan philosophy, or "philosophy in a cosmopolitan sense" proper, the only way to understand its non-practical counterpart is the "school concept of philosophy", or mere philosophical doctrine without cosmo-political involvement, as Kant himself distinguishes them¹. This situation much resembles the rhetorical question formulated by Garrett W. Brown², according to which "we" – enlightened modern thinkers – are always already cosmopolitan – hence there remains a paradoxical question as to: what exactly is it that makes us less-than-cosmopolitan. Or yet in other words: how does the basic thrust of the Enlightenment, namely, cosmopolitanism, become an issue, a challenge, a task? Isn't it always already there as a "fact of reason"? Why is a cosmopolitan sense of philosophy needed at all – if cosmopolitanism is there to begin with?

In order to underline the importance of this kind of questioning, let us sketch two types of issues the question relates to. On the one hand, since Kant's philosophy as a whole, and modernity as highlighted by the

¹ Quoted by Mester Béla (2004, p. 127) from Kant's "Pölitiz Metaphysical Lectures".

² Verbally, at the round table of the conference: Cosmopolitanism and Philosophy in a Cosmopolitan Sense, Bucharest, 20-21 October, 2011, convener and main organizer: Áron Telegdi-Csetri.

intellectual movement we call the Enlightenment are essentially cosmopolitan, it seems that we should find overwhelmingly much data to trace cosmopolitanism in virtually any detail of Kantian – or other modern – philosophies. This largely stands for contemporary social and political doctrines as well, hence the question concerning contemporary answers to the Kantian cosmopolitan endeavor translates rather as a hermeneutical – and not a theoretical – question, a question of understanding the principles through the details and not of debating the principles themselves. Inside Kant, the perplexing underdevelopment of the idea of philosophy in a cosmopolitan sense, as well as the rhetorical, metaphorical, non-analytic language employed by Kant whenever he touches upon the heart of the matter in this issue, could be viewed as just a sign of the over-determination of his whole philosophy by cosmopolitanism. Such an interpretation could explain not only the general thrust of his philosophy and its semiotic limits that are always challenged by the idea of cosmopolitanism, but also his much ignored emphasis given to a cosmopolitan education – one that could never build up to a doctrine – signaled by his dedication to anthropology and geography.

The above group of issues could be called the systematic problem, namely, the problem of how cosmopolitanism structures philosophy; these questions are largely implicit to the Kantian text – and to cosmopolitanism as such – and need explicit theorizing to become arguable. On the other hand, though, they do find their explicit counterparts in the corpus, namely, in issues such as right, the interest of reason, morality and foremost, the public use of reason. We must understand, in the first place, what the idea of philosophy in a cosmopolitan sense – as the authentic concept of philosophy – suggests. It doesn't only say that philosophy proper is cosmopolitan. Implicitly – but with little effort needed to make it explicit – it also says, *mutatis mutandis*, that no doctrinal philosophy, or in a more radical wording, no monologue is properly philosophical in the authentic, cosmopolitan sense. Kant also infers that philosophy in a cosmopolitan sense is not teachable – let us hear it right: it is just what is not monological, but always only construable as a dialogical effort. What underlines the correctness of this interpretation is what Kant says about public authorship – or the public use of reason: it is always to be performed from the point of view of all potential others, and not of the – socially-culturally-politically situated – subject.

To translate this twofold group of problems to the present context, we shall need to interpret, on the one hand, contemporary cosmopolitan

discourses in the above presented sense of a practical cosmopolitanism, on the other, we shall need to pursue our questioning – informed by these developments – within a Kantian context towards an understanding of cosmopolitanism as sketched above, namely, in a way that does justice to the specifically cosmopolitan, dialogical and performative, nature of philosophy – as a public use of reason.

As a starting point, we shall mention contemporary cosmopolitan discourses based mainly on the Stoic tradition – such as K.A. Appiah and M. Nussbaum – as belonging to the theoretical side of cosmopolitanism understood in a Kantian framework. Namely, moral cosmopolitanism, as proposed by those claiming allegiance to the Stoic tradition, is what stands in the background of Kantian cosmopolitanism, without being properly political, or practical in the above mentioned sense. Also, cosmopolitan trends claiming distributive justice (T. Pogge) and methodological universality (U. Beck) on the grounds of a moral duty towards others are to be categorized as theoretical cosmopolitanisms. Although this type of argument is lacking on the properly political sense, it constitutes a good starting point for any – be it Kantian or not – cosmopolitanism. We shall shortly refer to this groundwork in order to limit its scope.

Namely, moral cosmopolitanism is exactly what constitutes the grounds and motivation of Kantian cosmopolitan philosophizing. It is, on the one hand, morality that traces the practical guidelines under which reason's interests are to be formulated: it is a moral whole that Kant's cosmopolitan philosophy of history aims at as its final end. On the other hand, a purely moral motivation does not suffice to explain how and why history should indeed be directed towards this moral end. Most specifically, it is unclear how individuals should be directed towards an incremental development in what regards justice, i.e. legally enforced morality outside them. As I have argued elsewhere¹, it is also a moral duty to be directed towards this kind of progress, but the exercise of this duty also requires something like a rational faith – and this faith as a symbolical value is already socially situated. Hence the philosophy of right, therewith practical cosmopolitanism proper including a political aspect – cosmo-politics – may only emerge once we step outside morality and touch upon matters involving a plurality of persons, society, and through the history that reflects the values of this society, also touch upon matters involving nature.

¹ Cf. Telegdi (2011).

With this, we already reach the heart of the matter and the point where Kant's most important – but often omitted – stance on cosmopolitanism emerges. In what concerns Right, Kant never argues for the possibility of a rightful condition otherwise, but in a purely assertive manner. He does not make right dependent on morality, on the one hand, or on politics, on the other, he simply argues that right is the same type of rationality that grounds morality, but considered in what concerns external freedom. Insofar as freedom is “sacred” and an essential (quasi-innate) right of every human being, his theory of right becomes straightforwardly cosmopolitan, without qualifications. This is what could ground global constitutionalism *per se* in the sense claimed by G.W. Brown¹, or a cosmopolitan democracy in the sense of D. Held. There is no domestic genesis of right in the republican sense claimed by J. Rawls, but simply a universalistic, cosmopolitan stipulation of the dignity of every human being, of right as such, without reference to the state.

Still, the doctrine of right differs from morality in that it concerns external freedom, and hence, makes reference of material action, possession, enforcement and foremost, to the abandonment of the exercise of force to a common will – Kant's republicanism. It is republicanism in the universal (not the national) sense that makes Kant's cosmopolitanism more than moral, and implicitly, political, in a way that is yet to be explicated. Since Kant himself argues for an aprioristic concept of morality, but for a historical concept of right, it is obvious that the proper practical concept of cosmopolitanism – that of cosmo-politics – emerges with the problem of right.

Also, the emergence of the problem-complex of right posits the explicit problem of Kantian cosmopolitanism – now not just the problem of the difference of a “theoretical” and a “practical” concept of cosmopolitanism, but the explicit problem of a cosmopolitan right. This more explicit problem is the one debated in most of the scholarly literature on Kant's cosmopolitanism – and for that matter, in most of the contemporary cosmopolitan discourses having a Kantian inspiration. Thus, the question of a right to hospitality as posed by J. Derrida² – and answered by G.W. Brown³ – , the complex problematic presented by O. Höffe⁴, the

¹ Cf. Brown (2009), especially pp. 186-189.

² Cf. Derrida (2001).

³ Cf. Brown (2010).

⁴ Cf. Höffe (2008).

changing concept of cosmopolitanism as presented by P. Kleingeld¹, all revolve around the passage to and grounding of cosmopolitan right in Kant. Still, this focus on the explicitly cosmopolitan concept of right departs from the more original problem of cosmopolitan philosophy, and from the grounding of right itself, plunging into the problem at the point where it already took a historical turn. Namely, it is through history that the particular common wills that we call nations – or states, or republics, or societies – come into being in their particularity, and there is no argument for the existence of such a particularity but history itself, i.e. the non-sense of force that only gains a semiotic value through the normative glance of reason. Insofar as nature has forced man to abandon his use of force to a general will, such particular universals as states may emerge and gain legitimacy – indeed *noumenal* status – through being autonomous agents in their own right. But, as G. Banham² argues, following E. Ellis, there exists right before this abandonment of force, right even in the state of nature, namely, provisional right. The example of provisional right – a type of right that is aiming towards legitimacy exactly through the abandonment of force – is the proof of a deeper cosmopolitan thrust of Kantianism than is often considered. This deep cosmopolitan thrust is expressed through the teleology of (provisional) right before any discourse on right considered in its empirical form, namely, on the state.

With the state, right breaks up into the tripartite of right presented in *Towards Perpetual Peace*, namely domestic right – international right – cosmopolitan right. Since there is a (secondary) state of nature between states as wills in their own right, the need to legislate their relations emerges. We must notice though that this is only possible through having provisional right among states as well, hence the state of nature is at this stage as well limited by a teleology pointing towards the abandonment of force. However, until that abandonment of force, international right prevails, insofar as the state of nature between states has not been superseded. As Banham argues, authors like Pogge have conflated cosmopolitan right with international right as a result of the publication of Rawls' *The Law of Peoples*. International right in fact regulates war and peace – hence encloses a state of nature – and does not concern other agreements between states of the order of an international federation – Kant's famous recipe for pacification and for a cosmopolitan turn of events. Cosmopolitan right only emerges with the

¹ Cf. Kleingeld (1999).

² Cf. Banham (2011).

addition of the argument about the earth's sphericity, asserting a limit to expansion and an unavoidable interaction and commerce. It concerns essentially peaceful – non-power-related – actions on behalf of individuals, ones that are specific to the above situation, and refers to citizens in their transnational contact – and in contact with foreign states.

In his construal of Kantian cosmopolitan right, Banham refers to what K. Flikschuh¹ calls the “sovereignty dilemma”, the problem of coercion against sovereign states. The dilemma cannot be solved within international right – only attenuated through reference to provisional right. Provisional right offers the solution of the sovereignty dilemma insofar it introduces a relative claim to rightfulness when regulating war (and peace), but cannot lead to a supersession of the force pertaining to state sovereignty since the state is supposed to be a rightful entity already – hence its abandonment of force and hence sovereignty would be wrong. What Banham suggests as a solution to this problem – to the problem of international right as only partly solvable through provisional right – is to refer back to the universal principle of right, or, right without qualifications, as a criterion of rightfulness beyond state sovereignty. Through this, he reaches the idea of cosmopolitan right as a necessary correlate of state sovereignty on the one hand and the universal principle of right on the other.

To restate the outcome of the above argument, we can point at the fact that the contingent emergence of common will leads to a repeated state of nature at the inter-state level, one which could not be solved since sovereignty and hence legitimacy pertained to the state regardless of its lawless external action. Exactly this conglomerate of rightfulness and unlawfulness within the same institution is what leads to the properly political problematic of cosmopolitanism, formulated in Kant's idea of a cosmopolitan right.

As understood by a number of authors – not all –, Banham and Brown among them, cosmopolitan right in the Kantian sense is limited to the right to visit – or the right of hospitality. Essentially, it does not regard a global distributive justice, but only the non-hostile conduct towards foreign citizens who wish to present themselves to a certain state. Obviously, this presupposes their right to life, free expression of opinion, information, healthcare etc. as stipulated in the work of numerous contemporary cosmopolitans such as A. Sen, T. Pogge, D. Held, M. Nussbaum, but only insofar as this depends on the active conduct of the named state. Hence, a

¹ Cf. Flikschuh (2009).

global police force intervening in internal affairs of foreign states under the motive of installing a republican order on their land is not cosmopolitan; but the limitation of foreign-financed resource exploitation – as proposed by Pogge – is. More important for our present argument is the fact that this cosmopolitan right does not depend for its legitimacy on post-Westphalian meta-state contractarianism, but is “simply there”, in Banham’s wording, as a natural right. It is legitimized by the original common possession of the earth that is only provisionally territorialized by states and hence does not affect the primary correctness of the universal principle of right it is inferred from.

This right is, besides being rational, correct and legitimate, also guaranteed via history by nature. As Sorin Baiașu¹ argues, based on the form of argument in *Towards Perpetual Peace*, where nature appears in the article of guarantee, nature plays the role of guarantor that is normally played by third-party states who witness the peace contract between states – with the difference that here it guarantees the peace contract of humanity, namely, right itself as an encompassing institution. This kind of transcendental argument – even if in a somewhat metaphorical manner – can explain the universality of cosmopolitan right on the one hand, and the importance of a philosophy of history for Kantian cosmopolitanism, on the other.

Beside the external, teleological argument explained by Baiașu, Banham also adds the internal argument based on trade. The guaranteed peace that permits the cosmopolitan practice of trade not only expresses, but also enhances the probability of peace, through the economic interest it implies on behalf of its beneficiaries. Thus, it seems that Kant not only theoretically grounds and rhetorically encourages, but also probabilistically proposes cosmopolitanism in its properly political form, namely, as cosmopolitan right.

In a gesture both profound and useful for our present argument, Banham connects cosmopolitan right back to enlightened reason. Clarifying the paradoxical reversal of the seemingly common understanding of public and private – public as having an office and private as expressing personal opinions, in Kant reversed in the sense of private as being bound by the duties of one’s office and public as expressing intended universal opinions for a global audience – Banham stipulates the writer’s position as being a cosmopolitan one, or in Kant’s wording, one of a member of “the society of the citizens of the world”. And it is exactly this cosmopolitan stance that

¹ Cf. Baiașu (2011).

makes one able to “think for himself”. Thus, the cosmopolitan concept of philosophy comes to the foreground once again, now with an emphasis on the autonomy expressed in it – hence its primacy over the scholarly concept.

The cosmopolitan concept of philosophy is called upon for an argumentative reason. Namely, the maxims of waging war and establishing peace that are employed as provisional claims to rightfulness under international right are, in their very nature, public. It is at this public nature of the claim to rightfulness – at the very form of agreements that regulate the international, non-cosmopolitan state of nature – where Kant reinstates the cosmopolitan orientation proper to his conception of right – and indeed of philosophy. Through the public nature of right claims, as explained in the secret article of *Towards Perpetual Peace*, rulers implicitly expose themselves to philosophical critique.

As Banham explains, and this is the most important claim of his argument, since the public availability of philosophical critique is a rightful claim on Kant’s behalf, this can serve as a delineation of a *second level of cosmopolitan right*: namely, of a right to communicate that is co-original, formally symmetrical and equally important with cosmopolitan right proper. In his wording, “openness to the visitor and openness to the counsels of reason are formally akin in their universality”. Moreover, this second level of cosmopolitan right is ontologically prior to the first one since it incorporates it logically: “the statement of universal hospitality arises from the unrestricted thought of enlightened reason”. On the downside, such critique is similar to the claim to hospitality in that it can be turned down (except, presumably, if this causes death in the claimant).

In order to draw some relevant conclusions from this important finding, I recommend looking at K. Koukouzelis’ inquiry¹ into the idea of a public use of reason. First, Koukouzelis claims that such need for a public use of reason stems from an internal structure of subjectivity itself, hence it has nothing to do with a mere metaphysical claim. Also, he points at Kant’s extension of the scope of the public employed in such a use of reason to all finite rational beings, or a “complete commonwealth or even a cosmopolitan society”, in Kant’s wording. Third, he places the public use of reason at the heart of the cosmopolitan concept of philosophy, claiming that freedom itself is structured by the public use of reason. As a central idea, he shifts the emphasis from “public” and “reason” in the phrase, to “use”. He states this shift as a shift from a simple right to publicity to a right to dissent.

¹ Cf. Koukouzelis (2011).

This is exactly what contemporary political philosophy should learn from Kant in a last equation. The “strange silence of political theory” concerning the phenomenon of dissent is thus done justice through a new emphasis. Reflexivity, much exploited in Kantian political philosophies, mainly *via* H. Arendt’s work, will gain its specific place in contemporary debate, as the generic concept under which dissent can claim its rights.

Koukouzelis links this emphasis to Kant’s republican concept of citizenship, which he builds into the idea of republican cosmopolitanism. He reinforces the idea I have argued for elsewhere¹, according to which the public use of reason is a political action in its own right. Based on this idea, he elaborates, together with P. Pettit², the idea of republican citizenship as based on the universal principle of right – i.e. the right to freedom. His main argument follows from this idea, understood in cosmopolitan terms: namely, in the idea that the scope of citizenship should be – under today’s conditions, where globalization has virtually reconfigured everyone’s life and the self-determination of (even republican) states has been relativized – cosmopolitan. He grounds this claim, in a fashion much resembling Brown’s straightforward manner of grounding global constitutionalism³ – in the idea of a universal right. He considers this to be conditioned by the existence of a global public sphere – and hence, by the right to dissent. Among his interesting conclusions, I will only underline the claim that an institutional guarantee of the possibility of dissent – the right of reason – is needed.

Our conclusions from this line of thought should be of two kinds. Firstly, we should infer systematic conclusions concerning the Kantian work. Second, we should connect back to contemporary cosmopolitanism and political philosophy and make suggestions in that context.

In the Kantian systematic context, two major vantage points have been found. First, the systematic meaning of philosophy in a cosmopolitan sense has been uncovered, as the meaning in which philosophy not only outlines, but properly constitutes the public use of reason as a political activity. This politicized understanding of philosophy only reinstates the general political thrust of the Kantian philosophy I have argued for elsewhere; however, now it completes this with a specifically cosmopolitan

¹ Cf. Telegdi (2011).

² Referenced by Koukouzelis as: Pettit P., “Democracy, Electoral and Contestatory” in Shapiro I. and Macedo S. (eds.), *NOMOS XLII: Designing Democratic Institutions*, New York: NYU Press, 2000, pp. 105-146. And Pettit P., “Democracy: National and International” in *The Monist*, Vol. 89, no 2, 2006, pp. 301-324.

³ Cf. Brown (2009).

meaning, one that therewith answers the question concerning cosmopolitics. Under this heading, it will be philosophy that promotes, formulates and pioneers, indeed creates the context in which a public use of reason can gain properly cosmopolitan grounds. Also, politics, as relativized from the cosmopolitan viewpoint of right, will be essentially linked to a second-order cosmopolitanism expressed through the right to dissent – a communicative link that will not be ignored insofar as this communicative situation will expect from it to communicate even when not communicating.

As to the recommendations for contemporary political – cosmopolitan – thought, we will be driven towards a more profound meaning of dissent, one that not only claims specific rights, but indeed grounds right itself in the cosmopolitan sense of second order. Thus, authors like V. Havel and J. Patocka as presented in T. Cărauş' work¹ will be emphatically questioned as to their views on dissent as a radical human condition, with the questioning directed towards a meaning of dissent that bears more than just a claim to rights – rather a claim to right itself.

Also, under the same two groups of conclusions, there remains the question of the systematic place of Kant's anthropology and geography as against his cosmopolitan philosophy – as well as the question concerning the role of social science in investigating cosmopolitan contents in peculiar social-cultural-anthropological contexts. It seems that the praxis of a public use of reason demands its own hermeneutics, and such a hermeneutics presupposes a sense in which difference might be brought into dialogue under a cosmopolitan heading.

BIBLIOGRAPHY

BANHAM, Gary: *Cosmopolitan right and universal citizenship*, Under publication in Proceedings of the conference Cosmopolitanism and Philosophy in a Cosmopolitan Sense, Bucharest, 20-21 October, 2011

BAIASU, Sorin: *Cosmopolitanism and the Highest Political Good*, Under publication in Proceedings of the conference Cosmopolitanism and Philosophy in a Cosmopolitan Sense, Bucharest, 20-21 October, 2011

BECK, Ulrich, and Grande, Edgar, "Varieties of second modernity: the cosmopolitan turn in social and political theory and research", in *The British Journal of Sociology*. 61, 3, (September 2010): 409 – 443

BECK, Ulrich, and Sznaider, Natan, "Unpacking cosmopolitanism for the social sciences: a research agenda", in *The British Journal of Sociology* 57, 1, (March 2006): 1-23

¹ Cf. Cărauş (2011).

- BROWN, Wallace, Garrett, "The laws of hospitality, asylum seekers and cosmopolitan right: A Kantian response to Derrida", in *European Journal of Political Theory*, 9, 3, (July 2010): 308 – 327
- BROWN, Wallace, Garrett, *Grounding Cosmopolitanism: From Kant to the Idea of a Cosmopolitan Constitution*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009
- BROWN, Wallace, Garrett, "Moving cosmopolitan legal theory to legal practice: models of cosmopolitan law", in *Legal Studies*, 28, 3, (September 2008): 430–451
- BROWN, Wallace, Garrett, "Globalization is what we make of it: contemporary globalization theory and the future construction of global interconnectedness" in *Political Studies Review*, 6, 1 (January 2008): 42-53.
- BROWN, Wallace, Garrett, "Kantian cosmopolitan law and the idea of a cosmopolitan constitution", in *History of Political Thought*, 27, 4 (2006): 661-684
- BROWN, Wallace, Garrett, "State sovereignty, federation and Kantian cosmopolitanism", in *European Journal of International Relations*, 11, 4 (December 2005): 495-522.
- CĂRĂUȘ, Tamara, *Legacies of Central/Eastern European Dissidence*, Under publication in Proceedings of the conference European Union as Democratizing Actor in Western Balkans and Black Sea Region, Timisoara, 4 December, 2011
- DELANTY, Gerard, "The cosmopolitan imagination: critical cosmopolitanism and social theory", in *The British Journal of Sociology* 57,1, (March 2006): 25-47
- DERRIDA, Jacques, *On cosmopolitanism and Forgiveness*, London, Routledge, 2001
- ELISS, Elisabeth: *Kant's Politics, Provisional Theory for an Uncertain World*, Yale University Press, New Haven, 2005
- FOUCAULT, Michel, Introduction à l' *Anthropologie*, in E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2009.
- FLIKSCHUH, Katrin, "Kant's non-individualist cosmopolitanism" in *Kant and the Future of the European Enlightenment / Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, edited by Klemme, Heiner F., 425–447, Berlin, New York, 2009
- GERHARDT, Volker: *Immanuel Kants Entwurf Zum ewigen Frieden. Eine Theorie der Politik* Darmstadt 1995.
- HELD, David: *Cosmopolitanism, Ideals and Realities*, Cambridge, Polity Press, 2010
- HÖFFE, Otfried, "Kants Universaler Kosmopolitismus", in *Akten des X Internationalen Kant-Kongresses*, Walter de Gruyter, Berlin, 2008
- HONNETH, Axel, *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory* s. Princeton Monographs in Philosophy, Princeton University Press, 2010
- KLEINGELD, Pauline, "Kant on historiography and the use of regulative ideas", in *Studies in History and Philosophy of Science*, 39, 4, (December 2008): 523–528
- KLEINGELD, Pauline (1999). Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany. In *Journal of the History of Ideas* 60 (3):505-524.
- KOUKOUZELIS, Kostas: *Republican citizenship and public use of reason from a cosmopolitan point of view*, Under publication in Proceedings of the conference Cosmopolitanism and Philosophy in a Cosmopolitan Sense, Bucharest, 20-21 October, 2011

KORSGAARD, Christine: *Creating the Kingdom of Ends*, New York: Cambridge University Press, 1996

LOUDEN, Robert B, "Anthropology from a Kantian point of view: toward a cosmopolitan conception of human nature", *Studies in History and Philosophy of Science*, 39, 4 (December 2008): 515–522

MESTER, Béla: Nemzeti filozófia – in sensu cosmopolitico (National philosophy – in sensu cosmopolitico), in *Kellék*, issue nr 24, Cluj, 2004

NUSSBAUM, Martha: Kant and Cosmopolitanism. In J. Bohman and M. Lutz-Bachmann (eds), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, MIT Press

POGGE, Thomas: Reframing Economic Security and Justice. In D. Held and A. McGrew (eds), *Globalization Theory: Approaches and Controversies*, Cambridge, Polity Press, 2007

TELEGDI-CSETRI, Áron: *Kant's Cosmopolitanism and the Idea of Culture*: in the *International Journal of Arts and Sciences*, Mi, US, 4(1) pp. 192-197; 2011

RECONNAISSANCE ET LIBERTÉ. APPROCHE EXISTENTIALISTE

Brice POREAU¹

Abstract: In different previous works, we gave some characteristics of the concept of recognition, in the specific context of the genocide, and particularly, the genocide which occurred in Rwanda in 1994. The concept of recognition is firstly studied on a social point of view, for example with Axel Honneth theory, based on Hegelian theory. But, in the specific case of the recognition of genocide, these theories were not sufficient to understand a possible recognition. In this article, we want to go further in the approach of the recognition of the genocide. With the definition and the characteristics we gave about recognition of the genocide: perpetual process of the interpretation of facts, we will firstly ask if recognition is an action or not. Then, we will precede to an analysis of the link between recognition a freedom. Is freedom necessary to the recognition of the genocide? Does recognition mean freedom?

Keywords: genocide, freedom, recognition Axel Honneth.

INTRODUCTION

Le concept de reconnaissance du génocide, avec l'exemple du génocide rwandais de 1994, a été théorisé selon le *processus perpétuel de l'interprétation des faits*². Cet aspect descriptif de la reconnaissance, émanant plus spécifiquement d'une théorie sociale, comme celle proposée par Axel Honneth³, pose néanmoins des questions essentielles en particulier quant au commencement d'exécution du processus. En effet, la reconnaissance est-elle issue d'une volonté propre ? Comment peut naître la reconnaissance du génocide ? Il peut s'agir d'une reconnaissance « dictée » par la loi, ou par un point de vue politique, mais la question est aussi posée au niveau de l'individu lui-même. Si la reconnaissance est possible, cela présuppose d'un point de vue philosophique, l'existence d'« une » liberté, ou de « la » liberté, donnée à chaque individu afin de débiter le processus perpétuel. Nous nous situons en amont du processus et souhaitons savoir comment il émerge.

¹Université Lyon 1.

²Brice Poreau, *Extension de la théorie de la reconnaissance, l'exemple du génocide rwandais*, Paris, L'Harmattan, 2011.

³Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2010.

Pour cela, l'étude des liens entre le concept de reconnaissance du génocide et la liberté individuelle est nécessaire : la reconnaissance naît-elle de la liberté ? Si les définitions et les théories concernant la liberté sont multiples, la liberté reste dans la plupart des cas liée à l'acte. Au fond, l'acte signe l'existence, la preuve de la liberté.

En deçà de toute explication, la liberté serait pure tautologie, se résumant tout entière dans l'acte qu'elle rend possible. De la même manière que l'on prouve le mouvement en marchant, la liberté serait sa propre preuve dans l'acte libre. D'où la grande importance méthodologique accordée aux exemples dans toute discussion sur la liberté, exemples dans lesquels la liberté parle pour elle-même¹.

Or, un courant philosophique majeur du vingtième siècle est fondé sur cette analyse de la liberté individuelle comme acte : l'existentialisme. Ce courant, porté notamment par Jean-Paul Sartre (1905-1980), peut être repris dans le cadre de l'analyse entre reconnaissance et liberté que nous voulons mener. En effet, ce courant est clairement issu d'une période difficile de l'histoire européenne². Sans effectuer de transposition géopolitique, les circonstances d'émergence de ce courant philosophique sont tout aussi exceptionnelles que celles de la reconnaissance du génocide, en particulier avec le Rwanda en 1994. Nous pouvons donc tenter de réemployer une approche existentialiste, pour déterminer les liens entre la reconnaissance et la liberté. La philosophie existentialiste considère « l'acte » comme constitutif de l'être, donc de sa liberté, ce que nous verrons. L'acte, produit de la liberté ? La liberté par les actes, et uniquement par les actes ? Quoi qu'il en soit, la question de l'acte reste préalable à la liberté.

Ainsi afin d'approfondir le concept de la reconnaissance du génocide, de sa définition, de sa pérennité, l'une des questions principales est de savoir si la reconnaissance du génocide est un acte. En effet, en évoquant l'éventualité de la reconnaissance comme acte, ce concept devient alors un des concepts-clés d'une théorie de la liberté. La première question débattue dans cet article sera la reconnaissance du génocide est-elle un acte ? De cette analyse, nous poserons alors la problématique du lien entre la

¹Antoine Hatznberger, *La liberté, textes choisis et présenté par*, Paris, Flammarion, 1999, p. 21.

²Voir à ce sujet : Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.

reconnaissance du génocide et la liberté. La liberté est-elle nécessaire à la reconnaissance du génocide ? La reconnaissance induit-elle la liberté ?

a) La reconnaissance est-elle un acte ?

La théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth, que nous tentons d'englober pour parvenir à la reconnaissance du génocide, est une théorie fondée sur trois niveaux d'analyse : de l'individu jusqu'au groupe social et au-delà¹. En donnant la définition-caractéristique de processus perpétuel de l'interprétation des faits, il s'en suit une nécessité de prise en compte individuelle au départ, puis de prise en compte du groupe. Or, à travers ce processus, y a-t'il une « production », un acte, par la volonté, qu'elle soit individuelle ou non ?

Revenons sur la définition-caractéristique de la reconnaissance du génocide : processus perpétuel de l'interprétation des faits. Le premier terme est la clé de la vision plausible de la reconnaissance du génocide comme un « acte ». Il s'agit du *processus*. Cette dénomination confère un aspect mécanistique à la reconnaissance. Celle-ci est alors initiée, engagée, par toute personne liée au génocide. Puis, comme il s'agit d'un processus, plusieurs étapes, liées à une approche temporelle, vont pouvoir engendrer le caractère perpétuel de la reconnaissance. Quelles sont les preuves réelles, directes du processus ? Nous pouvons citer quelques éléments qui permettent de concevoir la « réalisation » d'un processus de l'interprétation des faits, et par là-même, la possibilité que la reconnaissance du génocide est un acte.

Les premiers éléments sont les témoignages recueillis des rescapés du génocide. Ces témoignages sont des pièces importantes des dossiers judiciaires en cours, mais au-delà, ils sont également une preuve sans équivoque d'un point de vue historique, comme philosophique du génocide. Or, un témoignage participe au processus de l'interprétation des faits. Il est aussi sujet à la volonté individuelle de celui qui le produit. Même si ce témoignage peut être demandé par des autorités quelconques (judiciaires, parlementaires), il émane de l'individu lui-même. Voici un exemple de témoignage de rescapée du génocide de 1994.

À vrai dire, je me rappelle être arrivée à Kabgayi le 28 avril 1994. Après cette date, j'ai perdu toute notion de la réalité, du temps, des heures et des

¹Brice Poreau, *Extension de la théorie de la reconnaissance, l'exemple du génocide rwandais*, Paris, L'Harmattan, 2011.

jours. Je ne remarquai que le jour et la nuit. Il serait fastidieux d'exposer tout ce que j'ai vu à Kabgayi. Mais, en résumé, voici ce que je peux essayer de dire. À notre arrivée, les enfants sont morts à cause de la faim, de la pneumonie due à la pluie, de la dysenterie due à la pâte de maïs mal préparée. Les mamans manquaient du lait en leur sein pour allaiter les enfants, pour la bonne raison qu'elles ne mangeaient et ne buvaient rien. Ainsi, des mamans moururent, des vieilles, des vieux, des bébés et des femmes qui avortaient. Ainsi, nous mourrions tous, inexorablement « un-à-un », consécutivement. Plus grave encore, malgré ces tribulations, des militaires qui se trouvaient sur les barrières venaient chaque matin et chaque soir trier ceux qu'ils voulaient tuer. Certains de ceux qu'ils emportaient revenaient parmi nous, les autres disparaissaient pour de bon. Nous avons vécu ainsi dans ce climat de terreur et pour aggraver notre infortune, on voulut même nous couper l'eau à boire¹.

Les témoignages font partie de la reconnaissance en tant que processus de l'interprétation des faits. Il y a bien un aspect mécanistique, avec une volonté de l'individu initiale qui engendre le témoignage. Celui-ci concerne explicitement les faits vécus, donc un contenu subjectif, au sens où celui-ci est produit par la personne elle-même, ou autrement une interprétation des faits. Monique Mukaremera a vécu et raconte sa vision des faits. Cette vision est importante. Et toutes les autres visions possibles doivent aussi être considérées dans le processus de reconnaissance.

Un autre exemple de « réalisation », donc de produit d'un acte, est la création des lieux de mémoire. Au Rwanda, en 2012, de nombreux sites mémoriels ont été créés depuis 1994. Kigali est l'un des sites emblématiques, puisque situé dans la capitale et siège de nombreuses cérémonies commémoratives entre avril et juillet de chaque année. Mais il existe d'autres sites révélateurs des faits, de l'interprétation des faits, comme Nyamata, à quelques dizaines de kilomètres de Kigali, ou encore Ntarama. Voici une petite description du site :

Ce site se compose de l'église, restée en l'état après les massacres, et de ses dépendances. Les vêtements et attributs des victimes sont toujours en place. On retrouve des documents comme des cartes d'identité. Ces cartes, à

¹Monique Mukaremera, *Témoignage*, In : H. Karangwa, sous la direction de, *Le génocide au centre du Rwanda, quelques témoignages des rescapés de Kabgayi*, Kigali, 2000, pp. 44-45.

l'époque, mentionnaient l'ethnie à laquelle appartenait le propriétaire de cette carte¹.

Or, les sites mémoriels sont créés par une volonté initiale de processus de l'interprétation des faits. Cette volonté, même si elle est politiquement marquée, donc initiée de façon globale, et tout de même imaginée par l'individu lui-même. Cette volonté émane des rescapés et des rwandais qui souhaitent la réconciliation pour leur avenir.

Ainsi, la reconnaissance du génocide, peut, par de multiples moyens, être un acte, de la volonté propre de l'individu. Or, dans l'approche existentialiste, l'acte est constitutif de l'être. En cela découle ultérieurement la question de la liberté que nous aborderons. Mais revenons tout d'abord à l'existentialisme et à l'acte. Sartre présente lors d'une conférence de 1945 son point de vue sur l'existentialisme. Et il explicite clairement l'acte. Sa conférence était intitulée *L'existentialisme est un humanisme*, formule qui sera reprise très souvent. Voici ce qu'il dit concernant l'existence et l'acte :

La doctrine que je vous présente est justement à l'opposé du quiétisme, puisqu'elle déclare : il n'y a de réalité que dans l'action; elle va plus loin d'ailleurs, puisqu'elle ajoute : l'homme n'est rien d'autre que son projet, il n'existe que dans la mesure où il se réalise, il n'est donc rien d'autre que l'ensemble de ses actes, rien d'autre que sa vie².

En ramenant l'existence de l'homme à ses actes, ceux-ci deviennent alors la possibilité d'une liberté que nous allons voir. Dans cette approche philosophique, en questionnant le concept de reconnaissance du génocide comme un acte, nous posons la problématique de la constitution de l'individu, de l'être par ses propres actes, dans un contexte très spécifique, celui du génocide. Or, nous avons montré deux exemples qui permettent de saisir le processus perpétuel de l'interprétation des faits comme un acte. En effet, une production individuelle est développée, production qui est issue d'une volonté propre de la conscience de l'individu. L'être a agi. La reconnaissance du génocide est ainsi actes multiples : de l'introspection à l'ouverture à autrui. Ce sont tout à fait le cas des témoignages de rescapés.

¹Brice Poreau, *Rwanda 2012 : quelle reconnaissance du génocide ?* Paris, L'Harmattan, 2012, p. 24.

²Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, Folio, [1945], 1996, p. 51.

Le processus de l'interprétation des faits est donc un acte, une succession d'actes choisis.

Poursuivons notre étude selon l'approche existentialiste. En effet, les circonstances exceptionnelles (seconde guerre mondiale, Shoah), d'apparition et de diffusion de ce courant philosophique sont tout aussi exceptionnelles dans le contexte même du génocide (comme au Rwanda en 1994). Il s'en suit une approche de la liberté, individuelle, que l'on peut retrouver dans le processus de l'interprétation des faits du Rwanda contemporain : les rwandais se posent la question d'une possibilité de transmission des faits¹.

À travers cette approche existentialiste, qui considère l'être produit de ses actes, quels sont les liens entre le concept de reconnaissance du génocide tel que nous l'avons établi et la liberté ?

a) La reconnaissance du génocide, par la liberté, pour la liberté ?

Toujours dans une approche existentialiste, la question de la liberté est cruciale. Pour Sartre, « l'homme est liberté ». Mais comment alors entrevoir le lien plausible entre le concept de reconnaissance du génocide perçu comme un acte et la liberté ? La reconnaissance émanant de l'homme, est-elle alors nécessairement liberté ? L'inverse est-il envisageable ?

Voici ce que mentionnait Sartre, toujours dans la conférence de 1945 sur l'existentialisme :

Si, en effet, l'existence précède l'essence, on ne pourra jamais expliquer par référence à une nature humaine donnée et figée; autrement dit, il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté. Si, d'autre part, Dieu n'existe pas, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite. Ainsi, nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le domaine numineux des valeurs, des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls, sans excuses. C'est ce que j'exprimerai en disant que l'homme est condamné à être libre².

¹Voir à ce sujet : Brice Poreau, *Rwanda 2012 : quelle reconnaissance du génocide ?*, Paris, L'Harmattan, 2012.

²Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, Folio, [1945], 1996, p. 39.

Notons d'un point de vue historique que cette conférence a fait l'objet de nombreuses attaques quant à la simplification de l'existentialisme, notamment tel qu'il apparaît dans *L'Être et le Néant* de 1943. Mais nous pouvons néanmoins retenir que la liberté est intimement liée à l'homme, à son existence. Au fond, à chaque instant, l'homme étant liberté, celui-ci se doit de faire des choix : il ne peut pas ne pas faire de choix. C'est là, la condamnation que décrit Sartre. Cet aspect de la liberté « existentialiste » sera perçu par certains auteurs comme du pessimisme. Cette conception, où l'être est liberté, reste un tenant et un aboutissant du point de vue de cette philosophie. Quand Sartre décrit la liberté cartésienne, il en fait émerger exactement cette vision. Il évoque :

Mais nous ne reprocherons pas à Descartes d'avoir donné à Dieu ce qui nous revient en propre ; nous l'admirerons plutôt d'avoir, dans une époque autoritaire, jeté les bases de la démocratie, d'avoir suivi jusqu'au bout les exigences de l'idée d'autonomie et d'avoir compris, bien avant le Heidegger de Vom Wesen des Grundes, que l'unique fondement de l'Être était la liberté¹.

Nous allons reprendre ce principe *l'être est liberté* et nous allons tenter d'évaluer le lien entre le concept de reconnaissance du génocide et de la liberté, donc de l'être.

Si l'acte de reconnaissance du génocide a eu lieu, l'individu en question est-il libre ? Nous pouvons répondre par l'affirmative. En effet, si un être a pu participer au processus perpétuel de l'interprétation des faits, par un moyen quelconque, comme un témoignage par exemple, nous avons précédemment mentionné qu'il s'agit d'une volonté propre, d'un choix délibéré de l'individu de produire cet élément, c'est-à-dire d'agir. Cet acte montre que l'être, en ayant choisi lui-même, dans la limite de ses moyens (le témoignage restant une vision du vécu de l'être), de l'accomplir, existe, et est libre. Ainsi la reconnaissance du génocide est une preuve de la liberté. Pourtant, les limites de la liberté sont rapidement atteintes. Il est clair que la liberté envisagée ne peut être le simple fait de faire ce que l'on veut. Par exemple, les rescapés du génocide, les familles des victimes ne peuvent oublier ce qui s'est passé. Ils peuvent décider de témoigner ou non, et c'est là qu'apparaît la liberté, le choix de le faire ou non. Mais ils ne choisissent pas d'oublier ou de se remémorer. En ce sens, l'homme est liberté, l'individu est

¹Jean-Paul Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, [1947], 1990, p. 79.

liberté. La construction antérieure de l'individu va ouvrir un champ des possibles, des choix qu'il faudra faire ou non. La différence des choix est fondamentale, notamment entre les rescapés et ceux qui n'ont pas vécu le génocide.

Parfois les disparus surgissent là où on les attend le moins : par exemple au cours des cérémonies de mariage, les parents morts sont évoqués. Et l'on voit alors le visage des jeunes mariés s'obscurcir ou une discrète larme tomber face aux caméras indiscretes. On sent brusquement un frisson et une émotion couvrir l'assistance qui craint que l'apparition des disparus du génocide n'assombrisse la fête, mais vite la vie reprend le dessus. L'expérience vécue est unique pour les concernés. Ils ne peuvent ni la transmettre ni la partager avec personne d'autre. Impossible : ou bien on l'a vécue ou on ne l'a pas vécue¹.

Si l'acte de reconnaissance du génocide, comme le témoignage, est preuve de la liberté de l'individu, la réciproque est évidemment que si l'être est libre il peut agir dans le cadre du processus perpétuel de l'interprétation des faits, mais il n'est pas obligé. Étant libre, son choix, si nous restons avec l'exemple du témoignage, peut être de témoigner ou non, donc de reconnaître le génocide, ou d'en faire abstraction. Mais cette réciproque, selon l'approche existentialiste, se heurte alors à la liberté d'autrui. Car en refusant la reconnaissance du génocide, de façon individuelle, ce qui est possible si l'on considère l'individu libre, la liberté d'autrui, de rescapés qui ont besoin de témoignages pour une condamnation dans certains cas, va être bafouée. C'est ce que Nao Sawada nomme le « postulat éthique » de la liberté d'autrui chez Sartre, et donc, de l'approche existentialiste². Mais il est possible que l'individu prenne conscience de cette limite de la liberté d'autrui. Alors, il peut infléchir sa position : son choix reste un choix individuel, l'individu est libre mais il prend en considération la liberté d'autrui. À ce moment, « nous sommes le moyen nécessaire de réaliser ces fins; et ces fins nous ont élus comme moyen³. ». La reconnaissance du génocide fait partie de « ces fins ».

¹A. Mugerese, « L'univers insondable des rescapés », *Dialogue*, n°187, 2009, p. 21.

²Nao Sawada, « Reconnaissance », In : NOUDELMANN François et PHILIPPE Gilles, sous la direction de, *Dictionnaire Sartre*, Honoré Champion, Paris, 2004, p. 416.

³Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, NRF, 1983, p. 103.

Enfin, si l'individu n'est pas libre, la reconnaissance du génocide est-elle possible ? Dans ce cas, l'individu est obligé, par une vision extérieure, qui peut être politique notamment, de reconnaître ou de ne pas reconnaître le génocide. Mais, cette obligation reste une possibilité d'un groupe essentiellement. Si un pouvoir met en place l'obligation de reconnaître ou de ne pas reconnaître le génocide, il ne peut l'imposer qu'un ensemble d'individus. Il n'est pas possible alors d'induire une obligation par l'individu lui-même. Donc, selon le point de vue existentialiste, il reste néanmoins possible de choisir, la liberté étant l'être, donc individuelle. Il n'en reste pas moins qu'une telle obligation, même si elle laisse transparaître la liberté individuelle, peut être un frein au choix d'entreprendre le processus perpétuel de l'interprétation des faits. Cette question amènera à la problématique de la reconnaissance du génocide entre chaque individu et la société entière.

Notons ainsi que l'approche existentialiste est un cadre philosophique qui permet de mettre en relation le concept de reconnaissance du génocide et la liberté, mais dont certaines limites sont atteintes, comme celle de la liberté d'autrui.

CONCLUSION :

Nous avons donné au lien entre reconnaissance et liberté une approche existentialiste. En effet, en définissant de façon implicite la possibilité de la liberté par ses propres actes, nous avons stipulé l'existence d'une liberté produite par l'individu même. Nous avons tenté de montrer que la reconnaissance du génocide, vue comme le processus perpétuel de l'interprétation des faits, est effectivement un acte en soi. Cet acte provient de la volonté propre de chaque individu, allant jusqu'au phénomène global : la constitution d'une société. Cela signifie également que la reconnaissance ne peut être imposée (comme une obligation légale par exemple), mais provient d'une liberté individuelle, et par là même, collective. Cela signifie aussi que la reconnaissance est un pas vers la liberté, puisqu'étant la preuve d'une volonté individuelle exercée. La reconnaissance du génocide est ainsi un acte fort. Non seulement elle est un produit intrinsèque de soi, de son existence, mais elle est aussi une possibilité pour autrui. Par cet acte, je suis libre, autrui est libre. La reconnaissance du génocide est la liberté, et la liberté va induire l'aspect perpétuel du processus de l'interprétation des faits: un cycle de la possibilité de cet acte s'instaure. Nous gardons néanmoins le terme de « possibilité ». Rien n'indique, en effet, que ce cycle soit mécanistique. Rien n'indique que la reconnaissance du génocide ne soit

acquise. L'acte de reconnaissance ne peut ainsi persister que la volonté de cet acte, volonté répétée au sein d'une même génération, et plus encore, au-delà d'une génération. L'approche temporelle de la reconnaissance du génocide est un élément majeur d'une liberté induite par la reconnaissance et qui produit la reconnaissance¹.

BIBLIOGRAPHIE :

Antoine HATZNBERGER, *La liberté, textes choisis et présenté par*, Paris, Flammarion, 1999.

Axel HONNETH, *la lutte pour la reconnaissance*, Paris, cerf, 2010.

A. MUGERESA, « L'univers insondable des rescapés », *Dialogue*, n°187, 2009.

Monique MUKAREMERA, *Témoignage*, In : H. Karangwa, sous la direction de, *Le génocide au centre du Rwanda, quelques témoignages des rescapés de Kabgayi*, Kigali, 2000.

Brice Poreau, *Extension de la théorie de la reconnaissance, l'exemple du génocide rwandais*, Paris, L'Harmattan, 2011.

Brice POREAU, « le concept de reconnaissance du génocide », *Analele Universitatii din Craiova, seria filosofie*, n°29, 1, 2012, pp. 148-160.

Brice POREAU, *Rwanda 2012 : quelle reconnaissance du génocide ?* Paris, L'Harmattan, 2012.

Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.

Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, Folio, [1945], 1996.

Jean-Paul SARTRE, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, [1947], 1990.

Jean-Paul SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, NRF, 1983.

Nao SAWADA, « Reconnaissance », In : NOUDELMANN François et PHILIPPE Gilles, sous la direction de, *Dictionnaire Sartre*, Honoré Champion, Paris, 2004, p. 416.

¹Voir à ce sujet : Brice Poreau, *Rwanda 2012 : quelle reconnaissance du génocide ?* Paris, L'Harmattan, 2012.

IDENTITATE INDIVIDUALĂ ȘI IDENTITATE POLITICĂ. VIZIUNI ROMÂNEȘTI INTERBELICE ¹

Lorena PĂVĂLAN-STUPARU²

Abstract: *This study aims to continue and deepen previous theoretical research, aiming at finding those general concepts that define the individual and political identity. If the liberal thinking and especially postmodern liberalism can build a concept of individual identity that transcends national and political component – and this is even an ideal and actually marking a crisis of democracy - in terms of conservative view there is no individual identity "pure", Self's strong entrepreneurial individual freedom and rights due to his excessive spirit of initiative. Starting from these premises I also observe and compare how individual and collective identity is reflected in the work of singular Romanian thinkers (Ștefan Zeletin, Constantin Rădulescu Motru, Emil Cioran, Mircea Eliade) - with application in the field of political philosophy. Concerning the problem of individual and collective identity as it is understood in interwar Romania we can say that it reveals both the role of rational reflection which tempers the subjective inner sight and originality of their vision implicit in the current context of globalization.*

Keywords: *individual identity, political identity, nationalism, conservatism, liberalism.*

PREAMBUL

Deși Gottlob Frege a susținut că identitatea nu se poate defini³, prin faptul că în sens logic ea presupune un „același” egal sieși (în același timp și

¹*Acknowledgment:* Acest studiu a fost finanțat din contractul POSDRU/89/1.5/S/62259, proiect strategic „Științe socio-umane și politice aplicative. Program de pregătire postdoctorală și burse postdoctorale de cercetare în domeniul științelor socio-umane și politice”, cofinanțat din Fondul Social European, prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013.

² Political Sciences and International Relations Institute of the Romanian Academy.

³ “Pentru că orice definiție este o identitate, identitatea însăși nu poate fi definită” - *Encyclopaedia Universalis*, France, 1990, corpus 11, p. 896.

sub același raport) și diferit de „altul”, iar în sens psihologic¹ un „eu” care evoluează în relația cu un „tu” sau un „el”, în sens socio-antropologic putem admite că identitatea este un dat ontologic al indivizilor și al comunităților umane atât ca libertate personală de autoconstrucție, cât și ca determinație de apartenență, o condiție diferențială și definitorie în plan uman și politic a unui „obiect” supus de la bun început modificărilor și influențelor culturale, istorice, politice, instituționale.

„Identitatea” aplicată oamenilor și colectivităților a devenit un obiect filosofic complex și problematic pe măsură ce epoca modernă a situat individul în centrul preocupărilor filosofice, atât ca subiect cât și ca obiect al cunoașterii, aprofundând și dezvoltând ceea ce „promiteau” elinul *idios* și latinul *id*, altfel spus un substantiv care exprima ceea ce îi este propriu unui lucru sau unei ființe și un pronume demonstrativ care indica aspectul indubitabil al unei anumite prezențe. Prin asocierea acestora cu pronumele de întărire *ipse* (însuși, sine), odată cu filosofia modernă care deschide și perspectiva subiectivității apare accepțiunea identității individuale ca „identitate ipseitate a subiecților individuali” (Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*), rezultat al unei reflecții centrate asupra a ceea ce este eul individual, iar această calitate intrinsecă a ceva sau a cuiva de a fi într-un anume fel, și nu în altul va fi speculată cu timpul în plan politico-juridic.

Trecând de la aceste definiții abstracte ale identității unui obiect la identitatea individului uman concret, putem remarca faptul că ea se compune nu numai conștiința unui „Eu sunt eu, acesta și dacă sunt astfel, nu pot fi un altul în același timp și sub același raport”, dar și din perspectiva celorlalte asupra „acestui același” ce se „conține” pe sine într-un mod deopotrivă transparent și tainic. De-a lungul micilor istorii personale și mai ales ale marii istorii colective unele caracteristici ale ființelor umane și ale comunităților în care acestea evoluează își pierd sensul corespondenței inițiale cu lucrul desemnat sau căpătă conotații diferite, sau sunt reflectate pluridimensional, drept pentru care identitățile și concepțiile despre ele nu rămân mereu ceea ce au fost.

Termenul „identitate” este vehiculat în textele și contextele unor discipline variate, ceea ce îi conferă un caracter plurisemantic, acest lucru fiind vizibil în chiar calitatea acestuia de parte a unei sintagme: de regulă se vorbește despre „identitate națională”, „identitate culturală”, „identitate

¹ Unul dintre primii psihologi preocupați de procesul formării și crizei identității în termeni de eu/sine cultural și social este Erik Erikson, cu lucrările *Childhood and Society* (1950); *Identity. Youth and crisis* (1968); *The life cycle completed* (1987).

etnică”, „identitate istorică”, „identitate socială”, „identitate profesională”, „identitate subiectivă”, „identitate colectivă” și exemplele ar putea continua, selectate din orice sferă în care se construiesc identități. Toate aceste sintagme sunt părți ale unor judecăți de recunoaștere prin identificarea determinațiilor unor comunități sau ale unor persoane, determinații care nu numai că nu atentează la statutul ontologic al acestora, dar le subliniază unicitatea.

Legat de tema noastră, ceea ce putem observa astăzi pe fondul zdruncinării reperelor clasice ale literaturii de profil este că identitatea aplicată indivizilor este un concept relațional care exprimă faptul unor caracteristici specifice și unice bazate mai curând pe opțiuni decât pe moșteniri, iar identitatea politică este un construct conceptual care dicolo de laturile civile și civice ale raporturilor dintre individ și stat sau chiar dintre puteri în cadrul unui stat, se referă la criteriile de recunoaștere la scara relațiilor internaționale.

Deși sensul de bază al noțiunii de identitate politică trimite în primul rând la cetățenii unui stat (căci începând cu modernitatea, individul liber are putere și identitate politică) sau la anumite grupuri organizate pe criterii politice, această noțiune are și sensul colectiv al identității național-statale care interacționează atât în conținut, cât și în formă cu acela al identităților civice.

