

A n a l e l e
Universității din Craiova

Seria:

F i l o s o f i e

Nr. 20 (2/2007)

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA

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

Al. I. Cuza street, no. 13, Craiova

ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our
country and abroad

ISSN 1841-8325

Colegiul de redacție:

Redactor șef: Nicolae Mătășaru – conf.univ.dr., Univ. din
Craiova

Membri: Alexandru Surdu – academician, Gheorghe
Vlăduțescu – academician, Alexandru Boboc – membru
corespondent al Academiei Române, Tudorel Dima –
membru corespondent al Academiei Române, Giuseppe
Cacciatore – prof. univ. dr., Univ. „Federico II”, Napoli,
Italia, Giuseppe Cascione – prof. univ. dr., Univ. din Bari,
Italia, Gabriella Farina – dr. în filosofie, cerc. șt., Univ.
Roma III, Italia, Giovanni Semeraro – prof.univ.dr., Univ.
Federală Rio de Janeiro, Brazilia, Tibor Szabó – prof. univ.
dr., Univ. Szeged, Ungaria, Vasile Muscă – prof. univ. dr.,
Univ.din Cluj, Adriana Neacșu – conf.univ.dr., Univ. din
Craiova, Adrian Niță – conf.univ.dr., Univ. din Craiova

Secretar de redacție: Lector univ.dr. Cătălin Stănciulescu

Responsabil de număr: Conf.univ.dr. Adriana Neacșu

e-mail: filosofie_craiova@yahoo.com

Tel./Fax: +40-(0)-251-418555

This publication is present in European Reference Index for the
Humanities (ERIH, Philosophy)

Cuprins

FILOSOFIE MORALĂ ȘI ESTETICĂ

Morality's need for the Transcendent	
BRUCE A. LITTLE	5
„Dumnezeu te visează”: Narațiunea ca <i>Imitatio Dei</i> la Miguel de Unamuno	
COSTICĂ BRĂDĂȚAN	14
Misterul și moartea în castel: Oedip este suspectat (un studiu al genului fantastic din perspectivă psihanalitică)	
MARIA THEREZA STRONGOLI	32
ONTOLOGIE, LOGICĂ ȘI TEORIA CUNOAȘTERII	
Două teorii asupra identității în timp	
IOAN MUNTEAN	54
Existența ca predicat	
ADRIAN NIȚĂ	81
Conceptul de <i>adevăr</i> la Toma D'Aquino, între Aristotel și M. Heidegger	
ȘTEFAN VIOREL GHENEA	93
Întrebarea privitoare la esența ființei (M. Heidegger, <i>Introducere în metafizică</i>. cap. III) -comentariu-	
CRINA SAVU	105

FILOSOFIE SOCIALĂ ȘI HERMENEUTICĂ

O critică a criticii marxiste radicale a societății capitaliste. (La 160 de ani de la apariția <i>Manifestului partidului comunist</i>)	112
CRISTIAN-ION POPA	
Julius Evola și implicațiile sociologice ale ideii corporatiste	133
CRISTI PANTELIMON	
Oportunismus oder ‘innere emigration’? Die philosophische hermeneutik gadamers und die nationalsozialistische ideologie	168
ANA OCOLEANU	
Hermeneutica, mod de întrebuințare: între suspiciune și încredere	190
LORENA PĂVĂLAN STUPARU	
Elitism și democrație în România post-comunistă	210
ADRIANA NEACȘU	
Ispita sinelui în societatea modernă	232
CORINA BISTRICEANU PANTELIMON	
Autori/Contributors	244

Morality's need for the Transcendent

BRUCE A. LITTLE

Résumé : Le point de vue du monde chrétien soutient que les hommes devraient être morales parce qu'ils comprennent qu'ils sont moralement responsables à Dieu. Mais cela ne signifie pas que tous les hommes qui admettent ce fait sont disposés à en vivre dans la lumière. Il y a beaucoup qui se voient comme l'exception. Pendant qu'ils veulent que tous les autres vivent selon la Loi morale, eux-mêmes veulent être au-dessus de cette Loi. Pourtant, la moralité est la charnière de la société. Si le nombre des gens qui dans une société donnée vivent contre le code moral devient plus grand que ceux qui vivent vraiment par le code, donc cette société est menacée. En fait, il est sûr de dire que la société s'effondrera sur lui ainsi que la société roumaine a fait.

Mots-clé: Dieu, existence, réalité, religion, monde chrétien, Loi morale, moralité, vérité

Building on the notion that the first concern of morality is Truth, one must determine the true nature of the reality of which man is a part. One's view of Reality lies at the base of all thinking. Therefore, the first point in the suggested paradigm is that God exists. This is not intended primarily as a religious statement. It is true that religious notions may follow from this statement. But to affirm that God exists is simply a statement about reality. Nothing more. There is no denial that if one follows this assertion to its logical conclusion there are some personal implications. That, however, is not the point here. There are basically two possibilities. God exists or He does not exist. If He does not exist, then everything that the world has held to as a direct result of believing God does exist must be given up. That means man is alone in the universe. Really alone. Just pieces of matter held together by something called life, which will in time, lose

its binding power and all will cease for that individual. This is the first admission that one must face if there is no God.

It appears that there are only four possibilities concerning God's existence. The first is that there is no God and man is alone in the universe. The second is that there is a God and He is to be understood as each person chooses to understand him. The third is that there is a God, but He is not the God of the Bible. The fourth is that there is a God and He is the God of the Bible.

The first has already been considered. The fact is, man is not comfortable with living as if he were alone in the universe. Some may try to find another way that is by holding that there are some types of higher beings. That, however, when examined falls apart. If the higher beings are not eternal beings, then they offer no more than man. If they are eternal beings, then what follows will look very much like God. Man may joke about God, even denies God, but in the final analysis he always thinks in categories that are only possible if there is a God. I remember listening to an interview on television with Michael Harrington. Harrington was a brilliant man by any standards and he was a self-proclaimed atheist. Unfortunately, he died of cancer before what one would think would have been a normal life span. During the interview, which took place just weeks before he died, the interviewer asked Harrington that since he was now close to death had he changed his mind about his view on God. He replied in a well-modulated voice that he still held to his belief that God did not exist. And then, in the same breath, he said, "But if there is,..." and went on to defend his life, suggesting that if there was a heaven that he would be qualified to enter its gates. The question, is why the 'But'? If one really believes God does not exist, be bold enough to leave it right there and die that way. And if men really believe there is no God, then there can be no intelligence directing the flow of history in any way. That means that all there is, is chaos and randomness which includes the life of the atheist. And yet, the atheist plans and projects. But why? If there is no God and all is chance, why place so much stock in the future plans of man? It could all change without notice. Why should science work for years on certain projects if all is chance and

randomness? Why all the examination and classification of nature and projections about nature if all there is, is chance and randomness? Hardly does it all make sense. What does not make sense is that the atheist frees himself from any moral obligation before God, but wants to retain the benefit of a nature that is ordered and predictable as if there were a God.

Furthermore, man is not comfortable with the thought of being alone in the universe. He either hopes that there is life on other planets whose intelligence supersedes man's, or he pursues some idea of a higher power or force which is very much a part of the neo-Romantic postmodernism. Man can deny God's existence all he wants, but watch how he lives or read his literature and it becomes all too clear that man holds on to some belief or hope in that which is higher than himself.