Explorarea câtorva concepții filosofice (cu aplicație în domeniul culturii și al psihopoliticului) privitoare la identitatea individuală și identitatea colectivă așa cum era înțeleasă problema în România interbelică ne dezvăluie, pe de o parte, dimensiunea finalmente rațională a reflexivității ce disciplinează subiectivitatea privirii interioare și, pe de alta, actualitatea și implicit originalitatea acestor viziuni în actualul context al mondializării în care sunt cuprinse deopotrivă planurile gândirii și acțiunii.

CONCEPȚII INTERBELICE ROMÂNEȘTI DESPRE IDENTITATEA PERSONALĂ ȘI IDENTITATEA POLITICĂ

Ca orice identitate națională, și identitatea națională a României este în același timp culturală și politică, și prin urmare corpul ei politic atât de dramatic legat de disputele administrativ-teritoriale ale „trupului țării” s-a dezvoltat în strânsă legătură cu ceea ce s-a considerat în diferite contexte geo-politice a fi cultura și tradiția românească. Dacă este să vorbim de un concept „constituțional” de identitate națională, acesta exprimă după 1877 independența și suveranitatea statului, cât și apartenența la națiunea română

a cetățenilor României. Dacă este să ne referim la un concept psihopolitic, conștiința unei identități naționale coincide cu aceea a unei identități civice.

Dar asemenea identității individuale, identitatea națională (a unui stat) este construită politic, social și cultural. În acest sens, dacă ne referim la „corporalitatea” României, aceasta a suferit transformări importante în istorie, începând cu primele atestări documentare ale formațiunilor statale românești medievale, până la desăvârșirea unității național-statale din 1918, continuând cu dezmembrările ce au avut loc ca urmare a Dictatului de la Viena. Cu alte cuvinte, în acest plan, trebuie renunțat la perspectivele esențialiste asupra identității. În schimb, nu putem renunța la memoria etapelor relevante pentru identitatea României de azi, a continuității unui mod specific de a fi al locuitorilor acestui spațiu, iar aceasta ne conduce la spiritualitatea României, nealterată de istorie.

În perioada interbelică, problema identității românilor intră în sfera preocupărilor lui Constantin Rădulescu-Motru mai cu seamă în lucrările *Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor* (1932) și *Românismul, catehismul unei noi spiritualități* (1936). Aspectul vocației românilor, „popor în curs de formație culturală”¹, încă nu era suficient cercetat în anii '30-'40, dar în schimb era „speculat de politicieni”, după autorul *Personalismului energetic*. Enumerând locurile deja comune precum vocația românilor de mediatori între civilizația apuseană și cea orientală, vocația românilor de continuatori ai civilizației Bizanțului (subliniată în celebra *Bizanț după Bizanț* a lui Nicolae Iorga și demitizată în relativ recenta *Bizanț contra Bizanț* a lui Daniel Barbu), sau vocația agricolă a românilor, sau „predilecția multor români pentru politică, pentru poezie, pentru oratorie, pentru sport etc.”, C. Rădulescu-Motru își fixează propria ipoteză în enunțul: „Vocația românilor începe de unde sfârșește psihologia românilor”². De la această înălțime filosoful constată că poporul român este sărac în „genii individuale” și bogat în „bun simț național” și cum „vocațiile individuale sunt pârghiile necesare progresului omenesc”³, iar „creșterea funcțiunii conștiinței” (absolut necesară progresului culturii) „atrage după sine o adâncime a rolului personalităților”⁴, este necesară o resuscitare a spiritului individualist în cultura română. A adevăratului individualism, precizează Motru, bazat pe vocație, și nu pe egoism și urmărirea intereselor personale, așa cum s-a

¹ C. Rădulescu-Motru, *Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, Craiova, Editura Scrisul românesc. Beladi, 1997, p. 147.

² *Ibidem*, p. 150.

³ *Ibidem*, p. 156.

⁴ *Ibidem*, p. 157.

întâmpat în România după „europenizarea” de la 1848: „Toate instituțiile țării au fost îmbrăcate în forme noi, dar n-au fost și însuflețite de un suflu nou. Instituțiile n-au fost luate în serios. Fiecare individ când a putut, a încercat să facă din ele instrumente de dominație. Politica apuseană a fost transformată în politicianism românesc”¹ – ceea ce se întâmplă și astăzi, în raportarea politicianilor la Uniunea Europeană sau în triumfalismul afirmării de țară membră a NATO, ignorând imaginea marginalizării și condiția politică disprețuită de fapt a României. Românii, remarcă Motru, după cum de altfel constatase cândva și Maiorescu, „au împrumutat numai fațada individualismului apusean, fără să-i împrumute și fondul instituțional. Ei au luat autarhia intereselor personale drept antiindividualism. Pe când, în europa apuseană, inițiativa individului era sub controlul conștiinței morale, în România, după 1848, inițiativa era lăsată la voia temperamnetului”².

În aceeași epocă, cu numai câțiva ani înainte, în contextul teoretic al doctrinei economico-politice neo-liberale Ștefan Zeletin afirma nevoia societății românești de a trece, prin autorefecție, într-o altă durată decât aceea a unei „culturi minore” (pentru a ne exprima cioranian, potrivit diagnosticului din *Schimbarea la față a României*) – condiție a accesului la progres social și politic: „Se vede dar bine că adevărata cultură a renașterii naționale – adică: cultura izvorâtă din aspirațiile naționale ale capitalismului – nu a apărut încă. Făuritorii României moderne, reprezentanții nevoilor capitalismului, au avut până acum numai oameni de faptă, nu însă și de teorie. Aspirațiile lor n-au fost încă îmbrăcate în haina culturii, spre a se face în ele educația poporului și a deveni aspirații conștient urmărite de întreaga noastră masă etnică, în frunte cu pătura cultă”³.

Dacă efectuăm un mic exercițiu comparativ, observăm că atât C. Rădulescu-Motru, cât și Ștefan Zeletin deplâng absența individualismului autentic a cărui extracție liberală atât în sens filosofic, cât și politico-economic este centrat pe libertatea creatoare individuală. Că această libertate se exteriorizează în plan economic prin promovarea învingătorilor, că, socialmente, ea îi instalează într-o poziție dominantă, acesta nu-i un motiv de surprindere sau indignare din perspectiva eticii liberale, după cum subliniază unul dintre teoreticienii acestei doctrine, Georges Burdeau: „Diferențierile pe care le provoacă nu-i infirmă universalitatea; ele probează

¹ *Ibidem*, p. 156.

² *Ibidem*, p. 158.

³ Ștefan Zeletin, *Neoliberalismul*, București, Editura Scripta, 1992, p. 106.

numai că dacă toți oameni au vocația libertății, îi revine fiecăruia realizarea promisiunilor acesteia prin utilizarea pe care știe să i-o dea”¹.

Dacă în noțiunea de „vocație” propusă de Motru regăsim cel puțin schița unei „intenționalități” identitare la scara căreia individualismul de tip liberal este adoptat formal, în lucrarea *Românismul, catehismul unei noi spiritualități* Motru critică filosofia individualist-liberală care susține, contrar principiilor moralității comunitare, o moralitate variind de la individ la individ și de la o societate la alta. Idealului artificial și spiritualității laice îmbrățișate de secolul liberalismului și individualismului, Constantin Rădulescu Motru le opune mai întâi tipul uman pe care se centrează „reacțiunea” conservatoare, care nu întârzie să apară la nivelul diferitelor confesiuni din întreaga Europă: „Omul creștin ca individ, are rădăcini mai adânci de cum și-l închipuiau psihologii asociaționiști. De asemenea, viața economică pentru biserica creștină nu se rezumă în goană după schimb. Cu atât mai puțin viața politică, în desfășurarea unor voințe individuale legate printr-un simplu contract. Biserica creștină are altă concepție despre viața omenească. Mai cuprinzătoare și mai profundă. Omul creștin are în viața lui sufletească de realizat un ideal mai înalt decât acela al libertății. Biserica nu vorbește de libertate, ci de datorii morale și de izbăvire de sub păcat. Sufletul creștinului trăiește și se fericește după împăcarea unor conflicte care n-au nici-o asemănare cu tendințele mercantile, puse la baza vieții de burghez. Economia politică burgheză – ca și psihologia, ca și politica din secolul al XIX-lea – se ocupă de o latură a vieții omului, pe când învățătura creștină se ocupă de totalitatea vieții omenești, dându-i acestei vieți și un sens în mijlocul universului”².

Naționalismul, continuă gânditorul român, al cărui înțeles a fost sărăcit de asocierea lui cu aspirațiile „modeste” ale burghezului care „voia, înainte de toate, ridicarea barierelor dinaintea libertății comerciale”, adică uniformizarea și centralizarea, chiar și în forma naționalismului de paradă, rezumându-se la convertiri de masă și declarații tactice, se opune totuși logicii contractului social, chiar dacă nu realizează tipul naționalist ideal, descris astfel de Motru: „Omul naționalist este, cel puțin în formă, legat prin tradiție și înrudire de sânge cu poporul din care face parte; nu este un simplu

¹ George Burdeau, *Le libéralisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, p. 28.

² Constantin Rădulescu Motru, *Românismul, catehismul unei noi spiritualități*, Ediție îngrijită de Gheorghe Cazan, București, Editura Științifică, 1992, p. 39.

individ care ia parte la un contract social. Naționalismul, sub orișice formă, este un protest în contra individualismului”.¹

De asemenea, pentru a reveni la aspectul original al individualismului românesc, în lucrarea *Psihologia poporului român* (1937) Motru insistă, după cum remarcă și Ion F. Buricescu, asupra „individualismului sufletului românesc” ce s-ar manifesta prin aceea că „românului nu-i place tovărășia”, ceea ce face discutabil și simțul său politic: „El vrea să fie de capul lui, stăpân absolut la el în casă, cu o părticică de proprietate cât de mică, dar care să fie a lui. Din această cauză el înclină puțin spre anarhie”². Spre deosebire de individualismul occidental axat pe inițiativa personală în plan economic și pe spiritul de independență în plan politic, „individualismul românesc nu produce nici oameni întreprinzători, care să iasă din făgașul muncii tradiționale sătești, nici oameni care să aibă o părere politică precisă și să lupte pentru ea”. Individualismul acesta atipic, diferit de acela „burghez apusean”, se reduce, după Motru, la „o simplă reacție subiectivă, un egocentrism, sub influența factorului biologic ereditar”³. Această complexă ereditate nu poate fi eludată, iar valoarea principiului ereditar se regăsește atât în plan politic, cât și în plan psihosocial general, altfel spus individul devine individ, procesul individuației se realizează în cazul lui pornind nu numai de la premise istorico-teologice, dar și biologice și antropologice. Aceasta este o perspectivă conservatoare opusă aceleia liberale potrivit căreia „individualitatea umană nu este un fapt natural, ci o realizare culturală, câștigată cu dificultate și ușor de pierdut”⁴. Această concepție este criticată de C. Rădulescu-Motru are atunci când arată că, spre deosebire de revoluționarii „care cred că viața unui popor se poate schimba independent de trecutul său prin intuiția unei organizări ideale, prin conducerea unui om superior, prin transformarea bruscă a tehnicii economice; adică prin cauză externă și nu imanentă firii poporului”, conservatorii consideră că „viața poporului e determinată de la început de

¹ *Ibidem*, p. 41.

²Cf. Ion F. Buricescu, *Sufletul românesc*, București, Casa Școalelor, 1944, p. 129.

³ *Idem*.

⁴ John Gray, *Dincolo de liberalism și conservatorism*, Ediție îngrijită și studiu introductiv de Adrian-Paul Iliescu, traducere de Raluca Prună, București, Editura All, 1998, p. 141.

firea sa constitutivă și că orice abatere de la firea sa este numai aparentă și de scurtă durată”¹.

Așadar, în contextul în care spiritul naționalist și spiritul burghez se dovedeau incompatibile în România, același filosof propunea ca expresie locală a identității culturale și politice „românismul”, care s-ar rezuma, la începutul secolului XX, dincolo de tot ceea ce presupune individualitatea organică, în imperativul de-a înțelege spiritul vremii, cu atât mai mult cu cât „trăim într-o vreme în care fiecare popor se străduiește să-și asigure viitorul prin valorificarea forțelor sale proprii”². Românismul, ca formă de naționalism și de conservatorism, așa cum îl concepe Motru (în condițiile în care alți contemporani notorii aveau soluțiile lor la această problemă), nu se întemeiază pe proclamarea unor virtuți iluzorii sau laude ipocrite și exclude „vorbăria naționalistă” care, oricât de frumoasă, nu are credibilitate în comparație cu raporturile științifice ce oferă date statistice de la care pornind se poate contura identitatea psiho-somatică a unui popor, anume: „proporția inteligenților față de mediocri și imbecili; proporția sănătoșilor față de bolnavi; a nașterilor față de cazurile de moarte”³. Așadar „românismul”, ca orice formă de conservatorism, presupune realismul.

Iar o probă de realism oferă și Emil Cioran prin evaluarea lucid-amară a defectelor românilor, independente de rolul dizolvant al străinilor acuzați în mod vulgar după părerea filosofului de toate neajunsurile țării. În capitolul IV din *Schimbarea la față a României*, prima ediție și a doua ediție (1935, respectiv 1941), capitol intitulat „Colectivism și naționalism” (scos din ediția definitivă, redusă la șase capitole) Cioran sesizează aceeași problemă a unei identități incerte a românilor, atât la nivelul discursului autocognitiv, cât și la acel al determinațiilor propriu-zise: „României i-a lipsit totdeauna forma interioară. Când prea lucidă, când prea gelatinoasă, ea își caută o cale de viață prin desišul propriilor deficiențe.”⁴

Din perspectiva necesității unei revoluții naționale nutrite de „speranța într-o nouă Românie”, problema xenofobiei românești ca expresie a imaginarului politic violent după un „somn istoric” îndelungat trebuie asumată cu discernământ: „O mie de ani am trăit cu toții sub streini: este o

¹ Constantin Rădulescu Motru, „Concepția conservatoare și progresul”, în *Doctrinile partidelor politice*, Ediție realizată de Petre Dan, București, Editura Garamond, 1996, p. 78.

² Constantin Rădulescu Motru, *Românismul, catehismul unei noi spiritualități*, op.cit., p. 30.

³ *Ibidem*, p. 28.

⁴ Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, București, Editura Vremea, 1941, p. 142.

lipsă de instinct național a nu-i urâ și a nu-i elimina. Invazia iudaică în ultimile decenii ale devenirii românești a făcut din antisemitism trăsătura esențială a naționalismului nostru. Inteligibil aiurea, la noi acest fapt își are o legitimitate care nu trebuie totuși exagerată. Dacă România n-ar fi avut nici un evreu ar fi reprezentat ea o existență mai puțin mizerabilă? Întrucât nivelul ei istoric (singurul care importă) era mai ridicat? Că era mai puțină corupție este evident, dar de aici până la istorie, mai e drum lung”¹.

Naționalismul românesc a rămas străin de problemele dramatice ale modernității (cum ar fi justiția socială și primatul politicului), pentru că acestea sunt de fapt problemele ei eterne și actuale: „România este o țară care nu moare de foame, fiindcă mizeria este naturală, de secole încoace. O țară de țărani urâți și nehrăniți care de o mie de ani îndură mizeria din cauza streinilor”². Departe de a-și legitima existența prin lupta pentru o idee istorică, națiunea română se complăce în „îngustarea de viziune a naționalismului” care derivă din antisemitism. Astfel, o problemă periferică devine „sursă de mișcare și de viziune”. Or, problema revoluției naționale este corect pusă numai dacă se ține cont de fundamentul social al acesteia: „Cu cât sunt mai buni capitaliștii români decât capitaliștii evrei? Aceeași bestialitate în unii ca și în alții. Nu pot concepe și refuz să cred că am putea face o revoluție națională, cari distrugând capitaliștii evrei, ar cruța pe cei români. O revoluție națională care să salveze capitaliștii români mi se pare ceva oribil”³.

Ca și Motru sau Zeletin, Cioran susține că în România trebuie să aibă loc mai întâi o revoluție în ordine morală și civică (din care peste cinci decenii, în decembrie 1989 și în mai 1990 aveau să se vadă câteva scilipiri în Piața Universității din București). Iar acest fapt dedus din aserțiunile temperamentale cioraniene, este la fel de „etern” (ca și problemele justiției atât în sens propriu, cât și social) în faza prezentă a capitalismului sălbatic românesc denumit postdecembrist, care combinat cu lichelismul, baronismul și clientelismul (noțiuni care ar trebui studiate separat în calitate de componente negative ale identității politice românești) oferă imaginea paradoxală a unei „restaurații” privind din perspectiva noțiunii cioraniene a „revoluției naționale”.

După Emil Cioran „politicul”, „naționalul” „spiritualul” sunt, ca și „economicul”, serii istorice evoluând conform propriilor necesități interne,

¹ *Ibidem*, p. 128.

² *Ibidem*, p. 129.

³ *Ibidem*, p. 132.

conform propriilor structuri specifice de valori, iar dacă „economicul” a fost ales de Marx drept fundament al tuturor componentelor unui sistem politic, este pentru că celelalte secole l-au neglijat. De aceea, considera gânditorul român în anii '30, au și apărut condiții obiective care „justifică acțiunea comunistă”, iar atacarea bazei teoretice a acestuia, materialismul istoric, nu conduce la combaterea comunismului, care poate fi realizată numai prin „soluționarea problemelor sociale”¹, altfel spus prin răspunsul la întrebarea dacă este posibilă formula colectivistă în cadrul existenței naționale² – afirmații care l-au determinat pe Nicolae Manolescu să-l considere pe Cioran drept „primul nostru național-comunist” (în *România literară*, 21/2002).

Dacă formele de stat pot fi înlocuite, (cum s-a întâmplat în cazul României după realizarea statului național unitar român din decembrie 1918, apoi în decembrie 1947 și din nou în decembrie 1989), „națiunea este o fatalitate”, după Emil Cioran (altfel spus o determinație identitară care nu poate fi eludată), iar „infiniutul negativ al psihologiei românilor” (sintetizat în resemnarea „mioritică”) ar trebui convertit în „infiniutul pozitiv” al „eroismului”³.

Cum eroismul este în sine o calitate proprie celor care se manifestă prin acte de curaj, prin fapte deosebite în situații critice și prin spirit de jertfă, prin participarea la luptă cu o atitudine care sfidează pericolele, riscul și moartea, acesta exprimă nu numai un mod intens și motivat de „participare politică”, dar și o componentă a identității individuale sau colective.

Dar românii sunt lipsiți de eroism, după Cioran, așa cum sunt lipsiți de responsabilitate individuală, explicându-și ratările prin mediul oferit în țara natală. Cu o astfel de mentalitate luptase în epocă și Mircea Eliade – frământare reflectată în *Scrisori către un tânăr provincial*. Pe de altă parte, tot Eliade, consecvent în atașamentul față de români, „latinii Orientului”, al căror meșager fusese în perioada interbelică, atât în *Memorii*, cât și în articole de presă și în lucrările de istoria și filosofia religiilor avea să arate că eroismul nu poate fi exclus cu atâta ușurință din identitatea românească. Astfel, el contrazice o afirmație – nu foarte dreaptă în totalitate – care îi aparține tot lui Cioran și care îl ipostaziază pe acesta în orice altceva, decât într-un naționalist care exaltă virtuțile poporului român: „N-am întâlnit om care să aibă o mai slabă aderență la valori ca românul. De când există

¹ *Ibidem*, p. 139.

² *Idem*.

³ *Ibidem*, p. 187.

România nici un intelectual n-a murit pentru o idee, vreau să spun că nici unul nu s-a substituit vreunei idei (...). Îndoiala de sacrificiu este o notă diferențială a românului. Credința în inutilitatea jertfei este atât de organică, încât ar trebui o febră asemănătoare epocii de martiri a creștinismului, pentru a convinge acest popor amărât de sensul spiritual al renunțării”¹. Dimpotrivă, fie și evocând evenimentele legate de destrămarea Mișcării Legionare, Mircea Eliade aducea o mărturie credibilă (scrisă la New York, în anii '70) despre potențialul eroic și spiritual al românilor. În lagărul de la Miercurea Ciuc, Mircea Eliade înțelese, potrivit propriei mărturii, faptul că “Mișcarea legionară avea structură și vocație de sectă mistică, iar nu de mișcare politică”². Evocând reprimarea Mișcării și asasinarea membrilor ei în anii 1938-1939, Eliade atrage totodată atenția asupra importanței componente creștine a identității spirituale individuale a românilor: „Rareori în istoria creștinismului modern au fost răsplătite cu mai mult sânge posturile, rugăciunile și credința oarbă în atotputernicia lui Dumnezeu”³. Și parcă pentru a contrazice definitiv opinia lui Cioran cu privire la lipsa de eroism a românilor, istoricul și filosoful religiilor reliefează imaginea unui eroism care depășește păgânismul (cultul eroului având această origine) înrudit cu martiriul: „Singura infirmare masivă a cunoscutului refren că poporul român nu e religios, (singurul popor creștin fără nici un sfânt, ni se amintea neconținut⁴) a adus-o purtarea câtorva mii de români, în 1938-1939, în închisori sau lagăre, fugăriți sau liberi. Cu atât mai gravă este răspunderea acelor șefi legionari care au anulat «saturația de tortură și jertfă de sânge» prin odioasele asasinate din 30 noiembrie 1940, când, alături de multi alții, au fost uciși N. Iorga și V. Madgearu. Dar și această tragedie face parte din destinul neamului românesc, neam fără noroc, căruia nu i-a fost îngăduit nici măcar să-și păstreze neîntinată cea cea mai proaspătă din nenumaratele sale jertfe”⁵. Iar aceasta se datorează, probabil, între altele, faptului că ideologiile Mișcării Legionare nu au delimitat granițele dintre „Împărăția lui Dumnezeu” și „Împărăția Cezarului”. În majoritatea lor, reprezentanții acesteia au alăturat două concepte disjuncte, și anume naționalismul și creștinismul, a cărui universalitate nu mai trebuie

¹ *Ibidem*, p. 71.

² Mircea Eliade, *Memorii*, Volumul I, București, Editura Humanitas, 1993, p. 352.

³ *Idem*.

⁴ Probabil de către ignoranții care nu au auzit de de Sfinții Sava Gotul, Ioan cel Nou de la Suceava, Ioan Valahul, Constantin Brâncovenu cu fiii și Sfeticul Ianache, Ioan Iacob Hozevitul, Teodora de la Sihla și mulți alții, știuți sau neștiuți.

⁵ Mircea Eliade, *Memorii*, op.cit., p. 353.

de acum demonstrată, iar unii dintre ei s-au erijat în „judecători” cu drept de viață și de moarte asupra „păcătoșilor”, atribut care îi aparține numai lui Dumnezeu.

Revenind la Constantin Rădulescu Motru, potrivit concepției acestuia, prin sentimentul religios „omul se înalță deasupra bestialității”, dar totodată această nobilă virtute nu este același lucru „cu sentimentul de turmă pe care îl au fricoșii și animalele” și nu poate fi folosită ca „instrument de ură”. Astfel, ca formă de spiritualitate ce impune „curajul de a auzi și a spune adevărul pe față”, de „a privi sincer în conștiința sa, de a nu se minți pe sine însuși”, românismul este tolerant și nu are o ideologie de-a gata precum socialismul și toate concepțiile utopice.¹ Iar acesta nu este un imperativ categoric imposibil de atins, de vreme ce mai ales străinii spuneu despre români că sunt toleranți, fapt remarcat în diverse însemnări de călătorie încă din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea. Ion F. Buricescu consemnează, între altele, aprecierea lui Edgar Quinet potrivit căreia religia românilor „nu pare incompatibilă cu libertatea civilă și politică”, căci aici toate cultele sunt admise și tolerate „de un timp imemorial”. Mai mult, „aceia chiar, pe care poporul îi disprețuiește, n-au fost niciodată proscrși și persecutați.” Un alt străin, André Bellesort, găsește explicația toleranței românilor prin sinteza caracterelor mai multor etnii, transmisă ereditar: „Nu, poporul român îmi pare format din prea mult sânge diferit, ca să fie fanatic. Când oamenii sunt obligați să pună de acord în ei atâția strămoși, din firea lor gâlcevitori, această intimă conciliere îi înclină spre toleranță. Fanatismul este un produs al raselor omogene”². Sau cum ar spune poetul Geo Dumitrescu în a doua jumătate a secolului XX: „Că slav eram, de n-aș fi fost latin/ Latin aș fi, de nu mi-ar zice dac/ Dar a ieșit așa, să fiu român/ Și vreau cu toată lumea să mă-mpac”, regăsind astfel identitatea individuală națională, dincolo de ceea ce au descoperit alți scriitori, dar și etnopsihologii (bunăvoință, ospitalitate, dar și indisciplină, lipsă de perseverență, scepticism, și, pe de altă parte, spirit de adaptare, etc.) în compusul ce rezultă prin distilarea și „împăcarea” alterităților.

ÎN LOC DE CONCLUZII

Scurta incursiune în epoca interbelică românească marcată de gânditori reprezentativi pentru cultura națională și universală poate deschide o cale de pătrundere a fenomenelor prezentului apelând la tradiție

¹ C. Rădulescu-Motru, *Românismul*, op.cit., p. 29.

² Cf. Ion F. Buricescu, *Sufletul românesc*, op.cit., p. 20

ca element semnificativ al demerului de construire a identității individuale și colective românești, care pot fi interpretate totodată ca identitate personală și identitate politică. Cele câteva aspecte selectate din vasta operă a gânditorilor invocați aici – în principal Constantin Rădulescu-Motru, Emil Cioran și Mircea Eliade – cu toată voluptatea autocritică pusă în joc ilustrează acele elemente ale potențialului uman care asigură continuitatea și perpetuarea unor componente ale identității naționale românești chiar și în condițiile în care statul român și-a schimbat de atunci de două ori radical Constituția și, probabil, o va mai face-o. Căci dacă în definirea identității culturale și naționale putem afla un număr de elemente constante, identitatea politică a României a fost mereu supusă schimbării. Și poate că acest lucru este firesc în cazul unui stat cu o istorie (atât în componenta ei veche, cât și în aceea recentă) atât de zbuciumată și schimbător configurativă, cu atâtea rupturi și reîntregiri, cu atâtea definiții și redefiniri, cu atâtea alianțe fidele și atâtea infidelități aflate sub semnul implacabil al determinismului istoric.

În ultimii ani România și-a construit, cel puțin la nivel declarativ, identitatea politică a unui stat de drept. În acest sens, este evident că integrarea României într-un supratat federal cum ar fi Federația Statelor Europene propusă recent de Jose Manuel Barroso, dacă nu îi afectează identitatea politică în sensul adoptării valorilor democratice (condiție a integrării) îi afectează, în schimb, identitatea națională. Dacă este să rămânem în termenii analogiei persoană-stat, tot așa cum identitatea individuală a unui om este afectată atunci când se mută de la curte la bloc, de la sat la oraș, din România în America sau în altă țară, ceva fundamental se schimbă de asemenea în cazul unei țări când este „mutată” din spațiul unei autonomii teritoriale cu vecini bine definiți, în spațiul incert al unei noi structuri politice gândite ca o „fедераție care să poată să funcționeze printr-o mutualizare a suveranității”¹.

Aceasta pare a fi una dintre consecințele ultime ale concepției liberale postmoderne potrivit căreia putem construi un concept al identității individuale ce transcende componenta politică națională, acesta fiind chiar

¹ Președintele Comisiei Europene, Jose Manuel Barroso, a prezentat, la Strasbourg, în fața Parlamentului European, o nouă concepție despre structura Uniunii Europene. „O federație a statelor-națiune, acesta este orizontul nostru politic. Fac apel la o federație a statelor-națiune. Nu un super-stat, ci o federație care să poată să funcționeze printr-o mutualizare a suveranității”, a spus președintele CE, fără a oferi detalii despre noul proiect european. (Sebastian Zachmann, *Adevărul*, 17 septembrie 2012).

un ideal și marcând de fapt o criză a democrației¹. Or, această concepție intră în coliziune cu neoconservatorismul potrivit căruia nu există identitate individuală „pură”, autoconstruită de individul puternic și întreprinzător datorită libertății și drepturilor sale excesive, a spiritului său de inițiativă, fapt sesizat atât de bine de C. Rădulescu-Motru între cele două războaie mondiale: „Când legitimarea francezilor ca francezi, a germanilor ca germani, a românilor ca români vine numai din consimțământul contractual al diferiților indivizi care se găsesc laolaltă pe pământul Franței, Germaniei și României, și nicidecum din legături mai adânci de tradiție locală, de sînge comun și de aspirații comune, atunci rolul schimbului se înțelege de la sine: viața politică a unui popor are ca scop să dea prin schimb un echilibru de interese: fiecare cetățean să schimbe cu profit bunurile sale contra bunurilor altui cetățean. Cu un cuvânt, schimbul este agentul generator universal. Poporul, care a ajuns să producă, nu pentru consumul său propriu, ci pentru a câștiga prin schimb, a găsit bagheta magică a progresului.”²

Așa cum arătam la începutul acestui studiu, construcția identității persoanei (psihologică și culturală, rezultată a adoptării unui statut subiectiv prin alegeri și atitudini multiple, prin autoconstrucția de sine) și confruntarea acesteia cu identitatea colectivă (națională, socială, civică) în situația geopolitică actuală de expansiune a structurilor statale “tradiționale” (mai precis, moderne) spre “vestul” unor structuri supranaționale oferă materia primă a unor ample dezbateri din câmpul disciplinelor socio-umane și politice care pot constitui și un posibil răspuns la întrebarea: “Ce gândesc/cred oamenii despre ei înșiși și despre lumea în care trăiesc?”. Iar în acest studiu care a prezentat, contextualizat și analizat câteva dintre răspunsurile unor filozofi români redactate între cele două războaie mondiale este evidentă ideea că dincolo de valorile civico-politice care stau

¹ „Formularea problemei din punctul de vedere al identității cetățeanului liberal-democratic permite, în opinia mea, să scoatem în evidență faptul că doctrina pe care se bazează ordinea politică liberal-democratică presupune ca element esențial un subiect individual cu o conștiință de sine care îi arată raționalitatea transferului unei părți din drepturile proprii. Această perspectivă permite, altfel spus, relevarea modului în care gândirea liberală fundamentează ordinea politică pe guvernarea sinelui ca activitate proprie fiecărui individ înainte de a fi o activitate specifică guvernanților”. **Emilio Santoro**, „Appunti per una genealogia del cittadino liberal-democratico”, în *Identità e politica*, a cura di Furio Cerutti, Roma-Bari, Editori Laterza, 1996, p. 150.

² Constantin Rădulescu Motru, *Românismul, catehismul unei noi spiritualități*, Ediție îngrijită de Gheorghe Cazan, București, Editura Științifică, 1992, p. 37.

la baza statului de drept și definesc identitatea politică (în cazul acesta congruente cu valorile definitorii ale identității europene), identitatea politică a unui stat este definită și de simbolurile în jurul cărora sunt construite narațiunile colective.

BIBLIOGRAFIE

- BURDEAU, Georges, *Le libéralisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.
- BURICESCU, Ion.F., *Sufletul românesc*, București, Casa Școalelor, 1944 .
- CIORAN, Emil, *Schimbarea la față a României*, București, Editura Vremea, 1941.
- ELIADE, Mircea, *Memorii*, Volumul I, București, Editura Humanitas, 1993.
- GRAY, John, *Dincolo de liberalism și conservatorism*, Ediție îngrijită și studiu introductiv de Adrian-Paul Iliescu, traducere de Raluca Prună, București, Editura All, 1998.
- *** *Identità e politica*, a cura di Furio Cerutti, Roma-Bari, Editori Laterza, 1996.
- NAY, Olivier, *Istoria ideilor politice*, Traducere de Vasile Savin, Iași, Polirom, 2008.
- RĂDULESCU-MOTRU, Constantin, *Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, Craiova, Editura Scrisul românesc. Beladi, 1997.
- RĂDULESCU Motru, Constantin, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*, București, Editura Științifică, 1992.
- RICOEUR, Paul, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Editions Stock, 2004.
- TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo. Lotte per riconoscimento*, Traduzione dall'inglese di Gianni Rigamonti, Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano, Terza edizione 2001.
- ZELETIN, Ștefan, *Neoliberalismul*, București, Editura Scripta, 1992.

DAS PROBLEM DES GEWISSENS EINE PROBLEMSTELLUNG DER ETHIK BEI HEIDEGGER UND BEI KLEIN

Hisaki HASHI¹

Abstract: *From where does our conscience arise? Heidegger stated that conscience has the characteristics of a Call arising from the depth of our fundamental existence. The Call occurs from our Dasein, constructed by the self-consciousness of our recognition existing in the temporal world of the diverse facticity. The self as a thinking, feeling and perceiving person (das Man) has to face confrontation between the world and itself. As the temporal Dasein, which occurs and changes, our personal self struggles as Sorgen tragendes Dasein against the existing things in the world, in analysing what is the fundamental Being. For H.-D. Klein the structure of In-der-Welt-sein is an integrative unity of a two-dimensional world: One dimension shows an inside perspective of psychology, viewed from the thinking and acting Self (Ich); the other one includes objective, rigorously critical views, perceived from the co-existence of the ego and the alter ego, the self and the other selves, integrated into all beings in the world. Based on the principles of transcendental ontology and on his pronounced critique of Kantian ethics, Klein presents a unique ontology to the problems of conscience. The focus of this contribution is a comparative philosophy of the "conscience" as understood by Heidegger and H.-D. Klein, respectively. The purpose of the comparison is to clarify what is the significance of the concept of "conscience" in the ontologies outlined by the two authors. The comparison does not confine itself to a "list of different characteristics of the authors", but probes into the fundamental principles of what is the essential unity of our "conscience" in a transcendental and phenomenological ontology, which establishes the norm of ethics in a globalized world.*

Keywords: *conscience, Heidegger, H.-D. Klein, norm of ethics, comparative philosophy.*

1. DIE ANALYSE DES GEWISSENS BEI HEIDEGGER („SEIN UND ZEIT“)

Die Temporalität unseres Daseins

Woher stammt unser Gewissen überhaupt? Heidegger stellt den Prozess der Erhellung der Wesenseinheit des Gewissens wie folgt vor:

¹ University of Vienna.

Ein Mensch, der als ein *daseiendes-Bewusstsein-in-der-Welt* besteht, ist zugleich in einem ununterbrochenen Fort-Schreiten in der Zeit befindlich. Die Faktizität, die sein eigenes In-der-Welt-Sein umkreist, verändert sich ununterbrochen von einem Zustand zu einem weiteren.¹ Für ihn ist eine Möglichkeit stets offen, an welchem Ort und in welcher Situation er die jeweilige Faktizität seiner eigenen Handlung entwickelt. Seine Handlung steht mit dem Denken seines eigenen Ich-Subjekts in der Empirie in einem engen Zusammenhang. Eine bestimmte Handlung, die man durch eine bestimmte Faktizität getan hat, kann in der Regel in der fortschreitenden Zeit nicht mehr rückgängig gemacht werden. Die Reflexion über die vergangene Handlung, ob sie richtig oder nicht richtig war, oder ob und wie weit sie mit einer der bestmöglichen Handlungen übereinstimmen könnte, entfaltet sich an jedem Ort und zu jedem Zeitpunkt, sobald ein Mensch die Intensität seiner Reflexion nach der inneren Seite seiner selbst richtet. Die Frage, ob eigenes Denken und Handeln von einem vergangenen Zeitpunkt mit einem Ideal des „Richtigsten“ und „Bestmöglichen“ übereinstimmt hat, erregt beim Reflektierenden das Gefühl von Unsicherheit. Die Wende der Reflexion nach dem innerpsychischen Bereich unseres Selbst motiviert das Gewissen, ein grundlegendes Faktum der praktischen Ethik. Hierbei ist die Reflexion nicht nur die Reflexion über den Gegenstand des Denkens, sondern auch eine *Reflexion der Reflexion des reflektierenden Selbst*: Das *Man* / das empirische *Ich-Subjekt* / das *Ich* reflektiert über sein Dasein als Ganzes. Reflektiert wird ein Gesamtfaktum des eigenen Denkens und Handelns; dies bezieht sich im zusammengehörigen Verhältnis von [*Faktizität, Stimmung, Ich bin*] auf ein bestimmtes Handeln an und für sich. Je stärker die Rückwendung der Reflexion auf sich, umso intensiver wird das Gewissen selbst.

Das Gewissen als ein „Kritischer Gerichtshof“

In dieser Perspektive zeigt das Gewissen von vornherein einen Charakter der Selbst-Anschauung.² Wie es in „Sein und Zeit“ üblich ist, ist das Denken in der phänomenologischen Ontologie Heideggers mit dem Grundfaktum des Fühlens verbunden. Wenn das [*Gewissen*] reflektiert wird, richtet sich die phänomenologische Daseinsanalyse nicht auf die Deduktion der reinen Begrifflichkeit des Gewissens überhaupt. Es geht nicht um [*quid juris*] von reinen Verstandesbegriffen im Sinne von Kant, sondern interessanter ist für die phänomenologische Daseinsanalyse das [*quid facti*].³ Aus dem Letztgenannten entsteht im Zusammenhang von [*Faktizität, Stimmung*] und dem sich in die Existenzanalyse vertiefenden Bewusstsein

des [*Ich bin*] das [Gewissen *de facto*]. Im Hinblick auf diese Grundlage zeigt die Analyse des Gewissens von Heidegger ein Grundfaktum des fühlenden Denkens.⁴ Beleuchtet wird auf alle Fälle folgende Grundlage: In welcher Weise kommt unser Bewusstsein des [*Ich bin*] zum Gewissen? In dieser Orientierungsgrundlage wird gezeigt, dass die Analyse des Gewissens mit einer stärkeren Wertlegung auf Sinnlichkeit und Anschauung betrieben wird: Durch eine innere Unsicherheit und Verstimmtheit wendet sich unser Selbst zum Gewissen. Das existenziell orientierte Bewusstsein des *Man* ist eine Ausgangsdimension⁵, woraus das Gewissen je nach der gegebenen Situation entspringen kann. Die Möglichkeit der Entfaltung des Gewissens beruht auf dem Motivationshorizont, ob und wie weit das *Man* eine innere Verstimmung, Unsicherheit, Sorgen usw. für sich wahrnimmt. Erst wenn diese Verstimmtheiten über die Grenze der Selbsterhaltung des daseienden *Selbst* bzw. *Man* hinausgehen, kommt das Gewissen als der Ruf der Sorge des Daseins aktuell hervor.⁶

Das Gewissen als „Ruf“ der Sorgen

Da das Gewissen einerseits aus einer inner-psychischen Seite erläutert wird, ist der Motivationshorizont des Gewissens durch und durch subjektiv: Ob und wie weit der *Ruf des Gewissens* aktuell wird,⁷ ist mit der Subjektivität der Empfindung und Anschauung eines Selbst verbunden, dessen Bewusstsein (*Ich bin*) als eine Ausgangsposition der phänomenologischen Ontologie als ein In-Sein in der Welt wahrgenommen wird. Andererseits musste das Gewissen eine plausible, sich durch und durch objektivierende Grundlage aufweisen, sonst wird es auf einen bloßen „Ruf-Charakter“ beschränkt.

Heidegger hat hierzu folgende Antwort: Der Rufcharakter des Gewissens ist keineswegs nur ein *Bild*, etwa wie die Kantsche *Gerichtshof*vorstellung vom Gewissen, sondern das *Anrufen* selbst ist zugleich das *Anrufen des Gewissens*, dessen Stimme auf das *Man* selbst gerichtet ist.⁸ Erst wenn das Anrufen des Gewissens zur Auslegung gebracht wird, ist das ontische An- und Ausrufen des Gewissens auf der Ebene der phänomenologischen Daseinsanalyse.

Die Objektivation des Ursprungs des Gewissens wird bei Heidegger mit der fatalen Verbindung von SEIN und ZEIT, nämlich mit der Unzertrennlichkeit von Dasein und der Temporalität, gezeigt. Das In-der-Welt-sein eines Selbst begleitet zu unterschiedlichen Zeitpunkten, z.B. [n] und [n – x], ganz unterschiedliche Faktizitäten. Das Selbst hat immer eine

Reihe von Wahlmöglichkeiten des Handelns vor sich. Aus seinem Bewusstsein, vom Zeitpunkt [n] aus gesehen, ist das Selbstbewusstsein des Zeitpunktes [n – x] eine weit vorangegangene Gegebenheit: das Gewesene, dessen [*Faktizität, Stimmung, Ich bin*]⁹ nicht mehr aktuell ist. Das Gewesene scheint so, dass die damalige Einstellung des *In-der-Welt-seins* ein Irrtum gewesen sei, wenn das Selbstbewusstsein des *Ich-bin* seine gegenwärtige Position (Zeitpunkt [n]) als das Maßgebende anerkennt. Und Umgekehrtes ist auch möglich: Das Selbst hält die Position vom vergangenen Zeitpunkt für richtig und bereut die ganze Fehlentwicklung seit jenem Zeitpunkt [n – x]. Die Möglichkeit der Wahl des Handelns ist ganz offen, solange das Selbst in seiner Freiheit denkt und handelt. Das Gewissen kann zu verschiedenen Zeitpunkten entspringen, sobald das Selbst eine innere Verstimmtheit und Unzufriedenheit auf der Grundlage seiner physiologischen und psychologischen Selbsterhaltungsdynamik für wahr hält. In dem Moment ist das *Man-selbst* in der Lage, auf das *Anrufen* und *Ausrufen* des Gewissens horchen zu können, so dass es selbst aufmerksam der inneren Rede des Gewissens folgen kann.

Mit dieser Auslegung ist die phänomenologische Objektivierung der Ursache des Gewissens zum Teil gelungen. Und zugleich sollte man darauf aufmerksam machen: Hiermit gerät das Gewissen auf einen Motivationshorizont der inner-psychischen Unruhe, Sorge und Verstimmtheit, die von Fall zu Fall *durchaus subjektiv* sein kann. Das *Ausrufen* des Gewissens stammt aus dem *Man-selbst*. Das Horchen auf die Rede geschieht ebenso im Bereich der phänomenologischen Psychologie des *Man-selbst*. Die Lage sieht so aus, wie Heidegger selbst die „Kantische Vorstellung“ zitiert, dass ein „kritischer Gerichtshof“ vergegenwärtigt wird.¹⁰ Der Anklagende ist die Stimme des Anrufens. Der Angeklagte ist die Verstimmtheit bzw. eine eindeutige Diskrepanz zwischen den Urteilen zu unterschiedlichen Zeitpunkten ([n] und [n – x]), die ebenso in den Bereich des *Man-selbst* gehört. Der Rechtsanwalt müsste auch das *Man-selbst* sein. Und wo ist der *Richter*? Sollte dieser auch das *Man-selbst* sein, so stellt sich eine weitere Frage: Mit welchen ethischen Normen begründet der [*Richter*] im ganzen [*Gerichtshof des Gewissens*] maßgebende Urteile?

Das Problem des Zeitigens

Per analogiam hat Heidegger die bekannte Vorstellung Kants angeführt, die ganze Vernunftkritik im Hinblick auf den „*kritischen Gerichtshof*“ zu entwickeln.¹¹ Die Vorstellung Kants ist (im Unterschied zu Heidegger) keineswegs „bildhaft“. Gemeint wurde eine reine Begrifflichkeit,

eine *Deduktion* der Kategorien zielstrebig zum Aufschließen des [*quid juris*] durchzuführen. Ausgehend von den vielfältigen Unterschieden der empirischen Erfahrungen, führt man die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe durch, bis ein dialektischer Schluss erreicht wird, der auch für die allfälligen differenzierten Schlüsse der empirischen Einzelwissenschaften (welche sich mit den faktisch zugeordneten Themen, [*quid facti*], beschäftigen) eine universelle und allgemeine Geltung hat: Die Erläuterung des Gewissens bei Kant ist – (sowohl in der „Kritik der praktischen Vernunft“ als auch in der „Metaphysik der Sitten“) rein begrifflich; sie entspricht der *Deduktion der Kategorie*: Es fehlt dabei jene phänomenologisch-ontologische Daseinsperspektive, die Heidegger in „Sein und Zeit“ exponiert und durchgeführt hat. Bei Heidegger bezieht sich die Ursache des Gewissens auf die ursprüngliche Angst des Daseins, nämlich: Das Dasein des gegenwärtigen Zeitpunktes [n] verfällt in einem zukünftigen Zeitpunkt [n+x] ins Nichts. Auch wenn die Erschlossenheit des Da-seins eines Selbst als ein onto-logisches Bewusstsein bewahrt werden kann, ist das Grundfaktum des seinerzeitigen Daseins, [*Faktizität, Stimmung, Ich bin*]¹², insgesamt in eine Vergangenheit verschwunden.

Obwohl Heidegger in „Sein und Zeit“ auf eine eindeutige Bestimmung des *Nichts* sowie Erklärung dessen am ehesten verzichtet, verbindet sich sein Grundgedanke des Gewissens mit dem Denkfaktor des „Verfallens und Nichtens“.¹³ Gerade weil das existenziale, onto-logische Bewusstsein eines Selbst¹⁴ mit einem [In-Sein des *Ich bin* in der Welt] bestimmt ist, müsste dieses [*Ich bin*] von Fall zu Fall in ein Dilemma geraten: Das SEIN des [*Ich bin*] befindet sich in der ZEIT. Kategoriell kann man die formale, widerspruchslöse Einheit eines existentialen Bewusstseins mir dem [In-der-Welt-sein des Selbst: *Ich bin*] bestimmen. Der Inhalt des onto-logischen Grundfaktums, aus welchem die Erschlossenheit des Da-seins des [*Ich bin*] abgeleitet werden kann, ist in der Temporalität im stetigen Wandel befindlich. Da der Inhalt der gegebenen [*Faktizität* und *Stimmung*] jeweils anders sein kann, hat das [*Ich bin*] die mannigfaltige Wahlmöglichkeit seines eigenen Handelns vor sich. Einerseits ist sein Dasein in die Offenheit der ganzen Welt hineingeworfen. Andererseits ist es in die Offenheit des *Nichts* hineingehalten. Die Widersprüche, die zwischen dem ontologischen Grundfaktum des [*Ich bin*] und dem Inhalt der jeweiligen Gegebenheit (*Faktizität, Stimmung, Situation* usw.) jeweils vorhanden sein können, führt das Selbst zum [*Gerichtshof*] des [*An- und Ausrufens des Gewissens*] als [*Sorge des Daseins überhaupt*]. Wie gesagt, ist die Vorstellung des Gerichtshofes Heideggers (im Unterschied zum Kantschen!) „bildhaft“ und ausdrücklich.

Ausgedrückt wird ein konfrontatives Verhältnis des Anklagenden und Angeklagten innerhalb des [*Gerichtshofes*], nämlich des [*Man-selbst*].

Dazu muss ich eine weitere notwendige Frage wiederholen:

Auf welchen ethischen Normen begründet der Richter im kritischen Gerichtshof des Gewissens maßgebende Urteile? Im Vergleich mit dem Aufsatz von H.-D. Klein kann man diese Frage reflektieren und maßgebend beantworten.

2. DAS GEWISSEN ALS EINE URSPRÜNGLICHE MOTIVATION ZUR ETHIK EINE SYNTHESE DER „VERNUNFT UND WIRKLICHKEIT“ BEI H.-D. KLEIN

Der Schwindel des Ich

Betreffend die Problematik der „Temporalität“ vertritt Hans-Dieter Klein¹⁵ die folgende These: Unser Dasein in der Welt ist eine komplexe Mischung von konträren Grundfaktoren, nämlich ständiger Wechsel von Sein und Schein, in dem das Ich, das sehende Einzelne, jederzeit in einen tiefenpsychologischen „*Schwindel*“ geraten kann: Faktisch ist der Grund die Temporalität unseres Daseins überhaupt. Bei Heidegger wurde es mit der „Zeitigen Struktur“ des In-der-Welt-Seins phänomenologisch erklärt.¹⁶ Bei Klein ist die Perspektive innerpsychisch-psychologisch: Der temporäre Charakter der „Jetzt-Zeit“ verschwindet in den darauffolgenden Momenten ins Nichts; das Vergangene ist das Verschwindende, Entschwindende, welches nie wieder zurückkommt. Unsere Suche nach dem unveränderlichen *Sein* wird mitten in diesem konträren Zusammenhang von Sein und Nichts, *emerging and vanishing*, betrieben; ein fundamentaler Widerspruch ist in unserem Dasein impliziert.¹⁷

Das Ich als eine allumfassende „Allklasse“ mit dessen Selbstwiderspruch

Klein vertritt in Bezug auf die ontologische Auffassung des „Ich“ folgende Position:¹⁸ Das Ich – sei es in einer rein transzendentalen Reflexion oder in einer empirisch-anthropologischen – hat eine Grundstruktur des Selbstwiderspruchs. In einem einzelnen Themenbereich strebt das Ich nach einem stetigen Konsens, so dass sein Denken bzw. Handeln eine ordnungsgemäße Einheit gestaltet. Andererseits hat das Ich außerhalb eines bestimmten Themenbereichs diverse weitere Themen: In jedem einzelnen Themenbereich gibt es einen Konsens der Urteile. Der Konsens des einen

Themenbereichs stimmt mit dem der anderen Themenbereiche nicht überein.

Ich würde z.B. sagen, eine „ethische Norm mitten in der Zeit eines umfangreichen Kriegs“, besonders wenn sie in der kriegführenden Nation akzeptiert ist, stimmt mit einer Friedenspolitik kaum überein. Intellektuelle in der Kriegszeit, die als Bürger zum kriegführenden Staat gehören, wissen um eine Diskrepanz zwischen der gegebenen Ethik in realweltlichen Phänomenen und der wirklichen Ethik. Zwischen den beiden Normen sehen sie eine Diskrepanz, können diese aber nicht in Öffentlichkeit aussprechen, insofern die Freiheit im Denken und Handeln unter dem Druck des Staatsregimes eingestellt ist.

Klein spricht diese Thematik am ehesten in seiner transzendentallogisch orientierten Systemphilosophie an: In einem einzelnen Themenbereich, abgegrenzt von anderen, ist eine klare Widerspruchsfreiheit gestattet. **In der gesammelten Vielheit mehrerer Themenbereiche ist stets eine Reihe von Selbstwidersprüchen innerhalb eines denkenden und handelnden Ich ersichtlich.** Das Ich als eine „gesamtheitliche Einheit“, im Lehnwort der mengentheoretisch konstruierten Ontologie, ist sozusagen eine „Allklasse“: Diese ist auch in der reinen metamathematischen Ontologie B. Russells „*nicht einmal frei von Widerspruch*“.¹⁹ Russell erstellte dafür Maßnahmen zum Vermeiden jeglichen Widerspruchs mit seiner „Typentheorie“. Dies gilt im Bereich seiner metamathematischen Philosophie; in einer allgemeinen Ich-Ontologie ist gerade dieser Aspekt, der „unvermeidbare Selbstwiderspruch innerhalb eines Ich, als Allklasse, als eine gesamtheitliche Einheit von eigenem Denken und Handeln“, ein zentrales Thema.

Selbstwiderspruch zweier Iche – „Thematisierte Iche“ und „Vollzugs-Ich“

Diesbezüglich hat Klein in einer Entsprechung der transzendentalen Ich-Subjektivität Husserls folgende Termini verwendet: Eine reine Widerspruchsfreiheit gehört zum „**thematisierten Ich**“, zugeordnet vom jeweiligen Einzelthema, der einzelnen Topik. Hingegen gehört eine widerspruchsvolle Vielheit zur gesammelten Einheit von „thematisierten Ichen“: Eine Lösung der Selbstwiderspruchs besteht nur darin, dass das Ich **im Handeln diese diverse Vielheit von Widersprüchen zu einem ungebrochenen Vollzug seines Daseins vereinheitlicht**: Klein nennt das Letztgenannte mit dem Lehnterminus Husserls das „**Vollzugs-Ich**“.²⁰

Bei Klein ist das Ich einerseits transzendental-ontologisch. Andererseits hat es einen unmittelbaren Zugang zur ontisch-

phänomenologischen Ebene des Ich. Bei Klein wird die phänomenologische Ganzheit des Vollzugs-Ich auf der Ebene der transzendentalen Ontologie erläutert. Die ontologisch entfaltete Reflexion über das thematisierte Ich kann eine Bezugsebene zur Empirie finden. Die Phänomenologie sucht in einer kulturphilosophischen Hinsicht eine Synthese der unterschiedlichen Fachgebiete der „Philosophie als strenge Wissenschaft“ (im Sinne von Husserl). In der Abhandlung des „Gewissens“ von Klein ist der Grundzug bemerkbar, dass die ontologische Erklärung zum Begriff des Gewissens einen unmittelbaren Zugang zur praktischen Ethik findet, und zwar mit der *Begründung der ethischen Normen*: Erst mit der Vollendung dieser Aufgabe wird ein Durchgang zwischen der transzendentalen Ontologie und Phänomenologie des Daseins eröffnet. Im Folgenden möchte ich erläutern, in welchem Übergang eine transzendente Ontologie auf der ontisch-phänomenologischen Ebene da-seiend wirken kann.