The second possibility is that there is a God, but He is to be understood as each person chooses to understand him. That is, everybody has his own version of God and each version is equally valid. If this is the case, then words have just ceased to mean anything. In order for the word 'God' to have any significance in language, there must be some objective definition for God. If everybody defines God as they wish, then the term means nothing because it means anything. For example, what happens if everybody has their own definition what they mean by the term 'atom'. How would science get along with that notion? Not very well one suspects. There could be no meaningful communication on the subject at all. In fact the word would lose its meaning altogether. So why is it that man feels at such a liberty to define God in a multitude of ways in order to satisfy each individual and then give truth status to each? In this case, the word 'God' would not speak of any being with an objective reality, which means that in the final analysis there is no God, just the word God. It is just a word that people would use, in some mystical, non-real way to gesture to some notion of something that is beyond or higher than themselves that did not really exist. That is, there would be no true existence of any particular being. So, the second option in the end is no better than the first.

The third possibility is that there is a God, but He is not the God of the Bible. That means that everything said in the Bible is false when it speaks of God. So, pick your garden-variety god and say that he or she or whatever is god. Now one is faced with two problems. The first would be that, if the God of the Bible is not the true God, then the true God (whoever or whatever he may be) has failed mankind. Since there is such overwhelming support for the Hebrew-Christian God, evidence in history that cannot be denied, one would have to explain why this other god allowed a false god to be so convincing of his false existence. In the Old Testament there are reports of the God of the Hebrews demonstrating Himself to be the true God over against those that claimed to be gods. Now, if the God of the Hebrew-Christian scriptures is not the true god, then why did not the really true god show the Hebrew-Christian God to be the false god? In fact, history shows that it is just the other way around. God shows the other gods to be false.

Second, if the Hebrew-Christian scriptures are not trustworthy, then what is there about other religions that make their writings more trustworthy than the Bible? If one is to reject the message of the Hebrew-Christian scriptures, then what is there about the other religious writings that makes them so convincing? The fact remains that there is more textual evidence for the reliability of the Hebrew-Christian scriptures than for those of any other religion. To reject the Hebrew-Christian scriptures would not be a scientific choice and would only reflect an a priori rejection on philosophical grounds and not scientific grounds. Therefore, to suggest that the answer is to accept God, but not the God as revealed in the Hebrew-Christian scriptures, means to reject the revelation that is most likely to be true for something inferior. Hardly is this the approach that an enlightened mind would want to take. It would be saying that truth and reality are not important in this matter of discussing God. Then what true benefit would the word 'God' have? It seems beyond debate that the third alternative is totally unacceptable.

The fourth possibility is all that is left. That, however, does not prove that it is the truth, as it might be possible that another

alternative not yet thought of could provide the answer. There are two strong arguments, however, that the fourth is the only logical choice. The first is that prudent men go with that which has the best evidence. The Hebrew-Christian scriptures have strong evidence to support the reliability of the text, as well as, the historicity of the content. Furthermore, there is very convincing evidence for the resurrection of Jesus Christ from the dead. The second is that it is the wisdom of men to accept the answer that has the strongest support from the evidence and not reject it just because it does not fit with preconceived or prejudicial philosophical commitments. Men accept the answer that fits most of the facts and do not choose anything until a better choice comes along. Therefore, it seems that the intelligent choice is to acknowledge that God exists and that He is as revealed in the Hebrew-Christian scriptures. That does not mean that a person must accept the religious implications of that fact. One can acknowledge that God exists as a matter of reality without believing in God for the salvation of one's soul. One would simply be affirming a theistic world view which defines reality in a certain way..

Furthermore, if there is no God, then it follows that man is no different ontologically from nature, although he may be different developmentally. There is no evidence that morality is a developmental factor. It follows that there is no morality if there is no God. Nature is silent in the realm of morality. In fact, nature appears to be very indifferent to the concept of morality. Any talk of morality in nature comes from humans, not nature itself. Morality is a category that one may apply to nature, but it does not arise out of nature. If God does not exist, nature is all there is. And it is clear that morality does not arise from nature. Furthermore, if there is no God, man and nature are one. Since morality does not arise from nature, morality could not arise from man in any sense. Therefore, without God, morality simply cannot exist. If there is no God, then there is no standard of morality to know what moral excellence would look like. Morality would be totally subjective, which is no morality at all. It would just be activity that might be catalogued under some other heading, but it could not be the heading of morality.

The second step in a new paradigm concerns how man is to be viewed. If he is only nature, then morality is not a necessary concern. If, as many are saying under the postmodern paradigm that man needs to get back to his primordial roots, or back to nature, all basis for morals is destroyed. When one looks at nature, he is appalled at the lack of morality. In fact, when people speak of an immoral event, it is often referred to as an example of the law of the jungle — eat or be eaten. If all there is is nature, then man is left without any real basis for morality. In fact, morality should not even be a concern.

Furthermore, the idea of morality assumes that man is unique, that is, that one man should not arbitrarily destroy another man for his own personal gain (this is contrary to what one sees in nature). For example, the fox is not disturbed by his arbitrary eating of the rabbit. Man may feel squeamish when he sees it only because he transposes his morality onto the fox's activity. But the fox himself is not concerned about it at all. In fact, nature is silent on the matter of morality. Therefore, if morality exists, it must exist apart from nature. But, if man is only a highly development animal (nature), then there is no explanation for the fact he is so universally concerned with morality, as there is no evidence that morality is a developmental reality.

Also there is the matter of justice. Nature is not concerned with justice. Power is the issue in nature, as that is the law of the jungle. It is the fastest, or the strongest that determine how things go in nature. And is not that exactly what evolution requires? There is no thought of restraint or justices through the acknowledgment of some higher law. Mankind, however, consistently reveals its concern for justice at some level in the human experience. Those who claim that all there is, is nature and that man is not unique may speak of morality, but will find no reason why man should live that way. For example, when one reads Jean-Jacques Rousseau (one of the most influential first generation Romantics from whom Nietzsche apparently learned much), the idea of virtue, morals, and justice punctuate his writings, especially in *Discourse on the Arts and Sciences*. Rousseau taught that nature was the pure and civilization had corrupted man. Yet, he who

had so much to say about social justice for children abandoned his own children. And according to those who knew him best they saw a man who lived in depravity. He seemed to know little if any virtue in his personal life. Paul Johnson points out that "Diderot after a long acquaintance, summed him up as 'deceitful, vain as Satan, ungrateful, cruel, hypocritical and full of malice'."¹ And why not if man is only a part of nature? Nature knows no morality.

If morality cannot be explained by nature, even highly developed nature, then there is only one other explanation. It must come from that which is above nature. If nature is not an explanation for man's existence, then that which is above nature must be. In this case, this would be the supernatural—God. Whereas morality entails choice and intelligence (reasoning powers) then the supernatural must also possess these qualities. This Being is revealed in Hebrew-Christian scriptures as the infinite, personal, creator God. Therefore, the first two affirmations of the new paradigm are: **(1)** God exists; **(2)** Man is uniquely a moral being. Without these two Truth elements, morality as a legitimate concept and practice fails.

Immediately, someone may argue that these first two affirmations require a religious commitment and that would obligate everyone to believe in the same religion. But that is not so. If God exists and man is unique, that only speaks to the matter of reality. Now if someone feels compelled to commit to this God as the one he chooses to worship, then that is religious. It must be pointed out that there is great confusion on this issue. Just because people worship God does not mean that everybody who accepts the idea that God exists must worship Him. The purpose here is only to discover a proper view of reality. If reality is best explained by affirming that God created it, then that is what ought to be accepted based on the best interpretation of what is, in light of objective evidence. But to reject that view of reality simply because one is afraid that it might lead to some people worshipping this God reveals the true nature of

¹ Paul Johnson, *Intellectuals* (New York: Harper Perennial, 1988), 26.

one's rejection. It is an *a priori* rejection of God based on distaste for religion. That would be equal to a rejection of the existence of America just because somebody does not like Americans.