Das Ich als Träger der Triebdynamik und Repräsentanz des Gewissens

Das Ich in der Empirie hat eine Triebdynamik, um leben zu können und um überleben zu müssen. Der Trieb muss in irgendeiner Weise befriedigt werden, zum Zweck der Selbsterhaltung unseres biologischen Organismus. Unsere Triebdynamik bildet die Sphäre, die einem ursprünglichen (unreflektierten, „blinden“) Willen zu Überleben entspricht.²¹ Der ursprüngliche Wille gehört zu jedem Menschen und bietet ein breites Feld, auf welchem zahllose Menschen im Zusammenstoß ihrer Interessen auf verschiedene Weise in Konkurrenz stehen. Die Motivation dieser Konkurrenz geht aus dem ursprünglichen Willen zum Überleben hervor. Dieser Wille befindet sich stets in einem Verhältnis von Ich und Du oder Ich und anderen. Sobald ein Subjekt „ich“ zur Sprache gebracht wird, erkennt das Ich seinen Gegensatz: Du. Ein gegenseitiges Verhältnis vom Ich und Du steht an dem Ort [x] im Zeitpunkt [n]. Die Triebe des Ich und Du stimmen im Ort [x] und im Zeitpunkt [n] nicht überein. Der ursprüngliche Wille des Ich steht dem Du entgegen. Setzt das Ich seinen Willen durch, so kann es die existentielle Grundlage des Du beeinträchtigen. Beim animalischen Lebewesen kann das eine das andere austilgen, beim *animal rationale* ist ein völlig anderer Weg offen: Das Ich und Du, die Besitzer des ursprünglichen Willens, müssen *beide* überleben. Klein führt die Grundlage der Ethik bei Fichte an: „kein Ich, kein Du, kein Du, kein Ich.“²² Bei Klein ist dieses Faktum bis dahin ausgearbeitet, dass eine unmittelbare Bezugnahme von Ich und Du einen gegenseitigen Tausch der Positionen vollzieht: Das Ich hat am Problem des Du unmittelbar teil, und das Du an dem des Ich. Die

Rationalisierung der Kommunikation wird aber keinesfalls bloß emotionell, sondern durch die von der Vernunft motivierte Praxis der Ethik vollzogen. Eine wichtige Norm der Ethik ist, dass ein Mensch niemals als ein bloßes Mittel der Handlung betrachtet werden darf. Die Vollziehung der ethischen Praxis führt dazu, dass das Du selbst als das „*Gewissen des ethisch denkenden und handelnden Ich*“ gesehen wird.²³

Erst wenn diese Grundlage in die Praxis umgesetzt wird, überschreitet der Wille eines Ich die Grenze der Selbsterhaltung seiner eigenen Triebdynamik. Diese Umwendung des Willens führt bis dahin, dass das Ich auf der Grundidee „Eigene Vollkommenheit, fremde Glückseligkeit“ denkt und handelt.²⁴

Diskrepanz von Sein und Sollen – topos der Entstehung des Gewissens

Dieser Wille stammt von dort, wo ein Mensch das Wesen eines ursprünglichen Willens selbst reflektiert. Mit dieser motivierenden Reflexion stützt sich das Ich auf seine Erfahrungspraxis. Die Reflexion über die Praxis führt zum Gewissen. Das Gewissen stammt von dem Zeitpunkt, zu dem das Ich über die Diskrepanz, die zwischen der vorhandenen Realität und der Idealität gegeben ist, mit dem *Begriff des Sollens* aufmerksam reflektiert. In dieser Bestimmung zeigt sich ein komplexer Charakter des Gewissens als ein *ursprüngliches Sollen an sich*. Es gehört zum phänomenologischen Urgrund eines *Ich / des Man / eines Selbst*: Das Ich kann als *animal rationale* ohne Bezug auf empirische Handlungspraxis nicht leben. Die unmittelbar gegebene Triebdynamik muss im Verhältnis von Ich und anderen kultiviert werden, sonst verharrt der Mensch im bloß Animalischen. Die beiden Ebenen, Reflexivität des Denkens und Unmittelbarkeit der Erfahrung, müssen in Zusammenhang stehen. Die Reflexivität des vernünftigen Denkens muss im Zusammenhang mit der unmittelbar gegebenen Empirie vollzogen werden. Diese Empirie muss nun von der Reflexivität des autonomen Denkens unmittelbar reflektiert werden. Die ontisch-ontologisch erklärte Wahrheit muss einen unmittelbaren Zugang zur Praxis in der Empirie finden. Es gibt eine Reihe von divergierenden Momenten in diesem Umsetzungsprozess von Theorie und Praxis. Das Gewissen entspringt mitten in diesem Übergang: Das Ich erkennt den beweisbaren Urgrund der ontisch-ontologischen Wahrheit. Die Umsetzung in die Praxis verursacht eine große Diskrepanz zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen. Der Begriff des Sollens besteht darin, dass das Ich in der unmittelbar gegebenen Realität seines Daseins manche mangelhafte Faktoren zum

Verbessern findet. Das Mangelhafte ist das Fehlende, nämlich das *Nicht-Sein der Idealität*.²⁵

Die Fortschreitung des Gewissens

Je stärker die Reflexion über das Sein und Sollen gemacht wird, umso mehr wird die Intensität des Gewissens verstärkt. Bekanntlich hat Kant „Eigene Vollkommenheit, fremde Glückseligkeit“ im Ansatz des Sittengesetzes und der Postulatenlehre vorgeschlagen. Gerade weil das Gesagte auf das ideal-ethische Verhältnis von Ich und anderen zutrifft, ist darin ein kritischer Punkt verborgen: *Die Idealität des Sollens-Ansatzes entfernt sich weit von der unmittelbar gegebenen Realität des Seienden*. Die Idealität des Sollens-Begriffes kann von der vulgären Realität jederzeit ausgetilgt werden.

Für das Ich, welches ein intensiveres Gewissen als andere hat, wird die Situation schwieriger, weil ihm die gegebene Struktur der Dualitäten klar ist: Auf der ontisch-phänomenologischen Ebene gibt es eine stetige Divergenz von *Sein und Schein*; auf der ethisch-ontologischen die unendliche Unübereinstimmung von *Sein und Sollen*. Dem Ich gegenüber ist ein Du, welches die „*Fremde Vollkommenheit, eigene Glückseligkeit*“ für notwendig hält und diese Ansätze durch eigene Intelligenz mit hinterlistigen Klugheiten „rechtfertigt“: Bei einem solchem Ich wird eine Umwendung der Reflexion zur „eigenen Vollkommenheit“ niemals ermöglicht. Oder: Eine Umwendung zum Gewissen wird niemals für wahr gehalten. *Weil ein solches Ich über sich selbst keine kritische Reflexion führt, kommt bei ihm die Diskrepanz von Sein und Schein, Sein und Sollen, Ich und Du usw. selten vor*. Die Motivation zum Gewissen fehlt ihm zur Gänze. Eine Reflexion über sich selbst ist sogar auffällig, unangenehm, weil sie es höchstens beunruhigen kann.

Da die Intensität des Gewissens bei jedem einzelnen Menschen wohl unterschiedlich ist, entspringt aus dieser Tatsache eine ernsthafte Diskrepanz von Realität und Idealität. Das gewissenhafte Ich reflektiert häufiger, quält sich unter Umständen stärker als die anderen: *Auf Grund seines reflexiven Charakters nimmt es die Diskrepanz von Sein und Schein stärker wahr*. Aufgrund der Vollziehung der „Fremden Glückseligkeit“ widmet sich das Ich tunlichst dem Anderen, wobei das Du mit seinem umgekehrten („*verkehrten*“). Leitsatz, „*Fremde Vollkommenheit*“ unter Umständen jeden Nächsten belasten kann.

Kein Ich, kein Du – Kein Du, kein Ich

Die Problematik des Gewissens wird bei Klein auf sehr ernste, innerpsychische Weise behandelt.²⁶ Darin ist die Problematik aus dem Grundmotiv der Ich-Ontologie perspektiviert: Das Ich als Vernunft an sich stößt an die *Diskrepanz des „Sein und Sollen“*, der *unmittelbar gegebenen Realität und der Idealität*. Von der Ebene der Vernunft gesehen, bildet das Gewissen eine universell ethische Frage. Von der Ebene des Empirischen her plagt das Gewissen die Innerlichkeit der Anschauung eines reflexiven Ich. Das Ich als Vernunft an sich setzt sich in den Bereich der ursprünglichen Einheit der Praxis des empirisch-da-seienden-Ich hinein; mit anderem Wort der apperzipierten Einheit des „Vollzugs-Ich“.²⁷ Darunter kennt das Vollzugs-Ich schon die unvermeidliche Diskrepanz zwischen ihm und den „*thematisierten Ichen*“ aus selbst-kritischen, gewissenhaften Reflexionen. Die thematisierten Iche des vernünftig Denkenden und des empirisch Handelnden stoßen zusammen; sie setzen sich mit dem Gewissen auseinander. Hierbei ist das Gewissen ein „*Kritischer Gerichtshof*“, in dem die maßgebenden Urteile durch folgende **Normen** begründet werden²⁸:

„Kein Ich, kein Du, kein Du, kein Ich.“

„Das Du darf niemals bloß als Mittel des Handelns betrachtet werden.“

„Basierend auf der eigenen Vollkommenheit, handelt das Ich für die Glückseligkeit des Du.“

„Das Sein des Du ist zugleich das Gewissen des Ich.“

Das Gewissen als Feld der Rückspiegelung der Ko-Existenz von Ich-und-Du

Die thematisierte Teilung der Reflexivität des Denkens und der Unmittelbarkeit der Handlung wird im Gewissen, nämlich in der Praxis der Reflexion der aktualisierten Vernunft, zu einer Einheit geleitet. Die Vernunft durchleuchtet das empirische Ich.²⁹ Im Gewissen übt das Ich die Aktualisierung der Vernunft aus. *Im Gewissen fühlt das Ich eine Synthese von Vernunft und Empirie, Reflexivität und Unmittelbarkeit, die Gesamtheit aller thematisierten Iche*. Die dem Vollzugs-Ich als „*Allklasse*“ (Gesamtheit aller Teile) unterstellten „*thematisierten Iche*“ stehen unter einander in krassem Widerspruch. Das Vollzugs-Ich führt hier eine übergeordnete Rolle, wobei der Hauptmodus seines Denkens und Handelns das „Gewissen“, ein „*Kritischer Gerichtshof für Sein und Sollen, für Vernunft und Wirklichkeit*“,

sein muss. Das Vollzugs-Ich als eine universelle „Allklasse“, Gesamtheit aller Teilklassen, betätigt sich selbst mit dem Hauptmodus des Gewissens.

Die Diskrepanz von *Sein* und *Sollen* wird in der Gesamtheit des Ich als eine „*allumfassende Allklasse*“ gelöst. Ihr kategorischer Unterschied ist im Bereich der theoretischen Vernunft bewahrt; jedoch befinden sich das Sein und Sollen im Vollzugs-Ich, als Klasse aller Klassen. Als eine universelle Allklasse integriert das Vollzugs-Ich das Vernünftige und das Empirische. Zwischen dem reflektierenden Denken und Handeln besteht das Gewissen. *Es konfrontiert sich mit der Diskrepanz von Theorie und Praxis, dem Denken und Handeln, der Vernunft und Wirklichkeit.* Klein präsentiert diese Aufgabe in seiner „*Vernunft und Wirklichkeit*“ und vertritt die Meinung, dass das Ich diese Diskrepanz von Sein und Sollen, die zugleich auf eine unendlich weite Diskrepanz von Vernunft und Wirklichkeit hinweist, an und für sich wahrnehmen soll. Gerade in dieser Diskrepanz von Vernunft und Wirklichkeit zeigt sich die „*Rose im Kreuz der Gegenwart*“, die das Ich bedingungslos akzeptieren und wohlwollend weitertragen soll.³⁰

Jede Gegenwart gestaltet sozusagen eine ontologische Dimension, in der die Realität des Seins gegen die Idealität des Sollens verharret. Das Ich setzt sie in die Kluft von Sein und Sollen. Durch die Konfrontation von Sein und Sollen, Idealität und Realität, lernt es, diese Dualitäten zu integrieren: Das konträre Verhältnis jedes einzelnen Gebietes wird *selbst-widersprüchliche Teilklassen der thematisierten Iche* enthalten, und zwar im Vollzugs-Ich, der einen universellen Allklasse.

Das Gewissen am Grenzort von Leben und Sterben

Das Sein und Sollen, die Realität und Idealität, befinden sich beide in der *Grundstruktur des Zeitigens*. Die Zeit bedingt uns mit ihrer fatalen Realität, dass unser Leben mit Sterben verbunden ist. Selbst ein empirisches Ich hat in seinem dimensional Da-Sein die Möglichkeit zum Tode. Der Autor der „*Vernunft und Wirklichkeit*“ erwähnt am Ende des Kapitels des „*Gewissens*“ dazu:³¹

„Im Willen fliehen wir den Tod, aber im Gewissen, das die Endlichkeit der Freiheit für sich setzt, anerkennen wir ihn: das Nichtsterben-wollen ist kein unbedingter Zweck mehr, insofern im Zeichen der Ataraxie und der ‚als Stärke betrachteten Apathie‘ (Kant) ‚das Leben der Güter höchstens nicht‘ ist. Im Glauben aber erst sind wir imstande, die Endlichkeit der Freiheit nicht nur wie im

Gewissen, das, sie und den Tod, wie Leibniz am ‚*fatum stoicum*‘ ausführt, als Motiv ohne Flucht auszuhalten und anzuerkennen, sondern auch zu bejahen und zu lieben.“

Das Sterben ist kein Ausgangspunkt zur Lösung des Gewissens. Auch wenn ein empirisches Ich Selbstmord begehen würde, sollte die Problematik des Gewissens keineswegs aufgelöst werden. Die Kluft von Sein und Sollen bleibt auf Ewigkeit. Solange ein Mensch mit Vernunft denkt und handelt, ist er *von seiner Widerspruchsfreiheit un-frei*. Als eine Gesamtheit der universellen „Allklasse“ enthält das Ich die ihm untergeordneten Teilklassen, die als thematisierte Iche jederzeit mit ihren Widersprüchen zusammenstoßen können. Als empirisches Da-Sein setzt sich das Ich mit dieser Problematik bei jeder Gegebenheit auseinander. Das Gewissen gehört zur unteilbaren Handlung, Erfahrung und Reflexion. Als Vernunft an sich perspektiviert das Ich das Gewissen bei mannigfaltiger Gegebenheit. Die „*Rose im Kreuz der Gegenwart*“ wird ausschließlich darin anerkannt, dass das Ich aus der Tiefe des Gewissens die ganze Gegebenheit *aus dem sterblichen Leben* durchleuchtet. So gesehen ist das Gewissen im transzendentalen Ich immanent; dem ontisch-phänomenologischen Dasein des Ich ist das Gewissen innewohnend.

Zugleich besteht das Gewissen seit dem unbekanntem Anfang der Zeit, in welcher das Ich seine Identität und Selbstwidersprüche als Ich anerkannte. Seit dem unbekanntem Anfang der Welt hat es das Problem des Ich gegeben. Die Rose im Kreuz der Gegenwart besteht über der Zeitlichkeit aller empirischen Ereignisse. Das Sein des Ich steht mit dem Sollen im unmittelbaren Zusammenhang. In dem *Mit-Sein des Gewissens* und im *Mit-Erleben des sterblichen Lebens* erkennt das Ich den *Urgrund des Da-Seins*, nämlich: *Die widersprüchliche Synthesis von Vernunft und Wirklichkeit*.

3. GEWISSEN ALS RUF AUS DER EXISTENTIELLEN AUSGANGSDIMENSION DIE INNENPERSPEKTIVE DES GEWISSENS BEI HEIDEGGER

Kampf um Leben, Ruf des Gewissens, Sorgen tragendes Dasein
Heidegger sagt in „*Sein und Zeit*“:³²

„Die existenziale Interpretation des Gewissens soll eine im Dasein selbst *seiende* Bezeugung seines eigensten Seinkönnens herausstellen.“

Die Weise, nach der das Gewissen bezeugt, ist kein indifferentes Kundgeben, sondern vorrufender Aufruf zum Schuldigsein. Das so Bezeugte wird 'erfaßt' im Hören, das den Ruf in dem von ihm selbst intendierten Sinne unverstellt versteht. Das Anrufverstehen als *Seinsmodus* des Daseins gibt erst den phänomenalen Bestand des im Gewissensruf Bezeugten. Das eigentliche Rufverstehen charakterisierten wir als Gewissen-haben-wollen. Dieses In-sich-handeln-lassen des eigensten Selbst aus ihm selbst in seinem Schuldigsein repräsentiert phänomenal das im Dasein selbst bezeugte eigentliche Seinkönnen. Dessen existenziale Struktur muß nunmehr freigelegt werden. Nur so dringen wir zu der im Dasein selbst erschlossenen Grundverfassung der *Eigentlichkeit* seiner Existenz vor.“

Der „Ruf“-Charakter des Gewissens wird bei Heidegger öfter angesprochen.³³ Der Ruf des Gewissens kommt aus der Innerlichkeit des Daseins. Der Anrufer ist das daseiende Selbst, der Anrufverstehende ist ebenso das daseiende Selbst. Der Ort des Rufens und Verstehens befindet sich unmittelbar in der Temporalität des Seinsmodus, dem zum Sterben entbundenen Dasein eines *Man*. Dieser Ruf entsteht aus dem Gefühl des Schuldigseins des *Man-selbst*. Das *Man* ist hineingeworfen in eine bestimmte Situation, in welcher sein Bewusstsein als ein In-Sein in der Welt von der Außenseite her erschüttert, beängstigt oder bedroht worden ist. Die temporale Ordnung der Zeit wirft das Selbst unter das Gesetz, dass ein Ereignis der Vergangenheit niemals zurückgeholt werden kann. Die grundlegende Sorge des Selbst ist verbunden mit dem Schicksal des Daseins zum Tode sowie mit der Unwiederholbarkeit von Ereignissen der Vergangenheit. Dies zeigt Heidegger mit der Charakteristik des Gewissens:

„Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge: der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit (Schon-sein in...) um sein Seinkönnen.“³⁴

Die innerliche Stimme des Rufens entspringt aus dem Ort der Erschlossenheit, in dem man der Unzertrennlichkeit seines Daseins und der Zeit samt seinem möglichen Tode inne wird. Eine ursprüngliche Motivation des Rufcharakters des Gewissens beruht auf dem Horizont der Wahrnehmung der Sorge. Die totale Unbestimmtheit aller zukünftigen Ereignisse leitet jedes gegenwärtiges Bewusstsein des „*Ich bin*“ ins Dunkel der Angst. Man weiß nur den plausiblen Grundsatz: Eben darin, dass man

sich seines Daseins des „Da“ bewusst wird, öffnet sich das Feld der grenzenlosen Angst, gerade weil das „Da“ in der offenen Temporalität des Ganzen eine Limitation zeigt und es von dieser Wesenseinheit her eine Fürsorge benötigt. Sei es ein „positives“ oder ein „schlechtes Gewissen“, es ruft das daseiende Selbst zum Tatort eines existenzialen Bewusstseins. Der Rufer ist das Daseiende, der Antworter ist ebenso das Daseiende. Das DA enthüllt sich im Ruf des Gewissens. Das Man-selbst ruft sich selbst in einen „kritischen Gerichtshof“, und urteilt, ob seine Tat für ein „gutes“ oder „schlechtes“ Gewissen verantwortlich ist.

In diesem Grundriss hat Heidegger eine Charakteristik des Gewissens klar geschildert: Das Gewissen entsteht als ein Ruf des existentiellen Bewusstseins. Der Antworter des Gewissens ist ebenso ein existentielles Bewusstsein des DA. Das DA enthüllt sich im Ruf des offenkundigen Gewissens. Der reflexive Charakter des Gewissens reflektiert sich in der Eröffnung der existenzialen Reflexion in sich selbst. Man kann dies (z.B. auf der Sprachebene der transzendentalen Ontologie) wie folgt schematisieren: „Das reflexive Gewissen reflektiert sich im Gewissen selbst, und zwar in der offenen Dimension des existentiellen Dasein des DA.“ Wie es in „Sein und Zeit“ häufig vorkommt, hat dieses Grundschema eine Tendenz zu einer monistischen Selbstreflexion zum offenen Dasein selbst: Angst ängstet sich selbst, im Gewissen reflektiert das Dasein sich selbst. Darin klärt sich die Konstruktion der Öffnung des existenzialen Bewusstseins bei Heidegger: Einerseits zeigt sie die eigentliche Stärke seiner phänomenologischen Ontologie. Und andererseits zeigt sich darin ein Gegenpol, nämlich einige *offen gelassene Teile* samt ihren fehlenden Aspekten. Diese letztgenannten Aspekte müssen klar erwiesen werden.

Tatort der Entstehung des Gewissens

Der Ruf des Gewissens stammt aus dem Tatort, auf welchem das daseiende Man-selbst eine innere Verstimmtheit für sich wahrnimmt und diese als ein störendes Faktum für die weitere Erhaltung seines Daseins anerkennt. Der Motivationshorizont dessen ist eine komplexe Mischung von Denken und Fühlen, Anschauen und Vorstellen eines daseienden Selbst. Die innere Motivation des Gewissens ist im größten Teil geklärt; es kommt aus der Erkennung der inneren, unsichtbaren „Grenze“ der Selbsterhaltung des Daseins. Das Bewusstsein des „Ich bin“, ein Grundfaktum des existentiellen Bewusstseins, bildet selbst einen Tatort, wo das Gewissen sich selbst mit seinem Ruf als eine Grenzöffnung eines Daseins enthüllt. Solange man diese

innere Struktur des Rufes (Ruf-Verstehen-Wollens) beleuchtet, ist die Struktur des Tatortes des Gewissens plausibel. Zugleich zeigt sich, dass *alles, was außerhalb des existenzialen „Tatorts des Gewissens“ vorhanden ist, völlig im Dunkel gehüllt ist*. Mit anderen Worten: Das, was das Gewissen als ein tatkräftiges, denkendes und fühlendes Handeln motiviert, kommt nicht nur spontan aus dem „Ruf“ eines daseienden Bewusstseins, sondern: Der Motivationshorizont der Entstehung des Gewissens befindet sich am *Ort der Grenze, wo das daseiende Sels mit sich u n d anderen in Berührung tritt*. Der „Tatort“ der Entstehung und Entfaltung des Gewissens hat jederzeit einen Raum für das Verhältnis von sich und anderen; einen Zeitraum, in dem Anstoß, Anregung und gegenseitiger Einfluss zwischen sich und anderen eine Reihe von inhaltsreichen Erfahrungen bieten können. Diese Anregungen von außen werden ohnehin in „Sein und Zeit“ *in phänomenologischer Hinsicht* zur Sprache gebracht. Doch kann man nicht verleugnen, dass diese Anstöße von der Außenwelt insgesamt als *Objekte eines gewissenhaften Selbst* im groben Umriss geschildert wurden. Diese Objekte wurden *manchmal auch als Subjekte*, die den Ruf des Gewissens eines gewissenhaften Selbst verursachen, dargestellt. Das Fehlende (bzw. Offen-Gelassene) ist nun die kritisch-philosophische Reflexion über die [*Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt im Problemgebiet des Gewissens*] bei Heidegger.

Subjekt-Objekt-Verhältnis im Tatort des Gewissens

Im Feld des Gewissens befinden sich Subjekte und Objekte in einem gegenseitig austauschbaren Verhältnis: Wenn das existenzielle Bewusstsein (das [*Ich bin*]) das Subjekt der gewissenhaften Reflexion ist, dann ist das Objekt seines Gewissens die Außenwelt und deren Anstöße. Wenn das Subjekt als der Verursacher des Gewissens vorgestellt wird, dann ist das Subjekt die Außenwelt und deren Anstöße: Das Objekt ist das [*Ich bin*], welches im zusammengehörigen Verhältnis von sich und der Außenwelt zielstrebig zum Gewissen hingeleitet wird. Bleibend ist immer die existenziale Einstellung des Bewusstseins des [*Ich bin*], ein In-Sein in der Welt. Maßgebend ist ebenso dieses existenziale Subjekt des [*Ich bin*]. Die ontisch-phänomenologische Konstruktion des Gewissens ist plausibel, indem das onto-logisch-ethische Grundfaktum ausgeblieben ist: In welchen ethischen Normen erhält man das Gewissen als einen Ruf der Grenze seines Daseins? Der „Ruf“ und die „Sorge“ ist durch und durch subjektiv. Je nach dem Grad der Intensität der Empfindung, je nach der Einstellung der ethischen Normen, je nach der Intensität der Anschauung zum eigenen

Handeln und Denken usw. ist das Gewissen eine selbst veränderliche Grundlage. Zu diesen offen gelassenen Teilen hätte man eine weitere Erklärung.

Was nun in dem Diskurs des Gewissens fehlt ...

Das Gewissen entspringt als die Sorge der Selbsterhaltung des Daseins; hiermit wendet man sich zum inneren Ruf und Ruf-Verstehen: Diese Wende der Reflexion zu sich selbst genügt nicht, wenn man jene offen gelassene Problematik, nämlich die Normenbegründung beim Gewissen, als eine fundamental-ontologische und ethische Frage abhandeln möchte. Denn solange das Gewissen über sich selbst nicht „*transzendierend*“, sondern bloß mit dem „Ruf vom Grund des Daseins und dessen Begleiterscheinung der Sorge“ reflektiert, bleibt die Daseinsanalyse des Gewissens hinter der Schranke des eindeutigen Bewusstseins des existentiellen Ich-Subjekts. Alles, was dieses existentielle Selbst umgibt und es zum Gewissen orientiert, sollte in einer objektiven Einheit der überempirischen Erkenntnis geklärt werden. Das Letztgenannte ist nichts anderes als die **Begründung der Normen der Ethik**. Fehlt das Letztere an der Daseinsreflexion, so vermag aus dem offen gelassenen Teil eine verkehrte Stellung des Gewissens zu entspringen, nämlich: Wer auf der Grundlage der „Eigenen Glückseligkeit, fremden Vollkommenheit“ denkt und handelt, ist mit seinem „guten Gewissen“ zufrieden, solange sein Grundmaßstab der „Eigenen Glückseligkeit“ von niemandem beeinträchtigt wird. Fühlt er, dass diese von der Außenseite gestört wird, so wendet er sich mit seinem Anspruch an den anderen, dass der andere ein „schlechtes Gewissen“ haben soll, und zwar aufgrund des „Fehlens der eigenen Vollkommenheit“.

Die Normenbegründung des Gewissens gehört an sich zum Problemgebiet der Ethik. Die objektive Einheit der Erkenntnis, in welcher Norm der Maßstab der ethischen Urteile begründet werden kann, gehört zum Gebiet der transzendentalen Ethik. Zugleich ist diese Problemstellung eng auf das ontisch-reale Problemfeld des Gewissens und Gewissen-Haben-Wollens bezogen. Die transzendente Objektivität der Erkenntnis kann im Gebiet der Ethik einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem *da-seienden Problem der praktischen Ethik* postulieren. Diese Hinsicht, nämlich, ob und wieweit die ethische Normenbegründung des Gewissens als eine ontisch-ontologische [da-seiende Transzendentalität] ausgearbeitet werden kann, wird im folgenden Abschnitt behandelt.

4. GEWISSEN ALS EIN TATORT DER ENTFALTUNG DER KRITISCHEN REFLEXION: POSTULATE ZUR NORMENBEGRÜNDUNG DER ETHIK BEI KLEIN

Zur Normenbegründung der Ethik – Problemstellung der gegenwärtigen Lage

E. Heintel sagt zum Thema des Gewissens:

„Entweder nämlich ist das Gewissen ‚subjektiv‘ und hat die ‚objektive‘ Norm außer sich, dann fragt es sich sofort, wann denn das Gewissen sicher sein kann, sich in seiner subjektiven Selbstbestimmung mit der objektiven Norm zu decken, wann nicht?“³⁵

Die Normenbegründung der Ethik wurde in den Aufsätzen von Klein in bestimmter Hinsicht intensiv ausgearbeitet, wobei der Autor unterschiedliche Normen der Ethik, wie z.B. die von der Praktischen Vernunft Kants, die von der Psychologie Freuds und jene der Wirtschaftstheorie von Marx, einander gegenüberstellt. Daraus leitet er eine perspektivistische Gegenwartsanalyse mit Berücksichtigung der besonderen Problematik des 20. Jahrhunderts ab.³⁶ Die letztgenannte entspricht z.B. dem technizistisch- ökonomisch orientierten Denken. An der Grenze des Zivilisationsfortschrittes erreichen die Menschen einerseits die maximale Bequemlichkeit in ihrem Alltagsleben. Der Fortschritt der Zivilisation ermöglichte ihnen den Gewinn der Zeit und die Befreiung von physischen Anstrengungen. Andererseits sieht man, dass in einer Gesellschaft der wachsenden Konkurrenz immer mehr Aufgaben pro Kopf gestellt werden, so dass die Menschen unter ständigem Leistungsdruck und rastloser Hektik stehen.

Heute, nach Ausbreitung der IT-Revolution, hat sich eine weitere „Reform“ vollzogen. Die digitale Vernetzung ist an die Stelle der herkömmlichen mechanischen Maschine getreten, wodurch sich eine weitere Dimension der Technologie eröffnet: Wer schnellstmöglich auf eine „Information“ über digitale Netzwerke zugreift, kann sein bestimmtes Ziel rund um die Uhr erreichen. Wird dabei ein falscher Schritt gesetzt, dann ist auch eine Abwendung zum Negativen möglich. Rund um die Uhr wird von den Menschen verlangt, jedes einzelne Anliegen „rechtzeitig und vollständig“ zu erledigen, was zu einer von zwei „clear-cut dimensions“ führt: entweder Erfolg oder Nichterfolg.

Diese hochgradige Rationalisierung und Technisierung führen die Menschen dazu, die eigentliche Humanität zu vergessen und selbst „Diener“ des Leistungsdrucks zu werden. Nach der Erreichung eines maximalen Reichtums hat der Niedergang mit der wirtschaftlichen Krise eingesetzt. Im Bereich der Ökologie sind drastische Wandlungen eingetreten: Die Phänomene der gegebenen Natur (Erdwärmung, Klimawandel, Erhöhung des Meerwasserspiegels, Dürre- und Überflutungskatastrophen, Seebeben, Erdbeben, Erdbeben, Erdbeben usw.) haben sich existenzbedrohend verändert.

Klein vertritt in seiner „Geschichtsphilosophie“ die Meinung, dass trotz der unterschiedlichen Normen der Ethik, die vom jeweiligen Zeitalter und seiner Gesellschaft zur Geltung gebracht wurden, ein wesentlicher Punkt zum ethischen Denken und Handeln durchgehalten werden muss: **Ein Mensch darf niemals als ein bloßes Mittel der Handlung betrachtet werden.**³⁷ Im bloß ökonomischen Handeln betrachtet man den anderen als ein Mittel zum Zweck seiner eigenen Handlung. Auch wenn die Erreichung dieses Zwecks für beide Menschen, Ich und Du, einen gemeinsamen Nutzen und Vorteil bringen würde, würde diese Art der Handlung im strengen Sinne niemals dem ethischen Handeln entsprechen, solange das Du als ein Mittel der Handlung des Ich betrachtet wird. Das Dasein eines Menschen, der mit dem Bewusstsein seiner Freiheit denkt und handelt, wird bei Klein kategorisch *Ich* genannt. Dieses „Ich“ jedes einzelnen Menschen impliziert *einen gemeinsamen Zweck*, den es mit seinem *in Freiheit denkenden und handelnden Dasein* bis zu Ende seines Lebens durchziehen muss. Kant hat diesen Zweck des Menschseins als einen „Letztzweck“ bzw. „Endzweck“ der Natur verstanden.³⁸ Bei Klein ist der Endzweck nichts anderes als das Ich, ein selbst reflektierendes und erfahrendes Mensch-Sein. Aber wie begründet das Ich eine ethische Norm für sein Denken und Handeln?

Kritik an Kant von Klein

Zuerst geht Klein von der Position des Sittengesetzes Kants aus (Metaphysik der Sitten). In seinem früheren Aufsatz, „Formale und materiale Prinzipien in Kants Ethik“ bejaht Klein einerseits Kants Sittengesetz.³⁹ Andererseits übt er Kritik an Kant, und zwar in folgender Hinsicht: Die doktrinäre Gesetzgebung der „Metaphysik der Sitten“ zeigt die Prinzipien, die die Menschen zum ethischen Handeln motivieren können. Allerdings bleibt die Gesetzgebung auf einem transzendentalen Horizont, d.h. sie kann von der Dimension der Empirie ohne kritisch-reflexive Auseinandersetzung von jedem Individuum wahrgenommen und

dogmatisiert werden. Der dem Sittengesetz fehlende Faktor ist vor allem die Motivation, welche die Rezipienten (Leserschaft) zu einer genaueren Überprüfung auffordert: *Eine kritische Überprüfung der Aufgabe, ob und wie weit man sein eigenes Denken und Handeln gewissenhaft, also den sittlichen Normen entsprechend, vollzogen hat.* Eine solche Reflexion fordert vom Denkenden eine allseitig-perspektivische Wende: *Eine Wende vom Kantschen Sittengesetz zur Reflexion über sich selbst, über sein eigenes Handeln.* Und noch *eine Rückwendung an Kant, ob die doktrinäre Mitteilung seines Sittengesetzes aus den Normen der heutigen Ethik gesehen vollkommen geltend ist.*

Selbst der Begriff der „Normen der Ethik“ fordert den Denkenden zur mehrfachen Reflexion auf. Wenn eine bestimmte „Norm“ des ethischen Handelns zustande kommt, so sollte sie gewissermaßen mit dem eigentlichen Inhalt der Empirie jedes Individuums mehr oder weniger zusammenstoßen. Denn eine „Norm“ ist genauso wie ein kategorischer Imperativ, sie ist „transzendental“, jedoch „leer“ an Inhalt – wenn man sie aus der Perspektive der real-ontischen und -weltlichen Pragmatik betrachtet. Der „Inhalt“ bzw. ein dem Imperativen entsprechendes „Gegenstück“ der Empirie gehört zum Handeln jedes Ich-Individuums. Das Ich-Individuum soll sich mit den beiden Perspektiven konfrontieren, erstens mit der Perspektive, ob sein eigenes Denken und Handeln den „Normen“ der Ethik entsprechen. Und zweitens: Ob diese „Normen“, ein kategorischer Imperativ, in jeder Hinsicht als absolute „Normen“ der Ethik jederzeit Geltung haben. In der Konfrontation zwischen den beiden Perspektiven tritt das Gewissen auf. Dies hat sicher einen vollkommen spontanen, subjektiven „Ruf“-Charakter, entspringt aus dem Feld der Empirie jedes Ich-Individuums.

Differenzierte Perspektiven zur Normenbegründung des Gewissens

Ein entscheidender Unterschied zwischen Heidegger und Klein liegt darin, dass die Problematik des Gewissens bei Klein jederzeit auf folgendem Konfrontationsfeld repräsentiert ist: *Auf dem Feld des Gewissens stoßen die zwei Normen zusammen, die eine ist ein subjektiver, spontaner „Ruf“ des Gewissens, die ausschließlich auf ein denkendes und handelndes Ich gerichtet ist. Die andere ist eine kritisch-reflexive Norm, ein Gegenstück zur Erstgenannten: Diese operiert die Erste mit ihrer „objektiven“ Reflexion, die einesteils auf die Empirie des denkenden Ich und anderenteils auf die doktrinären „Normen“ der Ethik selbst gerichtet wird. Diese letztgenannte Perspektive gestaltet einen kritischen „Gerichtshof“ des ethischen Denkens*

und Handelns. Sie ist ein allseitig orientiertes Gewissen, kein bloß spontaner Ruf von einem Ich-Individuum.

Versuch zur fundamentalen Normenbegründung der Ethik

Die kritische Überprüfung des Gewissens selbst basiert Klein auf der praktischen Vernunft, der moralischen Triebfeder und dem kategorischen Imperativ.⁴⁰ Die transzendente Orientierung der praktischen Vernunft Kants sowie der abstrahierte Begriff des absoluten Geistes Hegels werden bei Klein bewahrt. Zugleich geht Klein über die Grenze von Kant und Hegel hinaus, d.h. er folgt Kant und Hegel, indem er die Normen Kants und Hegels auf sein eigenes „Ich denke“ anwendet, so dass das Ich von Klein *sowohl* auf der Dimension der transzendentalen Doktrin *als auch auf der von Empirie* steht, wobei er kritische Perspektiven an Kant, Hegel und an sich selbst anwendet. Die entscheidend kritische Perspektive bei Klein ist, dass das Feld des „Gewissens“ nicht nur als ein inner-psychisches Phänomen bloß deskriptiv dargestellt ist, sondern auch als eigenes Problem erlebt, konfrontiert und dann zur Subjekt-Objekt-integrativen Reflexion hingewendet wird, nämlich zur Normenbegründung der Ethik ausgehend von Kant, „*Eigene Vollkommenheit, fremde Glückseligkeit*“. Diese Tendenz der allseitig orientierten Reflexion ist, wenn man sich kritisch in die Schriften von Klein einliest, auch in der frühen Schrift „Formale und materiale Prinzipien in Kants Ethik“ bemerkbar.⁴¹

Kritischer Gerichtshof aus allseitigen Perspektiven – points de vue der 1., 2. und der 3. Person

Der Ort, wo das Ich als ein kritischer Gerichtshof seine Reflexion entwickelt, wird im Aufsatz von Klein, „Versuch einer Theorie des Rechts im Ausgang von Kant“ aufgearbeitet⁴²: Das Ich steht deutlich auf dem Ort der lebensweltlichen Empirie. Der Ort ist zugleich eine ausgedehnte Dimension der Lebenswelt, in welcher das Ich mit Du, Es, Wir und verschiedenen anderen Faktoren der Iche im Netz der Beziehung steht. Das klare Schema, in dem sich das Gewissen als die grundlegendste Motivation der ethischen Handlung präsentiert, liegt im Ich-Du, einer prinzipiellen Dyadenbeziehung des Menschen, wobei Klein das Prinzip von Fichte zitiert und ausdrücklich hinweist auf: „Kein Ich, kein Du, kein Du, kein Ich“. Die Beziehung eines Du und Ich basiert auf dem kategorischen Imperativ Kants: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“⁴³

Das Denken in der Dimension der Imperativethik und die daraus folgende allseitige Reflexion führen zur Erkenntnis, dass jedes Ich in seinem Mensch-Sein einen verborgenen, teleologischen Zweck enthält, so dass dieser mit seiner eigenen Freiheit selbst entfaltet werden kann. Ein Mitmensch des Ich, d.h. Du, enthält genauso diesen verborgenen Zweck. Das Ich soll dies mit Sorgfalt beachten und dazu einen bestimmten Beitrag leisten, um es vollständig zu entwickeln. Der Faktor der *Triebdynamik* des Ich, die Klein in seiner frühen Schrift (Vernunft und Wirklichkeit) erwähnt hat, war Folgender: Das Du, ein Mitmensch eines Ich, ist zugleich das Gewissen des Ich selbst. Der Ort, wo sich das Ich belebt, ist zugleich ein kritischer Gerichtshof des Gewissens des Ich. Und nun, in dieser späteren Schrift hat das Problem des „Gewissens“ eine sich ausdehnende, reflektierend-umfassende Dimension: Im Gewissen stellt das Ich nicht nur das Du, sondern auch die umkreisenden Mitglieder der Empirie, Wir, Ihr, Sie, schlicht, die verschiedenen Iche in der Lebenswelt, als einen Endzweck eines humanitären Daseins zum Handeln fest. Die genannten Personengruppen außer dem Du gehören zum Dritten, das zum Vollziehen eines gesellschaftlich-gemeinschaftlichen Lebens unentbehrlich sind. Die ethischen Normen müssen sowohl von einer Innenperspektive des Ich (als „Ruf“ der Sorge im Sinne Heideggers) als auch von der „Innenperspektive“ des Du betrachtet werden: Dabei muss sich das Ich (1. Person im Singular) in die Situation des Du (2. Person) hinein versetzen. Und dann darf sich das Ich an die kritische Perspektive des Dritten, nämlich an die objektiv allgemein gültige Einheit-Vielheit von Er/Es/Sie, Wir, Ihr, Sie usw. wenden: sich Hineinversetzen in die Perspektive der Menschengruppen von Dritten.

Compassion zur Normenbegründung der Ethik – eigene Vollkommenheit, fremde Glückseligkeit

Die Ausdehnung der Reflexion geht kontinuierlich vor sich, zuerst vom Ich zu Du, dann von der Ich-Du-Dyade zur Ich-Du-Es-Triade, erst danach dehnt sich die Reflexion allseitig aus: Konsens im Gerichtshof des Gewissens des Ich, Konsens der Dyadenbeziehung von Ich-Du, Konsens der Triade Ich-Du-Es und allseitiger Konsens der Gesamtmitglieder: Ethische Normen müssen selbst mit dieser Konsensbildung aus oben genannten unterschiedlichen Perspektiven begründet werden. Bei jeder Normenbegründung beteiligt sich das Ich mit seinem Gewissen. Dies basiert auf dem Ansatz von Kant; „eigene Vollkommenheit, fremde Glückseligkeit“. Das Gewissen muss sowohl aus der Innenperspektive des Ich-Subjekts („Ruf“-Charakter) als auch von der Außenseite, nämlich aus der Normen-

Begründung der Ethik mit kritischer Reflexion und Konsens des übereinstimmenden Denken und Handelns, perspektiviert werden. *Fehlt der letztgenannte Aspekt, so wird die Reflexion über das Gewissen einseitig und subjektivistisch.*

GewissensTheorie, GewissensPraxis

„Die Reflexion über das Gewissen“, selbst diese Aussageform zeigt eine heimtückische Struktur: Man gibt vor, das Gewissen präzise und objektiv zu betrachten, ohne dass man sich intensiv mit der Problematik selbst konfrontiert hat, Wenn das Gewissen wirklich als ein „Ruf“ aus dem In-Sein des da-seienden Selbst herauskommen sollte, müsste sich jeder selbst mit dem Gewissen gründlich konfrontiert haben, sonst wird jede Reflexion über das Gewissen bloß begrifflich, bloß abstrakt und hat keinen festen Grund zur Motivation zum ethischen Handeln. Zum Gewissen gehört an sich ein Begriff, dass das Gewissen stets über sein eigenes Denken und Verhalten gewissenhaft reflektiert und sich damit konfrontiert. Der Ruf-Charakter des Gewissens soll nicht nur subjektivistisch von der Innenseite, sondern auch von der Außenseite, nämlich von der kritisch-reflexiven Begründung der Normen ausgelegt werden. Ohne Vorhandensein eines intensiven Gewissens entstünde niemals eine gründliche Problemstellung des Gewissens auf der Welt.

5. DAS GEWISSEN ALS EINE URSPRÜNGLICHE MOTIVATION ZUM INNEWERDEN DES DA-SEIENDEN- SELBST ÜBERHAUPT

Gegenseitige Rückspiegelung von Heidegger und Klein – eine philosophische Komparatistik

Bekanntlich hat Heidegger zur Kantschen Auffassung des transzendentallogischen „Ich denke“ Kritik bzw. Skepsis geäußert.⁴⁴ Heidegger vertritt die Meinung, dass das „Ich denke“ keineswegs als ein apriorisch gegebenes, transzendentales Schema vorgelegt werden kann, indem es keinen bestimmten Gegenstand seines Denkens vorzustellen hat. Bei Heidegger sollte das Denken stets in der Raumzeitlichkeit in der Welt stehen. Das Denken ist auch ein In-Sein innerhalb der Welt. Es muss überhaupt ein empirischer Faktor dem Denken angehören. Der Grundfaktor, [*Ich denke etwas*], liegt jedem Denken zu Grunde. Nach Heidegger sollte es unmöglich sein, dass man das [*Ich denke*] vom

Vorhandensein des Gegenstandes seines Denkens fernhält.: Ohne Bezugnahme auf ein empirisch gegebenes „Etwas“ ist kein „Ich denke“ vorstellbar.⁴⁵

Klein nimmt eine unterschiedliche Stellung zur selben Stelle von Kant ein. Er vertritt die Meinung, dass der Ansatz „Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können“, den Grundriss des Denkens der Menschheit in einer reinen, schematischen Formalität herausgebildet hat. Es zeigt ein transzendentes Schema, umfasst alle möglichen „Vorstellungen“ des „Ich denke“ als Gegenstände seines Denkens. Das [*Ich denke*] kann auch in jeder Faktizität der empirischen Gegebenheit bestehen; allerdings bleibt es in einer reinen formalen Struktur. Zugleich ist auch folgende Aussage möglich: Das *Ich denke* steht über der Dimension aller empirischen Zeitlichkeit; gerade weil es als ein reines Schema jedem Denken der Menschheit zu Grunde liegen kann. Es erweist sich einerseits als eine Innerzeitlichkeit, die dem allfälligen Denken eines empirisch zeitigenden Ich innewohnt. Andererseits kann es aufgrund seiner Allzeitlichkeit über die Dimension aller gegebenen Zeiten hinausgehen.⁴⁶

Bevor sich jemand der objektiven Einheit des „ich denke“ innewird, besteht bereits ein unmittelbar gegebenes Da-Sein eines Ich. Bevor jemand den Satz, „Ich bin in der Welt“, ausspricht, gibt es eine Unmittelbarkeit des daseienden Ich. Klein trennt zuerst das „Ich denke“ und „Ich als eine Dimension jeglicher Erfahrung“ mit ihrem begrifflichen Unterschied. Erst danach integriert er das Vernünftige und das Empirische, wobei er *eine Synthese der Vernunft und Wirklichkeit* durch den Begriff des Vollzugs-Ich zu prägen versucht. Eine grundlegende Motivation zu dieser Synthese, Vernunft und Wirklichkeit stammt aus einer unendlichen Divergenz von Sein und Sollen. Die Erkennung dieser begrifflichen Divergenz macht die Reflexion des Gewissens bei Klein straffer.

Das Gewissen ist bei Heidegger als ein Ruf aus dem phänomenologisch-ontologischen Grund des Da-seins dargelegt. Das Gewissen wird gerade an dem Ort, wo das In-der-Welt-sein erschlossen wird, hervorgerufen. Es stammt aus den tiefgründigen Fragen über das Sein des Ganzen. Die Veränderlichkeit / Unbeständigkeit des Daseienden in der Zeit ruft die Stimmung der Angst hervor. Die Skepsis zum Daseienden kann nur im phänomenologisch-ontologischen Bewusstsein, und zwar am Ort der Anerkennung des In-der-Welt-Seins immer wieder reflektiert werden, bis die Angst / Skepsis mit der *existenzialen Erschlossenheit des Da-seins in der Welt* gelöst wird. Das Gewissen betätigt das Bewusstsein des Menschen als eine

Motivation zum Fort-Schreiten in die Tiefe des Urgrundes vom Dasein des *Man*. Das Gewissen mit seinem Charakter des Hervorrufens stammt aus dieser Tiefe. Es leitet das Man-selbst zur existentiellen Erschlossenheit, dass es auf der phänomenologisch-ontologischen Station des In-der-Welt-seins weiterhin in der Zeit verharren müsse.

Conclusion – „Rose im Kreuz der Gegenwart“

Das innerweltliche Vorhanden-sein des Gewissens entspringt aus diesem Motivationshorizont des *Rufens und Ruf-Verstehens des Man-selbst*. Dieser Motivationshorizont ist nicht bloß transzendental, sondern stützt sich mit dem Da-sein des ontisch-ontologischen [Ich bin] sowie mit der grundlegenden Struktur seines Denkens [Ich denke etwas] auf jede Gegebenheit möglicher Empirie, die dem denkenden und fühlenden Selbst einen Ort des Ereignisses / Er-äugnisses bietet.⁴⁷ Die Faktizität der Empirie bestimmt den *Tatort*, wo das Gewissen mit seinem Rufcharakter in Erscheinung tritt, von Fall zu Fall in einer durchaus unterschiedlichen Vorgangsweise. Der Ruf des Gewissens kann gemessen werden, und zwar in Hinblick darauf,

- a) wie intensiv der Ruf des Gewissens ist,
 - b) auf welche ethische Norm sich das Gewissen im Fall [x] gründet,
- u n d
- c) welcher Norm das Gewissen im Fall [x] folgt.

Ohne diese Überprüfung der Kriterien kann das Gewissen jederzeit in einen subjektivistischen „Ruf“ geraten. Das wurde in Kap. 2 des vorliegenden Aufsatzes ausführlich erläutert.

Das Gewissen bei Klein verbindet *das Transzendente und das Empirische*. Die Idealität des Sollenbegriffes umfasst in der Realität der Seinswelt zahlreiche unzureichende Elemente. Das Ich als Vernunft an sich und das Ich als eine empirische Einheit der Erfahrungspraxis werden bei Klein zu einem *Vollzugs-Ich* hingeleitet. Integriert werden zwei divergierende Teilgebiete wie z.B. Sein und Sollen, Realität und Idealität, Vernunft und Wirklichkeit.

Obwohl das Gewissen bei Klein und Heidegger einen wesentlichen Motivationshorizont zum Klären des ontologischen Urgrundes des da-seienden-Selbst bildet, gibt es in ihren Auffassungen klare Unterschiede:

- a) Das Gewissen wird bei Heidegger als ein ursprünglich gegebenes

Leitmotiv zum Erkennen des da-seienden Urgrundes dargestellt. Es taucht in dem In-Sein in der Raumzeitlichkeit der Welt auf. Es kommt in manchen Fällen mit dem Gefühl von Angst, Sorge, Verstimmtheit in der gegebenen Situation auf. Dabei stützt sich das Selbst auf sein In-Sein in der Welt. Es denkt etwas und fühlt etwas mit seinem In-Sein in der Zeit und in der Welt. Auf dem Grund des Gewissens, der Angst und Sorge stellt das Selbst sein *Da-sein* als seine eigene, existenzielle Station fest: das In-der-Welt-sein. Die Bestimmung des Hervor-gerufen-seins des Gewissens wird durchleuchtet von dem Dasein des Man-selbst, und zwar auf dem Ort des In-der-Welt-seins. Die innerperspektivische Durchleuchtung endet im In-Sein des Man-selbst mit der Erschlossenheit seines existenziellen Bewusstseins. Bis zur Grenze diese Ortes wurde die Deduktion tadellos durchgeführt. Ab der Ortsgrenze, nämlich, wie der Ruf des Gewissens mit einer ethischen Norm gehört, reflektiert und in kritischer Hinsicht überprüft werden soll, ist in „Sein und Zeit“ mehr oder minder, bewusst oder nicht bewusst, in einer anonymen Offenheit da-gelassen.

b) Das Gewissen wird bei Klein von dem *Vollzugs-Ich* als „Allklasse“ motiviert und ausgeführt. Das Ich nimmt die fatale Diskrepanz von Sein und Sollen wahr. Dem Ich wohnt die Dualität von Idealität und Realität, Vernunft und Wirklichkeit inne. Das Gewissen ist nicht nur in einer Inner-Weltlichkeit eines reflexiven Ich dargestellt. Viel wichtiger ist das Gewissen, welches in der Beziehung von Ich und Du oder in der des Ich und anderen hervortritt. Das intensive Gewissen divergiert das Verhältnis von Ich, Du und anderen. Außerdem quält es das Ich, ein unmittelbares Da-Sein mit seinem reflexiven Charakter. Die ganze Welt wird im Gewissen des Ich durchleuchtet: Darin ist das Du das Gewissen des Ich. Je stärker die Suche nach dem Sollen ist, desto intensiver wird das Ich der Kluft von Sein und Sollen inne. Dennoch ergibt sich aus der Tiefe des Gewissens eine Öffnung der Grenze: Das Ich schreitet über die Gegebenheit seiner Empirie hinaus und gelangt in die Dimension der universellen Gesamtheit der „Allklasse“. Es perspektiviert aus der Gesamtheit aller *points de vue* die gegebene Ganzheit des Universums.