The final point for the new paradigm is how it might look when applied to the issues of society. That is, is it possible to have a morality that works in a pluralistic and globally oriented community that is not relativistic. Even if one accepts the argument that morality as a category could not exist without the reality of God, they still may not want to accept the morality put forth by this God. That is, given that the reality of God is necessary to the reality of morals does not mean that those who agree with this fact will necessarily desire to follow the particular morals laid down by that God. But what if that morality is rejected, what morality should be put in its place? It has already been argued that man cannot live without some moral protection which requires a moral code that has some means of enforcement. So if man cannot live without some moral code, and yet, does not wish to live by God's moral code, then what is left?

If man replies that he would live by some of God's moral code but not all, the man denies the very foundation of the moral code and defeats himself. If he can choose which of God's moral code is to be obeyed, then man becomes god instead of God being God. In that case, man becomes the foundation for morals, which takes one back to what has been argued to be a failure – moral relativism. There is no middle ground on this issue. It is either accepts God's moral code because God is really there, or rejects God's moral code and denies God's existence. The philosophical and practical consequences of the latter have already been discussed.

The Christian world view argues that men should be moral because they understand that they are morally accountable to God. But this does not mean that all men who acknowledge this fact are willing to live in light of it. Many who admit that there is an eternal Law act against it? They view themselves as the exception. While they want everybody else to live according to that Law, they themselves want to be above that Law. This, however, defeats the purpose of the Law in the first place. Remember, morality is the hinge of society. If

the number of people who in a given society live against the moral code becomes greater than those who do live by the code, then that society is at risk. In fact, it is safe to say that society will collapse on itself much like the Roman society did.

„Dumnezeu te visează”: Narațiunea ca *Imitatio Dei* la Miguel de Unamuno¹

COSTICĂ BRĂDĂȚAN

Abstract: The starting point of the paper is a paradoxical claim that the Spanish philosopher, poet and novelist Miguel de Unamuno (1864-1936) makes that Don Quijote is more real than Cervantes himself. The paper is in three parts: the first part is dedicated to discussing the above mentioned paradoxical claim in *Vida de Don Quijote y Sancha*; the second part deals mainly with Chapter XXXI of Unamuno's *Niebla*; the final part deals with Unamuno's insight that the relationship between the self and God is, properly speaking, of the same nature as the relationship between a literary author and the fictional beings he creates.

Key-words: philosophy and literature, fictional worlds, reality and appearance, personal identity, life as narration, life as a dream, Unamuno, Cervantes.

1

„În purul adevăr, nu se poate spune că Don Quijote este vlăstarul lui Cervantes”². Aceasta este una dintre ideile centrale care revine, în diverse forme și sub diferite înfățișări, pretutindeni în *Viața lui Don Quijote și Sancho* a lui Unamuno. În viziunea lui Unamuno, un personaj de anvergura lui Don Quijote este o ființă prea complexă, prea profundă și prea autentică pentru a fi doar un simplu produs al

¹ Subtitlul “‘God is Dreaming You’: Narrative as *Imitatio Dei* in Miguel de Unamuno” versiunea originală a acestui eseu a apărut în *Janus Head – A Journal of Interdisciplinary Studies in Continental Philosophy, Literature, Phenomenological Psychology and the Arts*, 7:2 (Winter 2004), pp. 453-467. O versiune olandeză (realizată de Jan Bauwens) a apărut în 2007 în jurnalul flamand *Portulaan: driemaandelijks cultureel tijdschrift* (Antwerpen). Transpunerea în limba română i se datorează lui Daniel Bâlbă.

² M. de Unamuno, *Selected works of Miguel de Unamuno*, transl. A. Kerrigan, Princeton, Princeton University Press, 1967, p. 455.

imaginației cuiva. Cu atât mai puțin al imaginației lui Cervantes. Unamuno este extrem de critic față de modul în care Cervantes își tratează propriile personaje. Unamuno îl muștră uneori pe Cervantes pentru a fi fost prea adesea părtinitor față de personajelor sale, ori mânat de prejudecăți și invidie; în sfârșit, îl muștră pentru că a înțeles greșit adevărata semnificație a cărții pe care a scris-o: „Mă consider mai curând Quijote-ist decât Cervante-ist și ... încerc să-l eliberez pe Don Quijote de Cervantes însuși, permițându-mi din când în când să merg atât de departe încât să nu fiu de acord cu maniera în care Cervantes îi înțelegea și îi trata pe cei doi eroi ai săi, mai ales pe Sancho”¹.

Cum ar veni, Cervantes ca persoană nu se ridică la înălțimea așteptărilor provocate de Cervantes ca autor, sau de complexitatea umană și autenticitatea personajului pe care el însuși l-a creat. La un moment dat, Unamuno nu se poate stăpâni și folosește un limbaj colorat, precum cel prilejuit de comentariile sale la adresa modului în care Cervantes relatează „isprava leilor”: „O, blestemat Cide Hamete Benengeli, sau oricine ai fi cel care ai povestit o asemenea ispravă, cât de meschin ai înțeles-o!”². Peste tot în cartea sa Unamuno ne reamintește că nu trebuie să-l luăm drept unul din acei studioși ai literelor sau istorici ai literaturii care, în mărginirea lor, se raportează la personajul lui Cervantes ca la o „creație a imaginației”. Unamuno ne asigură, iarăși și iarăși, că e hotărât să ofere o abordare complet diferită a lui *Don Quijote*: „Nu vreau, o repet încă o dată, să fiu confundat cu secta primejdioasă și puturoasă a celor înfumurați și umflați de seacă știință istorică, ce îndrăznesc să susțină că n-au existat pe lume nici un Don Quijote și nici un Sancho”³.

Adânc marcat de „nedreptatea” care i s-a făcut personajului lui Cervantes de-a lungul secolelor, de către întregi generații de critici literari și istorici ai literaturii, Unamuno își asumă dificila sarcină de a dezvălui *adevărata – completa și absoluta* – semnificație a romanului *Don*

¹ *Ibidem*, p. 4.

² Miguel de Unamuno, *Viața lui Don Quijote și Sancho*, ediție revăzută, traducere din spaniolă de Ileana Bucurenciu și Grigore Dima, București, Humanitas, 2004, p. 180.

³ *Ibidem*, pp. 181-182.

Quijote. O sarcină dificilă într-adevăr, dacă ne amintim că, pentru Unamuno, însuși Cervantes dă dovadă de o crasă lipsă de înțelegere a propriilor personaje. În mod semnificativ, titlul complet al primei ediții a cărții lui Unamuno este: *Viața lui Don Quijote și Sancho conform lui Miguel de Cervantes Saavedra. Explicată și comentată de Miguel de Unamuno (Vida de Don Quijote y Sancho, según Miguel de Cervantes Saavedra, explicada y comentada por Miguel de Unamuno)*. Analizând în detaliu modul de viață a lui Don Quijote, temperamentul și caracterul său, isprăvile sale, gândurile, comportamentul, opiniile și convingerile sale, formația lui intelectuală, și întreaga sa concepție despre lume (*Weltanschauung*), Unamuno ajunge la concluzia că sunt motive serioase pentru a crede că Don Quijote a fost: „un nebun cuminte, nu o simplă plăsmuire, așa cum cred oamenii, ci dintre aceia care au mâncat și au băut și au dormit și au murit”¹. Ceea ce înseamnă că, pentru Unamuno, Don Quijote a dobândit un nivel de existență și o „concretețe” atât de evidente, încât el poate fi considerat *un hombre de carne y hueso* („un om în carne și oase”), criteriul suprem pe baza căruia Miguel de Unamuno judecă autenticitatea umană.

În mod semnificativ, în stabilirea faptului dacă cineva este sau nu autentic ca „om în carne și oase”, Unamuno folosește un criteriu pragmatist: *operari sequitur esse* („a face urmează lui a fi”), un principiu după care se poate spune că ceva sau cineva există în măsura în care acel ceva sau cineva produce efecte vizibile și de durată asupra lumii înconjurătoare și asupra conștiinței semenilor, indiferent dacă aceasta se întâmplă în prezent sau în viitor: „există numai ceea ce făptuiește, și ca să existe înseamnă să făptuiești, iar dacă Don Quijote împlinește, în toți câți îl cunosc, fapte vii, apoi el e mult mai istoric și mai real decât toate numele acelea, simple nume, de prin cronicile pe care domnia-ta, domnule licențiat, le socotești adevărate.”² Ca atare, se poate spune că cei ce și-au trăit viața cândva în trecut, chiar și cei peste ale căror nume dăm prin documente istorice și arhive, nu au existat cu adevărat dacă nu au reușit să ne influențeze într-un mod

¹ *Ibidem*, p. 59.

² *Ibidem*, pp. 127-128.

semnificativ viața, destinul și felul de a gândi. Ei sunt doar „umbre cu nume”, entități fără o existență autentică și fără nici o semnificație majoră, căci ei nu ne schimbă cu nimic viețile și nu înseamnă nimic *pentru noi*. Uitarea este modul nostru de a-i pedepsi. Pe de altă parte însă, există inși din trecut care încă ne modelează și ne hrănesc viețile, cei care – într-un fel sau altul – ne influențează ideile și teoriile, idealurile și modul de a fi. Acestora li se conferă, potrivit lui Unamuno, adevărata existență. Iar aducerea aminte este modul nostru de a-i răsplăti. În sfârșit, împingând lucrurile până la capăt, Unamuno ajunge la concluzia că: „În veșnicie, sunt mai adevărate legendele și născocirile decât istoria”.¹

Drept urmare, convins că Don Quijote, prin toate isprăvile și spusele sale, dezvăluie o complexitate umană pe care Miguel de Cervantes nu avea cum s-o priceapă – cu atât mai puțin s-o inventeze – Unamuno ne învață cum trebuie să separăm *autorul* de *personajul* său. Tehnic vorbind, cum bine se știe, Cervantes folosește în *Don Quijote* vechiul artificiu retoric al atribuirii scrierii cărții altcuiva, și anume lui Cide Hamete Benengeli, care, zice-se, ar fi cunoscut nemijlocit isprăvile lui Don Quijote. Cervantes este doar cel ce s-a întâmplat să „descopere”, să „dea peste” vechiul manuscris. Tot ceea ce ar fi făcut ulterior Cervantes ar fi constat, așadar, în „muncă redacțională,” cum ar veni. Ei bine, Unamuno își întemeiază atacul devastator la adresa lui Cervantes tocmai pe această „confesiune” nesinceră pe care Cervantes o face despre scrierea lui *Don Quijote*. O face într-un mod cât se poate de ironic, și – așa cum vom vedea – cu rezultate neașteptate:

„Nu încape îndoială că în *Iscusitul hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Miguel de Cervantes Saavedra s-a dovedit mult mai presus decât cele ce-am fi putut aștepta de la el, de-ar fi să-l judecăm după celelalte opere... Drept care este de crezut că povestitorul arab Cide Hamete Benengeli nu e o simplă născocire literară, ci ascunde un adânc adevăr: că povestirea aceasta i-a fost dictată lui Cervantes de un altul ... mărturisim că istoria a fost cât se poate de adevărată și că Don

¹ *Ibidem*, p. 128.

Quijote însuși, ascuns sub numele lui Cide Hamete Benengeli, i-a dictat-o lui Cervantes.”¹

Ca atare, nu doar că rolul lui Cervantes în conceperea romanului lui Don Quijote se diminuează drastic, dar – ceea ce este încă și mai important – însăși structura lui *Don Quijote* îl exclude pe Cervantes ca autor: dintr-un anumit punct de vedere, el nu-și mai are locul în producerea și structura cărții de vreme ce chiar unul dintre personajele cărții sale (Don Quijote) pur și simplu a dictat povestea fictivului ei autor (Cide Hamete Benengeli). Între autor și personajul său are loc un anumit „transfer de realitate,” cu rezultatul paradoxal că, în cele din urmă, personajul imaginat ajunge să fie mai real și mai autentic decât autorul ce-l imaginează:

„Și pentru că veni vorba, trebuie să vă spun că adesea socotim un scriitor drept persoană reală și istorică pentru că îl vedem în carne și în oase, iar pe cei pe care-i închipuie în povestirile lui, nimic mai mult decât o pură fantezie, și se petrece de-andoaselea, că tocmai aceste plăsmuiri sunt cât se poate de adevărate și se slujesc de celălalt care ne pare nouă din carne și oase, ca să ia ele chip și ființă în fața oamenilor.”²

Drept urmare, se poate spune (și Unamuno o face în repetate rânduri) că, de fapt, Don Quijote este cel ce-l inventează pe Cervantes. El este creatorul lui Cervantes, așa cum Hamlet este, pentru a cita un personaj al lui Unamuno din *Niebla* „unul dintre caracterele care l-au inventat pe Shakespeare” (*uno de los que inventaron a Shakespeare*)³.

În sfârșit, dacă ar fi să considerăm acest proces de de-realizare a realității dintr-un unghi diferit, ceva mai prozaic, e limpede că toată această demonstrație trebuie considerată, ca să zic așa, *cum grano salis* – mai precis, drept o strălucită demonstrație *per reductionem ad absurdum*. Presupoziția fundamentală pe care se bazează tot acest argument este ideea că, la urma urmei, narațiunea – cu principiile, regulile, standardele, rafinamentele ei – ar putea fi foarte bine

¹ *Ibidem*, p. 308 sq.

² *Ibidem*, p. 309.

³ Unamuno, *Selected works of Miguel de Unamuno, volume 6, Novela/Nivola*, trad. A. Kerrigan, Princeton, Princeton University Press, p. 215.

considerată drept un mijloc prin care *umanitatea* poate fi definită sau, în orice caz, mai bine înțeleasă. Ca într-o oglindă, într-o narațiune vedem încapsulate înseși *condițiile de posibilitate ale condiției umane*, definiția cea mai sintetică, cuprinzătoare și autentică a ființei noastre. Care va să zică: există o dialectică subtilă între *imaginarea sinelui* (adică conceperea lui în termeni pur teoretici sau speculativi) și *transpunerea* lui în situații existențiale specifice. Cu alte cuvinte, *logica situațională* revelată de o intrigă literară bine concepută și desfășurată ar putea avea ceva important de spus despre modul în care noi înțelegem realitatea ultimă a sinelui, trădând proiecțiile noastre despre ceea ce este sinele. Un personaj literar bine-construit nu poate acționa arbitrar (tocmai pentru că este bine-construit), din contră, va trebui să se comporte în chip coerent și – din această cauză – toate mișcărilor, toate faptele sale în cadrul narațiunii vor avea negreșit ceva de spus despre înseși *limitele fundamentale ale conceptului nostru de umanitate*. Într-un anumit sens, ca să fie convingătoare, personajele literare trebuie să fie deja *exemplare*; nu-și pot permite luxul de a fi „pur și simplu” oameni, trebuie să fie oameni în cel mai înalt grad. Așa încât, date fiind tocmai regulile acestui tip de determinare, se poate spune că uneori „personajele ficționale depășesc realitatea creatorului lor”¹.