Als eine allumfassende Gesamtheit akzeptiert das Ich die unmittelbar gegebene Wirklichkeit als Ganzes. Als ein Vollzugs-Ich akzeptiert es die Divergenz von Sein und Sollen, Idealität und Realität. Die Akzeptanz der Vernunft *und* Wirklichkeit wird vom Ich, der ursprünglichen Einheit der

Apperzeption und Erfahrungspraxis, vollzogen, und zwar mit der Wahrnehmung der „Rose im Kreuz der Gegenwart“.

ANMERKUNGEN

- 1 HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, § 29, § 12, § 19.
- 2 HEIDEGGER, *ibidem*, § 54, § 55, § 56, § 57.
- 3 KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1990, B 116f., A 84f.
- 4 HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 67 b), *ibidem*, S. 339ff. Zum fühlenden Denken: *ibidem*, § 12, S. 56ff., § 40, S. 184ff.
- 5 HEIDEGGER, *ibidem*, § 25, § 26, § 27.
- 6 HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 55, §56, §57.
- 7 HEIDEGGER, § 56, *ibidem*, S. 273f.
- 8 *Sein und Zeit*, § 55, S. 271. Hier muss man darauf achten, dass der kritische Gerichtshof der reinen Vernunft bei Kant keineswegs als ein Sinn-Bild bzw. Schema-Bild im Sinne Heideggers vorgestellt wurde. Vielmehr orientierte sich Kant am Grundbegriff des *quid juris* samt dem *topos* zur Rechtfertigung aller Dinge durch reine Logik und Transzendentalität des Denkens. Eine solche grundlegende Differenz besteht zwischen dem Original Kants und der Kant-Interpretation Heideggers, die bei der Auffassung des „Transzendentalen Schemas“ der Fall ist. Vgl. hierzu: Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a.M. 1991, § 21, S. 94. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 181, A 141.
- 9 HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 9, S. 42, § 12, S. 56ff., § 29, S. 135. Vgl. § 22, § 23, § 24.
- 10 HEIDEGGER, § 55.
- 11 Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur I. und II. Auflage. Kant. Kritik der praktischen Vernunft, Originalseitenzahl [S. 175f.].
- 12 HEIDEGGER, § 29, S. 135. Siehe Anmerkung 9.
- 13 HEIDEGGER, § 68 b), S. 343. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a.M. / Freiburg i.Br. 1943.
- 14 Folgende Termini werden bei Heidegger in seinen Frühwerken und Spätwerken in durchaus unterschiedlichen Auffassungen verwendet: „existenzial“, „existenziell“, „onto-logisch“, „ontisch-ontologisch“ usw. Die historisch-philologische Detailauslegung, an welcher Stelle der Originalwerke Heideggers das „Existenzielle“ oder „Existenziale“ mit ihren besonderen terminologischen Bedeutungen verwendet wurden und wo die Differenzierung der beiden Adjektive zum Großteil wegfällt usw., kann hier grundsätzlich ausgeklammert werden, weil es sich im vorliegenden Beitrag hauptsächlich um das philosophische Problem des „Gewissens“ im Frühwerk Heideggers, „*Sein und Zeit*“, handelt.
- 15 Hans-Dieter KLEIN, geboren 1940 in Wien, Gegenwartsphilosoph in Österreich, Professor für Philosophie an der Universität Wien, Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- 16 Heidegger, *Sein und Zeit*, § 68 c): Die Zeitlichkeit des Verfallens.

- 17 H.-D. KLEIN, *Vernunft und Wirklichkeit*, Bd. I, München / Wien 1973, Kap. I.4., „Der Schwindel des Ich: Schein und Sein“, S. 40ff.
- 18 H.-D. KLEIN, „Sein und Widerspruchsfreiheit“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Bd. 27/1996, Wien 1997. In: *System der Philosophie*, Bd. 4, Frankfurt a.M. 2003.
- 19 Bertrand RUSSELL, *Introduction to Mathematical Philosophy*, London 1920, Chapter 13.
- 20 KLEIN, „Sein und Widerspruchsfreiheit“, *ibidem*.
- 21 Klein erwähnt die Triebdynamik in Verbindung mit dem „unmittelbaren Willen“, *Vernunft und Wirklichkeit*, Bd. I, S. 140f.
- 22 KLEIN, „Versuch einer Theorie des Rechts im Ausgang von Kant“, in: *Philosophia practica universalis. Festgabe für Johann Mader zum 70. Geburtstag*, H. Vetter u. K. P. Liessmann (Hg.), Frankfurt a.M. 1996, S. 172.
- 23 Vgl. Klein, *ibidem*, S. 122-177. Klein, *Geschichtsphilosophie*, Wien 2005, II.2., VI.4.
- 24 KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, II. Teil, Kap. V. Vgl. hierzu Klein, *Vernunft und Wirklichkeit*, Bd. I, Kap. IV, § 3, Gewissen, S. 174.
- 25 Vgl. hierzu Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Die Lehre vom Sein, II. B.c. β).
- 26 KLEIN, *Vernunft und Wirklichkeit*, Bd. I, Kap. IV.3., Gewissen, Wien/München 1973.
- 27 Siehe Anmerkung 20 sowie den Anfang dieses Kapitels.
- 28 KLEIN, „Versuch einer Theorie des Rechts im Ausgang von Kant“, in: *Philosophia practica universalis*.
- 29 Vgl. Kant. *Metaphysik der Sitten*, 1. Stück.
- 30 KLEIN, *Vernunft und Wirklichkeit*, Bd. I., S. 178. Hegel, „Vorrede“ der *Rechtsphilosophie*, in: *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1958ff., Bd. VII, S. 35.
- 31 KLEIN, *ibidem*, Kap. IV.3., „Gewissen“ b): „Gewissen und Tod“.
- 32 HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 60, Tübingen 1993, S. 295.
- 33 *Sein und Zeit*, § 54 - § 60.
- 34 *Sein und Zeit*, § 57, Tübingen 1993, S. 295, S. 277.
- 35 Erich HEINTEL, „Sokratisches Wissen und sein praktischer Primat“, in: *Gesammelte Abhandlungen* Bd. 5, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, S. 166. E. Heintel (1912 – 2000) : Österreichischer Philosoph, Professor für Philosophie an der Universität Wien, Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- 36 KLEIN, *Geschichtsphilosophie*, Wien 2005, Kap. II, VI, VII.
- 37 KLEIN, *Geschichtsphilosophie*, Wien 2005, Kap. II.1. Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 1990, S. 102, Originalseitenzahl [155-156].
- 38 KANT, *Kritik der Urteilskraft*, § 84. Klein, *Geschichtsphilosophie*, Kap. VI.4.
- 39 KLEIN, „Formale und materiale Prinzipien in Kants Ethik“, in: *Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft: Kant-Studien*, Bonn 1969.
- 40 KLEIN, *Vernunft und Wirklichkeit*, Bd. I., 1973, S. 172.
- 41 Siehe Anmerkung 39. Klein, *Geschichtsphilosophie*, Wien 2005, Kap. II.1., S. 30. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1990, S. 40f., Originalseitenzahl [60f.]

42 KLEIN, „Versuch einer Theorie des Rechts im Ausgang von Kant“, in: *Philosophia practica universalis*, Frankfurt a.M. 1996, S. 172.

43 KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, § 7.

44 KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 131f. : „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können.“ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 64.

45 Hiermit hat Heidegger die Relevanz der Faktizität des In-der-Welt-Seins gegenüber der transzendentalen Inter-Subjektivität sowie dem transzendentalen Psychologismus Husserls festgelegt.

46 Vgl. Klein, *Metaphysik*, Wien 2005, Kap. II.6.

47 HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1990, S. 24f.

LOCALIZATION IN COGNITIVE NEUROSCIENCE: OPTIMISM (BECHTEL) VERSUS SKEPTICISM (UTTAL)

Gabriel VACARIU¹

***Abstract:** In the last years, there is a strong dispute regarding localization of particular neural areas through neuroimaging (using fMRI, PET, etc.) that are correlated with specific mental states in cognitive neuroscience. Many researchers (Bechtel, for instance) working in cognitive neuroscience are quite optimistic regarding the results of their works. However, other people (Uttal, for instance - their number has increased in the last years) inquire about the status of the empirical results offered by neuroimaging tools and such correlations. It seems that a new framework of thinking is necessary for solving the actual problems of cognitive neuroscience.*

***Keywords:** cognitive neuroscience, neuroimaging, localization, integration, correlation.*

1. INTRODUCTION

There is a strong dispute among philosophers/scientists from the cognitive neuroscience regarding the use of fMRI, PET, etc. in *localizing* the brain activities that are correlated with certain mental states/functions. There is an optimistic group claiming that the mind can be explained through the localization of certain neural areas (the philosopher Bechtel as leader and the majority of researchers who work in cognitive neuroscience using fMRI, PET, MEG, EEG, etc.) and a pessimistic group (Uttal, as leader, Piccinini, Hardcastle and Stewart, Prinz, and many others). The outcomes of this dispute are quite important for the future research in cognitive neuroscience for the following years. Regarding the usefulness of the brain imaging (mainly, fMRI and PET) in explaining the mind (through localization), I will investigate, in the first two sections of this paper, Bechtel's optimism in relationship with Uttal's skepticism and, in the next section, the "complexity" of the brain and the emergence of the mind. In the final section, I suggest that maybe a new paradigm of thinking is necessary for people working in cognitive neuroscience.²

¹ University of Bucharest.

² In the footnotes, I include certain ideas of various researchers that are strong related with the topics analyzed in this paper. These quite large and numerous

2. BECHTEL'S OPTIMISM

Bechtel tries to explain the human mind introducing a new concept: "mental mechanisms".¹

A mechanism is a structure performing a function in virtue of its components parts, component operations, and their organization. The orchestrated functioning of the mechanism is responsible for one or more phenomena. (Bechtel and Abrahamsen 2005; Bechtel 2006) (Bechtel 2009, p. 6; 2008 p. 13)

The notion of mechanism is related to localizations in the brain, i.e. the "correlation" between some mental mechanisms and neuronal areas. Even if he knows that seeing a simple object (vision as a mental function) requires the localization of more than 30 neuronal areas in the brain, Bechtel is convinced that the localization (and the "decomposition") of mental states in the brain will be successful in the future even if he mentions that even for perceiving a simple object, there are correlated more than 30 neuronal areas. Nevertheless, being optimistic for localization (and decomposition), Bechtel pleads for the *heuristic theory of identity*. (Bechtel 2008, for details see ...) Interestingly, lately Bechtel attempts to adapt his theory to the latest researches in brain imaging. He considers that the notions of "localization" and "brain areas" need to be re-conceptualized. (Bechtel 2011) His new alternative is a combination of mechanisms with the dynamical system approach, i.e. the dynamical mechanisms. Bechtel (2008) already tried to combine reductionism with emergence. Mechanistic reductionism is Janus-faced. "As William Wimsatt (1976a) proposes, it is possible to be both a reductionist and an emergentist." (Bechtel 2008, p. 129) Moreover, Bechtel wants to preserve not only decomposition, but also the autonomy of a system introducing Bernard's notion of "internal environment" (Bernard's expression in Bechtel 2009, p. 12 or Bechtel 2008) or Cannon's "homeostasis" and its extended notion, Varela's "autopoiesis".

footnotes help me to illustrate better the actual crisis already present but still unnoticed in cognitive neuroscience.

¹ I will emphasize some changes in Bechtel's approach that appeared in the last two years. For a detailed investigation of Bechtel's mechanisms in cognitive neuroscience (mainly, his work from 2008), see...

Autonomous systems are mechanistic (dynamical) systems defined as a unity by their organization. We shall say that autonomous systems are organizationally closed. That is, their organization is characterized by processes such that (1) the processes has related as a network, so that they recursively depend on each other in the generation and realization of the processes themselves, and (2) they constitute the system as a unity recognizable in the space (domain) in which the processes exist (p. 55). (Bechtel 2008, p. 217)¹

In 2009, Bechtel adds that

In fact, living systems has typically highly integrated despite the differentiation of operations between different organs and cell types. The mind/brain seems to be no different on this score – it consists of component processing areas that perform different computations which has nonetheless highly integrated with each other. Such a mechanism does not typically include encapsulated modules, and one is not likely to find them in the mind/brain. (Bechtel 2009)

Bechtel continues to support that the mental mechanisms with specific functions could be localized, but he emphasizes the *integrations* of the areas in a larger framework of cortex.² (Bechtel in press) In order to support

¹ I mention that in the last articles, Bechtel tries to incorporate his mechanism's approach within the dynamical system theory.

² The relationship between segmentation and integration is one of most important topics in cognitive neuroscience in our days. For a very recent approach regarding the relationship between "local autonomy" or fragmentation (segmentation or differentiation) and "global integration" of neural states and processes, see for instance, Fingelkurts et al. (2010) In their quite complicated approach, despite the fact that the mind and the brain are usually associated with different spatial-temporal frameworks, Fingelkurts et al. (2010) try to relate somehow the mind and the brain within a unified and common spatial-temporal framework. According to the authors, there is a physical spatial-temporal framework, there is a spatial-temporal framework for the mind, and finally, an "operational" spatial-temporal framework in the brain that binds the brain and mind together. They construct the "Operational Architectonics" for relating ("correlating" or supervenience) the brain and the mind. (p. 199) EEG and/or MEG show us the "existence of particular operational space-time (OST) which literally resides within the brain internal physical space-time (IPST) and is functionally isomorphic to the phenomenal space-time (PST)". (Fingelkurts et al. 2010, p. 217) In the review on comments of their article we find

these ideas, Bechtel introduces Sporns and Zwi's (2004) "*dual role of cortical connectivity*": (1) The *functional specificity* of certain cortical areas that manipulates specific information ("functional specificity of small world network from clustering of units into local subsystems") and (2) The *integration* of this kind of information in a coherent behavior and cognitive states ("integration into coherent global states through oscillations in thalamic neurons play in producing global states such as attentive awakesness, drowsiness, and sleep, which modulate processing in many local circuits").¹

this paragraph: "The central claim of the target review paper (...) is the '*ontological monism*'. However, unlike '*dual-aspect monism*', which argues that the mental and the physical are two different ways to characterize the one and the same phenomenon, we rather speak about '*emergentist monism*' according to which the relationship between the mental and the physical (neurophysiological) is hierarchical and metastable (...)." (p. 265).

¹ Analysing the functional neuroimaging, Laureys, Boly and Tononi emphasize that by now, "the view is that the cortical infrastructure supporting a single function (and a fortiori a complex behaviour) may involve many specialized areas that combine resources by functional integration between them. Hence, functional integration is mediated by the interactions between functionally segregated areas, and functional segregation is meaningful only in the context of functional integration and vice versa." (Laureys, Boly and Tononi 2009, p. 38) He and Raichle (2009) introduce the notion of "slow cortical potential" (SCP), a low-frequency end of field potentials (<4 Hz), that seems to be the best alternative for carrying out large-scale information integration in the brain. Berens et al. (2010) consider that long-field potential offers information about integration of cortical processing and computation but not a complete one. For Damasio, the thalamus plays an important role on integration: coordinator of cortical functions, (interconnecting local or large areas of the cortex). (Damasio 2011, p. 51) For a very interesting relationship between segregation and segmentation in visual system, see Seymour et al. (2009). The main conclusion of their experiment shows that the primary visual cortex includes information not only about motion direction and color hue but also about *conjunction* of these two features. (Seymour et al. 2009, p. 180) Mentioning various experiments, Bartels write that V2 neurons "mediate not only cross-feature attentional selection of objects (object-based binding), consistent with the integrated competition model [...], but also cross-feature binding [...]." (Bartels 2009, p. 301) Bartels confirms that large parts of the brain interact for mental processes like attention, binding and segmentation. (Bartels 2009) Watanabe et al. (2011) indicate also that we have to reconsider the functional role of V1 in visual awareness. Bressler and Menon (2010) strongly argue that cognition is much better explain at "large-scale networks". Using diffusion-weighted imaging (DWI), "an MRI technique that measures the propensity of water to travel along myelinated axons",

(Bechtel, in press) It is unclear even the route for finding a solution to the specialization-integration problem.¹

With the help of fMRI, it has been noticed that the synchronization of neural oscillations requires the communication among the independent oscillators (fcMRI), this communication indicating an integral function of the network of neuronal areas. Using fMRI, some researchers endeavor to show that the long-distance neuronal areas coordinate their functions through synchronization. In ----, I used recent scientific knowledge from cognitive neuroscience to indicate that the “synchronized oscillations” is not an alternative to the binding problem², let alone other more complicated

Saygin et al. (2011) show that only from the activation of individual’s pattern of structural connectivity (fusiform face area – FFA) predicts the function of face selectivity. In other words, brain structure (extrinsic connectivity) determines function. “Voxels with higher responses to faces had characteristic patterns of connectivity to other brain regions that distinguished them from neighboring voxels with lower responses to faces, or higher responses to scenes.” (Saygin et al. 2011, p. 5)

¹ In our days, the alternative in fashion for integration (the binding problem) is the synchronized oscillations with von der Malsburg, Singer, Engel and later Tallon-Baudry, Moser, Fries, etc. Nevertheless, in the last years, the new discoveries on oscillations have created problems in the correlations between a particular frequency band with a mental states. For instance, Tallon-Baudry strongly emphasize that there is no strict correspondence between a frequency band and a cognitive process (2009, p. 239 or p. 325). Moreover, Baars and Gage indicate that the EEG results grasp only the surface of the waves but, underneath the visible EEG, there are various kinds of interactions among waves (locked in synchrony with each other, phase-locked, transiently coordinated, cross-frequency coupling) with different ranges, (recent discoveries indicate ranges from 0.01 to 1000 Hz) (Baars and Gage 2010, p. 254). “*Keep in mind that brain rhythms are a moving target, as new evidence appears with remarkable rapidity.*” (Baars and Gage 2010, p. 261) For more details about recent work on oscillations.

² One of the most important problem in cognitive (neuro)science is the binding problem. Some authors claim that we need to solve this problem in order to understand the function of the mind and the relationship between the mind and the brain. There are various definitions of binding, but the classical one refers to the relationship between certain activated neural patterns of neurons that are correlated with various features/properties of an object (color, size, motion, orientation) posit in different parts of the brain and the mental unity of that object. Essential is the fact that binding is “almost everywhere in the brain and in all processing levels.” (Velik 2010, p. 994) The most accepted alternative for the binding problem are Treisman’s “feature integration theory” and synchronize oscillations (van Malsburg, Singer,

functions. If we could not solve the binding problem, Bechtel's localization has less chance to be a solution to integration.¹ In the paper mentioned above (in press), Bechtel insists to combine integration with parallel localization of certain various functions.²

Engel, Gray, more recently Fries and Tallon-Baudry). For the synchronize oscillations, see...

¹ Against Bechtel's mechanistic approach, Chemero and Silberstein (2007) (among others) offer a holistic and an "explanatory pluralistic" view of the cognitive science.

² For Bechtel, the "integration into coherent global states" takes place due to the "role oscillations in thalamic neurons play in producing global states such as attentive awakesness, drowsiness, and sleep, which modulate processing in many local circuits." (Bechtel in press) Very recently, Rolls and Treves (2011) strongly criticize the synchronized oscillations approach for the binding problem (vision). A particular case of "integration" (binding) is the cross-modal or multimodal interactions. For instance, someone perceives a colored and in motion object with a particular form at a particular distance. For Shams and Kim (2010) the traditional view classifies vision as a modular system, self-contained and independent of other senses. Even if different sensory modalities are realized in different pathways and do not communicate, the human subject has a unified perception of the world due to the unification produced by the higher levels of processing. (Shams and Kim 2010, p. 12) The authors emphasize the "problem of multisensory integration". (p. 11) Against the traditional view, some experiments illustrate that the primary visual cortex (V1, V2, V3) is affected by certain crossmodal stimulation (auditory or even tactile stimuli). (Shams and Kim 2010) "While most neurons in areas V1 and V2 respond to local contrast borders and are orientation selective, about half of the neurons in V2 are also selective for the side on which a border is 'owned' by a figure (border ownership, Zhou et al., 2000). The left-hand side of a square, for example, produces high firing rates in neurons of figure-right preference and low firing rates in neurons of figure-left preference. Although these neurons can see only a small segment of border through their classical receptive field, they seem to 'know' that this segment is part of the contour of a larger object. They integrate global shape information with various local cues, such as stereoscopic depth and occlusion cues, to infer which side is foreground and which side is background (...)". (O'Herron and von der Heydt 2011, p. 1) "Cortico-thalamo-cortical routing could provide a fast feed-forward pathway by which information from remote cortical areas responsive to different sensory modalities could interact." (Shams and Kim 2010, p. 9) Evans and Treisman (2010) pled for the crossmodal integration (visual and auditory features): auditory pitch and visual dimensions of position, size and spatial frequency. Such integrations are correlated with activations of neuronal areas in the multisensory convergence zone of the temporal-parietal-occipital zones. (Evans and Treisman 2010, p. 10) Kubovy and Schutz offer detail about audio-visual objects (cross-modal objects) that presuppose a crossmodal interaction between vision and

Bechtel introduce Raichle's notion of "default network": certain areas are more active in *absence* of task and deactivated in task conditions. Related to default network are "*mind-wandering*" and "*self-relevant*" mental explorations¹ that are not localized in a single brain region, but in a network of regions. Let me investigate in more detail Raichle's idea about the "default network" (Raichle 2009) or the "dark energy of the brain" (Raichle 2006; Raichle and Mintun 2006). The question is what does the brain need so much energy for? "The brain apparently uses most of its energy for functions unaccounted for – dark energy, in astronomical terms." (Raichle 2006, p. 1249) In the last years, using PET and fMRI, researchers realized that the energy necessary for the brain to manage the demands of the environment is less than 1%. Who produces this energy for the brain? It is glycolysis and oxidative phosphorylation produce energy in the form of adenosine triphosphate (ATP)". (Raichle and Mintun) It is well known that glycolysis is much faster than oxidative phosphorylation (McGilvery & Goldstein 1983 in Raichle and Mintun). The brain's metabolism and its circulation for specific mental tasks in interaction with the environment requires only a little of the energy consumed by the brain. More exactly, "the cost of intrinsic functional

audio modalities. (Kubovy and Schutz 2010) Through certain experiments involving different sensorial mechanisms, Zmigrod and Hommel (2011) suggest integration between auditory stimulus features (loudness and pitch) and multimodal stimulus features (pitch and color) and between stimulus (unimodal or multimodal) and response. (Zmigrod and Hommel 2011, p. 148) "Multimodal perception (such as with audiovisual stimuli) faces binding problems that are far more complicated than within a single modality, due to the fundamental differences both in the physical properties of, say, sound and light and in the sensory transduction mechanisms (e.g., in transduction latencies, which prevent the use of tight temporal-synchrony criteria for crossmodal binding). And yet, our conscious perception of multimodal stimuli is commonly coherent and unified, suggesting that binding works." (Zmigrod and Hommel 2011, p. 143 or 144) For Layreys, Boly and Tononi, "multimodality integration" means the combination of the results offered by two apparatus, for instance, fMRI and EEG or fMRI and PET. With such combinations, we get a more "complete characterization of the different aspects of the brain activity during cognitive processing". (Layreys, Boly and Tononi 2009, p. 41) However, it is not clear at all what does it mean "different aspects of the brain" in relationship with the mind! Moreover, using EEG, the notion of localization becomes useless.

¹ The function of mind-wandering is „to facilitate flexible self-relevant mental explorations – simulations – that provide a means to anticipate and evaluate upcoming events before they happen". (Bechtel, in press)

activity which far exceeds that of evoked activity and dominates the overall cost of brain function". (Raichle 2009) In this context, the logical answer seems to be that the energy is necessary for the intrinsic activity of the brain.¹ But what does "intrinsic activity" mean? Raichle analyzes some possible answers to this question: spontaneous cognition, intrinsic functional activity facilitates responses to stimuli, and interpreting, responding to and predicting environmental demands. Finally, Raichle suggests that further research is needed to clarify the spontaneous activity of neurons. (Raichle 2006, p. 1250)

Such default function is a property of all brain areas. Task-specific decreases from a resting state occur in many areas of the brain". (Raichle and Snyder 2009, p. 85) Moreover, "the spatially coherent spontaneous activity of the fMRI BOLD signal persists despite major changes in levels of consciousness." (idem) Moreover, as we saw above, the "aerobic glycolysis provides for us a window (a 'glycolytic window') through which we can observe changes in brain activity with fMRI BOLD". (Raichle and Mintun 2006, p. 465) The intrinsic activity of the brain or the spontaneous fluctuations was noticed the first time by Biswal and colleagues (1995). (Raichle and Mintun p. 465) Important is that

if blood flow and glucose utilization increase by 10%, but oxygen consumption does not, the local energy consumption increase owing to a typical task-related response could be as little as 1%. It becomes clear, then, that the brain continuously expends a considerable amount of energy even in the absence of a particular task (i.e., when a subject is awake and at rest) (p. 467)

Raichle and Mintun conclude that a great amount of energy is consumed by the intrinsic activity of the brain.² The problem is that fMRI and PET do not furnish information about this intrinsic energy of the brain. In relationship with neuroimaging (fMRI, PET, etc.) who furnish us information about external or even internal stimuli, the intrinsic energy of the brain becomes problematic. What kinds or parts of the energy of the

¹ "While spatial patterns of coherence in resting-state fluctuations of the fMRI BOLD signal were first noted by Biswal and colleagues in 1995 in their studies of the somatomotor cortex of humans, it was for us the observation of Greicius and colleagues of resting-state coherence in the default network that ignited our interest." (Raichle and Snyder 2009).

² About the "spontaneous activity" of the brain, see Logothetis et al. (2009).

brain show us tools like fMRI or PET? Obviously, only a small part of the brain that has to be incorporated within the whole intrinsic energy involved by the entire brain. Probable, we have to analyze the localizations of fMRI/PET in relationship with the intrinsic energy. We cannot completely isolate parts of the brain in our attempt to find the above “correlations”.

3. UTTAL'S SKEPTICISM

Emblematic for the contemporary skepticism regarding the localization of certain mental functions through the imagistic procedures is Uttal (who is not a philosopher, but a researcher in cognitive neuroscience). His main book against localization is from 2001, but Uttal pushes further these ideas with the latest researches from the cognitive neuroscience of the last years. He constructs many arguments against localization under the umbrella of the identity theory. In an ontological postulate, Uttal considers that the mental processes are the results of interactions from the micro-level of the brain. Since fMRI and PET “localize” the mental functions at the “macro-level” (large neural patterns), then the results are completely wrong. (Uttal 2011, p. 11) Through a corollary of this postulate, Uttal believes that “the neural network approach is computationally intractable” and thus the mind-body problem cannot be solved. (p. 26) Moreover, he undertakes a general view in cognitive neuroscience that the “brain activity associated with mental activity is broadly distributed on and in the brain.”¹ (Uttal, p. 45) We can see an epistemological-ontological framework that shows us that the neural networks are indeed “computationally intractable”.² We can find no computations within the brain. Computation is a property that is only for the mind. Within the brain, computation is a notion without meaning, an empty notion. Uttal believes that localization through fMRI and PET is the wrong method of identifying the mental states. Interesting here is the movement from spatial localizations to processes that are less possible to be localized. Uttal claims in his first epistemological postulate for neuroscience

¹ Important is that “a priori no brain imaging or electrical recording activity, no matter how direct they may seem to be in recording the activity of the brain, can in principle provide solutions to the mind-brain problem.” (Uttal 2011, p. 26) Moreover, “many different cognitive processes can activate the same area or system of areas of the brain.” (Uttal 2011, p. 55) and “many different regions of the brain has activated during any kind of cognitive task.” (p. 66)

² On the same line, Piccinini believes that “when it comes to explaining cognitive capacities, computational explanation is proprietary to psychology – it does not belong in neuroscience.” (Piccinini 2006, p. 343)

that the “brain activity associated with mental activity is broadly distributed on and in the brain. The idea of phrenological localization must be rejected and replaced with a theory of broadly distributed neural systems accounting for our mental activity.” (Uttal 2011, p. 45)

Uttal underlies many problems in cognitive neuroscience on certain “relevant technical issues” that are necessary for localization: subtraction, quantification, indirectness of measurement, time scale difference, variability and statistical errors. Uttal mentions other authors from the cognitive neuroscience (for instance, Vul and his colleagues, 2009) that are quite skeptical regarding the localization of mental states/functions in the brain. The authors investigate the “correlations between the behavioral and self-report measures of the personality or emotion and the measures of brain activation obtained using fMRI” showing that “these correlations often exceed what is statistically possible assuming the (evidently rather limited) reliability of both fMRI and personality/emotion measures.” (Vul et al 2009) Vul et al. inquire about the questions and methods used in social neuroscience from 54 articles! The main task of the authors of these papers was to find empirical data in order “to bridge the divide between mind and brain” and to investigate the “extremely high correlations between measures of individual differences relating to personality, emotionality and social behavior, and measures of brain activity obtained with functional magnetic resonance imaging (fMRI)”. (Vul et al. 2009) Without analyzing this investigation in detail, we introduce the conclusion of this article: Vul et al. show that such correlations are “impossible high”. Even if Vul et al. urge the authors of the articles under their investigations to correct the results of such correlations, we believe that these correlations would never be perfect!¹

¹ Against fMRI, there are some researchers that draw the attention on the limits (theoretical and empirical) of such tools of grasping the relationship between mental states and activated neural patterns. (See Uttal 2011) Raichle and Mintun (2006) strongly emphasize that BOLD signal has to be correlated with local field potentials (LFPs) and not with the spiking activity of neurons. Logothetis underlines that “many different types of electrical and optical measurements provide evidence that a substantial proportion of neurons, including the cortical pyramidal cells, might be silent. Their silence might reflect unusually high input selectivity or the existence of decoding schemes relying on infrequent co-spiking of neuronal subsets. Most important for the comparison of neuroimaging and electrophysiology results is the fact that lack of measurable neuronal spiking may not necessarily imply lack of input and subthreshold processing.” (Logothetis 2008, p. 875) Logothetis’ conclusion of his paper is that multimodal approach for studying the brain’s function is

For Uttal, the main reason of this point is that the actual tools operate at the wrong “level of analysis”, the mind would be better grasp not at macroscopic level but microscopic level. Moreover, his major mistake is that, few pages later, he claims that suggesting that “mind and brain, in fact, are not causally or otherwise intimately related to the degree of identity or equivalence would invalidate the very essence of cognitive neuroscience.” (Uttal 2011, p. 28) Fan of the identity theory, Uttal claims that there has to be an intimate relationship between mind and brain.

Hardcastle and Stewart are two people among many from evolutionary psychology and in cognitive neuroscience who criticize the modularity of mind hypotheses. The main attack is that not only on the fact that there are no empirical data for this strategy but also on the theoretical framework. They analyze three methods in which the neuroscientists believe in finding the modularity of the brain: localization and single cell recordings, lesion studies and the assumption of brain constancy, and functional imaging.¹ The authors argue that none of these methods can furnish a genuine modularity of the brain.

4. THE “COMPLEXITY” OF THE BRAIN AND THE EMERGENCE OF THE MIND

Some researchers introduced the “theory of complexity” as a new paradigm for the problems of cognitive neuroscience. I analyze only a very

necessary more than ever. Baars and Gage emphasized that “neurons do more than fire spikes. The input branches of a neuron, the dendrites, also engage in important activity. By recording different parts of a neuron we get somewhat different measures of its activities.” (Baars and Gage 2010, p. 96) Against “blobology” (localization of function in some particular blobs), Poldrack notices a new direction: the connectivity in relationship with a function. Moreover, Poldrack pleads for an absolute necessary methodological rigor in using fMRI in cognitive neuroscience. This rigor method would presupposes the avoidance of uncorrected statistical results and requiring more robust method of statistical inference (“analyses of correlations between activation and behavior across subjects are highly susceptible to the influence of outlier subjects, especially with small sample sizes”), the problematical use of “small volume corrections”. (Poldrack 2011, p. 2) One major problem for using fMRI in cognitive neuroscience in mapping the structure of the brain with functions seems to be that very different functions can be correlated with the same structure. (Poldrack, p. 3) (See also Uttal’s opinion, footnote 13 of this article)

¹ In an article from 2009, Bechtel mentions the same methods in the favor of localization!

recent example: Bassett and Gazzaniga (2011) that relate the “complex system theory”¹ with the notion of “levels” and “emergence”². In the abstract, their first paragraph is the following: the brain they argue “can be understood as a complex system or network, in which mental states emerge from the interaction between multiple physical and functional levels.” Interestingly, the first paragraph of the article reflects exactly the actual status of cognitive neuroscience:

“The human mind is a complex phenomenon built on the physical scaffolding of the brain (...), which neuroscientific investigation continues to examine in great detail. However, the nature of the relationship between the mind and the brain is far from understood (...).” (Bassett and Gazzaniga 2011, p. 200)

Many people believe that the complex system theory (“applicable to the study of the human brain - a complex system on multiple scales of space and time that can be decomposed into subcomponents and the interactions between them”, p. 201) would grasp quite well the complexity of the brain and its “multiscale” temporal and spatial organization.³ Introducing new experiments with fMRI, the authors strongly argue for “functional and structural hierarchical modularity of the brain connectivity”⁴ (modules of

¹ In a glossary on the first page, we can find the definition of “complex system”: “a system whose overall behavior can be characterized as more than the sum of its parts.” (Bassett and Gazzaniga 2011, p. 200) If such famous authors appeal to the “theory of complexity”, then maybe something is wrong with the general framework in which people work in cognitive neuroscience.

² With various meanings (weak and strong, epistemological and ontological, synchronic and diachronic), emergence (in general, having this spooky definition – “A emerges from B if A is something ‘over and above’ B”) is a very complicated notion strong related with other problematic notions like “levels” and “supervenience” in cognitive science. For all these notions, see ... The situation is even worst for an approach quite accepted today by many philosophers and scientists: the brain produces (causes) the mind. (See) Searle (1992) is the first who introduced this approach followed by scientists like Frith (2007) and other people from cognitive neuroscience. For Searle’s approach, see ..., for Frith’s approach, see ...

³ For the theory of complexity applied to biology (the notion of life), see

⁴ The authors introduce Meunier et al.’s ideas about the modular and hierarchical modular organization of the brain within the framework of the complex system theory and the dynamical system theory (with notions like topological structure, small-worlds, hub nodes, fractal property, lattice-like organization, graph, etc.

cortical and subcortical regions with “soft boundaries” like motor or visual networks) (p. 201). I think that Bassett and Gazzaniga have to clarify what does exactly mean “soft boundaries”. The problem is if we use both fMRI and EEG, for instance, for grasping simultaneously different “aspects” of the brain (or crossmodal integration of audiovisual stimuli), can we talk about such “soft boundaries”? The authors are aware that not only anatomical structure (more exactly, the “structural connectivity” or “connectome” that represent the “wiring diagrams”) imposes constraints on function but also the “neuromodulatory networks” that act in parallel.¹ Even if Bassett and Gazzaniga are quite optimistic regarding the theory of complexity and the “wiring diagrams”, they write that although “the functional interpretation of the connectome is potentially immensely powerful it is also fraught with caveats. It is plausible that structural connectivity might enable us to predict function but it is not yet clear how to make that prediction.”² (Bassett and

(Meunier et al. 2009) “One of the earliest and most influential ideas was formulated by Simon (1962, 1995) who argued that a ‘nearly decomposable’ system built of multiple, sparsely inter-connected modules allows faster adaptation or evolution of the system in response to changing environmental conditions. Modular systems can evolve by change in one module at a time, or by duplication and mutation of modules, without risking loss of function in modules that are already well adapted.” (Meunier et al. 2009, p. 2) Against modular organization of the brain, see also Prinz (2006). Moreover, Logothetis write that “a frequently made assumption is that the mind can be subdivided into modules or parts whose activity can then be studied with fMRI. If this assumption is false, then even if the brain’s architecture is modular, we would never be able to map mind modules onto brain structures, because a unified mind has no components to speak of.” (Logothetis 2008, p. 869) “As the discussion in this book progresses it will become clear that modularization and localization are no longer tenable interpretations.” (Uttal 2011, p. 43)

¹ If we add the important role of glia cells in neuronal computations, the role of neurotransmitters and neuromodulators, the feedbacks from other neural areas, Baars’ global workspace, Edelman re-entrant processes, Raichle’s default network, Libet’s “cerebral mental field”, crossmodal interactions and synchronized oscillations, can we precisely localize any mental state in the brain?

² On the basis of the last researches of fMRI, it seems that any mental state is correlated with largely distributed neuronal patterns of activation. The greatest success in the “mind-reading” using fMRI is the work of Nishimoto et al. (2011) (Gallant’s laboratory). With a computer programming, it is constructed a quantitative modeling of brain activity based on fMRI results. Using the brain activity measurements, Nishimoto et al. (2011) reconstruct natural movies seen by three human subjects. It is the first study of reconstructing dynamic stimuli (natural movies) through the brain activity using fMRI. The researchers of *Gallantlab* focus on

Gazzaniga 2011, p. 204) This kind of weak skepticism is imposed by the degeneracy (many) functions on the identical neuronal patterns. (idem) The next paragraph reflects exactly the state of affair today in cognitive neuroscience:

Rather structure–function mappings are many-to-many and inherently degenerate because they depend on both network interactions and context. Therefore, although a one-to-one relationship between structure and function might be inconsistent with our current understanding of the brain, a more complicated emergence of function from multiscale structure is plausible...” (p. 204)

Bassett and Gazzaniga shortly analyze another problematic notion, the “emergence”: certain properties of the system are more than the sum of its parts. Emergence occurs at multiple physical and functional “levels” (this idea being against reductionism) and the mind emerges from the physical brain. Having various meanings, emergence is a complicated notion (see again...). Here we can find the same mistake analyzed in ..., even if the authors are aware that the brain is decomposable and the mental properties are indivisible!¹ I finally close the analysis of this article with their conclusion:

signals received by the early visual neural areas V1 (the functionality of this neural area being quite well studied), V2 and V3 (all areas being in occipitotemporal cortex lobes). They show how the spatial and temporal information are represented in several thousands of voxels of this visual cortex. (Gallantlab.org)

¹The authors introduce other problematic notions like upward and downward causations between multiple levels (or “bidirectional causation”). In ..., I clearly showed that the downward causation (accepted by some philosophers) is a wrong notion. Craver and Bechtel emphasize that the interlevel causation is meaningless. (Craver and Bechtel 2007) The authors introduce Bechtel’s notion of “mechanisms” to avoid the top-down (that includes the mental causation) or even bottom-up relationships. Paradoxically, more and more scientists in cognitive neuroscience accept this notion. Maybe, in the context in which the researchers of cognitive neuroscience become “lost in localization” (Derrfuss and Mar 2009), they appeal to weird notions.

Neuroscience desperately needs a stronger theoretical framework to solve the problems that it has taken on for itself.¹ Complexity science has been posited as a potentially powerful explanation for a broad range of emergent phenomena in human neuroscience (...). However, it is still unclear whether or not a program could be articulated that would develop new tools for understanding the nervous system by considering its inherent complexities. (p. 208)

Obviously, the authors refer to neuroscience in relationship with the explanation of cognitive states, that is cognitive neuroscience needs a new theoretical framework.²

5. A NEW FRAMEWORK OF THINKING?

There are many problems in cognitive neuroscience and the chances of solving them seem to be quite small. Therefore, maybe it is necessary a new framework of thinking for the researchers working in cognitive neuroscience.³ From my viewpoint, I consider that people working both within the optimism and the skepticism viewpoints mix the epistemological conditions of observation with ontological conditions of existence. I illustrate this problem through an analogy between two pairs of entities: the table-microparticles and the mind-brain. In this first case, we have an identity theory based on two conditions of observation (the eyes and, respectively, the electronic microscope) for each member of the first pair. Both conditions of observations are epistemological tools for the human subject. I strongly emphasize that nobody check for the "localization" of the unity of a table or its color among the microparticles! In the second case, using the eyes or

¹ In the context created by a necessary Kuhnian paradigm shift, Raichle mentions that integration "across the necessary levels of analysis will obviously be challenging and will demand the willingness to accept the multidisciplinary nature of the task." (Raichle 2011, p. 155).

² Gazzaniga stated this kind of investigation in his very interesting paper from 2010.

³ I would like to point out some statements from a very recent handbook on cognitive neuroscience (Banich and Compton 2011, third edition) that are emblematic for the actual state of affairs in this domain. The main idea is that regarding many topics, the authors underline many times that the results are still controversial; one example: the area V4 "has been posited to play a special role in color perception, although that claim has been controversial" (p. 161). There are many such expressions throughout the whole book, for instance, in the first chapters: p. 153, p. 159, p. 161, p. 163, p. 182, p. 214, etc. (Banich and Compton 2011)

fMRI/PET/EEG, the human subject observes the brain (as a whole), parts of it or some of its features. We have here the human subject and certain conditions of observation. Using the introspection, for instance, the human subject has “access” to a particular mental state. In this case, it is not about an epistemological condition but about an ontological condition: any mental state is part of the human subjectivity (consciousness states are parts of human subjectivity)¹. We do not use certain conditions of observation for observing the “I” or some mental states. Again, checking for correlation of the unity of human subjectivity/mind/consciousness within the brain is meaningless since checking for the correlation between a feature of a table (its color, for instance) and the microparticles is also meaningless! Working under the type identity theory², many people believe that the mind is identical with the brain. However, in the last years, many researchers in cognitive neuroscience accept that a mental state has to be correlated with *large distributed neuronal patterns*. Taking into account Ryle’s “category fallacy” and Carnap’s “linguistic frameworks” (mind, brain and their properties are described by completely different taxonomies or “linguistic frameworks”), from my viewpoint, it is meaningless not only to identify two entities (or processes) grasped by notions that belong to two linguistic frameworks, but also to check for the *exact correlations* between such entities/processes. With the progress of the last years in cognitive neuroscience, we can notice that, even if we accept the identity theory, it became more and more difficult to find the exact “correlations” between a mental state/process and neural patterns of activation. In reality, we grasp completely different features using two completely different kinds of observational conditions.³ In this context, I notice Sporns’ statement that, due to evolution, we cannot separate the brain and the body. (See Sporn 2006; Lungarella and Sporn 2006) Both elements having evolved during an enormous amount of time, the consequence is that we cannot isolate one

¹ In this paper, I do not analyze the complicated relationship between the human subjectivity, the self, qualia, and consciousness. Anyway, the “correlations” between these entities/properties and some neuronal areas are the most difficult problem of cognitive neuroscience!

² The definition of token identity: at one moment, a mental state is identical with one or more neuronal patterns of activation.

³ We have to take into account Bohr’s principle of including in definition of entities/processes the measurement apparatus! Applying this principle, the so used notion of “correlation” in cognitive neuroscience becomes a serious problem. (For this principle applied to cognitive science, see)

from the other.¹ Moreover, under the framework of dynamical system approach, the mind/brain is in strong relationship not only with the body but also with the environment.² Therefore, for explaining the mind, we need to relate the brain with the body and the environment.³

What can we conclude about the relationship between mind and brain, localization and fMRI results? I think that, because of the results of fMRI (and other tools of investigation the brain) in the last years, localization have become a quite problematic notion.⁴ I do not claim that the work of researchers on fMRI, PET and EEG (and other tools of investigation) is useless, but their results (correlation between mental states/processes and neural patterns) are just rough approximations regarding the relationship between the mind and the brain. These results are quite useful for certain medical investigations, but philosophically, the people working in cognitive neuroscience have to be aware that the results of neuroimaging have great

¹ Lungarella and Sporns (2006) made an experiment on robotics trying to correlate the intelligence (artificial) with the sensorimotor ability and the environment. Sporn was very surprised by these results. "Really, this study has opened my eyes. I'm a neuroscientist so much of my work is primarily concerned with how the brain works. But brain and body are never really separate, and clearly they have evolved together. The brain and the body should not be looked at as separate things when one talks about information processing, learning and cognition -- they form a unit. This holds a lot of meaning to me biologically." (Sporns 2006)

² About computationalism, connectionism, dynamical system approach (dynamical system, embodied cognition, situated action) and robotics, see ...

³ Within the dynamical system approach, is the mind the same thing with the brain or is the mind the same thing with the brain, body and the environment? Or do we explain the behavior of an organism in relationship with the mind (brain), body and the environment?

⁴ In a very recent article, using diffusion spectrum MRI (DSI), Van Wedeen et al. (2012) offers a completely new image regarding the anatomical structure of the brain. The unexpected result is that the brain is wired in a rectangular 3D grid structure! DSI acquires a detailed image of the threedimensional pattern of water diffusion by measuring diffusion in dozens to hundreds of directions. "Far from being just a tangle of wires, the brain's white-matter connections turn out to be more like ribbon cables — folding 2D sheets of parallel neuronal fibers that cross paths at right angles, like the warp and weft of a fabric". Essentially, this grid structure "is continuous and consistent at all scales and across humans and other primate species." (Van Wedeen 2012) So, the brain is not a mechanism as complex as we have thought! On the contrary, as a result of evolution, the brain seems to be quite a simple machinery. Nevertheless, I think that within this new framework created by Van Wedeen, the mind-body problem remains still unsolved!

ontological limits characterizing the human subjectivity, consciousness and any mental state through particular neural patterns of activation.

REFERENCE

- BAARS, J. Bernard and GAGE, M. Nicole (2010), *Cognition, Brain and Consciousness – Introduction to Cognitive Neuroscience*. Second edition, Elsevier Ltd.
- BARTELS, Andreas (2009), “Visual Perception: Converging Mechanisms of Attention, Binding, and Segmentation?”, *Current Biology*, Vol. 19 No. 7.
- BASSETT, S. Danielle and GAZZANIGA, S. Michael (2011), “Understanding complexity in the human brain”, *Trends in Cognitive Sciences*, May 2011, Vol. 15, No. 5, pp. 200-209.
- BECHTEL William (in press), “Referring to Localized Cognitive Operations in Parts of Dynamically Active Brains”, in A. Raftopoulos and P. Machamer (eds.), *Perception, Realism and the Problem of Reference*, Cambridge University Press.
- BECHTEL William (2009), “Explanation: Mechanism, Modularity, and Situated Cognition”, in P. Robbins and M. Aydede (eds.), *Cambridge Handbook of Situated Cognition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BECHTEL William (2008), *Mental Mechanisms, Philosophical Perspectives on Cognitive Neuroscience*, Routledge Taylor & Francis Group, LLC.
- BECHTEL, William (2002), “Decomposing the Mind-Brain: A Long-Term Pursuit”, *Brain and Mind* 3, pp. 229–242.
- BRESSLER, Steven L. and MENON, Vinod (2010), “Large-scale brain networks in cognition: emerging methods and principles”, *Trends in Cognitive Sciences* 14, pp. 277-290.
- CARNAP, Rudolf (1950), “Empiricism, semantics, and ontology” reprinted from review *International du Philosophie*, iv (1950), pp. 20–40 in Richard M. Rorty (ed.), *The Linguist Turn*, The University of Chicago Press, 1967.
- CHEMERO P. Antony and SILBERSTEIN, Michael (2007), “After the Philosophy of Mind: Replacing Scholasticism with Science”, <http://philsciarchive.pitt.edu/archive/00003200>
- CRAVER F. Carl and BECHTEL, William (2007), “Top-down causation without top-down causes”, *Biology and Philosophy* 22, pp. 547–563
- DAMASIO, Antonio (2011), “Thinking About Brain and Consciousness”, in Stanislas Dehaene and Yves Christen (eds.), *Characterizing Consciousness: From Cognition to the Clinic?*, Springer-Verlag Berlin Heidelberg.
- DERRFUSS J. and MAR R. A. (2009) “Lost in localization: the need for a universal coordinate database”, *Neuroimage*, 15, 48(1), 1-7, Epub 2009 Feb 5.
- EVANS, K. Karla and TREISMAN, Anne (2010), “Natural cross-modal mappings between visual and auditory features”, *Journal of Vision* 10(1):6, 1–12
- HARDCASTLE, V. Gray and STEWRT, C. Matthew (2002), “What Do Brain Data Really Show?”, *Philosophy of Science* 69, pp. S72–S82.

- HE, J. Biyu and RAICHEL, E. Marcus (2009), "The fMRI signal, slow cortical potential and consciousness", *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 13 No. 7, pp. 302-309.
- FINGELKURTS, A. Andrew, FINGELKURTS, A. Alexander, NEVES, F. H. Carlos (2010), "Reply to comments - Natural world physical, brain operational, and mind phenomenal space-time", *Physics of Life Reviews* 7, pp. 264-268
- FRITH, Chris (2007), *How the Brain Creates our Mental World*, Blackwell Publishing.
- GAZZANIGA, S. Michael (2010), "Neuroscience and the correct level of explanation for understanding mind - An extraterrestrial roams through some neuroscience laboratories and concludes earthlings are not grasping how best to understand the mind-brain interface", *Trends in Cognitive Sciences* 14, 291-292.
- KUBOVY, Michael and SSCHUTZ, Michael (2010), "Audio-Visual Objects", *Rev. Phil. Psych.* (2010) 1, pp. 41-61
- LAUREYS, Steven, BOLDY Melanie and TONONI, Giulio (2009), Functional neuroimaging, in Laurey, Steven and Tononi, Giulio (2009), *The Neurology of Consciousness: Cognitive Neuroscience and Neuropathology*, Elsevier Ltd.
- LAROCK, Eric: (2010), "Cognition and consciousness: Kantian affinities with contemporary vision research", *Kant-Studien* 101. Jahrg., pp. 445-464.
- LOGOTHETIS K. Nikos, MURAYAMA Yusuke, AUGATH Mark, STEFFEN Theodor, WERNER Joachim, OELTERMANN Axel (2009), "How not to study spontaneous activity", *NeuroImage* 45, pp. 1080-1089.
- LUNGARELLA, Max and SPORNS, Olaf (2006), "Mapping information flow in sensorimotor networks", *Public Library of Science Computational Biology*, vol. 2 issue 10, pp. 1301-12.
- MEUNIER David, LAMBIOTTE Renaud and BULLMORE T. Edward (2010), "Modular and hierarchically modular organization of brain networks", *Frontiers in Neuroscience*, 4:200.
- NISHIMOTO Shinji, YUVAL Benjamini, VU An T., YU Bin, NASELARIS Thomas, and GALLANT Jack L., (2011), "Reconstructing Visual Experiences from Brain Activity Evoked by Natural Movies", *Current Biology* 21, pp. 1641-1646.
- O'HERRON, Philip, & von der HEYDT, Rüdiger (2011), "Representation of object continuity in the visual cortex", *Journal of Vision*, 11(2):12, pp. 1-9.
- PRINZ, J. Jesse (2006), "Is the mind really modular" in Robert J. Stainton (ed.) *Contemporary debates in cognitive science*, Blackwell Publishing.
- POLDRACK, A. Russell (2011), "The future of fMRI in cognitive neuroscience", *NeuroImage*, doi:10.1016/j.neuroimage.2011.08.007 (article in press).
- PICCININI, Gualtiero (2006), "Computational explanation in neuroscience", *Synthese* 153 (3), pp. 343-353.
- RAICHEL, E. Marchus (2006), "The brain's dark energy", *Neuroscience* vol. 314, pp. 1249-1250.
- RAICHEL, E. Marcus, SNYDER, Z. Abraham (2009), "Intrinsic Brain Activity and Consciousness" in S. Laureys and G. Tononi (Eds.) *The Neurology of Consciousness*, pp. 81-88.

- RAICHLER, E. Marcus and MINTUN, A. Mark (2006), "Brain Work and Brain Imaging", *Annu. Rev. Neurosci.* 29, pp. 449–76.
- ROLLS T. Edmund and TREVES, Alessandro (2011), "The neuronal encoding of information in the brain, *Progress in Neurobiology*, 95, pp. 448–490.
- SAYGIN M. Zeynep, OSHER E. David, KOLDEWYN Kami, REYNOLDS Gretchen, GABRIEL D. E. John and SAXE R. Rebecca (2011), "Anatomical connectivity patterns predict face selectivity in the fusiform gyrus", *Nature neuroscience* (advance online publication).
- SEARLE, John (1992), *The rediscovery of the mind*, The MIT Press.
- SEYMOUR, Kiley, CLIFFORD, W. G. Colin, LOGOTHETIS, K. Nikos, and BARTELS, Andreas (2009), "The coding of color, motion, and their conjunction in the human visual cortex", *Current Biology* 19, pp. 177–183.
- SHAM, Ladan and KIM, Robyn (2010), "Crossmodal influences on visual perception", *Physics of Life Reviews*, (article in press).
- SPORNS, Olaf (November 2006), "Good Information? It's Not All About The Brain", <http://www.sciencedaily.com/releases/2006/10/061027081145.htm>
- TALLON-BAUNDRY, Catherine (2009), "The roles of gamma-band oscillatory synchrony in human visual cognition", *Frontiers in Bioscience* 14, pp. 321-332.
- UTTAL, William (2011), *Mind and Brain: A Critical Appraisal of Cognitive Neuroscience*, The MIT Press, Cambridge Mass.
- UTTAL, William (2002), "Response to Bechtel and Lloyd", *Brain and Mind* 3: 261-273.
- WEDEEN J. Van, ROSENE I. Douglas, WANG Ruopeng, DAI Guangping, MORTAZAVI Farzad, HAGMANN Patric, KAAS H. Jon & TSENG I. Wen-Yih (2012) "The Geometric Structure of the Brain Fiber Pathways", *Science*, Vol. 335 no. 6076 pp. 1628-1634.
- WEDEEN J. Van (2012) in *NIH News, National Institute of Health*, "Brain wiring a no-brainer? Scans reveal astonishingly simple 3D grid structure — NIH-funded study", <http://www.nih.gov/news/health/mar2012/nimh-29.htm> (Downloaded on 06.06.2012)
- VELIK, Rosemarie (2010), "From single neuron-firing to consciousness—Towards the true solution of the binding problem", *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 34, pp. 993–1001.
- VUL, E., HARRIS, C., WINKIELMAN, P. and PASHLER, H. (2009), "Puzzlingly high correlations in fMRI studies of emotion, personality, and social cognition" (The paper formerly known as "Voodoo correlations in social neuroscience"), *Perspectives on Psychological Science* 4(3), pp 274-290.
- WATANABE Masataka, CHENG Kang, TANAKA Keiji, ASAMIZUYA Takeshi, MURAYAMA Yusuke, LOGOTHETIS Nikos, UENO, Kenichi (2011), "Attention but not awareness modulates the BOLD signal in the human V1 during binocular suppression", *Science* 334, pp. 829-831.
- ZMIGROD, Sharon and HOMMEL, Bernhard (2011), "Temporal dynamics of unimodal and multimodal feature binding", *Attention, Perception, & Psychophysics*, 72 (1), pp. 142-152.

QUALIA ÎNTRE DA ȘI NU

Florin BĂLOI¹

Abstract: *The word 'qualia' originates in Latin, is a plural, meaning the 'qualities' in the singular to mean a 'certain type' or 'a certain way'. Although Michael Tye notes that it is pointless to ask whether or not qualia exist, I will do this and I will present some arguments pro-qualia. I begin this article with the arguments of Thomas Nagel and Frank Jackson, who actually forced the issue of qualia in debates in philosophy of mind and supporting its existence. Later I will present some critical positions about qualia, including that of Daniel Dennett. In the end of the article I will formulate my concept on qualia, I will illustrate this with an example and I will support the need for an integrated approach to this problem.*

Keywords: *qualia, conscience, subjectivity, Thomas Nagel, Frank Jackson.*

Cuvântul „qualia” are originea în limba latină,² fiind un plural, cu sensul de „calități”, la singular având sensul de „un anumit tip” sau „un anumit fel”. Deși Michael Tye,³ remarcă faptul că este inutil să ne întrebăm dacă există sau nu *qualia*, eu voi face acest lucru și voi prezenta câteva argumente pro-*qualia*. Voi începe acest articol cu argumentele lui Thomas Nagel și Frank Jackson, cele care de fapt au impus problematica *qualia* în dezbaterile din filosofia mentalului și care susțin existența acesteia. Ulterior voi prezenta câteva poziții critice la adresa *qualia*, inclusiv cea a lui Daniel Dennett. În finalul articolului voi formula un concept asupra *qualia*, îl voi ilustra printr-un exemplu și voi susține necesitatea unei abordări integrate a acestei problematice.

ARGUMENTUL ÎN FAVOAREA SUBIECTIVITĂȚII

Thomas Nagel dorește să demonstreze existența conștiinței, contra tendințelor materialiste-reducționiste ale unor gânditori ai timpului și face acest lucru căutând un argument ce nu poate fi combătut nici de cei mai

¹The County School Inspectorate Dolj, Craiova.

² Tudor Negru, *Introducere în filosofia minții*, Iași, Editura Institutul European, 2008, p. 62.

³ Filosoful susține că, dată fiind diversitatea foarte mare a concepțiilor despre *qualia*, trebuie să privim cu suspiciune afirmația unui gânditor care susține că nu există *qualia*, sugerând că orice filosof nu poate să nu susțină un anumit tip de *qualia*.

înflăcărați susținători ai reducăionismului. Se ridică însă întrebarea, de ce ne interesează conștiința, când ceea ce căutăm noi să examinăm este dacă *qualia* există ori nu? Așa cum vom putea observa, în paginile ce urmează, este practic imposibil să vorbim de *qualia* fără a implica un anumit tip de conștiință. De fapt filosoful stabilește o echivalență între termenii de „conștiință”, de „subiectivitate” și expresiile „un punct de vedere propriu”, „cum e să fii ...”,¹ toate implicând calitățile experienței și specificul acesteia. O altă precizare se referă la faptul că în textul autorului nu se folosește în mod explicit noțiunea de „*qualia*”, ci termenii echivalenți, chiar dacă se face referire la calitățile fenomenale ale experienței noastre.

Argumentul are două intenții: una este demonstrarea existenței subiectivității și o alta este cea de a indica insuficiența unei perspective materialiste. În această secțiune vom fi interesați de prima intenție a argumentului,² pe care îl vom prezenta schematic.

Acesta poate arăta astfel:³

P1. Fiecare dintre noi (oamenii) știe cum e să fie el însuși (are un punct de vedere propriu).

C1. Orice persoană știe, din punct de vedere subiectiv, ce înseamnă să fii om.

C2. Fiecare om poate înțelege tipul experiențelor unui alt om, cu o oarecare aproximație (pentru că nu sunt ale sale) în funcție de cât sunt de asemănătoare cu cele proprii (de exemplu, ar fi foarte greu să înțelegem cum este să fii orb).

P2. Dacă ne vom confrunța cu o experiență radical diferită, a unei alte ființe (de exemplu, un liliac), capacitatea noastră de a o înțelege ar fi foarte redusă.

C1. Experiența unei ființe radical diferite de noi este înțeleasă la persoana a-III-a și nu din punctul de vedere al persoanei I.

C2. Deoarece între oameni și lilieci există diferențe foarte mari, nu vom putea ști niciodată cu e să fii liliac, adică să înțelegem liliacul la persoana I.

Concluzie: Există anumite calități ale conștiinței fiecărui om (un mod subiectiv de a fi) ce nu pot fi descrise nici chiar în termenii cei mai generali ai experienței noastre.

¹ În engleză: *what is like to be ...* .

² Thomas Nagel, *Cum e oare să fii liliac?*, in „Veșnice întrebări”, București, Editura Bic All, 2004, pp. 257-263.

³ Vom nota cu „P” premisele argumentului și cu „C” consecințele fiecărei premise.

În cadrul acestui argument putem remarca prezența unui punct forte, susținerea existenței subiectivității și a conștiinței, a unui „cum e să fii ...” ireductibil la o explicație științifică obiectivă. Punctul slab al argumentului este cel că se susține, doar implicit, că toate celelalte calități ale experienței noastre sunt subiective. Chiar dacă se afirmă că singurul lucru obiectiv în experiența unui subiect uman, este că putem cunoaște sau spune când acesta are o experiență și ce tip de experiență are. Prin urmare argumentul nu oferă prea mult sprijin afirmațiilor de tipul: „Lui Ion îi place culoarea albastră, în timp ce Mariei îi place culoarea roșie și nu o suportă pe cea albastră”. Potrivit lui Thomas Nagel ceea ce ține de *qualia* (de exemplu, preferințele asupra culorilor) are legătură cu subiectivitatea fiecăruia și nu vom avea lămuriri la întrebări de genul: de ce există diferențe între experiențele noastre? Cum pot fi explicate aceste diferențe? Acest lucru se întâmplă deoarece argumentul nu se focalizează pe calitățile fenomenale, ci are drept scop demonstrarea existenței subiectivității prin indicarea acestor calități. Unui asemenea argument i s-ar putea reproșa circularitatea, dar în orice argumentare se pleacă de la o bază, în acest caz fundamentul implică o alegere ce ține mai curând de valoare decât de știință: există ceva ireductibil la materialitate sau totul este reductibil la fizic? Filosoful va alege prima ipoteză, motiv pentru care se începe cu existența unei experiențe senzoriale primare, ce purta deja amprenta subiectivității, și se obține o realitate mai complexă, a conștiinței.

ARGUMENTUL CUNOAȘTERII ȘI CRITICA SA

Argumentul lui Frank Jackson este mai complex, implicând unul, chiar două experimente mentale. Adevăratul experiment mental, contra fizicalismului, o are ca protagonistă pe Mary¹ care este o persoană prizonieră într-un univers alb-negru și care nu a văzut în viața sa nicio culoare. Mai mult, Mary este o cercetătoare în domeniul culorilor și cunoaște toate datele neurofiziologice și fizice despre culori și vedere. De asemenea, cunoaște și ce culori au unele lucruri familiare nouă (cerul, roșiile etc.). În momentul în care Mary părăsește universul său alb-negru și vede culorile, așa cum sunt ele, este evident că Mary învață ceva nou despre experiența noastră vizuală, consideră Frank Jackson. Deoarece Mary știa totul despre culori, dar totuși a avut ceva de învățat din noua experiență, putem trage concluzia că fizicalismul este incomplet. Experimente similare, crede gânditorul, pot fi

¹ Frank Jackson, *Epiphenomenal Qualia* in „Philosophical Quarterly”, 32 (1982), pp. 129-130.

folosite și pentru celelalte simțuri, ce vor dovedi invariabil existența unor „trăiri brute, caracteristici fenomenale sau *qualia*”,¹ concluzia fiind aceeași.

Înainte de a face o analiză a argumentului cunoașterii este necesară o formalizare a sa, realizată de Martine Nida-Rümelin, în articolul „*Qualia: The Knowledge Argument*”. Autoarea va considera că există două versiuni ale argumentului: o versiune slabă, ce oferă o concluzie ce ține de domeniul epistemologic și un argument tare ce ne oferă o concluzie de tip ontologic. Martine Nida-Rümelin consideră versiunea epistemologică mai slabă deoarece este compatibilă cu fizicalismul, ce neagă existența faptelor non-fizice. Mai mult, concluzia epistemologică nu implică o concluzie mai tare, cum este cea ontologică, ci se sprijină pe aceasta.² Gânditoarea consideră că este nevoie de o formulare mai explicită a versiunii ontologice³ a argumentului:

P1. „Mary are o cunoaștere fizică completă, în ceea ce privește faptele vederii în culori, înaintea eliberării ei.”

C1. „Mary cunoaște toate faptele fizice⁴ cu privire la vederea în culori, înaintea eliberării sale.”

P2. „Însă există un anumit tip de cunoaștere cu privire la fapte despre vederea în culori a omului, pe care ea nu le avea înaintea eliberării sale.”

C2 „Dar există anumite fapte despre vederea în culori pe care Mary nu le cunoaște, înaintea eliberării sale.”

Concluzia (ce rezultă din C1 și C2): „Prin urmare, există fapte non-fizice ale vederii în culori.”

Avantajul argumentului cunoașterii, consideră autoarea, constă în faptul că ne arată, nu doar că Mary își formează concepte fenomenale⁵

¹ *Raw feels, phenomenal features or qualia, Ibidem, p. 130.*

² Ceea ce vrea să spună autoarea este că nu putem vorbi de un argument pro-*qualia* fără un suport factual, adică fără existența efectivă a unor caracteristici fenomenale; putem foarte ușor să avem o cunoaștere non-fizică, dar eronată despre fapte cu privire la vederea în culori.

³ Martine Nida-Rümelin, *Qualia: The Knowledge Argument*, in „Stanford Encyclopedia of Philosophy”, adresa internet: <http://plato.stanford.edu/entries/qualia-knowledge/>, data: 20.06.2009, ora: 16,51..

⁴ În acest context prin „fizic” se poate înțelege totalitatea obiectelor, ființelor și fenomenelor a căror existență este demonstrată sau poate fi dovedită în principiu de teoriile valide din fizică și alte științe ale naturii.

⁵ Se poate argumenta că Mary avea deja formate concepte despre culori, însă acesta nu erau fenomenal-adevrate, pentru că toate culorile erau reprezentate cel mult în nuanțe de gri la televizor.

adecvate despre culori, ci și că ea este capabilă să aplice aceste concepte în interacțiunile cu alte persoane.¹ Putem deci afirma că, întreaga putere a argumentului cunoașterii se bazează pe existența conceptelor fenomenale și, de ce nu, a conștiinței fenomenale.

Există argumente, cum este cazul celui formulat de David Lewis,² ce susțin că Mary nu dobândește noi cunoștințe, ci noi abilități: de a recunoaște, de a imagina ori a prezice comportamentul unei persoane. El recunoaște că nu vom putea cunoaște,³ de exemplu, care este gustul unui condiment, până ce nu îl vom încerca, însă consideră că respectivul condiment produce gustul și nu un concept fenomenal. Ceea ce numim noi concepte fenomenale sunt de fapt noi capacități de a recunoaște un gust, ca cele mai sus menționate. Pentru a respinge acest contraargument avem nevoie de o dovadă privind existența conceptelor fenomenale și a conștiinței fenomenale. Dacă se dovedește că acești termeni au corespondențe în realitate atunci argumentul cunoașterii ne poate dovedi existența *qualia*. Aceste concepte trebuie să fie ireductibile la conceptele din fizică, având rolul de a surprinde calitățile fenomenale ale experienței. Trebuie de asemenea menționat că nu putem vorbi de achiziția unor concepte fenomenale, de exemplu cele ale culorilor, decât dacă vom avea experiențe senzoriale corespunzătoare. Adică numai dacă vom vedea culori, vom putea ști cu adevărat cum este un obiect roșu sau albastru. Odată formate, conceptele fenomenale condiționează⁴ experiențele noastre senzoriale legate de culori. După Michael Tye, conceptele fenomenale permit reprezentarea conținutului fenomenal al experienței, fiind fundamentale pentru conștientizarea experiențelor senzoriale prin care trecem. David Papineau definește conceptele fenomenale⁵ drept moduri în care ne referim la proprietățile fenomenale. Această referire este directă, fiind dobândite în urma tipului de experiență la care se referă. Cu alte cuvinte, sunt concepte ale unor stări care sunt trăite, de către subiect, într-un anumit fel. Ca urmare a acestor particularități aceste concepte sunt vagi,⁶ adică nu au o referință precisă și descriptibilă (aceasta

¹ Martine Nida-Rümelin, *Qualia: The Knowledge Argument*.

² David Lewis, *Philosophical papers (vol I)*, Oxford University Press, 1983, pp. 130-131.

³ Filosoful susține de fapt că nu poate exista o cunoaștere fizică completă a unui condiment, de exemplu, ceea ce din punct de vedere chimic ori biologic, poate fi totuși posibilă.

⁴ Michael Tye, *Ten Problems of Consciousness*, MIT Press, 1995, pp. 165, 169.

⁵ David Papineau, *Thinking about consciousness*, New York, Oxford University Press Inc., 2002, pp. 96-98.

⁶ *Ibidem*, p. 100.

deoarece se referă la trăiri mentale, ce nu pot fi explicate cauzal). Ca și Michael Tye, David Papineau, accentuează importanța conștientizării, susținând că diferența între simpla recunoaștere a unei culori sau al unui obiect și conceptul fenomenal corespunzător, este prefixarea acestui act cu expresia „am experiența...”.¹ Din cele de mai sus putem trage concluzia că există o diferență între conceptele fenomenale și actele mentale prin care avem acces la calitățile experienței, anume, prezența conștiinței fenomenale² și formarea experienței din perspectiva persoanei întâi.

ARGUMENTUL CONTRA UNEI *QUALIA* INEFABILE

Filosoful american Daniel Dennett atacă ideea existenței *qualia* în mod direct, susținând că nu există ceva numit *qualia*³ și că folosirea termenului produce ambiguități. Prin *qualia*, autorul consideră că este vorba de proprietăți inefabile, intrinseci, private și accesibile doar conștiinței. Această caracterizare a *qualia* nu este considerată tendențioasă, deoarece, până și cei mai moderați susținători ai săi, vor vorbi de proprietăți fenomenale, care pot fi cu ușurință încadrate în caracterizarea de mai sus.⁴ Aceste afirmații sunt discutabile, mai ales că ele nu sunt în mod serios argumentate. Dar filosoful nu se mulțumește doar cu aceste afirmații, ci va elabora un exemplu⁵ prin care dorește să demonstreze caracterul echivoc al termenului „*qualia*”. În cadrul firmei Maxwell House există doi degustători: Chase și Sanborn, care, împreună cu alți degustători de cafea, au rolul de a păstra constantă aroma cafelei respective, de-a lungul anilor. După câțiva ani Chase îi spune colegului său că, deși când se angajase îi plăcea foarte mult aroma cafelei, odată cu trecerea timpului gusturile sale s-au rafinat, astfel că nu îi mai place gustul cafelei Maxwell. Sanborn susține că același lucru i s-a întâmplat și lui, dar de vină pentru această situație crede că este o modificare fiziologică a papilelor sale gustative și nu rafinarea gustului. Comun celor două cazuri este faptul că experiența lor legată de gustul (*qualia*) cafelei Maxwell s-a modificat, de la un gust plăcut la unul neplăcut.

¹ *Ibidem*, pp. 114-115.

² Nu vom aborda aici problema conștiinței fenomenale, ci vom presupune că aceasta există.

³ Daniel Dennett, *Discreditând qualia*, in „Filosofia și științele cognitive”, Angela Botez și Bogdan Popescu (coord.), Cartea Românească, 2002, p. 243.

⁴ *Ibidem*, p. 243.

⁵ *Ibidem*, pp. 247-249.

Se pune întrebarea, care este cauza acestei schimbări? Daniel Dennett consideră că există trei explicații posibile pentru fiecare persoană în parte:

a) Chase și Sanborn au dreptate în privința cauzei schimbării gustului (*qualia*) lor; primului i s-au schimbat gusturile, ca urmare a acumulării și rafinării experienței sale de degustător, în timp ce secundul a suferit o modificare fiziologică a papilelor sale gustative, ce s-a soldat cu modificarea gustului.

b) Chase și Sanborn se înșală asupra cauzelor ce le-au schimbat gusturile (*qualia*); primul suferă de o problemă a papilelor gustative, ce a produs modificări ale gustului, în timp ce al doilea, a acumulat experiență și și-a rafinat gusturile, astfel că și *qualia* sa a suferit schimbări.

c) Chase și Sanborn se află într-o poziție intermediară, adică modificarea suferită de *qualia* lor se datorează în parte rafinării gusturilor celor doi și în parte modificărilor fiziologice de la nivelul papilelor gustative.

Concluzia, în urma acestui exemplu, este că nici un susținător al *qualia* nu va îmbrățișa prima variantă în baza ideii că cei doi degustători au o cunoaștere infailibilă asupra propriei *qualia*, ce este o chestiune privată, subiectivă.

Pentru a înțelege mai bine contraargumentul el trebuie formalizat explicitat:

P1. *Qualia* (proprietățile fenomenale ale experienței) este infailibilă, privată, intrinsecă, accesibilă doar prin introspecție.

C1. *Qualia* implică subiectivitatea fiecăruia dintre noi, iar cunoașterea propriei interiorități este infailibilă. Exemple de *qualia*: aroma unei cafele, gustul iute al piperului, vederea unui trandafir roșu, ascultarea refrenului unei melodii etc.

P2. Două persoane C și S au la momentul de timp t^0 gustul X și la momentul t^1 gustul Y (opus gustului X).

C2. *Qualia* lui C și S s-au modificat odată cu trecerea timpului.

P3. C și S constată modificarea propriei *qualia*, dar fiecare atribuie acest lucru unor cauze distincte m și n.

C3. Cauza modificării *qualia* pentru ambele persoane este aceeași.

Concluzia: Niciun susținător al *qualia* nu a acceptat că pot exista două cauze distincte pentru modificarea *qualia*.¹

¹ Fără o afirmație de tipul: „Nu vor exista niciodată susținători ai *qualia* care să considere adevărate ambele cauze pentru modificarea *qualia*”, argumentul nu are valoare decât la timpul trecut, fiind un argument slab ce poate fi contrazis de simpla afirmație: „Eu sunt dispus să apăr ideea că exista două cauze distincte ale modificării *qualia* pentru două persoane”.

Se pune în mod legitim întrebarea, cum ajută acest argument la discreditarea existenței *qualia*? Și de ce niciun susținător al *qualia* nu poate accepta simultan ambele cauze pentru explicarea modificării *qualia*? Cheia se află în presupuziția că fiecare își cunoaște în mod infailibil propriile *quale* (vezi C1.) și în cea că, pe baza cunoașterii privilegiate a conștiinței noastre, nu putem oferi un criteriu adecvat pentru a decide care este cauza modificării propriei *qualia*. Dacă *qualia* nu ne poate ajuta în aceasta privință, termenul este echivoc sau vag, iar ceea ce desemnează nu există.¹

Cea mai simplă cale de atac la adresa contraargumentului lui Daniel Dennett este cea de a refuza afirmațiile din prima premisă.² Voi admite că noțiunea de „*qualia*” se referă la proprietăți intrinseci, dar: parțial inefabile, în parte private, accesibile parțial prin introspecție, parțial în relațiile cu alte persoane. Această viziune este compatibilă cu concepția a doua, reformată, asupra *qualia*. Nu pare deloc absurd ca Mary să prefere culoarea roșie în locul altora, putând cu ușurință justifica și exprima de ce îi place de exemplu să poarte un tricou roșu. De asemenea, este inevitabil ca și alte persoane să posede aceleași preferințe cromatice, având motive proprii prin care le justifică, fără ca acestea să fie doar ale lor. Trebuie menționat că se poate întâmpla ca Mary să nu știe de ce îi place gustul unui ecler, dar printr-o discuție cu o prietenă apropiată (ce are aceleași preferințe culinare) să descopere motive comune și necomune în ceea ce privește această preferință. De asemenea dacă ar gusta pentru prima dată un fruct exotic, Mary ar putea fi în situația de a nu putea spune în ce constă specificul aceluși gust, dar ajutată de un bucătar și folosindu-se de diverse analogii, ar putea ajunge la o caracterizare a aceluși gust, inefabil anterior. În privința caracterului intrinsec, se poate întâmpla să avem prin naștere o înclinație spre a ne place ori nu o anumită culoare, dar nu trebuie omis semnificațiile culturale ori experiența de viață. Dacă însă prin intrinsec înțelegem că o persoană oarecare are acele experiențe subiective, este evident că putem spune că *qualia* este intrinsecă. Nu văd de ce acest lucru ar fi ceva negativ, atributul intrinsec nu este nici misterios, nici vag. Pentru ca ceva să fie intrinsec trebuie să aparțină interiorului unui individ, ca orice altă stare mentală și nu că ar fi indivizibile, monadice ori neanalizabile. În privința caracterului neanalizabil, tocmai ce am precizat posibilitatea acestor calități de a fi

¹ Daniel Dennett, *Discreditând qualia*, pp. 257-258, 270.

² Faptul că nu susținem că proprietățile fenomenale ar fi intrinseci, inefabile, accesibile doar prin introspecție ori intrinseci, nu trebuie să ne conducă automat la susținerea unei poziții opuse, prin care să argumentăm că aceste proprietăți sunt relaționale, publice, relativ inefabile, cum face filosoful.

discutate cu alte persoane. De asemenea, susțin că avem abilități introspective. Toate aceste lucruri contestă caracterul neanalizabil al *qualia*. Monadice nu pot fi, deoarece orice stare mentală, fie ea fenomenală ori nu, presupune relații cu alte stări mentale. În ceea ce privește indivizibilitatea, nu văd cum o stare mentală ar putea fi compusă. O stare mentală este un tot unitar și poate fi descompusă doar conceptual, atunci când este analizată, și nu în mod real.

A doua ar fi atacarea consecinței întâi, întrucât se poate să nu știm întotdeauna și doar prin introspecție, totul despre preferințele noastre (mai ales despre motivele pentru care preferăm ori nu ne place ceva), însă o discuție cu alți oameni ne poate lămurii (pentru că aduc o nouă perspectivă din care văd lucrurile). Însă ceea ce putem contesta cu și mai multă tărie este consecința a treia, care nu doar se bazează pe prima consecință, ci ignoră o observație de bun simț: factual este posibil ca Chase să-și fi rafinat gusturile, lucru ce poate fi confirmat nu doar de el, ci și de alți degustători cu mai multă experiență. După cum este posibil ca Sanborn să fi suferit leziuni la nivelul papilelor gustative (provocate, de exemplu, de un accident: a băut cafea fiartă), care să îi afecteze gustul, situație ce poate fi confirmată la o examinare medicală. Faptul că doi subiecți au aceeași *qualia* și modificările survenite la aceasta, sunt în același sens, nu înseamnă că sunt produse de aceeași cauză.

Înainte de a ataca obiecții, trebuie observat că contraargumentul pleacă de la aceeași *qualia*, comună pentru doi subiecți, care se modifică și devine o nouă *qualia* de asemenea comună celor doi degustători. Însă nu se încearcă o explicație a motivului pentru care același obiect produce *quale* diferite la persoane diferite.¹ Ceea ce diferă la cei doi degustători este cauza modificărilor *qualia* (identică atât în starea inițială, cât și în cea finală). Pentru Chase cauza este o rafinare a gusturilor, ce ține de schimbări produse la nivelul conștiinței (o experiență mai vastă). În cazul Sanborn este vorba de modificări ale *qualia* datorate alterării analizatorului gustativ. Dar ce importanță au aceste ultime precizări în deconstrucția contraargumentului, din moment ce acestea sunt unul dintre punctele sale forte? Pentru a răspunde la această întrebare trebuie făcute câteva precizări, prima se referă la identificarea *qualia*, doar cu proprietățile fenomenale (de exemplu gustul cafelei X). O a doua precizare vizează conceptul fenomenal, ce înseamnă că

¹ Așa cum am observat în argumentele pro-*qualia* din a doua secțiune, aceasta este principala linie de argumentare. Pentru ca contraargumentarea să fie eficace, ar trebui atacat un asemenea tip de argument.

un subiect are un tip specific de experiență (de exemplu: am experiența aromei cafelei X, diferită de aromele altor cafele). Apoi avem o judecată, la nivelul conștiinței fenomenale, prin care putem face o apreciere sumară la adresa aromei pe care o simțim (de exemplu: experiența cafelei X este plăcută/neplăcută, după caz). Însă conștientizarea cauzei pentru care am *qualia* aceasta și nu o alta, ține de un nivel mai înalt de conștiință, implicând gândirea, poate imaginația, oricum nu este o judecată specifică conștiinței fenomenale, ce ține de dimensiunea pur senzorială a experienței. Astfel că atacul lui Daniel Dennett ratează tocmai ținta propusă (*qualia*), vizând mai curând conștiința, subiectivitatea.¹ Astfel, subiectivitatea a fost înțeleasă în sensul său cel mai limitat, adică: inefabilă, intrinsecă, accesibilă doar prin introspecție și privată,² sens pe care nu îl agreăm aici.

UN RĂSPUNS LA PROBLEMA QUALIA

În cele ce urmează, consider că putem vorbi de un înțeles al *qualia* care constă în existența unor proprietăți intrinseci, ce se formează în contact cu experiența senzorială. Altfel spus, subiectul „colorează” într-un mod specific datele brute ce provin de la simțuri, adică senzațiile, percepțiile și reprezentările (ce intră în categoria proceselor psihice senzoriale).³ Putem vorbi de *qualia* numai în aceste cazuri și nu în privința altor procese sau fenomene psihice, cu excepția afectivității. Dar de ce exceptăm afectivitatea? Dispozițiile afective și emoțiile (în special afectele), ca trăiri de bază ale afectivității,⁴ sunt cele care „colorează” experiența senzorială, producând *qualia*. Așa cum remarcă și Michael Tye, există și alte stări mentale⁵ creditate ca având *qualia* (gândurile, amintirile, produse ale imaginației etc.). Însă acest lucru este discutabil,⁶ cele care s-au impus fiind stările mentale senzoriale amintite anterior. Dar de ce nu ar avea *qualia* și alte stări mentale cum sunt: amintirile, produsele imaginației, sentimentele ori gândurile? Un

¹ Într-un mod analog procedează și Thomas Nagel, care pleacă de la *qualia*, însă pentru a demonstra existența subiectivității.

² Acest sens al subiectivității este mai curând unul ce ține de tradiția modernă, decât de gândirea contemporană.

³ Mielu Zlate, *Psihologia mecanismelor cognitive*, Iași, Editura Polirom, 1999, p. 27.

⁴ Andrei Cosmovici, *Psihologie generală*, Iași, Editura Polirom, 1996, pp. 221-224.

⁵ Michael Tye, *Qualia* in „Stanford Encyclopedia of Philosophy”, adresa internet: <http://plato.stanford.edu/entries/qualia/>, data: 08.03.2009, ora: 16,00.

⁶ Așa cum am văzut anterior, Daniel Dennett considera că de *qualia* ține și cunoașterea cauzelor care produc un anumit gust, cunoaștere ce este în fapt o judecată, specifică gândirii.

motiv ar putea fi complexitatea și caracterul lor indirect (nonreferențial), ce le face imposibil de verificat experimental; mai simplu spus, sunt stări mentale prin excelență subiective. În ceea ce mă privește consider că astfel de stări mentale țin de un nivel mai înalt al conștiinței.

Așa cum am menționat anterior, în categoria *qualia* intră proprietăți ce sunt: intrinseci, parțial inefabile și private și accesibile în parte prin introspecție, în parte prin relațiile cu alte persoane. Acest lucru ne permite să considerăm că există o dimensiune mentală a proprietăților fenomenale, specifică fiecăruia dintre noi, dar și o dimensiune comună, public-comunicațională a acestora, ce permite evaluarea și discutarea lor de alte persoane. Dimensiune publică a proprietăților fenomenale este cu atât mai evidentă în cazul conceptelor fenomenale, ce grupează tipuri de proprietăți fenomenale cu un specific comun. Deși aceste concepte sunt particulare fiecăruia dintre noi, și într-un anumit grad inefabile, ele pot fi descrise aproximativ altor persoane, iar cele mai frecvente dintre ele, pot fi denumite în termeni generali,¹ cum ar fi de exemplu: durerea, culoarea roșie etc.

În ceea ce privește originea proprietăților fenomenale, este evident că o parte dintre ele sunt înnăscute (exemplu: vederea în culori, pentru oameni), în timp ce altele sunt dobândite (exemplu: distincția între un număr foarte mare de nuanțe, pentru un pictor), dar ceea ce ne interesează este că ele sunt proprietăți ale experienței subiective a conștiinței. Desigur că dacă aceste particularități ar fi doar înnăscute (având deci o natură strict neuro-fiziologică), *qualia* ar putea fi o chestiune explicabilă dintr-o perspectivă pur materialistă, neavând nevoie de existența conștiinței. Dar cum putem vorbi de anumite proprietăți fenomenale dobândite? O explicație ce include subiectivitatea conștiinței este necesară. În lipsa conștiinței, discuțiile despre *qualia* ar fi lipsite de continuitate, deoarece pun prea mult accentul pe componenta senzorială, ce nu este decât o mică parte, chiar dacă foarte importantă, a mentalului. Iar dacă ne limităm la senzorialitate, anumite aspecte ale *qualia* rămân nelămurite, cum ar fi componenta afectivă a *qualia*, ce condiționează însăși existența sa. Se pune apoi întrebarea : cine are experiențe de tipul *qualia*?

Pentru a fi mai convingători în susținerea existenței *qualia*, putem concepe un exemplu care să demonstreze intuitiv că există *qualia*. Să

¹ Atât intensiunea cât și extensiunea acestor termeni sunt vagi, ceea ce înseamnă că, pentru termenul de durere, de exemplu, nu doar că nu putem identifica cu precizie starea mentală care îi corespunde, ci și că sensul acestui termen diferă în funcție de context, adică de cauza care îl produce (de exemplu, într-un fel reacționăm la durerea produsă de o înțepătură de insectă și în alt fel la cea produsă de o arsură).

presupunem că există un doctor stomatolog, care este un bun profesionist, dar care nu a avut niciodată probleme cu dinții. Un pacient va veni să își curețe o carie. Din practica sa, doctorul știe că, dacă va curăța o măsea cu o carie mai mare, pacientul poate simți durere, dar el nu va putea ști niciodată cât este de intensă și cum este simțită de pacientul său respectiva durere, pentru că nu a fost niciodată în situația de pacient al unui stomatolog. Deci nu va putea cunoaște la persoana întâi durerea pacientului, ci o poate doar aproxima, prin analogie cu alte tipuri de dureri simțite de el. Mai mult, am putea afirma cu certitudine că stomatologul ar fi complet ignorant dacă doar ar fi studiat despre durere, fără a fi experimentat-o vreodată. Prin urmare, putem concluziona că există o *qualia* a durerii de dinți și un concept fenomenal al durerii (ceea ce „explică” și reticența cu care majoritatea pacienților se duc la un stomatolog). Pentru a rezolva problema *qualia*, nu trebuie să se discute doar despre concepte fenomenale ori despre o misterioasă conștiință fenomenală, ci acest subiect trebuie înscris într-un cadru mai amplu: conștiința în genere și subiectivitatea.

BIBLIOGRAFIE

- COSMOVICI, Andrei: *Psihologie generală*, Iași, Editura Polirom, 1996.
- DENNETT, Daniel C.: *Discreditând qualia*, in „Filosofia conștiinței și științele cognitive”, Editura Cartea Românească, 2002.
- JACKSON, Frank: *Epiphenomenal Qualia* in „Philosophical Quarterly”, nr. 32, 1982.
- LEWIS, David: *Philosophical papers(volI)*, Oxford University Press, 1983.
- NAGEL, Thomas: *Cum e oare să fii liliac?*, in „Veșnice întrebări”, București, Editura Bic All, 2004.
- NEGRU, Tudor: *Introducere în filosofia minții*, Iași, Editura Institutul European, 2008.
- NIDA-RÜMELIN, Martine: *Qualia: The Knowledge Argument*, in „Stanford Encyclopedia of Philosophy”, adresa internet: <http://plato.stanford.edu/entries/qualia-knowledge/>, data: 20.06.2009, ora: 16,51.
- PAPINEAU, David: *Thinking about consciousness*, New York, Oxford University Press Inc., 2002.
- TYE, Michael: *Qualia* in „Stanford Encyclopedia of Philosophy”, adresa internet: <http://plato.stanford.edu/entries/qualia/>, data: 08.03.2009, ora: 16,00.
- TYE, Michael: *Ten Problems of Consciousness*, MIT Press, 1995.
- ZLATE, Mielu: *Psihologia mecanismelor cognitive*, Iași, Editura Polirom, 1999.

DAS MÜTTERLICHE DING ALS TRANSCENDENTALES ARGUMENT. EIN KURZER KOMMENTAR ZUR DINGTHEORIE J. KRISTEVAS

Darius PERSU¹

***Abstract:** In the present paper I will try to give a short comment regarding the concept of thing by the french psychoanalyst J. Kristeva in relation to the transcendental philosophy of I. Kant. It is argued that Kristeva's theorizing with respect to the notion of (maternal) „thing“ can be understood as a kind of transcendental argument, i.e. as a kind of regressive argument having the form: „To explain why this and that (the observed) is or has to be so, this and that (the unobserved) must be presupposed. This kind of argument is enjoying a successful tradition in the Humanities, where the Kantian transcendental philosophy represents one of the well known examples. The analysis developed here concerns the study of Kristeva's grief and melancholy of her book, „Schwarze Sonne: Depression und Melancholie“ (literarily translated „Black Sun: Depression and Melancholia“). My work takes as a starting point a paper written by T. Meier who pictures in its frame Kristeva's concept of the thing in connection with the concept of the thing by Heidegger and by Kant.*

***Keywords:** Depression and Melancholia, the Maternal Thing, Psychoanalysis, Kristeva.*

1. EINLEITUNG: DIE DINGTHEORIE KRISTEVAS ALS ELABORIERTE METAPHER UM „DAS MÜTTERLICHE DING“:

Im Rahmen des oben genannten Buchs Kristevas wird versucht, die Relevanz des sogenannten mütterlichen Dings - die mütterliche Brust - für die geschlechtliche Subjektconstitution des Kindes zu thematisieren. Die mütterliche Brust, sprich die Mutter, mit der das Kind sich in seinem frühen Lebensstadium identifiziert, stellt nach der Theorie Kristevas das Element dar, das die Entwicklung des Kindes zu einem autonomen Individuum auffordert. Der Verlust der mütterlichen Brust ist für das Kind noch nach Jahren, wenn die Loslösung vom mütterlichen Ding gelang, in Zeichen der Sprache (Tonalität, Rhythmus, Wortschatz, usw.) wiederzufinden. In diesem Sinne stellt die Sprache des Analysanten für Kristeva solches Element dar, das uns eine Bestätigung über sein Gelingen oder Misslingen

¹ University of Vienna.

der Loslösung vom mütterlichen Ding gibt. Gelingt die Transposition der mütterlichen Brust in die Zeichen der Sprache nicht, dann versetzt sich das Kind im tiefen Schmerz um die verlorene Mutter, Schmerz, der mit der pathologischen Form der Trauer – der Melancholie – assoziiert ist. Dieser Schmerz fordert das Kind weiter auf, sich an die Bindung mit der Mutter festzuhalten, und versagt ihm, sich selbst als selbstständiges Ich, als ganzes Objekt wahrzunehmen. Das Ankommen des Kindes in die Welt als Einzelner, als irrepetables Individuum ist im Sinne der Theorie Kristevas also nur insofern möglich, indem ihm die Loslösung vom mütterlichen Ding gelingt. Aber auch wenn dem Kind die Loslösung vom betrauten Mutterding nicht gelingt, gibt es nach Kristeva im diesem Fall immer noch die Möglichkeit, das Verlieren des mütterlichen Dinges auf eine sublimatorische Ebene zu verschieben und es (oder ein Surrogat von ihm) mit Hilfe von schönen Dingen (Kunst, Literatur, Dichtung) wiederzufinden.

Zusammenfassend gesagt, wird der Ding-Begriff bei Kristeva im Zusammenhang mit ihrer Theoretisierung des Melancholieaffektes eingeführt. Diesbezüglich knüpft Kristeva ihre Theorie an die Freudsche Annahme an, nach der die Melancholie eine pathologische Form der Trauer sei, wobei der Melancholiker das verlorene oder verloren geglaubte mütterliche Ding nicht bewusst durchleben kann, was ihm weiter die Loslösung vom diesem Objekt, seine geschlechtliche Subjektkonstituierung und dementsprechend die Einverleibung in ein übriges Liebesobjekt versperrt.

In seiner Studie „Trauer und Melancholie“ unterscheidet Freud zwischen den beiden erwähnten Affekten folgendermassen:

„Trauer ist regelmässig die Reaktion auf den Verlust einer geliebten Person oder einer an ihre Stelle gerückten Abstraktion wie Vaterland, Freiheit, ein Ideal, usw. [...] Die Melancholie zeigt uns eines, was bei der Trauer entfällt, eine ausserordentliche Herabsetzung seines Ichgefühls, eine grossartige Ichverarmung. Bei der Trauer ist die Welt arm und leer geworden, bei der Melancholie ist es das Ich selbst.“ (Freud 1916/1999:428-431).

Die Unterscheidung zwischen Trauer und Melancholie im Sinne Freuds könnte man also nach dem Referenzobjekt der beiden Affekte wie folgt verstehen: während sich das betraute Objekt im Falle der Trauer in der Außenwelt befindet, stellt das Objekt des Melancholikers das Subjekt selbst dar. Da das betraute mütterliche Ding im Fall des Melancholikers nicht bewusst erlebt wird und sich auf einer sublimatorischen Ebene zu

finden ist, erlaubt es ihm, das Subjekt ständig zu quälen und herabzuwürdigen.

Die Symptome beider genannten Affekte, Trauer und Melancholie, sind nach Freud fast gleich: tiefschmerzliche Verstimmung, Aufhebung des Interesses für die Außenwelt, Verlust der Liebesfähigkeit, Hemmung jeder Leistung, mit der Unterscheidung, dass im Falle der Melancholie noch die erwähnte „Herabsetzung des Selbstgefühls, die sich in Selbstvorwürfe und Selbstbeschimpfungen äussert“, ins Spiel kommt. (Freud 1916/1999:429). Anders gesagt handelt es sich im Falle der Melancholie um eine narzisstische Seelenstörung, wobei das Ich oder das Ideal – Ich durch „das Ding“ bis zur Selbstzerstörung erniedrigt wird: Indem es wegen der libidinösen Strebungen zur Identifikation des Subjekts mit dem Ding gelingt, stellt der Verlust des Liebesobjekts für den Depressiven ein echt gefährliches Ereignis dar, das bis zur kompletten Ablösung des Subjekts (durch Selbstmord) einwirken kann. (Vgl. Klein 1996:58-59).

Wenn das verlorene Liebesobjekt im Fall des Melancholikers nicht bewusst erlebt wird, lässt sich das Ding, so Kristeva, doch an seinem Sprechen oder, wie sie sagt, „am Tod seines Sprechens“, erkennen. Die Sprache des Melancholikers ist repetitiv und monoton, abgestumpft, unartikuliert, gebrochen, wie eine „wiederkehrende, zwangshafte Litanei“. (Vgl. Kristeva 2007:43). So wie Kristeva diesbezüglich selbst hinweist, besteht zwischen der Satzstruktur und der Topologie des Dings eine gewisse Korrespondenz, da die Sprache eine gewisse Entstehungsgeschichte vorstellt, indem sie im Fall des Melancholikers eine Distanz von der Objektwelt und ein Verweilen beim Ding suggeriert. Der Melancholiker ist der, dem der volle Zugang zum Symbolischen fehlt. Die Sprache der Depressiven lässt ihre Haltung zum mütterlichen Ding errahnen und stellt sie als „creux“, „seuls“, „incapables d'aimer“ vor. (Kristeva 2010, N.O.).

2. KURZER EXKURS : DIE PSYCHOANALYSE - EINE FRAGE DER „VRAIE SCIENCE“ ODER DER „PSYCHOLOGIE LITTÉRAIRE“ ?

Die Theoretisierung Kristevas bezüglich der Sprache des Melancholikers erlaubt uns ein anderes wichtiges Thema für die hier entwickelte Analyse anzuführen, nämlich die Frage nach der Referenz psychoanalytischer Begriffe. Unter dieser Idee verstehe ich das Problem um die Spezifität des psychoanalytischen Argumentierens, ein Problem, das mit der Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse zusammenfällt. Wie sich schon aus den hier eingeführten Anmerkungen errahnen lässt, erweist sich die Dingtheorie Kristevas als eine hoch spekulative theoretische

Konstruktion um den Traueraffekt und die Melancholie. Aber was stellt ihr Thematisieren der genannten Affekte eigentlich dar? Welches Argument oder welche Überprüfung zur Richtigkeit ihrer Theorie lässt sich herausfinden? Oder allgemein formuliert, wie ist so eine theoretische Konstruktion zu evaluieren? Nach welchen Kriterien? All diese Fragen führen uns direkt in den Kern der Problematik um die viel diskutierte Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse.

Obwohl ihre theoretischen Grundlagen erst vor kurzem einem Jahrhundert etabliert wurden, stellt die Psychoanalyse heutzutage sowohl als klinische Praxis als auch als theoretischer Korpus eine viel respektierte wissenschaftliche Disziplin dar. Trotzdem gab und gibt es immer Theoretiker wie z.B. K. Popper, A. Sokal oder wie der heuer erfolgreiche Philosoph und Wissenschaftstheoretiker M. Onfray, die die beanspruchte Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse in Frage stellen wollen. Zu diskutieren, wie gerechtfertigt oder ungerechtfertigt diese Kritik der Psychoanalyse eigentlich ist, stellt nicht das Ziel der vorliegenden Analyse dar. An dieser Stelle möchte ich aber doch ein paar kurze Anmerkungen bezüglich dieser Debatte *en passant* anführen, die veranschaulichen sollen, warum ich diesbezüglich die Meinung vertrete, dass diese Art Kritik an Psychoanalyse durch ein Missverständnis entsteht.

Kurz gesagt, umfasst die Diskussion um die Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse eine ganze Reihe von erkenntnistheoretischen Fragen, die sich hauptsächlich auf das klassische Abgrenzungsproblem beziehen, in dessen Rahmen versucht wird, Kriterien zur Unterscheidung der Wissenschaft von der Non- oder Pseudowissenschaft einzuführen. Gesucht werden hier also Antworten auf die folgenden Fragen: Was heißt wissenschaftliches Wissen? Welche Methoden soll die Wissenschaft benutzen? Nach welchen Kriterien sind die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung zu überprüfen? Neben den hier erwähnten epistemischen Fragen werden in dieser Debatte überdies auch metaphysische und methodische Fragen wie folgt diskutiert: Welche Arten von Dingen existieren überhaupt? Forscht die Wissenschaft die Wirklichkeit oder das, was wir als Wirklichkeit annehmen? Nähert sich die Wissenschaft an die Wirklichkeit bzw. soll sie dieses Ziel unbedingt verfolgen, um als Wissenschaft gelten zu können? Sind wissenschaftliche Theorien wahr? Nehmen die wissenschaftlichen Begriffe auf wirkliche Gegenstände Bezug oder vielmehr auf ideale Konstrukte? Was die Psychoanalyse diesbezüglich primär betreffen würde, wird gefragt, nach welchen Überprüfungskriterien die „Enträtselung“ der Seele, die die Psychoanalyse aufs Tapet bringt, zu

evaluieren ist. Beschreibt oder will die Psychoanalyse empirische Tatsachen beschreiben, oder will sie vielmehr als Verständnishypothese, als heuristisches Erklärungsmodell gelten? Man muss sagen, dass die hier aufgezählten Fragen, keinesfalls unproblematische Fragen darstellen, die eindeutige Antworten leicht bekommen können. Einerseits hat es sich im Laufe der Debatte dieser Thematik gezeigt, dass die Grenze zwischen Wissenschaft und Non-Wissenschaft eine graduelle Grenze ist. Überdies haben die vielen Fachdiskussionen rund um dieses Thema bewiesen, dass die von Positivisten oder Popper vorgeschlagenen Wissenschaftlichkeitskriterien (empirische Überprüfung, Revidierbarkeit, Falsifizierbarkeit, Vorhersagbarkeit, etc.) unschaff genung formuliert werden können und demzufolge wieder kritisierbar sind. Unter Fachbegriffen wie „wissenschaftliches Paradigma“, „Unbestimmtheit wissenschaftlicher Theorien“ oder „Mythus des Experimentus Crucis“ haben Wissenschaftstheoretiker wie P. Duhem, Th. Kuhn und A.W. Quine jeder in seiner Zeit und aus verschiedenen Gesichtspunkten argumentiert, dass die Hypostasierung einer objektiven, von uns unabhängig existierenden Außenwelt, die das Forschungsziel der „wahren“ Wissenschaft ausmacht, überhaupt keine unproblematische These darstellt. Es gibt nicht nur die „objektive“ Welt sondern auch eine symbolische Welt, d.h. unsere Interpretation darüber. Die Menschen sind nicht nur biologische, sondern auch symbolische Wesen. Mit Bezug auf unser Thema lässt sich behaupten, dass die Sexualität, die eine zentrale Rolle in der Theorie Freuds über die menschliche Psyche hat, nicht nur etwas Biologisches, sondern auch etwas Symbolisches, etwas das zur Sprache gehört, darstellt: „« Dès qu'on parle on fait du sexe, il suffit d'écouter »¹, erinnert sich Kristeva an eine Stelle Freuds und fügt gleich noch hinzu: „Fait de langage, votre sexualité vous échappe: poussée inconsciente, tout le plaisir est là.“² (Kristeva 2010, N.O.).

Zur Kritik gegen die Hypostasierung der objektiven Welt und die rigorose Trennung zwischen „starken“ und „schwachen“ Wissenschaften gehören noch traditionelle philosophische Ströme, wobei Idealismus, Relativismus, Konstruktivismus und (Post)Strukturalismus prominente Beispiele darstellen. Im Unterschied zum Realismus, der behaupten will,

¹ „Wenn man spricht, spricht man vom Geschlecht, genügt nur zuzuhören.“ (Meine Übersetzung).

² „Sprachliche Tatsache, Ihre Sexualität entzieht Ihnen: unbewusster Trieb, all die Freude ist da [in der Sprache – m. A.]“ (Meine Übersetzung).

dass „[...] there is a world of mind-independent objects“ (Gasper 1999:33), stellt z.B. der Idealismus fest, dass „[...] reality is somehow mind-correlative or mind-coordinated.“ (Rescher 1999:412). Eine andere bedeutende Kritik an den klassischen Realismus übten Strukturalisten wie B. Latour, nach dem alle die sogenannten (empirischen) Tatsachen, die die wissenschaftliche Arbeit seinem Wesen nach feststellt oder feststellen muss, nichts anders als Konstrukte unseres Verstandes darstellen. Der sogenannte „radikale Konstruktivismus“ gilt hier auch als eine andere berühmte Position gegen den metaphysischen Realismus, die durch die Stimme eines seiner Vertreter, E. von Glasersfeld, behauptete:

„[A]lles Wissen, wie immer man es auch definieren mag, nur in den Köpfen von Menschen [...] existiert. Was wir aus unserer Erfahrung machen, das allein bildet die Welt, in der wir bewusst leben. Sie [die Welt] kann in vielfältiger Weise aufgeteilt werden, in Dinge, Personen, Mitmenschen usw., doch alle Arten der Erfahrung sind und bleiben subjektiv.“ (von Glasersfeld 1997:22).