Într-un anume sens, deci, întrucât autorul trebuie să urmeze strict regulile construcției narrative pentru a-și concepe personajele – altfel, el nu va crea caractere plauzibile – se poate spune că el le este *subordonat* sau că este dependent de ele. Prins cum e în lumea specifică a personajelor sale, o lume dominată de reguli și principii stricte, autorul nu are de ales: le va fi „cronicarul” lor credincios. În mod ironic, această situație umilă în care autorul se găsește e consecința imediată, deși paradoxală, a excelenței lui ca autor. Cu cât este mai obedient în urmarea logicii interioare a lumii pe care o creează, cu atât el este mai bun ca autor. De fapt, este exact ceea ce Unamuno e nevoit să recunoască: „după conceperea lor inițială, personajele au un fel de a

¹ G. Jurkevich, *The elusive self: Archetypal approaches to the novels of Miguel de Unamuno*, Columbia, University of Missouri Press, 1991, p. 33.

se impune asupra autorului lor, ele devin autonome în sensul că autorul lor nu le poate controla cu adevărat¹. Drept urmare, se poate spune că anumite personaje sunt mai reale decât cutare sau cutare înși, poate mai reale și mai spectaculoase decât însuși autorul lor: aceasta se întâmplă tocmai pentru că personajele literare acționează mai coerent – din punctul de vedere al plauzibilității, logicii situaționale, etc. – decât ar acționa un om „real” într-o situație similară². E aproape de prisos să adaugă că, potrivit acestei interpretări, narațiunea ajunge să fie mai mult decât doar (dacă nu chiar ceva diferit de) o „operă literară”. Departe de a fi o simplă oglindire a „vieții reale”, narațiunea ajunge acum să joace rolul de *criteriu* pe baza căruia se poate judeca dacă o anumită viață e autentică și e trăită cu sens. Într-un fel, literatura încetează să mai „reflecte” neproblematic viața, ci o *validează*, sau chiar o creează.

2

Cum spunea un critic, „*Negura [Niebla]* este extensia logică, transpunerea într-o operă de ficțiune a tuturor speculațiilor teoretice din *Viața lui Don Quijote și Sancho*”³. În această operă de ficțiune găsim, ca să zic așa, la lucru, întrupate în situații literare concrete, unele din intuițiile teoretice pe care Unamuno le-a dezvoltat mai întâi în *Viața lui Don Quijote și Sancho*.

¹ D. Basdekis, „Unamuno and the novel,” *Estudios de Hispanófila*, 31, 1974, p. 54. Comentând *Don Quijote*, el mărturisește la un moment dat: „Mi-e rușine că am născocit cândva fapte imaginare, personaje de roman, ca să pun în gura lor ce nu mă încumetam să rostesc eu și să le fac să spună ca în glumă ceea ce pentru mine este cât se poate de serios.” (Miguel de Unamuno, *op. cit.*, p. 17).

² Acest lucru se întâmplă, desigur, pentru că, în cele din urmă, cititorul este cel care „construiește” personajele cărții pe care o citește: „la rigoare, esența intrinsecă a unei creaturi ficționale trebuie să fie configurată de cititor, cel care, la rândul lui, descoperă ceva în el însuși... rolul autorului se diminuează, iar adevăratul autor al caracterelor ficționale devine cititorul” (Basdekis, *op. cit.*, p. 55). Dat fiind spațiul limitat al acestui articol, a trebuit să las la o parte toate aceste chestiuni legate de estetica receptării, contribuția cititorului la configurarea narațiunii, etc.

³ Basdekis, *op. cit.*, p. 52.

Negura este o operă mult mai complexă decât se poate rezuma în acest scurt eseu, însă – pentru discuția de față – am să comentez doar un capitol, și anume Capitolul XXXI. În acest capitol se întâmplă ca un personaj al cărții, un anume Augusto Pérez, înainte de a se sinucide, să facă cel mai neașteptat lucru care i-ar fi putut trece vreodată prin minte unui personaj literar din toată istoria literaturii moderne: și anume, să iasă din roman și să facă o vizită de adio însuși creatorului său, lui Miguel de Unamuno în persoană. Acesta este, după cum formulează Carlos Blancos Aguinaga, un „capitol extraordinar și pe bună dreptate faimos”, un capitol în care „convențiile literaturii de ficțiune, și prin urmare ale existenței, sunt încălcate”, un capitol de o „originalitate șocantă”¹, care va avea o influență decisivă asupra viitorului literaturii în secolul douăzeci. Neobișnuita întâlnire are loc în biroul personal al lui Unamuno, la *Universidad de Salamanca*, unde el funcționa pe atunci ca profesor de literatură clasică, președinte al Universității și profet național spaniol (oarecum asemănător cu ceea ce fusese Contele Tolstoi în Rusia ceva mai devreme) :

„Pe atunci, Augusto citise unul din eseurile mele care, deși în trecut, vorbea despre sinucidere și asta a produs asupra lui o atât de puternică impresie, asta ca și altele pe care le-a citit semnate de mine, încât nu a voit să părăsească astă lume până nu mă cunoaște și nu stă de vorbă o clipă cu mine. Așadar, ca să mă vadă, întreprinse o călătorie până aici, la Salamanca, unde locuiesc de mai bine de douăzeci de ani.”²

Iar acolo, în biroul universitar al lui Unamuno, suntem martorii unui remarcabil *tour de force* literar: și anume, o conversație sofisticată și plină de vervă între un personaj literar și însuși autorul cărții al cărei personaj este. Cei doi discută despre scrierea de romane și zămislirea personajelor, despre statutul personajelor ficționale și despre ce anume fel de existență pot să se bucure acestea. Ei vorbesc

¹ C. Blancos Aguinaga, „Unamunos’s *Niebla*: Existence and the game of fiction”, *MLN*, 79(2), 1964, p. 194.

² Miguel de Unamuno, *Negura*, traducere de Lascăr Sebastian, București, Univers, 1975, p. 174.

despre nevoia de a împinge uneori aceste personaje spre moarte și de a le menține în viață alții. În acest fel, Augusto Pérez află de la Miguel de Unamuno, între altele, adevărul insuportabil că alcătuirea sa ontologică ultimă este de așa natură încât el nici măcar nu poate ... să se sinucidă: „adevărul ... este că tu nu te poți omorî, fiindcă nu ești viu ... nu ești ... decât un fruct al imaginației mele și al imaginației cititorilor care urmăresc povestea pretinselor tale aventuri și nenorociri, pe care am scris-o eu.”¹

Mai apoi, căutând să-l consoleze, Unamuno încearcă să-i explice personajului său unele din lucrurile pe care le-am discutat deja mai sus, și anume că „un romancier, un dramaturg nu pot să facă absolut cum le vine cu un personaj pe care l-au creat; o făptură fictivă romanească nu poate face, după legile artei, ceea ce nici un cititor nu se așteaptă să-l vadă făcând...”² Când îl privește pe Augusto, autorul său nu mai poate face nimic pentru el căci regulile stricte ale construcției narative au un rol de jucat în toată această afacere: „Este imposibil, sărmane Augusto, îi zisei, luându-i mâna și ajutându-l să se ridice, e imposibil. Am scris-o și e irevocabil; nu poți să trăiești mai mult. Nici nu știu ce să fac cu tine. Dumnezeu, când nu știe ce să mai facă cu noi, ne ucide.”³ Născut în chip miraculos din imaginația cuiva, personajul literar este inevitabil marcat de precaritatea, ambiguitatea, și ne-substanțialitatea ce caracterizează în genere lucrurile ficționale: „o creatură ficțională... în măsura în care este închipuită sau povestită, este reală. Este o viață, sau o existență temporară, ce împărtășește același mod de existență cu orice ființă omenească, dar, în măsura în care se naște din *fingere*, din imaginația unui autor, ea nu are substanță... și cade în vid, în neființă.”⁴

Apoi, alt lucru semnificativ – unul la care s-a făcut o referință voalată în pasajul unamunian citat mai sus – se ivește în conversația lor: și anume, ideea că, într-un mod foarte similar cu acela în care

¹ *Ibidem*, p. 176.