Es lohnt sich hier noch die Studie des deutschen Soziologen M. Weber über die „Methodologie der Geisteswissenschaften“ (1882) zu erwähnen, in dessen Rahmen die Beziehung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften im Sinne einer „Komplementarität beider Wissenschaftsbereiche“ thematisiert wird. Die Wissenschaft im Allgemeinen sei nach Weber nichts anderes als „eine empirisch begründete Hypothesenwissenschaft“, d.h. eine *ad infinitum* fortgesetzte Fragestellung, die ihre „Gestalt“ immer aus der Kultur der Gegenwart herausnimmt. Die begriffliche Trennung zwischen den beiden Wissenschaftsbereichen versuchte Weber mit Bezug auf die Kantsche Metapher der „Zweihändigkeit“ zu begründen. Bezüglich dieses Begründungsversuchs kam es jetzt zu einer neuen Definition von (wissenschaftlicher) Objektivität. In diesem Sinne seien die wissenschaftlichen Aussagen nach Weber weder absolut wahr, noch bloß fiktional; sie seien vielmehr „relational wahr“, d.h. wahr nur im Verhältnis zu der Fragestellung, durch die sie hervorgebracht wurden. Dementsprechend ist die „Wirklichkeit“ der Wissenschaft wesentlich eine „gedachte Wirklichkeit“, d.h. eine „gültige denkende Verordnung der empirischen Wirklichkeit“. (Siehe dazu Oexle 1998:131-33). Die These Webers wurde später von einem anderen deutschen Wissenschaftstheoretiker, W. Dilthey, in seinem berühmten Buch „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ (1883) übernommen und weiterentwickelt. Diesbezüglich will Dilthey neben der Idee der

Selbständigkeit der Geisteswissenschaften als wissenschaftliche Disziplin noch hinzufügen, dass jede wissenschaftliche Auffassung ihre Geltung in den Bedingungen unseres Bewusstseins hat: Da jede Darstellung der „Wirklichkeit“ unsere (subjektive) Interpretation voraussetzt, sind die Geisteswissenschaften nicht nur eine selbständige wissenschaftliche Disziplin neben den Naturwissenschaften, sondern sie besitzen als „verstehende“ Wissenschaft eine noch höhere Dignität. (Vgl. Oexle 1998:119).

Schon nach diesem kurzen Exkurs ist feststellbar, dass es nicht nur ein einziges, sondern mehrere verschiedene Modelle der Wissenschaftlichkeit gibt. So wie überdies aus einer höchst aktuellen Debatte zwischen J. Kristeva und dem französischen Philosophen M. Onfray herauszulesen ist, die 2010 in „Le nouvel Observateur“ (hier mit „N.O.“ abgekürzt) veröffentlicht wurde, versteht Kristeva die Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse bzw. ihrer Dingtheorie keinesfalls im Sinne der experimentellen Physik, ohne aber dies als Mangel für ihr theoretisches Erklärungsmodell zu sehen. Auf den Einwand Onfrays, dass „[l]a psychanalyse ne fournit aucune vérité scientifique universelle [...]“¹, erwiderte Kristeva folgendermassen:

„[...] la théorie de l'inconscient conduit et approfondit la refonte foiraison entreprise par Nietzsche et Heidegger, hors de toute transcendance, dans l'intimité de chacun. Sans baisser la garde contre les « illusions », Freud allonge « notre dieu Logos » sur le divan. Sans renier le « sentiment océanique » qui m'absorbe dans le contenant maternel, je m'appuie sur le besoin (anthropologique, pré religieux et pré politique) de croire que satisfait le « père aimant de la préhistoire individuelle ». Avant de me révolter contre le « père oedipien » pour frayer les chemins du désir de savoir et de ma liberté singulière.“² (Kristeva 2010, N.O.)

¹ „Die Psychoanalyse kann keine allgemeingültige, wissenschaftliche Wahrheit liefern.“ (meine Übersetzung).

² „Die Theorie des Unbewussten führt und vertieft die Neufassung der Dualität „Glaube - Vernunft“ Nietzsches und Heideggers im Zusammenhang mit der Privatsphäre des Einzelnen, ohne Bezug auf jedwede Transzendenz. Ohne die „Illusionen“ außer Acht zu lassen, brachte Freud „unseren Gott - Logos“ auf der Couch. Ohne das „ozeanische Gefühl“ zu verleugnen, das mich in das Mutter-Ding einzieht, unterstütze ich die Forderung (unter einem anthropologischen, voreligiösen und vorpolitischen Gesichtspunkt) zu glauben, dass es den vorgeschichtlichen Vater

Die Psychoanalyse ist nach Kristeva also nicht etwas Feststellbares, sondern vielmehr ein Erklärungsmodell, ein Instrument, das uns helfen soll, uns als menschliche Wesen in unserer (psychischen) Besonderheit zu verstehen. So wie sie selbst in der erwähnten Debatte sagt, befindet sich das Gebiet der psychoanalytischen Studien nicht in der sensiblen, empirischen sondern in einer übersensiblen, transzendenten Welt. In diesem Sinne versteht es sich von selbst, dass die Psychoanalyse nicht beabsichtigt, Wissenschaft im Sinne des Positivismus zu betreiben. Die Psychoanalyse stellt eine ständig modifizierende Gestalt, ein kontinuierlich umgeformtes Ganzes dar und ihre Erklärungshypothesen funktionieren auf eine bestimmte Weise als „Beruhigungsmittel“. Oder, um es trivial auszudrücken, wenn dem Analysanten die vom Psychoanalytiker vorgestellte Kur „gut“ tut, d.h. ihm hilft, sich selbst zu verstehen und seine (inneren) Schwierigkeiten zu überwinden, dann ist sie *richtig*, obwohl die Kur einem dritten Beobachter vielmehr eine Fiktion (Placebo – Effekt, o.ä) zu sein scheint. Es ist so auch darum, weil der Versuch, präzise zu sagen, was Virtualität, Fiktion und was Realität ist, auf alle Fälle doch keine triviale Aufgabe darstellt. Sind die Dinge so wie sie sind, oder sind die Dinge vielmehr so, wie sie mittels der Sprache beschrieben sind, stellt ja eine Frage dar, die schon bei den antiken Philosophen zu finden ist. Was für einen ontologischen Status haben z.B. die algebraischen und geometrischen Begriffe? Was ist hier Fiktion und was Realität? Die bekannte Psychoanalytikerin Judith Butler sprach mit Bezug auf die Thematik sogar über die Erzeugung, über das Herstellen der Wirklichkeit. Sie vertrat diesbezüglich die Meinung, dass die Begriffe die Macht besitzen, Dinge wie etwa den biologischen Körper allein aus ihrer „Begriffssubstanz“ heraus zu schaffen. Objektivität, Materialität und Wirklichkeit erzeugt sich bei ihr so wie auch beim französischen Wissenschaftstheoretiker B. Latour aus dem *Verbum*, aus der Materie unserer Diskurse. Im Sinne dieser Betrachtung stellt die Analyse der Psyche, wie schon gesagt, eine *ad infinitum* fortgesetzte Fragestellung dar, ein ständiges „work in progress“, das seine „Gestalt“ aus der gegenwärtigen Kultur und dem Sozialen herausnimmt. Die psychoanalytische Praxis stellt sich wie eine geschmeidige, am Analysanten anpassungsfähige Aktivität vor:

jedes Individuums zufrieden macht. All das erfolgt, bevor ich sauer gegen den „oedipischen Vater“ werde, um meine Gier nach Wissen und individueller Freiheit zu verwirklichen.“ (Meine Übersetzung).

„Wir müssen [...] eingestehen, das unser *sujet* uns mehr beherrschte als wir es. Das Verstehen gelang uns immer erst nach Spannungen und unfruchtbarem Herumtasten, in Augenblicken der Gnade, in denen sich jäh die Rätsel lösten, das Veworrene sich ordnete, das Absurde einen Sinn annahm.“ (Abraham / Torok 2008:62).

Der Dialog mit dem Psychoanalytiker oder die psychoanalytische Arbeit stellt demzufolge nicht eine Beschreibung einer dastehenden Tatsache, sondern vielmehr die „Übersetzung eines gegebenen Textes in einen gefundenen Text“ dar, wobei „gefundener Text“ sowohl als „Ausfindung“ als auch als „Schöpfung“ zu verstehen ist. (Abraham/Torok 2008:63-64). Die Psychoanalyse versucht in diesem Sinne überhaupt keine Realität zu beschreiben, sondern sie zu erzeugen, eine fabelhafte, fiktionelle Realität, die genauso „echt“ wie die nüchternste Wirklichkeit selbst ist.

3. DIE DINGTHEORIE KRISTEVAS ALS TRANSZEDENTALE ARGUMENTATION:

In Betracht auf die oben angeführten Anmerkungen scheint mir, dass man die Dingtheorie Kristevas als ein elaboriertes Transzedentalargument erfassen könnte. Unter dem Begriff des „transzedentalen Argumentierens“ verstehe ich hier eine Art Argumentation, die zum Erklären der Existenz einer bestimmten Tatsache das Postulieren einer anderen Entität einsetzen muss. Transzedentale Argumente stellen unter dieser Betrachtung bestimmte Voraussetzungen (commitments) oder Möglichkeitsbedingungen zum Abbauen einer (kohärenten) Theorie dar, um damit einen anderen Kantschen Begriff in Erwähnung zu ziehen.

Unter einem methodischen Gesichtspunkt betrachtet meine Lektüre die Dingtheorie Kristevas als eine Art Idealismus, d.h. als eine Theoretisierung, deren Schlüssel-Begriffe als unhintergehbare Voraussetzungen aufzufassen sind. Im Sinne dieser Auffassung lässt sich die Dingtheorie Kristevas, so der Versuch der hier entwickelten Analyse, als ein ausführlich elaboriertes Transzedentalargument, als ein sogenanntes Basisargument, als ein unmittelbar „Gegebenes“ auffassen. Als Prämissen dieser Art von Argumentation, die ihren Ursprung in der „Kritik der reinen Vernunft“ I. Kants findet, treten sogenannte allgemeingültige Tatsachen wie z.B. der gesunde Menschenverstand, die Sprache einer gewissen Sprachgemeinschaft, die Gesellschaft, usw. ein, Entitäten, deren Existenz (wenigstens für die meisten Menschen) mehr oder weniger als *self-evident* gilt. Das Wichtigste bezüglich der Konstruktion eines überzeugenden

Basisargumentes ist, solche unbestrittene Tatsachen zu identifizieren und sie als Prämisse festzustellen. In einem weiteren Schritt werden aufgrund der Festlegung jeweiliger *selbst-evidenter* Tatsachen durch ein Argumentationsschema der Form: „Um erklären zu können, warum das und das möglich ist, muss vorausgesetzt sein, dass das und das existiert“, *apodiktische* (nicht weiter begründbare) Behauptungen abgeleitet, die gleichzeitig unhintergehbare Voraussetzungen philosophischer Theoriebildung beschreiben.

Wie schon erwähnt, stellt die Transzedentalphilosophie Kants eine wohl bekannte Veranschaulichung des transzedentalen Argumentierens dar. Im Folgenden möchte ich argumentieren, dass das mütterliche Ding im Rahmen der Dingtheorie Kristevas eine analoge Rolle wie das Ding an sich bei I. Kant im Rahmen seiner Transzedentalphilosophie spielt. Zu diesem Zweck benötige ich im Rahmen meiner Analyse des Weiteren einige kurze einleitende Anmerkungen in die Transzedentalphilosophie Kants und in seine Theoretisierung um den Begriff des Dinges an sich anzuführen.

4. KURZE ARCHEOLOGIE DES KANTSCHEN BEGRIFFS DES DINGS AN SICH:

Der Begriff des „Ding an sich“ stellt heutzutage eines der bekanntesten philosophischen Stichwörter dar und ist im Rahmen der Philosophie durch die „Kritik der reinen Vernunft“ I. Kants zu einem *locus communis* geworden. Um den Kantschen Begriff herum hat sich im Laufe der Zeit eine sehr umfangreiche philosophische Tradition entwickelt, wobei der Neukantianismus, der Hegelianismus und die Phänomenologie die bekanntesten philosophischen Ströme darstellen, die im Mittelpunkt den Begriff des „Ding an sich“ oder, besser gesagt, des „Dinges an sich selbst“ haben.

Der Begriff des „Ding an sich“ betrifft ursprünglich das Problem der Individualisierung eines bestimmten Seiendes, d.h. die Frage, was ein Etwas zu dem jeweiligen Etwas, d.h. zu einem einzigartigen, unwiederholbaren Individuum macht. Das „Ding an sich“ soll diesbezüglich die notwendigen und hinreichenden Bedingungen umfassen, die die Identität *solo ipse* (mit sich selbst) konstituieren. Die Bedeutung des Begriffs des Dinges an sich als Identität *solo ipse*, so wie dieser z.B. bei Aristoteles und in der Philosophie der Scholastik verwendet wurde, hat Kant übernommen und ihn innerhalb seiner Transzedentalphilosophie zum technischen Begriff des „Dinges an sich selbst“ erweitert.

Nebenbei bemerkt verwendete Kant in seinen Werken laut einer von Gerold Prauss durchgeführte Zählung den Ausdruck „Ding an sich“ 295 Male; von all diesen wird in etwa 285 Ausdrücken die Langeform „an sich selbst“ und also nur in 37 Ausdrücken (cca. 13%) die Kurzform „an sich“ verwendet. Obwohl Kant den Ausdruck des „Ding an sich selbst“ von Weitem bevorzugt, wird in der Fachliteratur, die sich an diese Thematik anknüpft, meistens nur die Kurzform des „Ding an sich“ thematisiert. Der Klarheit zuliebe werde ich im Rahmen meiner Analyse nur die Kurzform des „Ding an sich“ verwenden, mit der Anmerkung, dass damit auch die Langeform des „Ding an sich selbst“ mitgemeint ist.

Der Kantsche Begriff des „Ding an sich“ stellt *par excellence* einen epistemischen Begriff dar und wird bei Kant im Zusammenhang seiner Transzendentaltheorie eingeführt. Allgemein ausgedrückt befasst sich die Transzendentalphilosophie Kants mit den Möglichkeitsbedingungen der empirischen Erkenntnis, d.h. mit der Frage, wie es überhaupt möglich ist, Gegenstände zu erkennen. Anders formuliert stellt die Kantsche Transzendentalphilosophie einen methodischen Vorgang dar, der zu erklären versucht, wie das Erkenntnisvermögen des Menschen überhaupt möglich ist. Sie ist damit „das System aller Prinzipien der reinen Vernunft“, welches die „eine ausführliche Analysis der ganzen menschlichen Erkenntnis a priori [unabhängig von jeder empirischen Erfahrung – m.A.] enthalten müßte.“ (Vgl. Kant 1787/1956:64).

Als Möglichkeitsbedingungen des Erkenntnisvermögens identifiziert Kant „das transzendentale Ich“ und die sogenannten reinen Anschauungsformen der menschlichen Sensibilität – Raum und Zeit. Mit der Idee des transzendenten Ichs wird hier gemeint, dass das denkende Subjekt sich selbst als denkendes Objekt betrachten kann. Diese Eigenschaft des Denkvorgangs setzt die Existenz eines denkenden Subjekts voraus, d.h. ein Ich, das als Möglichkeitsbedingung für jedes Denken (Erfahren) gilt.

Andererseits ist jede durch empirische Wahrnehmung errungene Erkenntnis für Kant Funktion von bestimmten eingeborenen Kategorien und den schon erwähnten Grundstrukturen des Raumes und der Zeit. Außer in Raum und Zeit ist nach Kant keine Erkenntnis möglich. Sinnlichkeit und Verstand sind die beiden einzigen, gleichberechtigten und voneinander abhängigen Quellen der Erkenntnis, wobei jede Erkenntnis nur aus ihrer Zusammenarbeit bestehen kann. Oder, um damit einen berühmten Ausdruck Kants wiederzugeben: „Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unsrer Erkenntnis aus, so daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne

Begriffe, ein Erkenntnis abgeben *können*. [...]. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ (Kant 1787/1956:97-98).

Entscheidend für die Kantsche Erkenntnistheorie ist aber nicht unbedingt, dass der Mensch die Wirklichkeit der Gegenstände unmittelbar wahrnimmt, sondern vielmehr dass die Erscheinungen der Gegenstände in seinem Bewusstsein mit Hilfe von oben erwähnten Kategorien geformt werden. In diesem Sinne ist im Rahmen der Theorie Kants die wirkliche (erkennbare) Welt mit der Welt der Erscheinungen oder mit der Welt der sogenannten Phänomene (griech. *phainomena*) identisch. Das, was in der phänomenalen Erkenntnis der Einzeldinge übrig bleibt, umfasst Kant unter dem Begriff des Dinges an sich:

„[W]ir können mit ihm [unserem Erkenntnisvermögen] nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen [...]. Aber hierin liegt eben das Experiment einer Gegenprobe Denn das, was uns notwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinauszugehen treibt, ist das Unbedingte, welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst notwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten [...] als vollendet verlangt.“ (Kant 1787/1956:27).

Das Kantsche Ding an sich referiert also auf das, was bleiben muss, wenn von den Erscheinungen der Einzeldinge abgesehen wird. Unter diesem Gesichtspunkt wird das Ding an sich bei Kant also als bloßer "Grenzbegriff" angedeutet, als etwas, das wir als Grund der phänomenalen Erscheinungen annehmen müssen und es positiv, seinem Wesen nach *per Definition* nicht bestimmen können. Das Ding an sich ist also etwas, das nur bloß denkbar ist. Es kann nur postuliert werden und nicht erkennbar sein. Es ist in diesem Sinne so etwas wie ein reines Denkgebilde oder eine reine Fiktion. Um diese Argumentation zu illustrieren, zitieren wir hier kurz noch zwei Absätze aus Kant, wo der Begriff des Dinges an sich eingeführt wird:

„Alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne)", geben uns die Gegenstände nur so zu erkennen, wie sie uns "affizieren", d. h. als Erscheinungen. Hinter diesen Erscheinungen muß man aber "noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen", obgleich wir sie als solche nie erkennen können. Das führt zur Unterscheidung der "sinnlichen" und "intellektuellen" (s.d.) Welt, welchen beiden auch der Mensch, je nach dem "Standpunkt" der Betrachtung, zugehört. (GMS III 79 ff., zitiert nach Eislers Eintrag in „Kant-Lexikon“, Internet-Quelle).

„Man muß beachten, daß hinter den Erscheinungen doch die Sachen an sich selbst (ob zwar verborgen) zugrunde liegen müssen, von deren

Wirkungsgesetzen man nicht verlangen kann, daß sie mit denen einerlei sein sollten, unter denen die Erscheinungen stehen". (Ebid. III 90, zitiert nach Eislers Eintrag in „Kant-Lexikon“, Internet-Quelle).

So wie es aus den oben wiedergegebenen Zitate Kants zu sehen ist, lässt sich der Begriff des Dinges an sich nur im Zusammenhang mit dem Begriff der Erscheinung andeuten: Es gibt von keinem Gegenstand als Ding an sich selbst Erkenntnis, sondern nur als "Objekt der sinnlichen Anschauung". In diesem Sinne ist das Denken an das Ding an sich in jeder möglichen phänomenalen Erkenntnis schon mitimpliziert. Andererseits ist diesbezüglich doch zu beachten, dass auch wenn wir die Gegenstände als Dinge an sich selbst nicht erkennen können, wir müssen sie zumindest doch denken können. Ansonsten würde es aus dem obigen Satz folgen, dass das, was erscheint oder in der Erscheinung gegeben ist, mit dem Ding an sich identisch ist, was aber diesbezüglich einen Widerspruch darstellt.

5. DER DINGSBEGRIFF KRISTEVAS IN DER LEKTÜRE VON T. BILLMEIER:

Die Transzedentalargumentation Kants hat Kristeva im Rahmen ihrer Theoretisierung als methodisches Instrument übernommen, in dessen Rahmen sie den Melancholieaffekt im Zusammenhang mit dem Ding des Depressiven thematisieren will. In ihrer Analyse des Melancholieaffekts wird der Dingbegriff eine ähnliche Rolle wie die des Kantschen Dings an sich im Rahmen der Transzedentalphilosophie spielen. Das Ding des Depressiven fasst Kristeva im Zusammenhang mit der Struktur der Depression auf und bezeichnet es als Dazwischen, als etwas Unbestimmtes, Unergreifbares: „Wir sprechen vom Ding als dem „Etwas“, das, gesehen als Gegenüber des bereits konstituierten Subjekts, bis in seine Bestimmung als sexuelles Ding hinein als das Unbestimmte, Ungetrennte, Ungreifbare erscheint. Den Begriff Objekt behalten wir der raumzeitlichen Konstanz vor, deren Verifizierung von einem seiner Sprache mächtigen Subjekt vollzogen wird“. (Kristeva 2007:20, zitiert nach Billmeier 2010). Die Bezeichnung des mütterlichen Dings als Dazwischen, als Unbegreifbares wird schon von der Etimologie des Wortes „Affekt“ her (Affectus - Leidenschaft, Gemütsregung, die der Zensur der Vernunft entkommene Begierde) errahnt. Dies erinnert uns wieder an das oben thematisierte Kantsche Ding an sich. So wie Kant selbst in Bezug auf den Begriff des Affektes schrieb, wird der Mensch erst dann Herr über sich selbst sein, wenn er den Affekt,

die Leidenschaft gezähmt hat¹. Ihrerseits schreibt Kristeva in Bezug auf das Ding, dass die geschlechtliche Subjektstituierung erst dann erfolgt, wenn die Loslösung, das Zähmen des mütterlichen Dings erfolgte.

Das Argument, wodurch der Begriff des Dinges in der Theorie Kristevas eingeführt wird, setzt Billmeier folgendermassen zusammen:

„Aus der Beobachtung heraus, dass die Depression den Sinn des Diskurses, nämlich den Eros auf das Objekt zu beziehen, *desavouiert*, schlussfolgern wir, dass der Zerstörungs – (oder Todes) Trieb die Trennung von Ich und Objekt unmöglich macht und statt dessen das melancholische Subjekt hervorbringt: als negativen Narziss, der absoluter Herr nicht des Objekts, sondern eines nie zu verlierenden kränkenden Dings ist.“ (Billmeier 2010).

Wie aus dem oben angeführten Zitat herauszulesen ist, wird das Ding des Melancholikers bei Kristeva als Erklärungshypothese eingeführt, die ihr helfen soll, das Trauma des Melancholikers anzudeuten: Das melancholische Subjekt wird als „negativer Narziss“ bezeichnet, der durch die Unmöglichkeit der Loslösung vom mütterlichen Ding hervorgebracht wird. Zur Verdeutlichung der Auffassung Kristevas über den Begriff des Dinges fügt Billmeier noch folgende Anmerkung hinzu:

„Die Unterscheidung Ding – Objekt entspricht bei Kristeva auch der Differenz zweier psychoanalytischer Perspektiven über die Depression, nämlich jener auf der einen Seite, die die Depression vom konkreten Objektverlust her denkt, und jener auf der anderen Seite, die die Depression von einem Verlust her denkt, der aber keinem bestimmten Objekt entspricht, sondern einem Unbestimmten korreliert, das sich in der Subjektivität selbst verortet.“ (Billmeier 2010).

Bezüglich der obigen Auffassung Kristeva über den Begriff des Dinges als Unbestimmtheit, als Ungreifbarkeit ist aber Billmeier der Meinung, dass Kristeva damit Heidegger misinterpretiert hat, da Heidegger Kant folgend unter dem Dingbegriff vielmehr „den Gegenstand möglicher Erfahrung“ verstand. In diesem Sinne sei das, was Heidegger Kant folgend mit „Ding“ meinte, genau damit identisch, was Kristeva „Objekt“ nennt.

Ob die obige Behauptung Billmeiers stimmt oder nicht, kann ich leider an dieser Stelle weder bejahen noch dagegen argumentieren.

¹ Vgl. K. Friedrich (1907), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, § Pathos, Internet – Quelle.

Andererseits würde ich aber in Folge meiner hier angeführten Überlegungen diesbezüglich wohl meinen, dass Kristeva den Begriff des Dinges im gleichen Sinne wie Kant versteht, nämlich als Möglichkeitsbedingung des erkennenden Subjekts und der Subjektivität überhaupt. Wie es schon im ersten Teil der hier entwickelten Analyse gezeigt wurde, weist Kristeva im Rahmen ihrer Theoretisierung der Depression hin, dass die geschlechtliche Identität nur im Zusammenhang mit ihrer Loslösung von der mütterlichen Brust erfolgt, sodass man diesbezüglich behaupten kann, dass das Ding des Depressiven als eine Möglichkeitsbedingung zum Konstituieren des Ichs gilt. Genauso wie die Existenz des Dinges an sich zum Erklären der Möglichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens gerade schon in der Möglichkeit der Erkenntnis selbst mitgedacht werden muss, besitzt das Ding des Depressiven im Rahmen der Theorie Kristevas die gleiche erklärende Funktion, nämlich die einer unhintergehbaren Feststellung, die zum Erklären führt, wie die Subjektconstitution vollzogen wird.

6. ANSTATT EINER SCHLUSSFOLGERUNG:

Im Rahmen der hier entwickelten Analyse beabsichtigte ich, die Theoretisierung Kristevas über das sogenannte „Ding“ des Melancholikers, d.h., das mütterliche Ding oder die verloren geglaubte mütterliche Brust mittels der Transzedentalphilosophie Kants anzudeuten. Diesbezüglich versuchte ich im Rahmen meiner Argumentation die Theoretisierung Kristevas als ein elaboriertes Transzedentalargument darzustellen. Unter diesem Gesichtspunkt wurde hier zur Unterstützung der Behauptung argumentiert, laut derer Kristeva im Rahmen ihrer Theorie das mütterliche Ding, als Möglichkeitsbedingung für die geschlechtliche Subjektconstitution des Kindes thematisiert. Die Argumentation, die sie für diese These einsetzt, habe ich versucht, als transzedentale Argumentation zu rekonstruieren, d.h. als ein regressives Argument, das die Symptome des Melancholieeffekts aufgrund der Unmöglichkeit der Loslösung von der mütterlichen Brust erklären will.

Die Thematisierung der Dingtheorie Kristevas verschaffte mir gleichzeitig den Anlass, mich mit der Frage nach der Wissenschaftlichkeit des psychoanalytischen Ansatzes als wissenschaftlich-theoretisches Konstrukt auseinanderzusetzen. Die aufgeworfene Frage versucht die Spezifität der Psychoanalyse als wissenschaftliche Theorie anzudeuten, indem sie den psychoanalytischen Ansatz in Verbindung mit dem zu erläutern versucht, was in der Wissenschaftstheorie als Kriterium der Wissenschaftlichkeit eingeführt und diskutiert wird. Es hat sich

diesbezüglich im Rahmen der hier entwickelten Analyse zeigen lassen, dass die Feststellung einer sogenannten objektiven (empirischen) Wirklichkeit nicht unumstritten ist; die (empirische) Wirklichkeit ist nicht nur eine Frage von empirischer Beobachtung, sondern auch Funktion unserer (theoretischen) Voraussetzungen, die wir gemäß unserer menschlichen Vernunft beim Erkennen dessen, was wir Realität nennen, machen müssen. Der psychoanalytische Ansatz versucht der obigen These recht zu geben, indem er mit einem anderen Begriff der Wirklichkeit als z.B. dem der empirischen Physik arbeitet und indem er dementsprechend versucht, so wie Kant sagen würde, diese Wirklichkeit allein aus der Perspektive der menschlichen Vernunft zu thematisieren.

In diesem Zusammenhang möchte ich überdies noch meine Vermutung äußern, dass viele andere (wenn nicht alle) Schlüsselbegriffe der Psychoanalyse (unabgesehen von vielen verschiedenen und teils sich einander widersprechenden Denkrichtungen dieser Disziplin) durch die gleiche Art des Argumentierens eingeführt werden. Das hat meiner Meinung nach hauptsächlich mit dem epistemischen Status der Psychoanalyse selbst zu tun. So wie im Rahmen der hier entwickelten Analyse mehrmals angedeutet wurde, lässt sich die Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse in einer besonderen Art und Weise darstellen, nämlich als spekulative, intuitive und therapeutische Verständnishypothese. Nicht zu vergessen hier, dass es in der Fachliteratur doch keine selbstverständliche Einigkeit darüber besteht, wie eine „echte“ phychoanalytische Theoretisierung aussieht oder aussehen sollte¹. Für die Glaubwürdigkeit der phychoanalytischen Hermeneutik wird mit Hilfe einer Art transzedentalen Argumentierens argumentiert. Dies ist eine Argumentation, die sich wie alle Basisargumente nur intuitiv erfassen lässt. Aber, zu sagen, wie intuitiv eine solche Verständnishypothese eigentlich ist, stellt natürlich eine offene Frage dar. Oder, so wie C. Taylor in seinem Buch über diese Art des Argumentierens als Schlussfolgerung seiner Analyse sehr treffend geschrieben hat: „A valid transcedental argument is indubitable; yet it is hard to know when you have one.“(Taylor 1997:33). Demzufolge bleibt einem im Sinne der obigen Überlegung nichts übrig als noch zu sagen, dass die Psychoanalyse sich damit als eine seriöse philosophische Tätigkeit

¹ „Da, wo *innerhalb* der Psychoanalyse das Unbehagen an der eigenen Unbestimmtheit als Wissenschaft dazu geführt hat, theoretische oder therapeutische Elemente auszutauschen, ist immer sogleich – und häufig in inquisitorischem Ton – die Frage aufgeworfen worden, ob das Resultat dieser Operation noch zu Recht den Namen Psychoanalyse in Anspruch nehmen kann“. (Gondek 2002:10).

vorstellt, die ihre Rechtfertigung nicht so sehr aus dem empirischen Experimentieren, sondern vielmehr aus ihrer inneren Dialektik nimmt.

LITERATUR

ABRAHAM, Nicolas/Torok, Maria (2008): *Kryptonomie. Das Verbarium des Wolfsmannes*. Editiert von Urs Engeler. Engeler, Basel/Weil am Rhein.

BILLMEIER, Thilo (2010): „Kolloquium Julia Kristeva „Schwarze Sonne. Depression und Melancholie“. *Protokoll zur Sitzung am 16. 01. 10.*“ (Ein bislang noch unveröffentlichtes Manuskript zum Verhältnis Kristeva, Heidegger und Kant im Bezug auf den Dingbegriff. Der Text ist im Rahmen eines „Kristeva-Kolloquiums“ entstanden, das die Gesellschaft für Philosophie und Wissenschaften der Psyche an der Charité Klinik für Psychiatrie und Psychotherapie in Berlin 2009-2010 veranstaltete.

Charles, TAYLOR (1997): *Philosophical Arguments*, Cap. 2 “The Validity of Transcendental Arguments”, Harvard University Press.

Eisler, Rudolf: Eintrag in „Kant-Lexikon“, Internet – Quelle, <http://www.textlog.de/32917.html> (07.06.2011).

Eintrag im Wörterbuch der Philosophischen Begriffen, Internet - Quelle <http://www.textlog.de/1277.html> (07.06.2011).

FREUD, Sigmund (1916/1999): „Trauer und Melancholie“, in: *Gesammelte Werke*, chronologisch geordnet. Fischer, Frankfurt/Main, Band X (1913-1917).

GONDEK, Hans-Dieter (2002): *Angst. Einbildungskraft und Sprache. Ein verbindender Aufriß zwischen Freud – Kant – Lacan*. Boer Verlag. München. PDF – Ausgabe.

KANT, Immanuel (1787/1956): *Kritik der reinen Vernunft*, I+II, Theorie-Werkausgabe Suhrkamp.

KLEIN, Melanie (1996): „Beitrag zur Psychogenese der manisch-depressiven Zustände“, in: *Gesammelte Schriften Bd.I.2*, übers. v. E. Vorspohl, Stuttgart, S. 35-75.

KRISTEVA, Julia / Michael, Onfray (2010): „Freud: le débat Onfray-Kristeva“. Zitiert aus „Le Nouvelle Observateur“, Internet – Quelle: <http://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20100422.BIB5255/freud-le-debat-onfray-kristeva.html> (07.06.2011).

KRISTEVA, Julia (2007): *Schwarze Sonne. Depression und Melancholie*. Aus dem Französischen von Bernd Schwibs und Achim Russer. Brandes & Apsel, Frankfurt/M.

OEXLE, Otto - Gerhard (1998): „Naturwissenschaft, Geschichtswissenschaft. Momente einer Problemgeschichte“, in *Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft, Kulturwissenschaft: Einheit-Gegensatz-Komplementarität?*, Hg. Otto G. Oexle, Wallstein Verlag, Göttingen, S. 99-155.

PRAUSS, Gerold (1974): *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn: Bouvier.

von Glasersfeld, Ernst (1997): *Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme.*, (deutsche Übersetzung), Erste Auflage, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

KIRCHNER, Friedrich (1907) , *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, § Pathos, Internet – Quelle, <http://www.textlog.de/1187.html> (07.06.2011).

Internet Ressources:

„Das Ding an sich“, http://de.wikipedia.org/wiki/Ding_an_sich (07.06.2011).

„Die Transzedentalphilosophie“,

<http://de.wikipedia.org/wiki/Transzendentalphilosophie> (07.06.2011).

„Affekt. Etymologie“, http://de.wikipedia.org/wiki/Affekt#cite_note-8 (07.06.2011).

EVOLUTIONARY EXPLANATIONS OF COGNITIVE COMPLEXITY¹

Andreea EȘANU²

***Abstract:** In the present paper I focus on one issue that may be considered problematic from a philosophical point of view: are there any analytical laws in the formulation of evolutionary explanations, and if yes, how do they work? In order to address the topic, I chose to discuss a particular kind of evolutionary explanations. During the recent decades we have witnessed a living debate around theories concerning cognitive evolution, a debate that has brought the analytic-synthetic distinction back into focus. It seems that not all the complex aspects of evolved cognitive processes can be explained empirically or synthetically, i.e. by invoking natural selection only. In this paper, I argue that if we are to pay any attention to evolutionary explanations of cognitive complexity at all, then cognitive explanations must accommodate at least one analytical law.*

***Keywords:** cognitive complexity, evolutionism, evolutionary cognitive science.*

In the present paper I will focus on one issue that may be considered problematic from a philosophical point of view: are there any analytical laws in the formulation of evolutionary explanations, and if yes, how do they work? W.O. Quine was probably one of the most influent contemporary philosophers who held that there are no proper analytical (mathematical or logical) laws that can explain natural phenomena. Quine's main naturalist argument stated that no clear distinction can be drawn between analytical and synthetic knowledge and, therefore, the distinction is only instrumental.

I will try to narrow the topic down and discuss a particular kind of evolutionary explanations. During the recent decades we have witnessed a living debate around theories concerning cognitive evolution, a debate that brings the analytic-synthetic distinction back into focus. It seems that not all

¹ This article is the result of a research conducted at the University of Bucharest in the postdoctoral program POSDRU/89/1.5./S/62259.

² University of Bucharest.

the complex aspects of evolved cognitive processes can be explained empirically, i.e. by invoking natural selection only.

In the following, I will argue that if we are to pay any attention to evolutionary explanations of cognitive complexity at all, then cognitive explanations must accommodate at least one analytical law.

1. THE DILEMMA

I will start with a philosophical argument as to why the distinction between analytical and synthetic laws is not simply instrumental, but constitutive when applied to aspects of evolutionary explanations. The distinction happens to bear a huge relevance on how evolution explains facts, and, contrary to the usual insight, it seems to resist naturalization in very a provocative manner. This reply to Quine's thesis can be presented starting from a curious dilemma.

Let us take a basic concept of Darwinian evolution and its principles of variation and selection. Darwinian evolution is basically an empirical model of evolution. In the classical formulation of the theory, all significant evolutionary generalizations are thought to describe contingent states of nature and, as a matter of fact, "highly" contingent states of nature (Beatty, 2006), so it is considered to be actually impossible to state proper laws of evolutionary biology, evolutionary cognitive science, evolutionary social science etc., or to talk about general principles of evolution, other than the most general and least explicative of them all – the principle of evolution by natural selection. The most salient problem when discussing models of evolution based on the standard theory is their capacity to unify large classes of historical narratives into more general explanations, and in this respect they seem to fail. Either they unify too much and become tautologous, or they unify too little and, in this case, they lack the generality of proper natural laws. In a nutshell, this is the well-known "videotape" argument¹ (Gould, 1989), which in fact expresses an analytic-synthetic dilemma concerning evolutionary explanations.

¹The argument is basically an analogy: we can represent evolution like a videotape that, if replayed over and over again, it would have a different ending every time, so no generalization is possible. Nevertheless, if we manage to produce generalizations, because evolution is like a videotape with different endings every time we play it, then it becomes obvious that these generalizations have no real content.

This dilemma can be elaborated to a finer degree if we follow the debate that started from here. The standard manner to reject the so-called evolutionary contingency horn is to argue that there is an important distinction between contingent evolutionary generalizations and *a priori* models of evolution – models that enable us to know how a population or trait will evolve without studying its empirical conditions (e.g., particularities of the environment or particularities of the individuals who belong to the population or share the trait) and without generalizing from them. *A priori* models of evolution are built on conceptual correlations between fitness and selection. For instance, it is often appreciated that Ronald Fisher's model of the sex ratio or the mathematical models based on Price's equation do not depend on empirical facts about evolution. These are considered *a priori* models in the sense that they allow for predictions irrespective of how various populations evolve in particular environments, while relying solely on a fitness distribution function. However, both Fisher's model and those based on Price's equation share a difficulty: they fall into the other horn of the dilemma. These models are, in fact, *analytical* (as we shall see, the Price equation expresses a mere tautology about selection) – they do not encapsulate proper explanations about how fitness actually determines selection and, hence, their predictions are quite hollow. Basically, predictions based on these models are not informative at all. Hence, if *a priori* conflates into *analytical*, then we have no proper models of evolution and we are back at the beginning of our problems.

Knowing that all bachelors are unmarried men is not knowing anything at all, but a mere semantic tautology. This is considered a strong objection to *a priori* models of evolution understood as above. For instance, let us take a look at a simple interpretation of Price's equation. The statement "if every pair of birds has two offspring, then among ten pairs of birds there will be twenty offspring" is a law, but it conveys no real knowledge at all. The same holds for Fisher's theorem. If we take a simple interpretation of the theorem, we might end up with a statement such as: "If every pair of birds has two offspring, then among ten pairs of birds there will be twenty offspring, approximately ten male and ten female". This statement is not as obviously analytical as the previous one, but still it is an analytical statement. It is based on what we may call, borrowing the term from analytical mechanics, an optimality principle. If we are to make an analogy with Lagrangian analytical mechanics, the statement is derived using a law "of the shortest path".

Given:

$N^0(\mathbf{m})$, $M^0(\mathbf{f})$, the number of male, respectively female offspring in a generation and the formula:

$G^1(\mathbf{m})/G^1(\mathbf{f}) = 1/2G^0(\mathbf{m}) + 1/2G^0(\mathbf{f})$, which expresses the fact that sex supplies exactly half the genes of all future generations, the model has three possible outcomes or “paths”:

- b) $N^1(\mathbf{m}) > N^1(\mathbf{f})$,
- c) $N^1(\mathbf{m}) < N^1(\mathbf{f})$,
- d) $N^1(\mathbf{m}) = N^1(\mathbf{f})$.

The third outcome is selected because it gives most adaptability to the parents (or it is the “shortest” in terms of costs representation, if we keep in mind the analogy with mechanics). So, the explanation for the fact that the sex ratio of future generations is approximately 1:1 works basically backwards. This ratio is selected because it is the *optimal* outcome in terms of parental costs.

The problem with Fisher’s model is two-fold:

- a) Fitness is exogenous – there is a global distribution of fitness over all the possible outcomes, independent of considering any initial state.
- b) There is no *real* mechanism of natural selection: keeping in mind the analogy with analytical mechanics, there are no forces to explain why stones fall the way they do, but only a global principle of the “shortest path”. Similarly, in Fisher’s model we only have a global principle of selection of the fittest or best adapted.

This means that even if it seems informative in an empirical sense, the statement “If every pair of birds has two offspring, then among ten pairs of birds there will be twenty offspring, approximately ten male and ten female” is based on an analytical interpretation of natural selection. Given the equal genetic contribution of the parents, the least costly outcome for them is to have approximately equal numbers of male and female offspring. This is, in fact, an analytical solution to the Price equation:

$$\Delta z = \text{cov}(v_i, z_i)$$

that states: if a certain inheritable characteristic (z_i) is correlated with an increase in fractional fitness (v_i), the average value of that characteristic in the child population will be increased over that in the parent population (Price, 1970). Thus, it becomes obvious that statements based on analytical models are not really informative.

So it seems that what we need are empirical models of evolution, even though they do not give us full fledged-explanations, but only

plausible historical narratives. However, accepting this point makes the dilemma even fiercer, instead of making things easier.

On the empirical side of the problem, we have the matter of complexity. Strictly naturalistic explanations that presuppose fully random variation, blind selection and a great deal of evolutionary contingency cannot successfully explain why and how complexity arises in nature. There is a large variety of questions concerning this issue. For instance, how is it possible to have birds in an ecosystem by applying random changes to frogs, changes which are enforced only by natural selection? Or how is it possible to have complex predator-prey behaviors starting from fully accidental mutations of very basic unicellular organisms? Let us imagine that we have a computer on the desk and we dismantle it into very small pieces. Then we say we should try to put it back together. What is the probability of succeeding by random variation, mutation and selection (in short, by trial and error) in a finite amount of time? The probability is intriguingly small.

It is also well-known that the evolutionary adaptations of living organisms are highly modular and specialized – there are specific organs with determinate functions designed for specific tasks. This means that each adaptation of each organism is in fact highly complex, not to mention that these tremendously complex organisms are the result of a process that lasted only several billion years. Again, if we think in terms of probabilities, in order to obtain such great modularity and specialization by random mutations, the time period should have been a lot longer and the number of trials available should have been a lot larger. Let us think, for instance, how much time and how many trials it takes to assemble a puzzle game starting from, say, 1.000 small pieces. By trial and error, the probability of assembling the game correctly is very small while the amount of time necessary for the task is huge. And this is only a puzzle game. In the case of a highly specialized organ like the eye or the ear the time and the number of trials should probably be infinite. Moreover, it has been established by investigating fossil materials that the number of actual mutations that really took place in the course of evolution is in fact very small (Kirschner & Gerhart, 2005a). So, either Darwinian selection does not work randomly, or it works randomly, but it generates only a small number of mutations which happen to be the *right* ones.

If we take these matters seriously, then we should conclude that we cannot actually have proper evolutionary explanations without optimality. But, then again, in a framework with optimality it is hard to find a real place

for natural selection. In both cases we seem to have no good explanations at all.

2. THE THEORY OF FACILITATED VARIATION

One possible way to deal with the dilemma is to say that *a priori* does not necessarily conflate into *analytical*. This is Elliot Sober's approach from *Evidence and Evolution: The Logic Behind Science* (2008). There must be a different class of models than those based on Price's equation that might do the work. This class is made, in Sober's opinion, of causal/probabilistic accounts of evolutionary outcomes that do not use global or optimality laws, but a principle of causality: fitness in x *causes* the selection of x . Even if such models were successful, their success might not be the issue here. If we go back to our dilemma, it gets clear what the issue is. Such causal/probabilistic laws do not allow for proper experimental verification because evolutionary outcomes are mainly *historical* outcomes, and it is impossible to check the supposed causal connections under varying circumstances and conditions. The problem takes the aspect of a singularity issue. Evolution theorists are studying phenomena that took place in natural history, but they cannot replicate them experimentally, so causal connections are at most best guesses. In a certain population a causal mechanism may explain certain correlations, but, given a slight modification in that population, the same correlation might fail. So causal explanations are, in fact, quite brittle because there is very little experimental control over the facts.

This means it is highly improbable that we could correlate fitness with selection in the theory of evolution in the manner in which we correlate accelerated motion with the action of forces in mechanics, i.e., by means of causation. The main reason behind this situation is that the conceptual or *a priori* correlation between fitness and selection by means of causation is not conclusively supported by facts and there is a real problem with verification.

Moreover, it is well-established that there are no laws of evolution in any proper model of evolving entities based on *endogenous* fitness (i.e., fitness that is not defined in terms of a global distribution function, but as a causal agent of selection).

This argument might be considered an "armchair argument"¹, but the fact of the matter is that Darwinian historical narratives do not support proper experimental analysis, and, without it, it is highly problematic to talk about causality or endogenous fitness as proper explanatory concepts. As Elliot Sober points out in a previous article, fitness should be "a

¹ This is one of the main objections to Fodor & Piattelli-Palmarini, 2010.

mathematical predictor"¹ (Sober, 2001), but if this is the case, then it can only be exogenous, as in Fisher's model discussed earlier.

So analyticity can hardly be eliminated from the picture of evolutionary explanations. This is, in my opinion, a strong argument against Quine's naturalization thesis. It is obvious that analytical models do not do much justice to the evolutionary explanations in general, but they seem indispensable in the light of our dilemma. I will continue my argument by showing how analyticity might fit an evolutionary explanation, and still leave room for some open-ended evolution (i.e. not constricted by global optimality laws).

I consider that a better approach to the problem of analyticity in evolutionary theory is to work with what we may call local optimality. This would considerably change the profile of evolutionary explanations in general, but will not entirely eliminate analyticity. My investigation will focus in the following on some aspects of cognitive evolution because cognitive evolution involves serious complexity issues, and they need to be dealt with consistently. So, it is a good way to see if we can escape our dilemma. As proviso, in this article I will not refer to cognitive complexity in the sense of Bell (2004), which is a psychological characteristic or psychological variable that indicates how complex or simple is the perceptual skill of a person. What I have in mind is a more general concept of cognitive complexity that regards the evolution and the number of the mental structures that human beings use, how abstract they are, and how elaborately they interact to shape our perceptions (see section 3).

This approach starts from a recent development in the theory of evolution, called facilitated evolution (Kirschner & Gerhart, 2005a). Facilitated evolution manages to explain several crucial difficulties of the standard theory and produces convincing empirical evidence in its support. In this section of the paper I will insist upon showing what facilitated evolution really means and how it is supported by empirical data.

Facilitated evolution comes with two important constraints: first of all, evolution takes place only in small steps. This is considered a standard Darwinian constraint upon evolutionary processes (a continuity constraint). So complexity does not come in nature "for free" (without any costs).

¹ "The descriptive ecological content of the concept was widened to bring it into correspondence with the role that fitness increasingly played as a mathematical parameter in the theory of natural selection." (Sober, 2001)

Secondly, variation is not fully random, but facilitated. This is a different, non-Darwinian constraint on evolutionary processes. It is, in fact, a diversity constraint and it was first suggested by some developments in cellular and evolutionary biology (Kirschner & Gerhard, 2005b).

The theory of facilitated evolution or variation (FV) mainly addresses the nature and function of variation in evolution. Recent advances in cellular biology in the light of evolutionary biology straightened out a number of mechanisms for generating evolved features in living systems. While the concept and mechanism of natural selection are well understood, the variation component of the theory of evolution remains under-developed. The theory of facilitated variation seeks to prove that complex biological systems can arise with a limited number of variation mechanisms. The key observation in FV theory is that organisms are designed such that random genetic changes are channeled in phenotypic directions that are potentially useful. Research on logic circuits and RNA secondary structure (Parter, Kashtan & Alon, 2008) found, for instance, that facilitated variation is actually enhanced in environments that change from time to time in a systematic way: varying environments are generated from the same set of sub-goals but in different combinations. Organisms that evolve under such varying goals not only remember their history but also generalize to future environments, exhibiting high adaptability to novel goals. Rapid adaptation is exhibited by goals composed of the same sub-goals in novel combinations, and by goals where one of the sub-goals was never seen in the history of the organism. It seems that organisms store information in their genomes about their past environments. Elements of facilitated variation theory, such as weak regulatory linkage, modularity, and reduced pleiotropy of mutations, develop spontaneously in these environments. Thus, such environments seem to promote facilitated variation and allow evolution to generalize to novel conditions, i.e., they make room for evolvability.

The FV theory offers a very interesting model for biological evolution. In the classical formulation of Darwinian evolution, natural selection works on individual members of a species, i.e., on their genetic traits. The FV theory introduces a distinction between what may be called “conserved core processes” and “regulatory components” of core processes, both coded in the DNA-structure of any organism. In an interview published in *American Scientist*, Biologists M. Kirschner and J. Gerhart explain: “Regulatory components determine the combinations and amounts of core processes to be used in all the special traits of the animal. Whereas components of the core processes do not change in evolution, regulatory

components do, and they are the targets of random mutational change.” (Kirschner, Gerhart, 2005b). For instance, unicellular organisms, like bacteria, divide and thus reproduce themselves. Cellular division is a conserved core process because it is present in every living organism, no matter how simple or complex it might be. But unicellular organisms evolved into multicellular organisms and the question is: what did really evolve in this case? The answer of the supporters of facilitated evolution is that regulatory processes that control cellular division are the ones that evolved. Cells developed means to communicate and to adhere one on the surface of another through specialized junction mechanisms¹. When these processes first appeared they were the result of a random mutation of a very basic process of cellular division.

So it seems that evolution took place at the level of control and regulatory components of DNA and it was not fully random. Yet, it was not the result of some sort of intelligent design. According to FV theory, natural selection tends to increase the internal diversity of a system (e.g., an organism or, more generally, a self-organizing entity) through mutations of *regulatory* processes. These mutations are random, but regulatory processes are few, so the number of trials does not have to be immense while allowing enough variability to obtain relevant adaptations². This balanced ratio between trials and actual mutations is given by a local mathematical law of maximum complexity with minimal variation and it shows how natural selection can, in fact, work.

I will not get into more details regarding the theory of facilitated evolution. I will focus, instead, on some conceptual peculiarities of “variability” and “selection”. The general claim in the FV theory is that an organism evolves because the regulatory or control components of its DNA evolve, resulting in a larger and larger variety of functions, modulated and

¹ In the same interview the two biologists explain: “These processes of multicellularity involve the means of cell-to-cell communication, of cells adhering to each other and to a blanket of materials that cells deposit around themselves, and specialized junctions connecting cells. The means evolved for developing a multicellular animal from a single-celled egg.” (Kirschner, Gerhart, 2005b).

² “Genes for regulatory components comprise a minority of the genome (under a quarter, as a rough estimate), fewer than genes for core processes, but still a lot of genes and a lot of regulatory DNA. The thrust of our argument is that rather few mutational changes, affecting regulatory components, are needed to generate complex innovation.” (Kirschner, Gerhart, 2005b).

specialized. Yet, the rendering of regulatory mutations may be either functional or structural. Under the structural aspect, we usually say that a multicellular organism differs from a unicellular one mainly because the genes that control division are modified. Thus, we say in fact that the variation of division produces a new and more complex DNA-structure or a new kind of organism. Seen under the functional aspect, on the other hand, the variation produces an operational modification of the core process of division. By this we mean that something different happens when the cells of a multicellular organism divide: cells communicate, joining mechanisms are activated on the surface of the membrane etc. To distinguish the two aspects I will use the following simplified notation:

b) for the functional rendering of variations: **control of A = A'**, which represents the variation of control of cell division, resulting in a new function;

c) for the structural rendering of variations: $\langle S_1, S_2, \dots, S_n \rangle = S$, which represent the variation of organization of individual cells resulting in a new organism.

The notation can be generalized for any regulatory process or component of any organism, on any level of complexity.

3. LOCAL OPTIMALITY IN COGNITIVE EVOLUTION

This frame can now be applied to analyze cognitive evolution. In 1977 the Russian scientist Valentin Turchin somehow anticipated this possibility, in an abstract and conceptual fashion, in his book *The Phenomenon of Science – a cybernetic approach to human evolution*. There he presented a generalized frame for variability, natural selection and heredity, applicable to any type of process oriented towards complexity. Curiously enough, facilitated evolution happens to be just this kind of process. Turchin applied this frame to an interesting category of processes that exhibit an orientation towards complexity, i.e., cognitive processes. Thus, cognitive evolution was explained through variability and selection of cognitive processes, and by the same balanced *ratio* between trials and successful adaptations. Turchin's main idea was that cognition, just like biological life, is a self-organizing process, exhibiting complexity growth with minimal variation.

The local law:

$$dx/dt = rox(1 - x/X) \quad (\text{EIG})$$

describes an initial exponential change of some parameter, x , followed by its saturation at a limit, X , where r_0 is the initial growth rate.

If we look at the chemical level, we see that the autocatalytic reactions follow the sigmoid curve of EIG: these reactions proceed slowly at the start because there is little catalyst present, the rate of reaction increases progressively as the reaction proceeds and the amount of catalyst increases and then again it slows down as the reactant concentration decreases. It was believed that auto-catalytic reactions lower the entropy of molecules towards equilibrium. But in fact it is not so. They accumulate diversity: for instance, certain autocatalytic molecules turn into viruses, certain other autocatalytic molecules become DNA.

The sigmoid pattern of these reactions also mirrors the mechanisms of natural variability (Coren, 1998). The second aspect is crucial for understanding EIG's role in explaining natural change via natural selection. Natural selection is based on random mutations, but the number of random mutations available in each step of selection is not itself random. In fact, it appears to approach the graphic of the EIG sigmoid curve. In other words, natural selection operates on a relatively small number of possibilities. If we see the whole curve dynamically, the explanation becomes quite obvious. It is a fact that each mutation increases diversity. However, at a certain point of the process, diversity seems to reach a quasi-stagnant growth, because the more diverse the organization of a system, the fewer the possibilities to further increase its diversity. At this point, we can see that variation is constrained by the "local" diversity limit.

The integral expression of EIG is:

$$x = \int (r_0 x(1-x/X)) dt \quad (\text{EIG}')$$

This law makes it possible to keep a low variation in the model. If the variation on which the adaptive mutation of x depends is too high, then it can only be redundant and unrelated to diversity growth. EIG' is an optimality law that describes mathematically the concept of facilitated variation, by eliminating variation that does not facilitate evolution or growth.

However, this is a *local* equilibrium law. Seen in chain, the adaptive mutations (or the change of x) are not oriented towards equilibrium, as we might think, and so it seems there is no optimality in the overall process of evolution. On the contrary, even if the number of successive adaptive mutations is small, each of them increases substantially the overall unpredictability of the system.

The effect of information growth is a good explanation, for instance in biology, when faced with the question how do new species emerge from existing ones, or how new and complex behaviors emerge from very basic organisms with very basic behaviors. As observed by scientists, biological (genetic) material is in fact very similar in species that occupy very distant places in the chain of evolution. So the number of mutations is indeed small. But even if biological (genetic) diversity is small, informational (phenotypic) diversity grows with each evolutionary step, due to what mathematicians call *escalation*¹ and that might be a plausible reason why evolution is so unpredictable.

$$\frac{dx}{dt} = r_0 x \left(1 - \frac{x}{X_1}\right) \left(1 - \frac{x}{X_2}\right) \left(1 - \frac{x}{X_3}\right) \dots \left(1 - \frac{x}{X_k}\right) \dots$$

(EIG' = EIG with escalation)

An adaptive mutation in x at X_1 induces a new saturation limit, and thus a different level of organization, X_2 ; a successive adaptive mutation in x at X_2 induces a different saturation limit at a new level of organization, X_3 , and so on. The process can continue indefinitely, acquiring more and more complexity on the way. In fact, what we have obtained is a model of open-ended evolution with *local* optimality. It has analytical features, but they are not decisive in order to make evolution a globally-closed process, as the models discussed in the first section.

What is remarkable about Valentin Turchin's book is that it shows how this frame of the theory of evolution can be applied successfully not only to explaining the origins and dynamics of life, but also the origins and dynamics of *cognition*: what made it possible and how it evolved up to the human form, which is by far the most complex in nature. Turchin's idea was that the evolution of cognition is a process that exhibits this kind of information growth.

In *The Phenomenon of Science*, Turchin starts with a simplified model of cognitive processes. Each cognitive process is basically a reaction to the environment: something in the external world stimulates the nerves and the nervous system delivers a reaction. Thus, the basic representation of any cognitive process is the following:

¹“Escalation is an alternative view of what is referred to as “emergence” in the general systems theory of evolving systems. It refers to the appearance of a novel form, e.g., species that derives from its predecessor. The underlying nature of the change is rarely apparent but the difference is generally easy to distinguish.” (Coren, 2001, 261)

stimulus ---> reaction

This basic structure got more and more complex in the course of the evolution. The successive mutations of the basic structure are called by Turchin meta-system transitions. A meta-system transition can be understood briefly as “an evolutionary process by which higher levels of complexity and control are generated” (Turchin, 1999), from more basic ones *via* facilitated mutations.

If we consider the notations used previously, we could represent a meta-system transition or mutation¹, both functionally and structurally, as follows:

- a) control of A = A’;
- b) $\langle S_1, S_2, \dots, S_n \rangle = S$.

Let us take now the basic neuronal structure: stimulus ---> reaction and complexify it. Having the basic structure, we may formally represent the evolution of cognitive structures as a series of meta-system transitions:

(A) stimulus ---> reaction;

A’) *control* of reaction = simple reflexes;

A’’) *control* of simple reflexes = associating (conditional) reflexes;

A’’’) *control* of associating = thinking (**deliberate associations**). Here we find the most complex types of deliberate associating, such as causal association which is specific to humans.

All these steps: A’, A’’, A’’’ represent significant cognitive mutations based on a biologically traceable process – the specialization of cells as nerves². As we can see from Turchin’s model, the consecutive meta-system transitions result in a multileveled structure of control that allows for complicated forms of cognitive behavior, such as thinking (e.g. making deliberate associations) or learning, based solely on a small number of variations on control functions.

Moreover, it is important to see how this so called “multilevel structure of control” generates cognitive processes. In order to do that, we

¹ A mutation is a variation selected through natural selection, so formally there is no difference between variations and mutations. The difference is purely factual: some variations are selected and become mutations, some others are not selected and do not become mutations.

² (Kirschner, Gerhart, 2005b).

have to represent the structural aspect of the cognitive mutations because so far we have focused only on the functional aspect.

The basic structure associated with a basic reaction to a stimulus is a sensation, and the more complex the reactions to the stimuli are, the richer is the content associated with them. To see how this “bottom-up” process of gaining structure works, I will enrich Turchin’s simple model in the following manner:

A₁) stimulus --> reaction -> sensation

From here, we can derive the subsequent steps:

A₁') simple reflexes -> perceptions.

The structure associated with simple reflexes is perception. Perception is the way we interpret sensations, for instance that a certain sensation is pain.

A₁'') conditioned reflexes -> representations.

Representations are associated perceptions – for instance, pain is associated with the perception of a certain object. As a consequence, an organism will try to avoid pain by forming a conditioned reflex.

A₁'') deliberate associations -> concepts.

Associating representations deliberately (i.e., having control on association) results in forming concepts. For instance, humans are capable to associate through *causal* association the representation of an object that may produce pain with the representation of someone that manipulates it, even if they do not actually see that person manipulating the object¹. Causal association is based on inference and not on a conditioned reflex.

This model shows how cognitive structures become “richer” through successive cognitive mutations and how they are selected: richer structures exhibit the same mathematical relation between maximal complexity and contained variation, thus keeping realistic the *ratio* between trials and actual mutations. The assembling of a complex cognitive process (such as making

¹ “Representations X and Y are associated in an animal only when they appear together in its experience. If they do not appear together (as a rule, on many occasions) the association will not arise. The animal is not free to control its associations; it has only those which the environment imposes on it. To control associating a mechanism must be present in the brain which makes it possible to associate any two or several representations that have no tendency at all to be encountered together in experience--in other words, an arbitrary association not imposed by the environment.” (Turchin, 1977, 68).

causal associations) is similar to the assembling of a complicated device. If we use simple probability, i.e. if we try to assemble the pieces of the device randomly, the process may take a lot of time and a huge number of trials; nevertheless, if we take into account the functional relations between components, the functional relations between sub-functional relations between components etc., the assembling may succeed even from the first try. This is in short facilitated assembling – which means assembling based on an analytical law of increasing the probability of certain combinations, with no appeal to intelligent design (or a predefined architecture). Cognitive evolution is in Turchin's model a kind of facilitated assembling – it is based on: functional associations between stimuli and reactions, functional associations between sub-functional associations and so on. In short, they exhibit EIG'' escalation.

On the other hand, cognitive evolution, understood as in Turchin's model, can explain why not all major cognitive mutations (A, A', A'', A''') were diachronic: i.e. based on interaction, imitation and learning, but synchronic. According to this model, developmental interaction between the members of a certain population (such as imitation or learning) could not appear very early in the course evolution or before the emergence of some basic cognitive abilities such as the control of reflexes. A model of cognitive evolution that focuses only on developmental aspects (such as interaction, imitation etc.) leaves out the fact that imitation and social interaction were not possible from the very beginning of life. They themselves were the result of a kind of evolution based on simple cognitive heredity with *randomly* replicated meta-system transitions.

This model enables us to make three significant comments:

(i) Cognitive evolution basically states that there is an accumulation of structure *via* functional and structural mutations of basic cognitive processes, as in Turchin's model. As we have already seen, rudimentary representations or deliberate associations are results of such mutations. Basic causal associations, for instance, are not learned. Of course, during our lives we learn to make different associations between various kinds of objects, but – as Kant would say – the form of the association, i.e., the fact that it is a causal and not, say, a spatial association, that is not learned from experience and it is not the result of imitation. It is the result of a cognitive mutation based on "improved probabilities", given EIG''.

(ii) Turchin's generalized concepts of "variability" and "selection" enable us to make an interesting observation: only at a certain point of cognitive evolution, synchronic (functional and structural) evolution gave

way to a diachronic – social and behavioral – development. For instance certain species of organisms, such as the red ants, do not have means of communicating knowledge, even though red ants live in large groups. This means that their cognitive development is under step (A'') in Turchin's model. By contrast, some species of birds do have means of communicating knowledge through a rudimentary language – they signal danger and imitate one another in avoiding it. Ants may have signaling systems, but do not imitate each other. By contrast, birds should be placed somewhere on the level (A''), because their signaling and imitation are conditioned reflexes. So ants should be placed even lower, maybe somewhere on the level (A'). Primates, on the other hand, make deliberate associations and therefore they can freely imitate – passing knowledge from one individual to another. The evolution of this capacity cannot be entirely explained on behavioral or social grounds because, in fact, it is the other way around. It seems that the basic capacity to make deliberate associations (as the capacity to form conditioned and simple reflexes) is not learned by social imitation, but instead it is a cognitive condition for social imitation.

(iii) One of the goals of this paper was to offer an explanation for why there are cognitive structures such as conditioned reflexes or basic deliberate associations, and why not all is learned from experience in a social group. As I have tried to suggest, the EIG'' law allows us to work with a basic synchronic perspective on cognitive evolution, thus keeping random mutations and random selection of cognitive control functions. However, this explanation does not commit us to a transcendental *a priori*ism in respect to cognitive functions. I will not get into the details of this issue here.

The key concept in the perspective presented in this paper is “random generation” of cognitive functions/structure. It allows for an analytical account of diversity and mutations, just like in facilitated Darwinian evolution. In the FV frame, only natural selection works empirically. If we stick to the model presented in section 2, we see that this may also be the case of cognitive evolution. The fact that certain cognitive capacities (such as basic deliberate associations) are selected is an empirical matter, but is not entirely accountable in terms of empirical generalizations how are they produced. Cognitive structure enrichment is generated randomly, but also constrained by an analytical law that underlies variation. Without such a constraint, an evolutionary explanation of cognitive complexity would fall again under the fierce dilemma from section 1.

4. CONCLUDING REMARKS

In this paper I have been mainly interested in the epistemological profile of evolutionary explanations. I have started with a dilemma that ultimately shows that a kind of analytical laws is necessary in order to have plausible evolutionary explanations, especially when dealing with phenomena that exhibit complexity. This is a part of my reply to Quine's naturalization thesis. The other part comes from an aspect which is specific to explanations of cognitive complexity and that is the most important reason why I chose to develop my argument around cognitive complexity. It is not only laws, but also cognitive structures analytically built in the explanation. Admitting that specialization and high modularity of cognition are facts, it becomes almost mandatory to state a conceptual or categorial distinction between sensory cognitive content, which is empirical, and control functions, totally distinct from actual sensory information. This distinction shows that learning from experience might not be the whole key to cognitive evolution. In fact, we might not know what the whole key is, but if we are to accept EIG laws (in any of their formulation), then it is very important to observe that this categorial distinction is requested by the very nature of our explanation. Hence it is very hard to see how such an explanation *could* be naturalized, given the analytical/structural constraint it imposes on how we acquire and process information from the environment.

REFERENCES

- (2001) "Brain Areas Critical To Human Time Sense Identified", *UniSci - Daily University Science News*, <http://www.unisci.com/stories/20011/0227013.htm>.
- BEATTY, J.H. (2006) "The Evolutionary Contingency Thesis" in E. Sober (ed.), *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*, (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press).
- BELL, R.C. (2004) "Cognitive complexity", *The Internet Encyclopaedia of Personal Construct Psychology. The Psychology of Personal Constructs*. <http://www.pcp-net.org/encyclopaedia/cogcom.html>.
- COREN, R.L. (2001) "Empirical Evidence for a Law of Information Growth", *Entropy*, 3, pp. 259-273.
- COREN, R.L. (2002) "Comments on a Law of Information Growth", *Entropy*, 4, pp.32-34.
- FLANAGAN, J.R., Lederman, S.J. (2001): "Neurobiology: Feeling bumps and holes", *Nature*, 412(6845), pp. 389-39191.
- FODOR, J., Piattelli-Palmarini, M. (2010) *What Darwin Got Wrong*, New York: Farrar, Strauss and Giroux.

- GIBSON, J. (1966): *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Boston: Houghton Mifflin.
- GOULD, S. (1989): *Wonderful Life: The Burgess Shale and The Nature of History*, New York: W.W. Norton.
- HEYLIGHEN, F., Campbell D.T. (1995) "Selection of Organization at the Social Level: obstacles and facilitators of metasytem transitions", *World Futures: The Journal of General Evolution*, 45, pp. 181-212.
- HEYLIGHEN, F. (1996) "The Growth of Structural and Functional Complexity during Evolution", in: F. Heylighen & D. Aerts (eds.), *The Evolution of Complexity* (Dordrecht: Kluwer).
- JOSLYN, C., Turchin, V., Heylighen F. (1995) "Social Evolution", Principia Cybernetica Project, <http://pespmc1.vub.ac.be/SOCEVOL.html>.
- KIRSCHNER, M., Gerhart, J. (2005a) *The Plausibility of Life. Resolving Darwin's Dilemma*, Yale University Press.
- KIRSCHNER, M., Gerhart, J. (2005b) *American Scientist*, "An interview with Marc Kirschner and John Gerhart", <http://www.americanscientist.org/bookshelf/pub/marc-kirschner-and-john-gerhart>.
- PARTER M., Kashtan N., Alon U. (2008) "Facilitated Variation: How Evolution Learns from Past Environments To Generalize to New Environments", *PLoS Comput Biol* 4(11): e1000206. doi:10.1371/journal.pcbi.1000206.
- PRICE, G.R (1970) "Selection and covariance", *Nature* 227 (5257): 520-521. doi:10.1038/227520a0.
- PRICE, G.R. (1972) "Fisher's "fundamental theorem" made clear", *Annals of Human Genetics* 36 (2): 129-140. doi:10.1111/j.1469-1809.1972.tb00764.x.
- QUINE, W.V.O. (1969) *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press.
- SOBER, E. (2001) "Two Faces of Fitness" in R. Singh, D. Paul, C. Krimbas, and J. Beatty (eds.), *Thinking about Evolution: Historical, Philosophical, and Political Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press).
- SOBER, E. (2008) *Evidence and Evolution: The Logic Behind the Science*, Cambridge University Press.
- TOMASELLO, M. (1999) *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press.
- TURCHIN, V. (1977) *The Phenomenon of Science – a cybernetic approach to human evolution*, Columbia University Press.
- TURCHIN, V. (1999) "The Metasytem Transition", Principia Cybernetica Project, <http://pespmc1.vub.ac.be/MST.html>.

RELEVANȚĂ, HOLISM ȘI PROBLEMA „DEZACORDULUI PROFUND” ÎN ARGUMENTAREA DELIBERATIVĂ PUBLICĂ¹

Cătălin STĂNCIULESCU²

Abstract: The crucial problem, in informal logic, of what Fogelin (1985) and his commentators - Lugg (1986), Davson-Galle (1992), Adams (2005), Friemann (2005), Turner&Right (2005) - call „Deep Disagreement” is that of the inferential (as assertions) rather than epistemological status of the so-called „framework propositions”. It will be argued that a holistic-inferentialist approach to assertions - one that defines assertions in terms of the inferential articulation of their conceptual content -, and a coherentist understanding of the notion of relevance in argumentation may contribute to avoiding many central problems confronting Informal Logic in treating cases of disagreement in public deliberative argumentation.

Keywords: Fogelin, deep disagreement, Brandom, holism, relevance, deliberative argumentation.

1. INTRODUCERE

Lucrarea din 1985 a lui Robert Fogelin despre „logica dezacordurilor profunde” a dat naștere multor discuții și controverse cu rezultate semnificative pentru metateoria logicii informale. În mod special, aceste discuții se referă la modalitățile de tratare specifice logicii informale a ceea ce Fogelin numește „dezacord profund” (DP) în dezbaterile publice. Concluziile lui Fogelin sunt mai curând pesimiste, dar literatura generată de problemele discutate de el este ceva mai nuanțată.

Scopul general al acestui material este de a sugera că multe dintre problemele care au consecințe cu caracter limitativ de tipul celor subliniate de Fogelin, și prezente în literatură, în privința uneia dintre funcțiile esențiale ale argumentării deliberative publice, aceea a soluționării

¹ACKNOWLEDGMENT: Această lucrare a fost finanțată din contractul POSDRU/89/1.5/S/61968, proiect strategic ID 61968 (2009), cofinanțat din Fondul Social European, prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007 – 2013.

² University of Craiova.

dezacordurilor, pot fi rezolvate, cel puțin parțial, la nivel metateoretic, mai curând decât printr-o cercetare empirică a cazurilor relevante de DP.

Acest nivel are în vedere în mod special, deși nu și exclusiv, problema statutului inferențial și importanței specificului epistemologic al unor tipuri de enunțuri pe care Fogelin le numește „propoziții-cadru” (PC) (*framework propositions*), o specie a enunțurilor care exprimă așa-numitele „principii fundamentale” (judecăți de valoare, enunțuri care exprimă valori morale și politice, reguli și principii de inferență, etc.).

O astfel de posibilitate apare, se va arăta, dacă aceste probleme și aceste consecințe sunt văzute din perspectiva unei abordări holiste, de tipul semanticii inferențialiste a lui Robert Brandom, a naturii aserțiunilor, în termeni ai articulării inferențiale a conținutului conceptual vehiculat de acestea, precum și ai unei înțelegeri coerentiste a noțiunii de relevanță.

2. FOGELIN DESPRE „LOGICA DEZACORDULUI PROFUND” ÎN DEZBATEREA PUBLICĂ

Terminologia metateoretică folosită de Fogelin combină noțiunea kantiană de condiție de posibilitate și una dintre corolarele acesteia – distincția netă dintre factual și non-factual (în special, o specie a acestui gen de distincții, aceea dintre judecăți de valoare și judecăți de fapt) -, pe de o parte, și noțiunea wittgensteiniană de „formă de viață”. Fogelin definește un „schimb argumentativ” în acești termeni: „Posibilitatea argumentelor, posibilitatea unui schimb argumentativ în adevăratul sens al cuvântului, depinde, sugerez, de faptul că noi acceptăm multe lucruri”.¹

Particula „noi” se referă aici la forma *noastră* de viață, diferită parțial de alte forme de viață, adică, în cuvintele lui Fogelin, de alte „sisteme de propoziții care se sprijină reciproc (și paradigme, modele, stiluri de acțiune și gândi)”.² Este specific formelor de viață faptul că se pot suprapune și încrucișa, ceea ce explică atât faptul că putem „intra în discuție și argumenta rezonabil” cu anumite persoane, precum și că uneori nu putem ajunge la un acord în privința unor subiecte, sau cu alte persoane. Această din urmă situație corespunde unui DP. Potrivit lui Wittgenstein, pe ale cărui argumente se bazează Fogelin (*Despre certitudine*, §§608-612), jocurile de

¹ Fogelin, Robert, 1985, "The Logic of Deep Disagreements", *Informal Logic* 7, p. 4 (cf. Wittgenstein, *Despre certitudine*, §344: „Viața mea constă în faptul că mă consider mulțumit de o serie de lucruri”).

² *Ibidem*, p. 5.

limbaj specifice unor forme de viață constituie sursa principală a temeiurilor pe baza cărora oamenii construiesc argumente. Unele dintre aceste temeiuri pot fi substanțial diferite (ca urmare a diferențelor, reale, dintre jocurile de limbaj, respectiv formele de viață), și atunci, arată Wittgenstein, „fiecare îl declară pe celălalt nebun și eretic” (§611). A intra într-o controversă presupune oferirea de temeiuri sau motive iar, atunci când acestea devin inutile, locul temeiurilor îl ia persuasiunea: „La capătul temeiurilor stă persuasiunea. (Gândește-te la ce se întâmplă când misionarii îi convertesc pe băștinași)” (§612). Fogelin consideră aceste sugestii ale lui Wittgenstein descrieri ale unor situații de DP. Acesta apare atunci când nu există lucruri, credințe pe care interlocutorii le împărtășesc. În limbaj kantian, în astfel de cazuri, afirmă Fogelin, nu este satisfăcută condiția de posibilitate a schimbului argumentativ; în terminologie wittgensteiniană, formele de viață cărora părțile aflate într-o dezbatere le aparțin, jocurile de limbaj pe care le folosesc, nu se suprapun.

În astfel de cazuri, „limbajul argumentativ poate continua, dar el este irelevant în raport cu tema discutată pentru că el face apel la ceva care nu există: un fundal comun împărtășit de credințe și preferințe”.¹ Astfel, conchide Fogelin, DP „nu pot fi rezolvate prin folosirea argumentelor, pentru că ele nu îndeplinesc condițiile esențiale ale unui schimb argumentativ”.² DP se datorează unui conflict între principii fundamentale sau PC, iar trăsăturile personale ale interlocutorilor nu pot contribui la rezolvarea lor: „În aceste condiții, părțile pot să nu fie părtinitoare, lipsite de prejudecăți, consistente, coerente, să aibă un limbaj clar și riguros, și totuși să nu fie de acord”.³

Ceea ce face ca argumentele oferite în continuarea dezbaterii să fie irelevante este, astfel, lipsa unor credințe comun împărtășite de interlocutori. În termeni inferențialiști, lipsa acestora este echivalentă cu imposibilitatea de a construi argumente care să respecte condiția minimală, coerentistă, de relevanță⁴, adică cu imposibilitatea de a oferi temeiuri sau motive care să fie cel puțin coerente cu tema sau problema dezbătută. Astfel, o posibilă reformulare a definiției DP oferită de Fogelin ar putea fi dată în termeni ai condiției de relevanță. Argumentele formulate de părțile angajate într-o

¹ *Idem.*

² *Idem.*

³ Fogelin, Robert, 1985, "The Logic of Deep Disagreements", *Informal Logic* 7, p. 5.

⁴ Eemeren, Frans H. Van, Rob Grootendorst, *A Systematic Theory of Argumentation. The pragma-dialectical approach*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, 2004, pp. 70-71.

dezbateră caracterizată de DP (în sensul lui Fogelin), precum și schimburile argumentative între acestea nu pot respecta acest criteriu minimal de relevanță. Situațiile caracterizate de DP sunt diferite de ceea ce Fogelin numește „contexte argumentative normale” (CAN), în care părțile împărtășesc un fond cuprinzător de credințe. Consecințe ale respectării acestei condiții de posibilitate a schimburilor argumentative sunt posibilitatea apelului la fapte în susținerea sau criticarea afirmațiilor, și folosirea unor PC (de exemplu, de natură morală), dar care nu se află în conflict.¹ Prin contrast, situațiile de DP nu permit nici apelul la fapte și nici posibilitatea de a evalua critic principiile PC conflictuale. Astfel, DP și contextele în care apar sunt „imune la apelurile la fapte”, iar PC sunt „recalcitrante la adjudecare”. Prin urmare, conchide Fogelin, nu există „proceduri comun împărtășite de rezolvare a dezacordurilor” și, astfel, DP nu pot fi rezolvate pe cale rațională, ceea ce înseamnă că, în cazul lor, schimbul argumentativ „devine imposibil”².

Literatura generată de articolul lui Fogelin se raportează diferit la noțiunea lui Fogelin de DP, iar rezultatele din punct de vedere al consecințelor referitoare la modalitățile de tratare a cazurilor de dezacord sunt, de asemenea, diferite. În continuare voi face două lucruri: (i) voi trece pe scurt în revistă discuțiile cuprinse în această literatură raportându-le la distincția dintre formularea în termeni epistemologici a problemelor legate de DP și formularea în termeni inferențiali a acestora; și (ii) voi indica, cu caracter ilustrativ, cum pot fi evitate unele dintre aceste probleme dintr-o perspectivă holistă. Pentru aceasta, voi rezuma abordarea lui Fogelin astfel: (i) soluționarea DP este „imună la fapte”, pentru că PC sunt imune la fapte; (ii) PC sunt „recalcitrante la adjudecare”, pentru că se sprijină pe credințe diferite (care aparțin unor forme de viață diferite), deși nu în mod necesar contradictorii; (iii) DP sunt independente de caracteristicile psihologice ale celor angajați în DP; (iv) ca urmare, DP nu pot fi soluționate prin „proceduri raționale” (schimburi argumentative), dar pot fi prin persuasiune (non-argumentativă), adică prin mijloace „non-raționale”.

Adesea, aceste caracteristici au fost înțelese ca proprietăți extrase din cazuri relevante de DP; dar, ca și noțiunile din care sunt derivate – noțiuni ca „forme de viață”, „jocuri de limbaj”, „imunitate la fapte”, „propoziții-cadru”, sau „condiție de posibilitate” -, ele au un caracter mai curând normativ. Iar dacă (iv) poate fi considerată o concluzie derivată din (i), (ii), și (iii), ceea ce

¹ Fogelin, Robert, 1985, "The Logic of Deep Disagreements", *Informal Logic* 7, p. 5.

² *Ibidem*, p. 4.

corespunde intențiilor lui Fogelin, atunci ea are, de asemenea, un caracter normativ. Sursa normativității acestor caracteristici îl constituie statutul epistemologic al enunțurilor de tip PC. Cele mai multe dintre caracteristicile inferențiale ale PC, ca aserțiuni, și *a fortiori*, cele mai multe probleme asociate DP sunt derivate din acest statut. Însă, o abordare inferențialistă a statutului aserțiunilor, cum este cea oferită de Brandom poate contribui la evitarea cel puțin a unora dintre problemele semnalate în literatura pe tema DP.

3. IDENTIFICAREA ȘI EVALUAREA CAZURILOR DE DP ÎN ARGUMENTAREA DELIBERATIVĂ PUBLICĂ

Adams (2005) ridică problema semnificației practice a noțiunii lui Fogelin de DP. Interesul lui în clarificarea DP este cel al bioeticianului clinic. El interpretează conflictul dintre PC, stipulat de Fogelin, în termeni ai contradicției logice. DP survin, în opinia lui, atunci când (i) „convingerile centrale care, fiecare, sprijină alte credințe sunt complet inconsistente”¹, și (ii) nu există nicio procedură de soluționare a acesteia. Dar dacă este așa, se întrebă Adams, atunci de ce ajungerea la un rezultat care constă în acceptarea, ca urmare a eforturilor argumentative ale ambelor părți, a uneia dintre propoziții nu poate respecta condiția de posibilitate a unui CAN. Iar dacă problema deciziei referitoare la tipul de context depinde de „un tip complicat și cuprinzător de examinare a structurii logice a sistemelor de credințe” ale părților, atunci aplicarea procedurilor de identificare a dezacordurilor profunde în practică este mult limitată. Prin urmare, conchide Adams, noțiunea de DP are „o eficiență redusă din punct de vedere al eforturilor părților care, în mod normal, continuă să ofere motive și să dezvolte argumente în speranța că vor ajunge la un rezultat acceptabil de ambele părți”.²

Așa cum rezultă din exemplele oferite de Fogelin, precum și din statutul PC, relația de contradicție logică nu este necesară pentru cazurile de raport conflictual dintre unele PC. Astfel, argumentele lui Adams vizează caracteristica (ii) a DP, iar dacă „oferirea de motive” și „dezvoltarea de argumente” la care se referă Adams presupun apelul la fapte, atunci imposibilitatea acestora rezultă din (i). De asemenea, noțiunea lui Fogelin de DP nu presupune în mod necesar, cel puțin în cazurile obișnuite, existența

¹ Adams, David M., 2005, “Knowing when Disagreements are Deep”, *Informal Logic* 25.1, p. 69.

² *Ibidem*, p. 76.

unui „tip complicat de examinare a structurii logice a sistemelor de credințe” ale părților. Cu siguranță că astfel de proceduri ar fi uneori greu de aplicat în practică, dar ceea ce caracterizează DP, potrivit lui Fogelin, nu este legat de tipul de procedură logică prin care pot fi identificate DP, ci de statutul epistemologic al PC.

Oferirea de motive și argumente nu poate contribui la soluționarea DP, pentru că astfel de argumente și motive s-ar baza pe PC conflictuale, iar argumentele și motivele care ar putea fi eventual invocate în sprijinul PC, nu ar face decât să explicitizeze PC și astfel raportul conflictual dintre ele, ceea ce ar fi un rezultat al (i) și (ii). De asemenea, apelul la „eforturilor părților” angajate în dezbateri nu este coerent cu (iii).

Lugg (1986) consideră exemplele de DP oferite de Fogelin – dezbaterile privind problema moralității avortului și moralitatea discriminării inverse – „cazuri în care «limbajul argumentativ» este [*pace* Fogelin] adecvat”.¹ Părțile folosesc limbajul argumentativ, deși există puține șanse ca ele să ajungă la un rezultat. Exemplele de acest tip, arată Lugg, sunt „interesante” pentru logica informală nu pentru că sunt ilustrări ale unor situații de dezacord în privința a ceea ce constituie, potrivit lui Fogelin, „condițiile pe care trebuie să le îndeplinească un argument”, ci ale unor situații de dezacord în privința „rezolvării problemei” față de care au poziții divergente. Astfel, problemele de natură publică care fac obiectul dezbaterilor „sunt în mod special importante tocmai pentru că ele au loc pe un fond cuprinzător de credințe și preferințe comun împărtășite”.² În exemplul referitor la compensațiile presupuse de politicile de discriminare inversă, arată Lugg, pe lângă posibilitățile reprezentate de opțiunile conflictuale între drepturile individuale și cele ale grupurilor, există și posibilitatea argumentării de pe o poziție neutră, posibilitate pe care noțiunea lui Fogelin de DP nu o lasă deschisă:

„Faptul că unele compensații nu sunt corecte, iar dreptatea nu poate fi obținută fără ele ar putea fi considerată problema esențială a dezbaterii, dar aceasta cu greu ar exclude posibilitatea ca părțile să negocieze o poziție pe care să o accepte cel puțin pentru moment. Într-adevăr, nu este implauzibil de arătat că dezbateri recente în legătură cu această

¹ Lugg, Andrew, 1986, "Deep Disagreement and Informal Logic: No Cause for Alarm," *Informal Logic* 8, p. 47.

² *Ibidem* p. 48.

problemă au avut ca rezultat o tendință spre o astfel de «poziție de echilibru»¹.

Lugg subliniază cele mai importante modalități de soluționare a dezacordurilor teoretizate de logica informală pe care noțiunea de DP le face inutile: reducerea „distanței” dintre pozițiile opuse prin folosirea argumentelor, dezbaterii, cercetării; apelul la strategia revenirii pe un „teren neutru”; încercarea părților de a slăbi sau întări anumite presupoziii prin demonstrarea lipsei de relevanță a lor în raport cu problema dezbătută (dacă acestea aparțin argumentelor părții opuse) sau, dimpotrivă, prin demonstrarea relevanței lor (în cazul în care aparțin părții care le formulează); încercarea părților de a-l face oponent să renunțe la propria poziție ca urmare a indentificării unor erori de argumentare comise de acesta, etc.

Lugg ridică, explicit, o problemă importantă pentru specificul PC în cadrul DP, aceea a statutului inferențial al PC în argumentarea deliberativă: considerarea lor drept concluzii care trebuie justificate, mai curând decât ca premise care trebuie acceptate. Ca urmare, părțile implicate în DP, „nu mai puțin decât în «schimburi argumentative normale», ar trebui să își suspende judecata în privința problemelor aflate în discuție și să încerce să determine care, dacă există vreuna, dintre aserțiunile sale pot fi justificate, date fiind angajamentele lor comun împărtășite pe care se bazează argumentele lor” (p. 48).² Astfel, pentru Lugg diferența dintre CAN și cele non-normale este mai curând una de grad decât, așa cum susținea Fogelin³ (1985, p. 7), una de natură. DP nu pot fi rezolvate „imediat” prin „critică normală”, dar nu există niciun motiv pentru care ele nu pot fi rezolvate totuși astfel, sau pentru care să acceptăm că „schimbul argumentativ nu este niciodată eficient”. Deși recunoaște că sugestia poate fi acuzată de faptul că nu ține seama de diferențele potențiale dintre formele de viață cărora părțile angajate într-un DP le aparțin, și astfel de „profunzimea resurselor disponibile” pe care aceste forme le reprezintă pentru fiecare parte angajată în dispută, Lugg speră totuși că cel puțin sugestia sa nu conduce la concluzia că „în astfel de cazuri argumentele sunt irelevante, iar persuasiunea non-rațională

¹ *Idem.*

² *Ibidem*, p. 48.

³ Fogelin, Robert, "The Logic of Deep Disagreements", *Informal Logic* 7, 1985, p. 7.

inevitabilă”, ci doar la aceea că „indivizii ar putea avea dificultăți în a rezolva disputele pe baza angajamentelor comun împărtășite”.¹

Lugg critică, de asemenea, și noțiunea, pe care el o atribuie lui Fogelin, de raționalitate definită în termeni ai conformității cu „principiilor generale ale logicii”² și ai „structurilor de propoziții”³, noțiune care face să pară credibilă noțiunea de DP. El îi opune acesteia noțiunea de „deliberare ca practică”, ca o modalitate de evitare a „presupoziției dificile că schimburile argumentative trebuie să fie întotdeauna fie normale (și astfel raționale) sau non-raționale (pentru că sunt non-normale)”⁴. Astfel, Lugg respinge și ideea de existență a procedurilor comun împărtășite de rezolvare a dezacordurilor ca o condiție de posibilitate a schimburilor argumentative specifice CAN: „odată ce respingem asimilarea argumentului cu «structuri de propoziții», rezolvabilitatea dezacordului nu mai stă sau cade odată cu existența procedurilor comun împărtășite de rezolvare, iar persuasiunea nu pune mai multe probleme pentru disputele în legătură cu principiile fundamentale decât cu diferențele obișnuite de opinie. Este posibil ca dezacordurile profunde să pună probleme practice foarte dificile, dar de ce să credem, se întrebă Lugg, că ele trebuie să fie impermeabile pentru rațiune și antitetice față de rezolvarea lor prin schimburi argumentative raționale?”⁵

Distincția netă dintre CAN și contextele non-normale este o consecință a modului în care Fogelin definește DP. O abordare inferențialistă de tipul lui celei a lui Lugg este puțin probabilă, în condițiile acceptării statutului epistemic al PC. Încercarea de „normalizare” a cazurilor de DP (adică, transformarea contextelor de DP în CAN) este posibilă doar dacă renunțăm la acest statut. Ca o consecință a acestei eventuale renunțări, respingerea noțiunii de raționalitate în termeni ai respectării principiilor logicii și ai structurilor de propoziții nu este necesară.

Davson-Galle (1992) interpretează PC în termeni atât epistemici cât și inferențiali, ca asumții – explicite, dar cel mai adesea implicite – care fac parte din cadrele de credințe și preferințe ale părților angajate într-o dezbatere. Dintre acestea, numai PC comun împărtășite și cele relevante în raport cu problema dezbătută constituie o precondiție a unui schimb argumentativ normal (SAN). Într-un astfel de schimb, statutul epistemic al

¹ Lugg, Andrew, "Deep Disagreement and Informal Logic: No Cause for Alarm," *Informal Logic* 8, 1986, p. 48.

² *Ibidem*, p. 49.

³ *Ibidem*, p. 50.

⁴ *Idem*.

⁵ *Idem*.

PC este de „propoziții fundamentale” sau „premise ultime”, astfel că, pentru Davson-Galle, o problemă importantă este posibilitatea regresului la infinit. Atât critica premiselor formulate în cadrul unui SAN, cât și evitarea regresului pot fi reglementate prin standarde epistemice: „dacă propozițiile care sunt folosite ca premise într-un argument sunt puse la îndoială, atunci argumentele care vor fi formulate în sprijinul acestor premise, vor face apel la alte propoziții. Statutul pașilor inferențiali implicați aici (și în argumentul inițial) trebuie să fie acceptat (chiar dacă nu explicit) și, pentru a nu cădea în regres, la un anumit moment standardele epistemice trebuie să fie destul de asemănătoare pentru a fi acceptate pentru a nu se face apel la propoziții fundamentale din punct de vedere epistemic sau la «premise ultime»”.¹ Una din consecințele care derivă din statutul epistemic al PC este că nu pot fi puse la îndoială. Din punct de vedere epistemologic, PC ca propoziții fundamentale evită într-adevăr un eventual regres la infinit, dar dacă ele sunt puse la îndoială, sau sunt supuse chestionării ca aserțiuni în cadrul schimburilor argumentative într-o dezbateră, atunci acest statut este în mare măsură irelevant pentru soluționarea dezacordurilor. În dezbaterile publice, unde aspectele practice joacă un rol important, problema regresului la infinit poate să nu fie o problemă acută. În schimb, imposibilitatea de a analiza critic presuposițiile dezbaterii poate fi o astfel de problemă. Această problemă poate fi evitată dacă astfel de presuposiții sunt considerate aserțiuni articulate inferențial și întotdeauna chestionabile.

Ca și Adams, Feldman (2005) consideră sursa DP raportul logic de contradicție între PC. El adaugă la variantele de rezolvare a DP suspendarea judecății, ca posibilitate epistemică. Deși nu se ajunge la un acord în privința problemei dezbătute, și astfel problema nu este rezolvată, părțile depășesc DP, ei nu mai au opinii diferte în privința ei: „Ei au rezolvat dezacordul”.² Ceea ce, pentru Feldman înseamnă tot „o rezolvare rațională a dezacordului”. El observă, în mod corect cred, că una dintre presuposițiile argumentului lui Fogelin este aceea că DP „depind de diferențele dintre «formele de viață»” și analizează unul din exemplele lui Fogelin, problema morală a acțiunii afirmative și discriminării inverse. El consideră cazul în care, în această dezbateră, părțile ajung să fie de acord că problema principală a dezacordurilor lor o constituie PC: „Grupurile pot avea drepturi

¹ Davson-Galle, Peter, "Arguing, Arguments, and Deep Disagreements," *Informal Logic* 14/1 (1992), p. 147.

² Feldman, Richard „Deep, Disagreement, Rational Resolutions, and Critical Thinking”, *Informal logic*, nr. 25/1(2005), p. 17.

morale”. Ca și Lugg, și spre deosebire de Fogelin, Feldman nu vede niciun motiv pentru care dezbaterile în jurul acestei PC nu pot continua. Părțile „pot identifica și evalua consecințele propoziției, pot examina meritele propozițiilor asemănătoare, pot evalua obiecțiile posibile”.¹ Desigur, ele pot să nu ajungă la un acord, dar de aici nu rezultă că „nu există nicio rezolvare rațională”. Feldman indică câteva posibilități: părțile pot să nu evalueze corect dovezile disponibile, dar în acest caz nu metoda este de vină, ci modul în care sunt folosite dovezile; informația disponibilă nu este suficientă „pentru acceptarea sau respingerea propoziției că grupurile au drepturi morale”. În acest din urmă caz, suspendarea judecății este cea mai indicată: părțile „pot rezolva dezacordul fără a rezolva problema discutată”.

Dacă, așa cum sugerează Fogelin, acceptăm că DP sunt ceea ce sunt întrucât nu pot fi rezolvate prin oferirea de argumente (adică, potrivit definiției lui Fogelin, pe cale rațională), atunci orice încercare de a rezolva dezacordul, care nu presupune (a) oferirea de argumente și (b) obținerea unui acord între părți, ca urmare a unui schimb argumentativ, în privința problemei dezbătute, poate fi considerată non-rațională. Pentru a accepta suspendarea judecății ca soluție rațională a unui DP, în sensul dat de Fogelin acestuia, ar trebui extinsă noțiunea de raționalitate, astfel încât să cuprindă ca atitudine rațională non-argumentativă și această atitudine epistemologică. Însă, din punct de vedere inferențialist, acest lucru nu este necesar, pentru că argumentele – implicite sau explicite – sunt întotdeauna posibile.

Feldman este de acord că PC sunt dificil de argumentat, în special datorită „pasiunilor” (Friemann, 2005, discută problema încărcăturii emoționale a celor angajați în DP) pe care le implică și „chestiunilor practice” urgente care pot conduce la neglijarea multor dovezi relevante; dar nu consideră întemeiate aceste motive pentru a respinge posibilitatea unei rezolvări raționale a DP. Aceeași concluzie este obținută și dacă acceptăm că PC sunt „într-un anumit fel importante. Probabil ele au legătură cu multe alte credințe”.² „Suspendarea judecății” poate fi rezolvarea potrivită a multor cazuri de DP. Feldman critică afirmația lui Fogelin potrivit căreia sursa DP nu este dată de propoziții izolate, ci de „sisteme de propoziții care se sprijină reciproc (și paradigme, modele, stiluri de acțiune și gândire), adică „forme de viață”, arătând că relația dintre acestea din urmă și PC nu este satisfăcătoare (în special pentru că nu este clarificată), dar că dacă această relație presupune factori evidențiali, atunci nu există niciun motiv

¹ *Ibidem*, p. 18.

² *Ibidem*, p. 19.

pentru care PC nu pot fi subiect de „cercetare rațională”. Astfel, analiza lui Feldman este de natură epistemologică. El consideră situațiile de DP în termenii ai prezentării de dovezi, acceptării, respingerii și suspendării judecății, ca atitudini epistemice posibile, atitudini care nu ar justifica concluzia lui Fogelin că astfel de situații nu pot fi rezolvate pe cale rațională. Pentru Feldman, discuția referitoare la valoarea de adevăr a propoziției „«Grupurile pot avea drepturi morale» poate fi transformată într-o discuție referitoare la valoarea evidențială a dovezilor în favoarea existenței tratamentului nedrept la adresa unui grup în raport cu „legitimitatea comportamentului corectiv viitor”.¹ Discuția – rațională, întrucât presupune evaluarea modului în care unele propoziții sprijină alte propoziții - de acest tip, arată Feldman, nu poate fi diferită de discuțiile pe care le presupun DP. Adică, părțile pot ajunge la

„o bază rațională care să justifice faptul că pozițiile despre suportul evidențial este corect, sau că cealaltă poziție este corectă sau că nu există niciun motiv pentru a alege între cele două poziții... ele ar trebui să creadă sau să își suspende judecata”.²

Feldman surprinde, corect cred, intenția lui Fogelin atunci când spune că ideea că DP nu pot fi soluționate rațional depinde de ideea că PC se află „într-un fel dincolo de evaluarea rațională”.³ Dar, dacă „ideea este că raționalitatea constă în extragerea corectă a consecințelor din propozițiile-cadru în lumina dovezilor contingente disponibile”, ceea ce înseamnă „a raționa în legătură cu propozițiile-cadru”, atunci, se întreabă Feldman, de ce acestea trebuie considerate dincolo de rațiune. Dacă este adevărat că „oamenii își schimbă părerile în privința unor propoziții ca «Grupurile au drepturi morale» pe baza argumentelor”, atunci, dacă propozițiile de acest fel nu pot fi evaluate rațional, atunci și formularea unor astfel de argumente ar trebui să fie non-rațională.

Turner și Wright⁴ fac distincția între două dintre afirmațiile lui Fogelin referitoare la DP: (i) aceea că există contexte în care „argumentele eșuează în a-și respecta promisiunea dialectică”, aceea a soluționării DP; și (ii) aceea potrivit căreia cazurile de DP nu pot fi în principiu rezolvate pe cale

¹*Ibidem*, p. 21.

² *Idem*.

³*Idem*.

⁴ Turner, Dale, Larry Wright, “Revisiting Deep Disagreement”, *Informal Logic* 25.1, 2005, pp. 25-35.

rațională.¹ Turner și Wright speră astfel să elimine unele dintre dificultățile generate de confuzia dintre (i) și (ii). Dacă DP sunt interpretate în sensul sugerat de (i), arată autorii, atunci noțiunea lui Fogelin de DP poate fi considerată mai mult decât o abstracțiune filosofică. Adică, „ceva care se aplică” cel puțin unora dintre temele și subiectele de interes pentru logica informală, în special tratamentul unor controverse cu caracter social, printre care și cele amintite de Fogelin.

Autorii consideră că situațiile de DP, înțelese ca situații în care nu este îndeplinită condiția de posibilitate a SAN specificată de Fogelin sunt evidente mai ales când uneia dintre părți îi lipsesc cunoștințe de specialitate, ceea ce conduce la situația în care apelul la argumente este „în mod semnificativ restrâns”. Astfel, Turner&Wright interpretează distincția lui Fogelin dintre CAN și DP ca distincție între contexte familiare și contexte nefamiliare sau specializate. În aceste din urmă contexte, pe care autorii le consideră utile pentru pedagogia logicii informale, cazuri de DP apar mai ales datorită factorilor practici care presează în mod tipic debaterile cu caracter social: „urgența care caracterizează aceste probleme subminează în mod natural răbdarea pe care ar trebui să o presupună un subiect de asemenea profunzime și subtilitate”.² Astfel, conchid autorii, cazurile de DP sunt mai frecvente și mai variate decât consideră Fogelin. Faptul că uneori DP se datorează dificultății de a sintetiza cunoștințe și informații sub forma unor propoziții care pot deveni părți ale argumentelor folosite într-o dezbatere, arată autorii, precum și faptul că „noi adesea ne schimbăm opiniile” nu doar ca urmare a schimburilor argumentative, ci și „ca rezultat al educației și experienței ale cărei semnificații nu pot fi cuprinse într-un enunț sau două”, sunt motive pentru a extinde noțiunea de raționalitate astfel încât să cuprindă și mijloacele de persuasiune non-argumentativă.

Ca și Feldmann, Turner și Wright optează pentru extinderea noțiunii de raționalitate aplicată încercărilor de soluționare a cazurilor de DP. Dar, ca și în cazul altor autori, aceasta înseamnă modificarea noțiunii lui Fogelin de DP. Același rezultat se obține și în cazul variantei (i) indicată de autori. Faptul că PC și, odată cu ele, DP sunt „imune fapte” și „recalcitrante la adjudecare” este echivalent cu faptul că ele eșuează „în principiu” în a-și respecta promisiunea dialectică. Un astfel de eșec poate fi evitat, deși nu în principiu, dacă acceptăm o distincție de grad între apelul la argumente, inclusiv la persuasiune argumentativă (care acoperă noțiunea de

¹ *Ibidem*, p. 26.

² *Ibidem*, p. 32.

raționalitate folosită de Fogelin), și apelul la persuasiunea non-argumentativă (echivalentă oarecum cu noțiunea lui Fogelin de proceduri non-raționale de persuasiune). Distincția este în mod special importantă pentru tratarea dezacordurilor cu ajutorul mijloacelor de analiză, evaluare și reconstrucție argumentativă a dezbaterilor publice care pot fi considerate cazuri aparținând unor contexte nefamiliare, și a factorilor practici care influențează astfel de dezbateri. Însă această importanță depinde, cel puțin în parte, de acceptarea faptului că folosirea PC în cadrul schimburilor argumentative nu este în mod esențial diferită de folosirea oricărei aserțiuni, în sensul inferențialist al termenului.

4. CONCLUZII

Problema ridicată de concluziile lui Fogelin, relevantă pentru cercetările teoretice din logica informală, dar mai ales pentru analiza și modelarea cazurilor de dezbateri publice în care sunt implicate judecăți de valoare, este dacă astfel de judecăți sau enunțurile prin care sunt exprimate pot fi considerate cazuri de enunțuri pentru care nu pot fi invocate motive care să le susțină, sau care nu pot fi supuse criticii sau amendării, nu ca urmare a unui acord anterior în forma unor reguli ale dialogului, adică din motive procedurale acceptate de părțile aflate în dispută, ci ca urmare a statutului epistemic privilegiat al acestor enunțuri.

Răspunsul, în termeni holiști ai inferențialismului semantic, la această problemă oferit de Robert Brandom este puțin diferit de cel al lui Fogelin, dar el poate fi relevant pentru subminarea diagnosticului limitativ al lui Fogelin în privința mijloacelor de tratare, specifice logicii informale și teoriei argumentării, a cazurilor de dezacord profund. Pentru că, din punctul de vedere al lui Brandom, aserțiunile care au forma judecăților de valoare sunt întotdeauna articulate inferențial. A fi articulate inferențial înseamnă, pentru aceste aserțiuni, a fi întotdeauna “deschise solicitărilor de justificare” și, pe de altă parte, a servi “atât la justificarea altor angajamente cât și la excluderea justificării altor angajamente”.¹ Astfel, ceea ce caracterizează judecățile de valoare, aserțiunile în general, nu este o trăsătură intrinsecă a lor sau “relația lor cu o realitate specială”, ci responsabilitatea pe care o implică. Responsabilitatea pe care aserțiunile o implică este o consecință a faptului că ele “exprimă... angajamente (*commitments*) pentru care suntem responsabili, în sensul că îndreptățirea (*entitlement*) noastră față de ele este

¹ Brandom, Robert, *Articulating Reasons. An Introduction to inferentialism*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2000, p. 164.

întotdeauna *potențial chestionabilă*, angajamente care sunt raționale în sensul că revendicarea îndreptățirilor corespunzătoare este o chestiune de oferire de motive pentru ele”.¹

Astfel, ceea ce este important, din punct de vedere holist, în privința unei aserțiuni nu este un pretins statut epistemologic (cel puțin nu în sensul tradițional, fundationalist al termenului) – dacă este, spre exemplu, o judecată de fapt sau una de valoare -, statut care ar presupune că aserțiunea nu mai trebuie justificată, că ea nu este chestionabilă, sau că în sprijinul ei nu pot fi formulate motive, ci faptul că ea poate avea întotdeauna un loc în ceea ce Brandom numește “jocul solicitării și oferirii de motive”.

Așa cum sunt prezentate de Fogelin și alți logicieni și filosofi, cazurile de dezacord profund sunt importante pentru logica informală și teoria argumentării în general și, în particular, pentru tratamentul cu mijloacele specifice acestora al argumentării deliberative publice bazate pe valori. Sugestia lui Fogelin că tot ceea ce poate face logica informală pentru “a pune dezbateră pe o bază rațională” este de “a clarifica propozițiile cadru și a le supune unor discuții directe”², și că acestea nu pot fi subordonate încercării, cel puțin teoretice, de a fixa posibilitatea stabilirii unui scop comun al dezbaterii și astfel posibilitatea atingerii unui acord între părți – poate limita semnificativ succesul unor teorii centrate pe analiza, evaluarea și reconstrucția dialogurilor, în particular a dialogurilor de tip persuasiv și a celor de tip negociativ (spre exemplu, Moore, 1986; Walton, 2008; 2006).³ În aceste tipuri de dialog, concesiile și obligația de a oferi justificări, motive sau demonstrații pentru premisele introduse în dezbateră sunt elemente structurale esențiale ale argumentării.⁴ Recunoașterea existenței cazurilor de dezacord profund impune limite suplimentare în stabilirea normativă a scopurile principale ale dialogurilor de tip persuasiv (în care scopul este convingerea interlocutorului) și negociativ (al căror scop este obținerea unui

¹ *Ibidem*, p. 80.

² Fogelin, Robert, 1985, “The Logic of Deep Disagreements”, *Informal Logic* 7, p. 5.

³ Moore, Christophe W., *The Mediation Process*, Jessey-Bass, San Francisco, 1986; Walton, Douglas N., *Fundamentals of Critical Argumentation*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, 2006; Walton, Douglas N., *Informal Logic: A Pragmatic Approach*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, 2008.