² *Ibidem*, p. 178.

³ *Ibidem*, p. 182.

⁴ J. Marías, *Miguel de Unamuno*, trans. F.M. López-Morillas, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1966, p. 93.

personajul își are soarta „pecetluită”, autorul însuși depinde, la rândul său, de altcineva: de Autorul său divin, sau – mai precis – de faptul de a fi „visat” de către Dumnezeu. Autorul literar nu-și este sieși stăpân, independent și liber să facă orice dorește, ci este „scris” de altcineva. La drept vorbind, nici el nu e nimic altceva decât un personaj în altă poveste. Augusto Pérez:

„Va să zică nu vrei ? Trebuie să mor ca un personaj fictiv ? Ei bine, domnule creator al meu, Don Miguel de Unamuno, și dumneata vei muri, și dumneata, la fel! Și dumneata te vei întoarce în neantul din care te-ai ivit...! Dumnezeu va înceta de-a te mai visa! Vei muri, da, vei muri, deși nu vrei să mori. Și toți aceia care vor citi povestea mea vor muri, toți, toți, toți, unul n-are să mai rămână! Sunt personaje fictive ca mine, absolut la fel ca mine... căci dumneata, creatorul meu, Don Miguel al meu, nu ești nimic altceva decât tot un personaj *nivolesc* [romanesc].”¹

Carlos Blancos Aguinaga, comentând acest capitol, ajunge să spună că „cel mai important lucru din acest capitol, cel mai evident și cu siguranță cel mai puțin observat, nu este că Augusto încearcă să scape din lumea Ficțiunii, ci că în el, un nou personaj iese din negură și intră în roman: un personaj pe numele de Miguel de Unamuno.”² Acesta este într-adevăr un lucru important – în orice caz, e una dintre cele mai ingenioase soluții narrative folosite în întreaga literatură modernă. (Să ne amintim doar că *Șase personaje în căutarea unui autor*, a lui Luigi Pirandello, va apărea, tipărită și pe scenă, doar șapte ani după *Negura*, în 1921, iar scrierile lui Borges vor apărea mult mai târziu. Tot așa și lucrările lui Mihail Bahtin despre autonomia personajului literar.)

Cu toate acestea, există în acest episod ceva mai important și

¹ Unamuno, *Negura*, p. 182.

² Blancos Aguinaga, *op. cit.*, p. 197. Carlos Aguinaga chiar schițează un scenariu foarte ingenios pentru a-și face punctul de vedere mai convingător: „ne putem foarte bine imagina cum într-o bună zi cineva va găsi într-o bibliotecă obscură o lucrare veche și ciudată intitulată *Negura*, autor necunoscut: care va fi atunci diferența dintre Miguel de Unamuno și Augusto Pérez?” (Blancos Aguinaga, *op. cit.*, p. 198).

mai tulburător decât faptul că Unamuno dă buzna în roman ca personaj literar. Din punct de vedere filosofic, s-ar putea spune că cel mai semnificativ lucru în acest capitol nu este că, în el, Miguel de Unamuno însuși devine un simplu personaj literar, ci că *viața însăși devine narațiune*, o poveste cu un autor care o „povestește”, o narațiune cu o intrigă specifică și cu personaje specifice.¹ În ultima parte a eseului voi discuta unele din implicațiile mai semnificative ale acestei intuiții unamuniene.

3

Ideea că noi, ca ființe omenești, s-ar putea să fim doar niște simpli actori într-o piesă sau jucători într-un joc, lipsiți de orice independență și autonomie, totali dependenți de un *magister ludi*, de cel ce se ocupă cu organizarea, începerea și sfârșitul jocului, este fără îndoială una dintre temele cele mai vechi din toată cultura europeană. De exemplu, Platon în *Legile* (803 c-d) spune la un moment dat că:

„Dumnezeu este din natura sa vrednic de tot zelul celui fericit, însă omul, cum am spus și mai sus, nu este decât o jucărie construită de Dumnezeu, și rostul nostru cel mai bun este să-l onorăm cu jocurile noastre; trebuie prin urmare ca toți, bărbați și femei, conformându-ne acestei meniri, să ne petrecem viața cu jocurile cele mai frumoase și cu sentimente opuse celor ce le avem astăzi.”²

Mai târziu tema a luat alte forme și a fost cunoscută sub alte nume, toate însă înmănunchiate în jurul aceleași intuiții fundamentale: că viața noastră *nu* este atât de reală și plină pe cât pare, ci este o existență de ordin inferior. Fie în forma lui *theatrum mundi* („Teatrul ca 'teatru al lumii', o reprezentare a cosmosului în care fiecare om își joacă rolul său...”³), fie sub forma lumii ca

¹ De fapt, Blancos Aguinaga însuși face aluzie la faptul că „în cele din urmă, acesta este modelul, lecția dată de *Negura*. Un frumos exemplu al modului în care tradiția romanescă, la lucru într-un context modern, poate poate impinge imaginația să abordeze o situație fără ieșire, iar acolo să reveleze rostul jocului Ficțiunii, precaritatea Existenței.” (Blancos Aguinaga, *op. cit.*, p. 205).

² Platon, *Legile*, traducere de E. Bezdechi, introducere și traducerea Cărții a XIII-a, Ștefan Bezdechi, București, IRI, 1995, p. 215 sq.

³ F. A. Yates, *Theatre of the world*, Chicago, University of Chicago Press, 1969, p. 165.

piesă/poveste (*mundus est fabula*), sau sub cea a vieții ca vis (*la vida est sueño*), tema a preocupat numeroși artiști, scriitori, filosofi, cărturari, etc. încă de la începutul antichității greco-romane, și a marcat într-un fel specific fizionomia spiritului occidental. Din varii motive, tema a cunoscut o revigorare spectaculoasă în timpul Renașterii („teatrul lumii ca emblemă a vieții omenești a fost o temă larg răspândită în Renaștere, fie sub forma teatrului memoriei, a simbolurilor, sau a discursurilor retorice”¹), pentru a deveni „un loc comun în gândirera barocă”². Este, într-adevăr, un loc comun în lumea lui Shakespeare („Lumea întreagă e o scenă/ iar oamenii sunt doar actori”³), dar probabil că teatrul spaniol din Secolul de Aur a exploatat la maximum tema.

Pe de altă parte, cât privește istoria filosofiei în sens restrâns, tema a avut recurențele ei. Am să mă limitez aici, foarte pe scurt, numai la două cazuri. Mai întâi, se poate spune că Dumnezeu lui George Berkeley, cel care „percepe” sau „se gândește la” toate lucrurile din lume făcându-le astfel existente și inteligibile, este într-un fel Povestitorul suprem al lumii sau cel ce visează lumea. Pentru Berkeley, lumea există doar în măsura în care Dumnezeu este conștient de ea. Mai mult decât atât, Berkeley vorbește în mod explicit despre lume ca un „discurs divin”, ca un sistem de semne și simboluri, prin descifrarea cărora am putea să învățăm ceva despre Autorul lor⁴. Împingând această idee la limită, într-un anumit sens lumea lui Berkeley ar putea fi văzută drept o aparență onirică, drept epifania fragilă a unor procese intelective. William Butler Yeats a avut intuiția faptului că, la Berkeley, existența lumii depinde în ultimă instanță de faptul dacă noi o „visăm” sau nu:

„God-appointed Berkeley that proved all things

¹ *Ibid.*, 165.