⁴ Eemeren, F.H. Van, Rob Grootendorst, A. Franceska Snoeck Henkemans, 2002, *Argumentation: Analysis, Evaluation, Presentation*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, N.J.

rezultat posibil inferior așteptărilor inițiale ale părților implicate, dar pe care acestea îl acceptă),¹ în admiterea concesiilor și obligațiilor de a oferi justificări și motive în cadrul dezbaterilor, atunci când intervin, implicit sau explicit, propozițiile cadru. Însă, din punct de vedere inferențialist astfel de limite nu sunt justificate, cel puțin nu pe temeiuri epistemice clasice. “A pune o dezbateră pe o bază rațională” înseamnă, și din punct de vedere inferențialist, a identifica sursele dezacordului și a le discuta direct. Dar, în timp ce pentru apărătorii noțiunii de dezacord profund, natura acestor surse (propoziții de tipul propozițiilor-cadru) face imposibilă rezolvarea dezacordului, pentru inferențialiști nu există niciun motiv (epistemologic) pentru care acestea să nu poată fi însoțite de noi argumente și motive, argumente și motive formulate de ambele părți în speranța obținerii unui rezultat comun.

¹ Walton, Douglas N., 2008, *Informal Logic: A Pragmatic Approach*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo.

SPIRITUALISME ET SPIRITUALITÉ

Jean-Louis VIEILLARD-BARON¹

Abstract: *In this paper the author wants to highlight the relation between spirituality and spiritualism. He defines spirituality as a search for the meaning of life, a religious experience or supra-religious, a conversion of existence – and spiritualism as a philosophy of consciousness born from Descartes' reflection on *Meditationes metaphysicæ*, and on the dualism between body and soul. Spiritualism is the metaphysics that thinks on the relation between mind and body, while spirituality is something incarnate. The author makes the difference between philosophical and religious spirituality and analyzes the relation between spirituality and mysticism, spirituality and wisdom, spirituality and memory, spirituality and soul. The author's conclusion is that the relation between spirituality and spiritualism refers to the fact that, spiritualism is actually a metaphysics that is not satisfied with being a philosophy of spirit but involves a movement of the soul towards God and towards the invisible. Spirituality is a mental atmosphere where religion and philosophy come together in a metaphysical thought.*

Keywords: *spirituality, spiritualism, metaphysics, mysticism, wisdom, memory, Bergson, Lavelle.*

Pierre Nora, constatant les énormes difficultés de transmission entre générations dans l'Europe d'aujourd'hui, exprime l'idée simple que nous traversons « une crise de spiritualité », du fait que la filiation culturelle n'est plus reconnue comme une évidence. En même temps la revue *Critique* publie un numéro double (janvier-février 2006) intitulé « Dieu » ; la venue du pape Benoît XVI au collège des Bernardins (la plus grosse restauration de Paris des dernières années) provoque un volume *Chercher Dieu, Discours au monde de la culture* (Paris, Lethielleux, 2008), et rencontre un grand succès auprès des intellectuels et artistes ; l'année 2011 voit l'achèvement d'une publication en 4 volumes d'une encyclopédie, *Anthologie des rapports entre philosophie et théologie*, sous la direction de Philippe Capelle (Paris, Le Cerf). Le refus de toute filiation automatique va de pair avec une recherche volontaire de spiritualité indépendante. C'est le phénomène qu'Éric Weil avait

¹ Université de Poitiers.

parfaitement décrit en sens inverse à propos du traditionalisme : tant que la tradition est vivante, nul ne s'en aperçoit ; elle agit sans qu'on en prenne conscience. Mais dès le moment que la transmission ne se fait plus toute seule, autrement dit que la tradition est morte, alors on a besoin de la rechercher par d'autres voies. Pour Pierre Nora, « la cérémonie commémorative de François Mitterrand au Panthéon marque symboliquement l'entrée de la France dans l'ère de la mémoire »¹. Par contraste, Henri Gouhier, à la fin de sa vie, reconnaissait volontiers que rien de ce qu'il avait étudié n'intéressait plus la jeunesse actuelle ; c'était exagéré, mais il avait perçu la rupture.

La spiritualité définit une recherche du sens de la vie, une expérience religieuse ou para-religieuse, une conversion de l'existence, au sens de la métanoïa; ceci est présent dès l'origine de la philosophie chez Platon. Quant au spiritualisme, c'est une philosophie de la conscience née de la réflexion sur les *Meditationes metaphysicæ* de Descartes, et sur le dualisme de l'âme et du corps. En fait le spiritualisme n'est pas le dualisme âme/corps, substance-pensée et substance-étendue. Le spiritualisme est la métaphysique qui pense la relation de l'esprit au corps : la spiritualité est incarnée. Mais il soutient toujours qu'on ne peut pas penser séparément la vie physique, organique, sans se référer à un principe spirituel.

Il convient de différencier spiritualité philosophique et spiritualité religieuse. La question que je pose est celle d'une spiritualité métaphysique indépendante de la foi ou de l'adhésion religieuse proprement dite. Le spiritualisme est une philosophie qui ne repose sur aucun engagement religieux. Je prendrai les exemples de Bergson (1859-1941) et de Lavelle (1883-1951), deux philosophes spiritualistes, qui affirment la réalité de l'esprit et acceptent l'étiquette de spiritualistes, sans que leur philosophie respective puisse être dite chrétienne à proprement parler. Bergson était né dans une famille juive; il n'était pas croyant, et il a affirmé dans son testament s'être converti intérieurement au catholicisme. Lavelle, lui, était né dans une famille catholique; il s'était écarté de la vie ecclésiale du catholicisme, et a construit un système métaphysique dans la lumière de la spiritualité chrétienne.

La spiritualité n'est pas nécessairement liée à la religion; elle est une atmosphère intellectuelle et affective. On pourrait dire que le bergsonisme est une spiritualité, une disposition d'esprit sensible aux choses de l'âme, alors que la philosophie bergsonienne est une vision du monde globale, une

¹ Interview au *Figaro Magazine*, 21 octobre 2011, p. 107.

théorie de la durée et de la vie, une philosophie de la conscience. On peut chercher dans l'œuvre de Bergson ce qui relève de la spiritualité proprement dite. Il y a une atmosphère spirituelle de la philosophie bergsonienne qui se précise progressivement. Si on compare Bergson et Blondel, on s'aperçoit que la notion blondélienne d'« esprit chrétien » est plus intellectualiste que celle de spiritualité.

Bergson, à partir de *L'Evolution créatrice*, ne se contente plus d'opposer l'analyse (méthode des sciences) et l'intuition (sympathie avec l'objet); il oppose l'intelligence et l'intuition, l'intelligence étant le produit de la vie, adaptée à la connaissance de la matière, et l'intuition, acte exceptionnel de volonté et d'intelligence, qui vise à coïncider avec l'objet. Le texte qui introduit le « spirituel » en philosophie est *l'Introduction à la métaphysique*¹, essai qui se présente comme le double d'un article normal, et sert de manifeste du « bergsonisme », terme qui apparaît en 1905, dans un article de Gaston Rageot.

Bergson part des conclusions de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* : la conscience dure, et la durée se caractérise par la compénétration entre les états de conscience; Bergson dit même qu'il est de l'essence du psychique d'être confus, c'est-à-dire d'ignorer les limites claires, les déterminations radicales. La réalité psychique du Moi ne tolère pas les distinctions claires et nettes qui relèvent de l'intellect. Mais la principale originalité de l'IM est d'appliquer la conception de la durée à la personne: la notion de personne, et celle de personnalité, viennent relayer la notion du « moi » qui est seule utilisée dans *l'Essai*.

SPIRITUALITÉ ET MEMOIRE

Cernons de plus près la question de la spiritualité. Elle se marque d'abord dans l'identification de la conscience à la mémoire. Ceci ne signifie pas que la conscience se limite à la mémoire, mais que, sans mémoire, il n'y a pas de conscience. Notre passé nous suit; et notre passé est strictement personnel. Chacun de nous a sa propre histoire, son propre vécu. L'abandon du terme de « moi » est chez Bergson une prise de distance avec la psychologie ordinaire, pour cerner de plus près l'individuel dans la personne. L'influence de William James a certainement compté pour beaucoup; c'est James qui a fait une grande leçon sur l'anti-intellectualisme de Bergson, dans *A pluralistic Universe* (1908). Et Bergson, dans une lettre de 1936 à Jacques Chevalier, cite à propos de James la phrase d'Emerson :

¹ Abrégé IM dans la suite.

« une Personnalité est une Force qui agit par sa seule présence ».

Toutefois Léon Husson a montré, très justement, que la notion d'intuition n'est nullement opposée à l'intelligence, qu'elle présuppose. L'intelligence n'est critiquée que pour autant qu'elle nous détourne du réel et de la durée en imposant les habitudes de pensée comme des règles immuables. Un rationaliste contemporain de Bergson comme Léon Brunschvicg ne s'y est pas trompé, et il est très bergsonien quand il soutient que « La catégorie, c'est le préjugé ».

La philosophie intuitive proposée par Bergson repose sur l'intuition métaphysique de la durée. Mais elle suppose aussi et au préalable la connaissance de l'ensemble des observations et des expériences scientifiques, pour pouvoir aller au cœur du sujet. « Car, écrit Bergson, on n'obtient pas de la réalité une intuition, c'est-à-dire une *sympathie spirituelle avec ce qu'elle a de plus intérieur*, si l'on n'a pas gagné sa confiance par une longue camaraderie avec ses manifestations superficielles. » (IM, 50). On peut regretter que Bergson n'ait pas développé davantage cette familiarisation, qui veut dire qu'une intuition n'a rien d'une illumination subite, ou plutôt que cette illumination suppose un long travail d'approche. Il y a une sorte de dialectique entre familiarité avec le savoir concerné et exceptionnalité de la saisie d'une intuition directrice. La familiarité s'étend par cercles concentriques et l'intuition pointe comme un souffle, comme une inspiration subite orientée et orientante.

SPIRITUALITÉ ET MYSTIQUE

Y a-t-il dans le spirituel un élément mystique ? Certainement pas au sens propre; mais il y a comme une affinité avec la mystique. Bergson citait le propos de William James qui disait n'avoir jamais eu d'expérience mystique, mais ressentir une affinité avec ce qu'on lui en disait.

En 1919, Bergson intitule son premier recueil d'articles *L'Énergie spirituelle*. François Azouvi a établi que ce volume avait été bien accueilli dans les milieux catholiques. Pourquoi ? Il me semble qu'il y a une raison principale, à savoir que les caractères de la vie spirituelle y sont détaillés :

1 – la vie spirituelle est la vie du moi dans le passé; la vie actuelle n'est pas la vie spirituelle. Le présent-actuel n'est que l'aspect superficiel de notre vie; il y a un second moi, dans la mesure où notre présent se dédouble en présent superficiel et présent du moi profond, souvenir en train de se faire.

2 – la vie spirituelle est vie intérieure et nous met en présence de l'absolu de notre durée.

3 – la conscience de notre vie spirituelle nous apporte la joie; cette joie est la joie créatrice, la joie de nous créer nous-mêmes.

4 – on peut ainsi donner un sens à la notion d'âme, la puissance de vie spirituelle.

5 – le spirituel et l'intellectuel sont différents : l'intellectuel est lié à l'action; c'est l'homme d'action qui pratique le mieux l'effort intellectuel, en mobilisant le plus rapidement toutes les ressources de la mémoire pour le besoin du présent. Mais l'homme spirituel est celui dont l'action n'est pas liée à l'utilité immédiate, mais à une efficacité à long terme.

6 – la philosophie nous permet de nous dépasser nous-mêmes en transgressant les limites de la condition humaine. C'est pourquoi Bergson peut dire que la philosophie nous introduit à la vie spirituelle.

Il y a donc une spiritualité philosophique; la métaphysique implique une atmosphère qui est sa propre spiritualité. Louis Lavelle a développé cette idée avec beaucoup de détails, en particulier dans son dernier ouvrage, *De l'Âme humaine*. Je suivrai sur ce sujet un ouvrage un peu plus ancien, *Les puissances du moi* (1948). La vie spirituelle est un point philosophique très important. Elle ne se confond pas avec la vie subjective : une biographie personnelle peut fort bien rester étrangère à toute vie spirituelle. L'exemple de l'art est significatif : l'art suppose l'intériorité; il est une démarche de spiritualisation du monde. Mais en même temps l'art est extériorisation de cette expérience spirituelle intérieure. Ce qui signifie que nous avons besoin de manifester à l'extérieur la vie spirituelle elle-même.

La vie spirituelle est source de joie pour celui qui y est entré : c'est l'unification de toutes les puissances du moi qui permet à l'homme d'être assuré de sa propre vocation. La dispersion est inversement la certitude que nous ne sommes pas parvenus à « avoir une âme ». D'emblée nous sommes un moi, alors qu'il n'est jamais certain que nous ayons une âme. Ce qui met en péril la vie spirituelle, c'est la dissociation des puissances du moi : la vie intellectuelle, la vie des sens, la vie affective, si elles sont séparées, ne nous permettent pas d'éprouver la joie qui ne nous est donnée que lorsque l'acte spirituel pénètre notre affectivité entière (p.193-194)

Lavelle écrit très bien : « La vie spirituelle est un effort pour réaliser notre être personnel par une participation intérieure à une lumière qui éclaire tous les êtres, à une puissance créatrice qui nous permet de nous créer nous-mêmes dans une communion vivante avec eux » (p.197). Et, à partir de là, il peut distinguer la vie spirituelle de la vie éthique. La vie

éthique exige l'action, alors que la vie spirituelle commence par le recueillement dans l'intériorité. La vie spirituelle est la vie de l'esprit en nous, par un effort de participation. La vie sociale, la vie courante, ne comportent qu'une faible marge de spiritualité. Nous sommes envahis par les choses et par les diverses obligations que la société nous impose.

RECHERCHES DE SPIRITUALITÉ PHILOSOPHIQUE

Dans le cadre d'études de philosophie de la religion, mon projet philosophique actuel est celui d'une philosophie du Credo, au sens d'une élaboration rationnelle et critique des contenus de la foi chrétienne. La conception de Dieu est proprement la théologie. Elle a pour spécificité chrétienne d'être trinitaire : Dieu Père, Fils et Esprit. La philosophie du christianisme peut être fortement christologique; c'est le cas de Michel Henry, le seul philosophe du christianisme dans la période récente. A partir du Saint-Esprit, la révélation chrétienne devient plus philosophique au sens propre. Si on suit le développement du Credo, de l'Esprit dérive la « Sainte Eglise catholique », qui pose la question de son double niveau, celui de la réalité institutionnelle, et celui de la communauté spirituelle. Bergson était gêné par la question de l'obéissance chrétienne, qu'au contraire Maurice Blondel acceptait entièrement. C'est une question d'attitude existentielle : la foi chrétienne implique-t-elle la soumission à un corps hiérarchique chargé de distribuer la foi ? Peut-il y avoir adhésion sans obéissance ? L'opposition entre l'Eglise empirique, effective, et l'Eglise mystique ou spirituelle reflète la distorsion entre la pratique et la théorie qui l'inspire. Il n'y a pas d'immédiateté dans la sphère de la spiritualité religieuse. Toutes les médiations sont nécessaires pour que le message divin ne soit pas matérialisé, chosifié.

Mais la communion des saints, la rémission des péchés, la résurrection de la chair et la vie éternelle sont des dogmes qui comprennent en eux beaucoup de philosophie. Sur la communion des saints, elle nous présente un modèle fraternel de vie sociale, où l'échange entre les mieux dotés et les moins dotés est constant. Cela signifie que les plus favorisés ne sont justifiés dans leur existence que par le partage avec les autres. Le modèle de la communion des saints est celui de la présence de l'autre en moi, et de la communication entre les personnes, non seulement au niveau de l'échange moral, mais aussi au niveau métaphysique d'une solidarité ontologique. J'ai affirmé la solitude ontologique de l'homme, mais elle n'est pas aussi radicale que je l'ai soutenu; car je ne suis jamais seul absolument parlant; je suis investi par l'autre, même indépendamment de la présence de

la communion des saints. Je dirais que la solitude ontologique est absolue, mais qu'elle n'entraîne pas la solitude existentielle. La vie religieuse est conçue généralement comme une vie communautaire. Mais l'expérience religieuse profonde est solitaire. Lavelle impute à l'âme la solitude au moi et la communion. Il oppose, dans « Les puissances du moi », solitude et isolement (p.182) : c'est l'amour-propre qui crée l'isolement. La solitude au contraire est joie. La démonstration est ici remplacée par l'exhortation ou l'invocation.

On peut refuser toute démarche rationnelle à propos de la révélation. Mais il semble plus judicieux et plus fécond de traiter les objets de la révélation selon les méthodes de la rationalité philosophique et critique. C'est ce que j'ai essayé de faire à propos de la *Communio Sanctorum*, idée qui n'apparaît pas dans la confession de foi de Milan (IV^{ème} siècle), plus précisément dans l'*Explanatio Fidei* da saint Ambroise (mort en 397), mais dans celle de Nicéphas, évêque de Remesiana, sous la forme qui perdurera (appelée forme « R », ici amplifiée) : *in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam catholicam, communionem sanctorum, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam*¹. À partir de Bergson et de Blondel, j'ai montré combien ce dogme chrétien interpelait la philosophie en toute liberté d'esprit². Une *Philosophie du Credo* est possible à partir du moment où nous admettons une spiritualité partageable, participable, indépendamment de la structure confessionnelle. Elle n'est certainement pas assimilable à la théologie confessante, mais elle peut parfaitement être utile à la théologie philosophique. À nous de trouver les chemins spirituels qui permettent le dialogue entre les différentes religions du Livre.

SAGESSE ET SPIRITUALITÉ

Je voudrais, pour terminer, revenir à Lavelle et à ses profondes vues sur la sagesse et la spiritualité. On trouve chez Lavelle l'explication de ce que Bergson jugeait profond dans la définition qu'Emerson donnait de la *personnalité* : c'est « une force qui s'impose par sa seule présence ». Pour Lavelle, cette aura qui entoure une vraie personnalité est ce qu'il désigne par

¹ Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, édition Peter Hünermann, 1997, édition française, Paris, Les éditions du Cerf, 2010, p. 8, référence, p. 19.

² « Un Problème philosophique : la communion des saints », *Transversalités*, revue de l'Institut Catholique de Paris, Desclée de Brouwer, octobre-décembre 2010, p. 97-126.

le terme d' « espace spirituel »¹. Chacun de nous crée autour de lui un mode de relation, un environnement humain, une zone de confiance en laquelle les mêmes expériences peuvent être partagées. Tous, écrit Lavelle, « doivent apprendre par degrés à habiter et à vivre dans un espace spirituel où règnent la liberté, la paix et l'amour : là tout est aéré, mobile, transparent. [...] Notre activité a brisé ses chaînes : un champ illimité s'ouvre devant elle et devient son séjour. »

Ce qui a été perdu dans le monde actuel où nous exerçons nos activités, c'est la dimension personaliste de la diffusion du savoir et des échanges intellectuels et affectifs. L'impersonnel n'est pas l'universel, mais seulement l'universalité abstraite ; l'universalité abstraite n'est pas l'idéal objectif de la sagesse philosophique. C'est d'interpersonnalité qu'il faut parler, même si cela expose à ce que George Tyrrel appelait *Hard Sayings* – dures paroles. George Tyrrel (1861-1909) est considéré par le père Xavier Tilliette comme la « figure la plus tragique du modernisme ». Jésuite entièrement dévoué à l'Église catholique en terre anglicane, admirateur de Newman, il fut chassé de l'Église, condamné par le Vatican, sans jamais renier l'espace spirituel qu'était pour lui l'Église comme corps mystique du Christ, ne faisant qu'un avec lui. Cette personnalité extraordinaire est aujourd'hui très oubliée ; on ne se souvient, si on se penche sur son cas, que de ses protestations spirituelles contre les condamnations des exégètes et la répression du modernisme ; car, en vrai jésuite, il ne prenait guère de précaution, ne croyant pas que Dieu était un grand diplomate. Il écrit : « Pie X (qui sera canonisé) est dans le cas d'un père fou qui ordonne à ses enfants de brûler la maison ». Il a fallu la spiritualité de grands papes comme Jean XXIII, Paul VI, Jean-Paul II et Benoît XVI pour récupérer tous les acquis du modernisme dans une spiritualité nouvelle, accordée au monde moderne. La transmission interpersonnelle peut faire mieux comprendre que la Révélation n'est rien sans la Raison ; il faut une élaboration et une assimilation, sans quoi la Parole sacrée produit le fanatisme, qui est l'inverse de la spiritualité.

Le spiritualisme de Lavelle n'est pas religieux au sens strict ; disons qu'il n'est pas confessionnel. Mais il est empreint d'une spiritualité originale, faite de douceur, d'humilité, de bienveillance, et profondément pacifique. Il nous aide à penser le rapport entre « Expérience spirituelle et acte de foi ». Lavelle remarque que, bien souvent, l'âme est considérée comme objet de foi et non pas comme un fait d'expérience. Mais nous avons une expérience de

¹ *L'Erreur de Narcisse*, Paris, La Table Ronde, 2003, p. 245 sq.

la transcendance : c'est l'expérience de l'activité intérieure en exercice, par rapport à laquelle, objets ou états sont seulement les témoignages immanents de résistances. Comme Hegel, Lavelle entend relativiser l'opposition de la foi et du savoir ; pour lui, la foi est simplement une expérience d'un autre ordre que la connaissance de l'objet. Au-delà de l'« objectivité », nous faisons une expérience spirituelle que nous désignons comme foi. Ici Lavelle prend un ton plus élevé car il nous met en face de la spiritualité de l'âme même :

« L'expérience que nous avons de notre âme, c'est l'expérience même de cette initiative qui nous est remise, qui met en jeu notre responsabilité, qui nous fait assister à la création de notre être par nous-mêmes, mais qui engage à chaque instant notre bonne volonté. Et la foi, c'est cet acte de confiance en nous-mêmes qui se confond avec l'omniprésence d'une puissance qui ne nous refuse jamais son secours. »¹

Cette puissance illimitée est la source de notre être, à laquelle nous participons par toute action nôtre. Nous sommes tous les fruits d'un être surabondant et infini. Mais la surabondance même de cet être fondamental implique que rien n'est donné : l'acte d'être est lui-même présent dans la façon dont nous en disposons ; nous ne pouvons le mettre en jeu que par la confiance que nous lui témoignons. La foi est tout active, elle n'est aucunement objective. Elle nous introduit dans l'activité de l'âme qui n'a rien à voir avec un objet de la représentation. Dans la réflexion philosophique sur le *Credo*, l'acte de foi ne porte pas sur des objets au sens propre ; les objets de la foi sont des actes ; ils ne sont pas des obstacles comme s'ils étaient des objets, au sens des objets de notre perception. La foi est la vertu agissante de la participation, « la positivité dont l'objet est la négativité ». La foi est une confiance dans ce que je puis faire, une confiance dans la force que je puis recevoir, une confiance dans l'avenir, autrement dit dans les suites de mon action que je ne puis prévoir. Ainsi comprise, la foi est « une pénétration dans l'infinité même de l'être », « une présence, mais qui au lieu d'être celle d'une chose donnée me découvre la genèse intérieure de l'être dans la genèse de moi-même ». Il est impossible de repenser la foi en des termes plus originaux et plus profonds. Bergson ne voyait dans la foi que l'adhésion ; Lavelle y voit la participation à une co-genèse du moi et de Dieu comme être intérieur. L'âme est cette réalité qui dépasse l'intériorité du moi lui-même dans un acte de participation à l'être pur, « dans sa

¹ *De l'Âme humaine*, p. 156-158.

dépendance à l'égard de l'absolu en tant qu'il fonde sa propre indépendance ». L'existence spirituelle est l'existence de l'âme : elle consiste à s'exprimer, car l'âme est astreinte à se manifester pour exister ; elle consiste donc à prendre sa place parmi les phénomènes. L'existence de l'âme est temporelle, car c'est dans le temps que « je ne cesse de possibiliser le réel, et d'actualiser le possible » (p. 161).

C'est à partir de là qu'il est possible de repenser l'immortalité de l'âme en des termes qui ne seront plus ceux du *Phédon* de Platon, où la séparation de l'âme et du corps joue un rôle essentiel. C'est seulement par l'acte de la volonté que je fais deux avec mon corps.

Concluons, provisoirement sur la réalité du spiritualisme comme idéalisme pragmatique. Lavelle a rapproché la spiritualité de l'idéalité : *toute idée est une puissance de l'âme qui s'est déjà exercée dans le passé*. C'est dire que la puissance de l'âme n'est pas la faculté de l'âme. Lavelle prend le terme de puissance au pluriel, comme l'a fait remarquer très justement Anne Devarieux. Pour Lavelle, il n'y a pas d'idée qui surgisse dans notre esprit pour la première fois. Toute idée est réminiscence ; Bergson disait que la mémoire inclut la totalité de notre vie intellectuelle. Le matériau de l'esprit, autrement dit les idées, sont des souvenirs dédatés, dit très bien Lavelle. La vie de l'esprit consiste pour une part à scruter, avec un regard actuel, des pensées déjà effectuées, celles des philosophes qui nous ont précédés. Ces constructions d'idées peuvent sembler mortes tant que notre esprit ne les revivifie pas ; mais notre travail herméneutique consiste à exhiber les virtualités non encore manifestées de ces systèmes (au sens large). L'âme, autrement dit notre spiritualité active, notre vie spirituelle, est fondée sur la présentification du passé ; elle est toute entière réminiscence. Bergson en conclut qu'elle est identique à la durée absolue, mais, précisément, il n'explique pas comment la durée peut devenir illimitée ; Lavelle en conclut qu'elle est indépendante du temps, ce qui est ordinairement exprimé par *l'immortalité de l'âme*. La thèse kantienne de l'immortalité de l'âme comme postulat de la Raison pratique repose seulement sur le fait que la mort introduirait un élément empirique dans le sujet moral ; si l'âme était mortelle, nos actions auraient une valeur morale relative, ce qui est contradictoire. La non-mortalité du sujet moral est une affirmation de la non-relativité de l'exercice de la loi morale en tant que Raison pratique. Pour Lavelle une telle thèse est insuffisante. Kant méconnaît et refuse la relation entre l'idée et l'absolu. Platon a raison de parler de l'Idée du Bien, de l'idée de la Justice ; c'est lui qui entrevoit, sans l'expliquer, la parenté entre l'âme et l'idée : mais chez Platon, cette parenté fait que l'âme *aspire aux idées* ; Lavelle

renverse le sens platonicien en préférant le processus inverse, par lequel l'idée devient âme :

*L'âme, c'est l'idée elle-même, mais en tant que nous en prenons la charge et entreprenons de la faire être, c'est-à-dire d'en faire notre être propre.*¹

La clé du texte de Lavelle est que le passé tend progressivement à se « délivrer du souvenir de l'événement » (démarche historique) « pour se réduire à une puissance dont la liberté dispose et qui me rend immédiatement participant de l'esprit pur »² (démarche théorique ou philosophique). La formation de notre âme est la transformation d'un possible qui n'est qu'en Dieu en une puissance qui est nous-même (p.548). Toute idée appartient ontologiquement au passé, mais à un passé dédaté ; elle est une puissance du moi, au sens d'une potentialité et d'un pouvoir à la fois. Ce temps qui abolit la frontière entre le passé et l'avenir, parce qu'il est supra-temporel, est le lieu de la spiritualité philosophique. C'est le spirituel dans l'homme qui détermine cette spiritualité philosophique : la sensibilité de l'âme aux choses de l'esprit, depuis les idéalités mathématiques jusqu'à la sagesse et à la sainteté.

Nous avons parcouru plusieurs étapes dans la recherche de ce qu'est une spiritualité philosophique : spiritualité et mystique, spiritualité et sagesse, spiritualité et mémoire, spiritualité et âme.

Le rapport entre spiritualité et spiritualisme est dans le fait que le spiritualisme est une métaphysique qui ne se contente pas d'être une philosophie de l'esprit ; elle implique un mouvement de l'âme vers Dieu et vers l'invisible. La spiritualité est une atmosphère mentale où religion et philosophie s'associent dans une pensée métaphysique. La condition de possibilité principale d'une spiritualité philosophique est la reconnaissance de l'âme non pas comme substance mais comme sujet. À partir de l'âme et de ses puissances s'ouvre une spiritualité spiritualiste. Le problème de l'âme ne se réduit pas à celui de son immortalité. La mort est bien sûr un grand problème pour le spiritualisme, car c'est une métaphysique qui affirme l'au-delà. Dans la pensée contemporaine marquée par la phénoménologie on parle plus volontiers d'invisible. Mais cela revient au même.

Pour qu'il y ait spiritualisme, il faut quelques connivences entre métaphysique et religion (au sens de la doctrine religieuse). Descartes a donné le cadre général dans ses *Notæ in programma*, quand il dit que l'âme et Dieu sont des questions qui relèvent à la fois de la raison et de la foi. On

¹ DAH, p. 315.

² DAH, p. 187.

peut dire que le cas de Lavelle est exemplaire du spiritualisme, plus en un sens que celui de Bergson. En effet, il pose d'abord une philosophie de l'esprit, en laquelle nous nous inscrivons dans l'esprit pur. L'être est l'être de l'esprit. C'est par l'âme que nous approchons l'esprit. Mais il faut ajouter une dimension morale que nous n'avons pas évoquée jusqu'ici. C'est que l'être n'est pas indifférent à la valeur. Si le spiritualisme est une philosophie de la liberté, alors l'esprit qui est au cœur de notre âme est un esprit de responsabilité. La distinction de la raison pratique et de la raison théorique n'est pas annulée, mais elle est dépassée.

On peut faire encore quelques constatations qui ouvrent des perspectives neuves. Par exemple, on peut se demander quelle est la place du spiritualisme dans l'art (Kandinsky écrit *Du Spirituel dans l'art* ; dans la même ligne, Charles Du Bos écrit en anglais un *Qu'est-ce que la littérature ?*, qui est un traité d'esthétique littéraire spiritualiste) ; on peut se demander quel est le spiritualisme des poètes. Dans le cas de Paul Claudel, j'hésiterai à parler de spiritualisme, car nous sommes vraiment dans un art religieux. Dans le cas de Paul Valéry, on est en face d'une atmosphère spiritualiste non religieuse. La divine durée, l'esprit pur, Midi le juste, sont des images conceptuelles et spirituelles.

Le spiritualisme n'est concevable que dans une pensée sécularisée. Il naît après la Révolution française avec Maine de Biran. Et l'époque de la Restauration, de la Monarchie de Juillet et surtout du second Empire voit l'affrontement de la pensée catholique (par exemple celle du père Ventura) et du spiritualisme (Cousin et Ravaisson). Sans doute y a-t-il un spiritualisme catholique, comme celui du père Gratry, mais c'est une position instable et difficile entre le spiritualisme laïque et la philosophie catholique strictement confessionnelle, et servante de la théologie. À l'École Normale Supérieure, la polémique entre Gratry (aumônier) et Vacherot (directeur) est exemplaire de la division entre ces deux formes de spiritualisme, laïque et catholique. Mais il n'empêche que les deux spiritualismes manifestent une spiritualité profonde et très sincère. Ils ont été malmenés l'un et l'autre par leurs hiérarchies respectives. Le spiritualisme appartient à ce que Charles Taylor appelle *L'Âge séculier* ; mais la spiritualité n'est pas une réalité aussi limitée. Le terme convient à de multiples formes de religiosités plus ou moins fermement instituées. La spiritualité nébuleuse est présente aujourd'hui comme elle le fut auparavant. Mais elle n'est pas une spiritualité philosophique. Il faut une métaphysique spiritualiste pour qu'on puisse parler de spiritualité philosophique : l'élaboration de la notion d'âme et de vie spirituelle est nécessaire ; elle implique la liberté et la personne.

RECENZII

Federico SOLLAZZO, *Totalitarismo, democrazia, etica pubblica. Scritti di Filosofia morale, Filosofia politica, Etica*, Aracne Editrice, Roma 2011, 257 p.

Federico Sollazzo este doctor în filosofie atât al Universității Roma III cât și al Universității din Szeged, Ungaria, iar în prezent ocupă, în calitate de conferențiar, Catedra de Filosofie Morală de la Departamentul de Filosofie al Universității din Szeged. În același timp, el este creatorul și custodele portalului on-line: *Critica Mente*. Filosofia e Teoria delle Scienze Umane (*Minte Critică*. Filosofia și Teoria Științelor Umane).

Lucrarea *Totalitarismo, democrazia, etica pubblica. Scritti di Filosofia morale, Filosofia politica, Etica* (*Totalitarism, democrație, etica publică. Scrieri de Filosofie morală, Filosofie politică, Etică*), este rezultatul reelaborării Disertației doctorale în Filosofia și Teoria Științelor Umane, susținută de autor în anul 2007 la Universitatea Roma III. De altfel, fragmente din această disertație, intitulată: *Tra totalitarismo e democrazia: la funzione pubblica dell'etica* (*Între totalitarism și democrație: funcția publică a eticii*), au fost deja publicate în diverse reviste de cultură. Intenția autorului este ca, printr-un demers argumentativ complex, să depășească imaginea mozaicală pe care o oferă împreună Filosofia morală, Filosofia politică și Etica, și să le confere acestora o viziune unitară, fără ca ea să fie, totuși, uniformizatoare și absolutizantă.

Prima secțiune, dedicată Filosofiei morale, este formată din următoarele patru capitole: „Modificazione dei modelli di dominio” („Schimbarea modelelor de dominație”); „L'uomo come problema a se stesso” („Omul ca o problemă în sine”); „Biologia ed emozionalità” („Biologie și afectivitate”); „Culture ed etica” („Cultură și etică”).

În cadrul ei, autorul avansează ideea că prăbușirea regimurilor totalitare nu a însemnat depășirea dominației asupra indivizilor printr-un control social total ci doar schimbarea modului de exercitare a acesteia, fapt ce se vede, în general, mai bine în cazul statelor est europene. Autorul încearcă să evidențieze aceste noi forme de dominație, făcând apel la analizele unor filosofi precum Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Hannah Arendt dar și la cele ale unor teoreticieni actuali, precum Michael Hardt sau Antonio Negri.

Federico Sollazzo consideră că procesul de construcție a societății democratice trebuie să se realizeze pe baza unei etici comune, universale, care să funcționeze în mod similar în cazul tuturor indivizilor și al colectivităților, în ciuda apartenenței lor la tipuri diferite de cultură. Această

etică trebuie construită ținând cont de constituția antropologică a omului, care nu este format doar din rațiune ci și din emoție, ambele fiind la fel de importante în stabilirea, aplicarea și receptarea deciziilor politice într-un stat.

Cea de a doua secțiune, care vizează Filosofia politică, își structurează problematica pe opt mari capitole: „Sul totalitarismo come fenomeno politico-sociale” („Despre totalitarism ca fenomen social-politic”); „Totalitarismo e politica” („Totalitarism și politică”); „Concezioni del totalitarismo” (Concepții despre totalitarism”); „La crisi della facoltà di giudizio” („Criza facultății de judecare”); „Un possibile modello di democrazia” („Un model posibil de democrație”); „La società aperta: ambizioni e limiti” („Societatea deschisă: ambiții și limite”); „Democrazia e democrazie” („Democrație și democrații”); „Giustizia, giustizia e diritti umani” („Dreptate, justiție și drepturile omului”).

După cum se observă din titlurile capitolelor, o atenție specială este acordată analizei totalitarismului, care este considerat ca un fenomen social și politic posibil în contextul unei existențe umane inevitabil marcată de violență în lupta pentru supraviețuire. În mod concret, totalitarismul este un eveniment istoric, căruia autorul, folosindu-se de concepțiile lui Hannah Arendt și Herbert Marcuse, îi pune în evidență originile istorice și filosofice, condițiile care îi favorizează apariția și posibilitățile „indicatori” care ne ajută să-i recunoaștem prezența. Punctul său de vedere este că regimurile totalitare au manipulat politica în scopul de a-și confirma și extinde puterea asupra cetățenilor, creându-și în mod ilicit condițiile autoreproducerii lor.

În cadrul regimurilor totalitare are loc o dezumanizare accentuată, astfel încât morala și conștiința omului, expresii ale celebrei facultăți de judecare kantiene, sunt grav afectate. Desigur, alternativa la totalitarism nu poate fi decât democrația, chiar dacă nici ea nu este un regim politic perfect, căci limitele ei au fost evidențiate încă de Platon, iar în epoca modernă Alexis de Tocqueville a tras un semnal de alarmă privind pericolul tiraniei majorității. Autorul analizează teoria politică a lui Hannah Arendt și consideră că una din primele consecințe care ar putea apărea din aplicarea acesteia ar fi dispariția politicianului de profesie, care nu acționează propriu-zis ci administrează folosind anumite tehnici specifice. El opinează că, în acest punct, Hannah Arendt se întâlnește cu Alexis de Tocqueville, pentru care democrația presupune libertatea cetățenilor de autodeterminare a acțiunilor lor, fapt garantat, de altfel, în Statele Unite ale Americii datorită principiului „egalității condițiilor”.

În aceeași secțiune, Federico Sollazzo analizează și concepția lui Karl Popper despre societatea deschisă, exprimându-și poziția că perspectiva

popperiană se oprește la suprafața fenomenelor și nu abordează probleme importante ca, de exemplu, raportul dintre cantitate și calitate în democrație, sau faptul că tirania, ca și democrația, nu este decât un mecanism de gestionare a puterii. El expune, de asemenea, concepția lui Norberto Bobbio, pentru care democrația este o valoare ce se poate realiza în diverse feluri, cu condiția să i se păstreze spiritul, căci există numeroase obstacole în realizarea ei iar unul din cele principalele este pasivitatea cetățenilor. În ceea ce îl privește pe autor, el consideră că nu atât respectarea unui sistem de proceduri cât respectarea spiritului autentic al democrației o împiedică pe aceasta să se transforme în totalitarism, care se manifestă sub forma „despotismului democratic” pus în evidență de Alexis de Tocqueville.

Ultima secțiune, al cărui centru de preocupări îl constituie Etica, se desfășoară de-a lungul a șase capitole: „Rehabilitierung der praktischen Philosophie” („Reabilitarea Filosofiei practice”); „Libertarismo” („Libertarianism”); „Neocontrattualismo” („Neocontractualism”); „Comunitarismo” („Comunitarism”); „Naturphilosophie della modernità” („Filosofia naturii a modernității”); „Alterità” („Alteritate”).

În cadrul acestei secțiuni, Federico Sollazzo evidențiază felul în care criza „gândirii tari” a impus ideea că nu putem interpreta lumea ca fiind un sistem unitar și coerent. Așa s-a ajuns în etica individuală și socială la relativism și pluralism dar s-a constatat că o astfel de situație nu a dus la emanciparea omului ci dimpotrivă, la încarcerarea lui în niște limite prea strâmte, astfel încât a apărut în mod firesc imperativul reabilitării filosofiei practice. Autorul punctează câteva etape ale demersului filosofic orientat în această direcție, ca de exemplu hermeneutica lui Hans Georg Gadamer (care, influențat de distincția aristoteliciană dintre *phrónesis* și *epistème*, face deosebirea între cunoștințele morale și cele teoretice), etica discursului elaborată de Karl-Otto Apel și Jürgen Habermas, poziția arendtiană privind raporturile dintre puterea publică și sfera vieții private. Celelalte capitole se ocupă de diverse teorii filosofice contemporane, evidențiind eforturile acestora de a găsi cele mai bune căi de conciliere între *ethos* și *logos* în sfera vieții social-politice contemporane.

În Addenda, care tratează „Sulla questiona della tecnica in M. Heidegger” („Despre problema tehnicii la M. Heidegger”), autorul își expune convingerea că problema fundamentală actuală a lumii occidentale nu este în primul rând una economică, politică sau ecologică, ci una ontologică, rezultată dintr-o paradigmă ontologică dată. Deci, dacă există pericolul de auto-anihilare materială a omenirii, acest lucru nu se va întâmpla din cauza războaielor, a poluării, a unui dezastru nuclear, etc., ci

din cauza unui anumit mod de a gândi Ființa, și implicit, propria noastră viață. De aici importanța gândirii filosofice, care, prin natura sa, se ocupă de aceste probleme fundamentale.

În încheiere, mai trebuie spus că această carte se bucură de o „Prezentare” semnată de Maria Teresa Pansera, profesor de Antropologie filosofică la Universitatea Roma III, iar în ceea ce privește valoarea volumului, remarcăm faptul că în anul 2012, Asociația Națională de Filosofie Practică din Italia i-a acordat Premiul Național de Filosofie la secțiunea „Eseu filosofic”.

Adriana Neacșu (University of Craiova)

Anton ADĂMUȚ, *Fenomenologia Celuilalt (Cazul Platon - Banchetul)*, București, Editura Academiei Române, 2011, 256 p.

Una dintre realizările relativ ușor de remarcat ale cărții lui Anton Adămuț este o oarecare distanțare de fenomenologia tradițională, de aparat, înțeleasă ca filosofie primă, despre care Gilbert Ryle scria într-un articol din *Mind* din 1929 că “se îndreaptă către faliment și dezastru și va sfârși fie într-un subiectivism autodistrugător fie într-un misticism desuet” (citată de R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1979, p. 167 n.8). Acea fenomenologie înțeleasă ca descriere a afecțiunii și a sensibilității, ca interpretare a ceea ce filosofii care adoptă o astfel de abordare numesc în general “precognitiv”, care apare și se manifestă în cadrul relațiilor interpersonale, intersubiective, cel mai adesea, directe. Nu cred că găsim accepțiuni asemănătoare, nici explicit nici implicit, aproape nicăieri în *Fenomenologia Celuilalt*.

Un indiciu al acestei distanțări este că ceea ce Adămuț lasă să se înțeleagă prin “Celălalt” are prea puține lucruri în comun cu *Celălalt*-ul fenomenologiei lui Levinas. Pentru Adămuț, *Celălalt* este aproape întotdeauna ceea ce rezultă din, și aceasta pare să fie cel mai probabil fenomenologia *Celuilalt* din cartea sa, descrierea relațiilor intersubiective în contexte la fel de concrete ca și personajele care dau viață acelor relații. Discuția sa din capitolul III, cel mai consistent, al cărții, “Eros și educație în filosofia dialogurilor – studiu de caz: *Banchetul* («Înapoi la Siracuză»)”, referitoare la ceea ce Andrei Cornea (*Platon. Filosofie și cenzură*, București, Humanitas, 1995) numește “iubirea [lui Platon] pentru Socrate” ca “temă platoniciană” (Adămuț, *Fenomenologia Celuilalt*, p. 107) ilustrează, cred, această particularitate a fenomenologiei lui Adămuț.

Termenul "temă" este legat, în mod explicit la Cornea, de "[d]emersul filosofiei ca rațiune justificativă", care "începe... printr-un act de afirmare irațional, continuă cu o aparentă, în fapt falsă demonstrație și se încheie regăsind punctul de plecare" (Cornea, *lucr. cit.*, p. 74). Acest act irațional prin care începe reflecția filosofică presupune asumarea unei teme. Specific temei ar fi, potrivit lui Cornea, faptul că ea nu are un caracter "rațional", nefiind o "idee" sau abstracțiune, și nu poate fi "explicată" printr-o idee, pentru că, din punct de vedere genetic, o astfel de idee este posterioară temei. Ea are astfel un caracter ireductibil, pe care îl împrumută și filosofiei: "tema nu poate fi nici explicată, nici dedusă și nici... determinată social, economic, cultural etc." (p. 75). Pentru că sursa ei, și, prin ea, a filosofiei, este "intimitatea persoanei": "prin temă, filosofia își mărturisește rădăcinile sale personale și inserția în privat". Căci, "[t]ema este expresia unei relații inexplicabile și profund personale față de cineva sau ceva. Filosofia începe și se sfârșește în intimitatea persoanei ..." (p. 76).

Este o diferență semnificativă între pretenția fenomenologică de conceptualizare a sensibilității care se poate naște în mintea unei persoane ca urmare a relației directe cu o altă persoană, și aceea a filosofiei ca desfășurare a unei teme, în principiu neconceptualizabilă, inexplicabilă, dar care exprimă relația personală a unei persoane cu o altă persoană (sau lucru). Însă, există și o asemănare esențială. Pentru că atât afectivitatea și sensibilitate, cu caracterul lor precognitiv, pe de o parte, cât și tema, cu precedența sa genetică față de idee, sunt iraționale, și, ca urmare, distincte de, deși pot influența, justificarea de tip filosofic. În limbajul argumentativ preferat de Cornea, aceasta înseamnă că iraționalul/tema/precognitivul poate avea un loc doar "la începutul" unei argumentări, a unei justificări, și niciodată, "la sfârșit", nu poate fi în mod veritabil, ci cel mult ca aparentă, spune Cornea, concluzie. Nu poate fi demonstrată. Ca "rațiune justificativă", discursul filosofic nu poate decât să urmeze asumării temei, iraționalului, precognitivului, adică să urmeze "ordinea genezei". Cum spune Adămuț, "[e]ste o chestiune genetică în joc, tema e un *a priori* într-un fel irațional, nedemonstrativ" (*Fenomenologia Celuilalt*, p. 106). A încerca să demonstrezi tema înseamnă, pentru filosofie, a încerca să demonstrezi absolutul, și astfel, cel mai probabil, să eșuezi. Așa cum s-a întâmplat cu Platon. Căci, în cazul temei iubirii lui Platon față de Socrate, arată Cornea, "iubirea... declară: Socrate este *aristos* – cel mai bun, fiindcă este *aristos* și atât" (p. 79), iar "Platon răspunde : *voi demonstra* că Socrate are o mulțime de calități, ceea ce justifică iubirea pe care se cuvine să i-o purtăm". Ceea ce este echivalent cu încercarea de a demonstra "absolutul iubirii și excludivitatea ei" (p. 80). Dar,

se întreabă Adămuț, de ce lucrurile nu ar putea sta și invers, iubirea să se afle nu la începutul unei experiențe, fie și filosofice, ci oarecum la capătul ei : "Dar ce se întâmplă dacă iubirea se declanșează după ce experiența se consumă, după ce este raționalizată, clasificată, comparată, decantată etc.? Îmi propun să iubesc pentru că văd și simt calități reale la semenul meu: e bun, e drept, ba e chiar înțelept. Am văzut, am calculat și iubesc sau cred. Adică văd însușirile și ele declanșează în mine iubirea" (*Fenomenologia Celuilalt*, p. 111). Întrebarea pare simplă, dar de răspunsul pe care îl dăm depinde, într-un fel, modul în care este înțeleasă filosofia. Pentru că dacă răspunsul este negativ, iar iubirea, în absolutul și iraționalul ei, este astfel concepută încât nu poate, din principiu, surveni în urma unei experiențe, atunci vom continua să vedem filosofia, și iubirea care o determină tematic, ca pe o încercare eroică, deși sublimă, de a explica și justifica inexplicabilul, care, asemenea luptei lui Iacob cu îngerul (Cornea, *Platon. Filosofie și cenzură*, p. 80), va avea întotdeauna ceva tragic în ea. Dar dacă răspunsul la întrebarea lui Adămuț, pe care, desigur, nu i-l atribuim explicit, este afirmativ, atunci atât inexplicabilul cât și tragicul potențial al filosofiei și iubirii devin opționale. Așa cum spune Andrei Pleșu, "[d]in când în când, trebuie să punem la îndoială gata-făcutul temei, poncifele ei și chiar febrele proprii" ("Despre iubirile fericite", *Dilema Veche*, 23 iunie 2010).

Cătălin Stănciulescu (University of Craiova)

AUTHORS/CONTRIBUTORS

JEAN-LOUIS VIEILLARD-BARON

Université de Poitiers,
15, rue de l'Hôtel Dieu - 86034 Poitiers Cedex – France.
<http://www.univ-poitiers.fr/>
jean.louis.vieillard.baron@univ-poitiers.fr

HISAKI HASHI

University of Vienna,
Dr.-Karl-Lueger-Ring 1, 1010 Vienna, Austria.
<http://www.univie.ac.at/en/>
hisaki.hashi@univie.ac.at

DARIUS PERSU

University of Vienna,
Dr.-Karl-Lueger-Ring 1, 1010 Vienna, Austria.
<http://www.univie.ac.at/en/>
persu_darius@yahoo.com

BRICE POREAU

Université Lyon 1,
43 boulevard du 11 Novembre 1918
69622 Villeurbanne cedex, France.
<http://www.univ-lyon1.fr/>
poreau_brice@yahoo.fr

ANA BAZAC

Polytechnic University of Bucharest,
Splaiul Independentei nr. 313,
sector 6, Bucharest, Romania, CP 060042.
<http://www.upb.ro/>
ana_bazac@hotmail.com

ADRIANA NEACȘU

University of Craiova,
St. A. I. Cuza nr. 13, Craiova, Romania, 200585.
<http://www.ucv.ro/>
aneacsu1961@yahoo.com

LORENA PĂVĂLAN-STUPARU

Political Sciences and International Relations Institute of the Romanian Academy,
Iuliu Maniu 1-3, Corp A, et. 7, Sector 6, Bucharest.

<http://www.ispri.ro/>
valeriestuparu@yahoo.com

CĂTĂLIN STĂNCIULESCU

University of Craiova,
St. A. I. Cuza nr. 13, Craiova, Romania, 200585.

http://cis01.ucv.ro/cv/show/cv.php?ky=catalin_stanciulescu
cfstanciulescu@yahoo.com

ȘTEFAN VIOREL GHENEA

University of Craiova,
St. A. I. Cuza nr.13, Craiova, Romania, 200585.

<http://www.ucv.ro/>
gheneastefan@yahoo.com

ÁRON TELEGDI-CSETRI

New Europe College,
St. Plantelor nr. 21,
Sector 2, Bucharest, Romania, 023971.

<http://www.nec.ro/>
telegdi_a@yahoo.com

GABRIEL VACARIU

University of Bucarest
Bd. M. Kogălniceanu 36-46, Sector 5, Bucharest, Romania, 050107

<http://www.unibuc.ro/>
gvacariu@yahoo.com

ANDREEA EȘANU

University of Bucarest,
Bd. M. Kogălniceanu 36-46, Sector 5, Bucharest, Romania, 050107.

<http://www.unibuc.ro/>
aesanu2@yahoo.com

FLORIN BĂLOI

The County School Inspectorate Dolj,
St. Ion Maiorescu nr.6, Craiova, Romania, 200760.

<http://www.isj.dj.edu.ro/>
florin_85f@yahoo.com

CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY

ANA BAZAC	
<i>The theory of behaviour and the gentleness in Aristotle</i>	5
ADRIANA NEACȘU	
<i>The concept of natural man in Thomas Aquinas</i>	24
ȘTEFAN VIOREL GHENEA	
<i>Hilary Putnam's Internalist Realism</i>	52

SOCIAL AND POLITICAL PHILOSOPHY

ÁRON TELEGDI-CSETRI	
<i>Cosmopolitanism and the public use of reason</i>	63
BRICE POREAU	
<i>Recognition and freedom. An existentialist approach</i>	77
LORENA PĂVĂLAN-STUPARU	
<i>Interwar Romanian approaches on personal identity and political identity</i>	87

ONTOLOGY AND PHILOSOPHY OF MIND

HISAKI HASHI	
<i>The problem of conscience.</i>	
<i>An ethical problem in Heidegger and Klein</i>	102
GABRIEL VACARIU	
<i>Localization in cognitive neuroscience: optimism (Bechtel) versus skepticism (Uttal)</i>	131
FLORIN BĂLOI	
<i>Qualia between yes and no</i>	151

PSYCHOANALYSIS AND EPISTEMOLOGY

DARIUS PERSU	
<i>The maternal thing as transcendental argument.</i>	
<i>A short comment on J.Kristeva's theory of thing</i>	163
ANDREEA EȘANU	181
<i>Evolutionary explanations of cognitive complexity</i>	

ARGUMENTATION THEORY

CĂTĂLIN STĂNCIULESCU	
<i>Relevance, holism, and deep disagreement in deliberative argumentation</i>	199

PHILOSOPHICAL NOTES

JEAN-LOUIS VIEILLARD-BARON <i>Spiritualism and Spirituality</i>	214
--	-----

REVIEWS

FEDERICO SOLLAZZO <i>Totalitarianism, democracy, public ethics</i> (Adriana Neacșu)	226
---	-----

ANTON ADĂMUȚ <i>Phenomenology of the Other</i> (Cătălin Stănciulescu)	229
---	-----

AUTHORS/CONTRIBUTORS	232
----------------------	-----