² J.L. Nancy, „Mundus est Fabula”, *MLN*, 93(4), 1978, p. 636.

³ „All the world’s a stage / And all the men and women merely players”.

⁴ Pentru mai multe despre această chestiune, a se vedea eseul meu: „George Berkeley’s ‘Universal Language of Nature’”, in K. van Berkel & A. Vanderjagt (eds.) *The book of nature in early modern and modern history*, Leuven, Peeters Publishers, 2006, pp. 69-82.

a dream,

That this pragmatism, preposterous pig of a world,
its farrow that so solid seem

Must vanish on the instant if the mind but changes its theme"¹.

În al doilea rând, filosofia lui Schopenhauer ar putea fi văzută ca aparținând aceleiași tradiții de gândire, cea în care un divin *magister ludi* face și desface fără încetare această lume. Așa cum o concepe el, *Voința (Wille)* este ceva, sau cineva, care pururea *se folosește de noi*, „jucându-se” cu noi, în chip crud și batjocoritor, fără să ni se dea nici o adevărată libertate sau autonomie. În al doilea volum din *Die Welt als Wille und Vorstellung* Schopenhauer vorbește deschis despre această lume ca fiind „asemănătoare cu un vis”, fără a mai menționa aici împrumuturile entuziaste pe care el le face din filosofia indiană, mai cu seamă noțiunea de *Māyā*.

Prin urmare, intuiția lui Unamuno că noi existăm doar în măsura în care Dumnezeu ne visează sau ne spune „povestea” și că alcătuirea noastră ontologică ultimă este dată de natura rolurilor pe care le jucăm în povestea (sau piesa, sau jocul) lui Dumnezeu, nu este, în sine, neapărat originală. Mai mult decât atât, ținând seama de ceea ce știm despre personalitatea lui Unamuno, despre afinitățile, sensibilitatea și educația sa, și nepierzând din vedere complexul și bogatul context cultural-istoric pe fondul căruia a apărut gândirea lui, Carlos Blancos Aguinaga ajunge chiar să conchidă că, într-un fel, Unamuno *nu putea* să nu angajeze o temă ca aceasta:

„preocupat de lipsa de substanțialitate a propriei existențe, obsedat de imposibilitatea comunicării autentice..., și îngrijorat de reificarea propriei imagini, era destul de natural ca Unamuno, un spaniol bine înfipt în propria tradiție, să se îndrepte spre opera lui Calderón pentru a împrumuta cele două metafore centrale din *Negura [Niebla] (Vida-Sueño; teatro del mundo)* și să afle încântare în conceptul baroc de *Engaño: Viața ca Ficțiune*.”²

Cu toate acestea, ce este original în cazul lui Unamuno este

¹ W.B. Yeats, *The collected poems of W.B. Yeats*, London, Macmillan, 1965, p. 268.

² Blancos Aguinaga, *op. cit.*, pp. 203-204.

tocmai *patetismul*, precum și accentele sale dramatice. Viața ca vis al lui Dumnezeu (cu toată ambiguitatea, precaritatea și totala lipsă substanță pe care cuvântul „vis” le implică) este la Unamuno nu doar o simplă temă literară sau un artificiu retoric, de exploatat neproblematic într-o operă de ficțiune, ci este unul dintre cele mai tragice aspecte ale naturii umane. Căci „Dumnezeu va înceta să te viseze!” înseamnă în mod automat: „Vei muri”. Dacă Dumnezeu se va trezi, sau dacă se va decide să viseze despre altceva, sau din cine știe ce alte motive nu ne va mai visa, ne vom întoarce, în chip necesar, în neființă. Acest lucru a fost pentru Unamuno nu doar o chestiune de practică literară, ci o sursă principală de angoasă și disperare tot timpul vieții, și trebuie privit în strânsă conexiune cu ceea ce el a scris în *El Sentimiento Tragico de la Vida* (1911) și în alte lucrări filosofice. Faptul că Unamuno nu s-a raportat la această temă doar din punct de vedere retoric e dovedit, de pildă, de o confesiune pe care i-o face la un moment dat unui prieten (scrisoare către Walter Starkie, datată Octombrie 1921): „Eu zic că suntem un vis al lui Dumnezeu. Dumnezeu ne visează și vai de ziua când El se trezește. Dumnezeu ne visează. E mai bine să nici nu ne gândim la asta, ci să continuăm să visăm că Dumnezeu visează.”¹

Înțelegând ce anume este un personaj ficțional, și lumea lui, dobândim o înțelegere mai profundă a condiției noastre existențiale: adică, intuim că suntem ontologic precari și ambigui, fără densitate existențială și fără un temei mai adânc în lume. Ceea ce se află în spatele intuiției lui Unamuno e faptul teribil că noi, oamenii, suntem, în cel mai bun caz, pur și simplu *ficțiuni*. Ce-i drept, „ficțiuni de ordin superior”, născute din spiritul unui prea nobil Autor, totuși ficțiuni. Cu alte cuvinte, suntem „ființe” doar la modul ironic, creaturi dezrădăcinate și ontologic dependente. Avem nevoie de cineva care să ne viseze, să ne spună povestea, să ne facă existenți prin simplul act de a se gândi la noi. Astfel, teoretic vorbind, opera de ficțiune poate fi văzută drept o matrice elegantă și convenabilă pe baza căreia se poate

¹ M. de Unamuno, *Selected works of Miguel de Unamuno*, transl. A. Kerrigan, Princeton, Princeton University Press, 1967, III, xxxiv.

explica natura umană. Studiind atent o operă de ficțiune, modul în care ea e produsă, articulată și structurată, putem obține o mai bună înțelegere a propriei noastre „condiții umane”:

„Dacă trecem [din tărâmul ficțiunii] în sfera omului real, dăm peste o situație asemănătoare: văzut din punctul de vedere al lui Dumnezeu, omului de asemenea îi lipsește substanțialitatea și depinde de Creatorul său.... Realitatea umană apare ca un vis al divinității, ca o ficțiune de ordin superior, în stare să producă ficțiuni de ordin secundar, anume ceea ce numim noi creaturi ficționale.”¹

Există, totuși, ceva care ar putea să ne „mântuie”, ca să zic așa, ceva ce ar putea să ne răscumpere starea noastră de precaritate ontologică. Chiar dacă Unamuno nu vorbește explicit despre această formă particulară de „salvare”, ea mi se pare a fi una dintre consecințele logice ale intuiției unamuniene din *Negura* cum că Dumnezeu ne „visează”, și că noi suntem doar „personaje” în povestea cosmică a lui Dumnezeu. Interpretarea mea ar putea fi schițată în felul următor.

Prinși cum suntem între un Dumnezeu care ne creează doar pe cale onirică și *nimicul* (*nada*) dens de care încercăm să ne ținem cât mai departe, se pare că singura modalitate rezonabilă de a ne trăi viața cu sens constă în a spune povești și a imagina alte vieți (viețile noastre netrăite, de fapt?), în a produce/urzi povestiri și a le face cunoscute semenilor noștri, pe scurt, în a crea, la rândul nostru, ființe și lumi ficționale. E drept: dintr-un punct de vedere exclusiv divin, rămânem ființe făcute din aceeași plămadă din care sunt făcute visele. Cu toate acestea însă, tocmai datorită capacității noastre de a urzi/spune povești, adică de a oglindi și multiplica lumea lui Dumnezeu, și actul Creației, nu suntem cu totul pierduți. Cum spune Unamuno, „a povesti viața este cel mai profund mod de a o trăi”. În acest fel, literatura încetează să mai fie o „practică culturală” ca oricare alta, ci dobândește cumva statutul privilegiat al unei tehnici soteriologice. Căci, făcând acest lucru, creând lumi ficționale, de fapt practicăm o formă de *imitatio Dei*, de imitare a lui Dumnezeu. Făcuți așa cum

¹ Marías, *op. cit.*, p. 93.

suntem „după chipul Său și după asemănarea Sa”¹, suntem sortiți, prin ceea ce facem, să-l „imităm” pe Dumnezeu și modul său de se raporta la lume.

Există în noi o nevoie primară de a spune povești, de a imagina și urzi narațiuni, și ar trebui să privim cumva această nevoie drept semnătura de autor pe care Dumnezeu a imprimat-o în noi. Faptul că Dumnezeu „visează” lumea, tradus în termeni omenești, ia forma tuturor „poveștilor”, narațiunilor, și pieselor noastre de teatru. Ceea ce inițial părea a fi o slăbiciune fundamentală se poate transforma, iată, în atuul nostru cel mai semnificativ. Din acest punct de vedere, istoria omului – ca una învăluită mereru de mituri, povești și narațiuni de tot felul – apare drept un efort neîntrerupt de a imita procesul divin prin care lumea a luat naștere. Generând lumile ficționale noi călcăm, ca să zic așa, pe urmele lui Dumnezeu. Mai mult decât atât, acest lucru ar trebui văzut drept cea mai importantă *mângâiere metafizică* la care putem avea acces: și anume că – fiind naratori ai vieții – noi suntem într-un fel dumnezei *en miniature*, oglinzi vii ale lui Dumnezeu în lume. Rămânem, ce-i drept, „ființe ficționale”, dar – prin însăși capacitatea noastră de a practica arta divină a narațiunii – suntem „mântuiți” în cele din urmă și câștigăm o anumită demnitate și justificare ontologică. Căci poveștile pe care le spunem, narațiunile pe care le urzim și lumile ficționale pe care le creăm sunt dovada vie că, în cele din urmă, suntem mai apropiați de Dumnezeu decât de neant, iar ceea ce facem poate fi *semnificativ*. Prin chiar actul spunerii unei povești noi ne transcendem, în sensul că, spunând acea poveste, *implicăm* pe Autorul suprem, pe Naratorul divin. Aceasta înseamnă, între altele, că un mit, ca narațiune teologică, nu e doar o poveste *despre* Dumnezeu, ci – într-un mod cumva indirect, în virtutea faptului că miturile *sunt posibile* – o dovadă piezișă a faptului *că Dumnezeu există*. O consecință a analogiei de mai sus între faptul că Dumnezeu ne visează și faptul că noi putem spune povești și urzi narațiuni este că simpla existență a mitului ar putea fi văzută

¹ Biblia sau Sfânta Scriptură, Cartea Facerii (Geneza), capitolul 1, versetele 26-27, și la Fac. 5,1; 9,6.

drept o „urmă” pe care Dumnezeu a lăsat-o în lume.

Aș vrea să închei acest eseu făcând referire la o anumită „ficțiune” a lui Jorge Luis Borges, probabil cel mai influent dintre toți discipolii lui Unamuno. Acest text, foarte scurt (care, în originalul spaniol, poartă un titlu englezesc: *Everything and Nothing*) este despre viața și moartea lui William Shakespeare, despre ce acesta a făcut și despre ce nu a făcut în timpul vieții, și – mai presus de toate – despre semnificația ultimă a vieții unui autor. La sfârșitul acestei (foarte borgesiene) biografii a lui Shakespeare, dăm peste nota următoare:

„Istoria adaugă și faptul că, după sau înainte de moarte, [Shakespeare] s-a pomenit odată în fața lui Dumnezeu și i-a spus: *Eu, care în van am fost atâția oameni, voiesc să fiu doar unul și eu însumi. Glasul lui Dumnezeu răspunde din mijlocul unui vârtej: Nici Eu nu sunt; și eu am visat lumea așa cum tu ți-ai visat opera, iubite Shakespeare, iar între înfățișările visului meu te află tu, care ești, ca și mine, mulți și nimeni.*”¹

De fapt, versiunea englezească nu exprimă întreaga forță retorică a discursului lui Dumnezeu, așa cum este prezentat în originalul spaniol. Căci în spaniolă Dumnezeu nu spune simplu „Shakespeare”, ci „Shakespeare al meu” (*mi Shakespeare*), apăsând ironic pe caracterul iluzoriu al existenței lui Shakespeare: *yo soñé el mundo como tú soñaste tu obra, mi Shakespeare, y entre las formas de mi sueño estás tú, que como yo eres muchos y nadie.*² Când e vorba de sensuri ultime, suntem mai aproape de Dumnezeu decât suntem înclinați în mod obișnuit să credem. Atât Dumnezeu cât și Shakespeare visează: visul celui dintâi capătă forma lumii, cu noi într-însa, iar visul celui de-al doilea ia forma diverselor povești, mituri, narațiuni, care, puse laolaltă, ne fac viața în lumea lui Dumnezeu ceva mai suportabilă.

¹ Jorge Luis Borges, *Cartea de nisip*, traducere de Cristina Hăulică, București, Univers, 1983, p. 171.

² J.L. Borges, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1960, p. 45.

Referințe:

1. Brădățan, C., „George Berkeley’s ,Universal Language of Nature’”, in K. van Berkel & A. Vanderjagt (eds.), *The book of nature in early modern and modern history*, Leuven, Peeters Publishers, 2006, pp. 69-82.
2. Basdekis, D., „Unamuno and the novel,” *Estudios de Hispanófila*, 31, 1974.
3. Blancos Aguinaga, C., „Unamuno’s *Niebla*: Existence and the game of fiction.” *MLN*, 79(2), 1964, pp. 188-205.
4. Borges, J.L., *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1960.
5. Borges, J.L., *Collected fictions*, trans. A. Hurley, London, The Penguin Press, 1998.
6. Ferrater Mora, J., „On Miguel de Unamuno’s idea of reality”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 21(4), 1960, pp. 514-520.
7. Jurkevich, G., *The elusive self: Archetypal approaches to the novels of Miguel de Unamuno*, Columbia, University of Missouri Press, 1991.
8. La Rubia Prado, F., *Unamuno y la Vida como Ficción*, Madrid, Editorial Gredos, 1999.
9. Marías, J., *Miguel de Unamuno*, trans. F.M. López-Morillas, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1966.
10. Nancy, J.L., „Mundus est Fabula”, *MLN*, 93(4), 1978, pp. 635-653.
11. Plato, *The collected dialogues of Plato including the Letters*, trans. E. Hamilton & H. Cairns, Princeton, Princeton University Press, 1961.
12. Unamuno, M. (de), *Selected works of Miguel de Unamuno, volume 3, Our Lord Don Quixote. The life of Don Quixote and Sancho with related essays*, trans. A. Kerrigan, Princeton, Princeton University Press, 1967.
13. Unamuno, M. (de), *Selected works of Miguel de Unamuno, volume 6, Novela/Nivola*. Trans. A. Kerrigan, Princeton, Princeton University Press, 1976.
14. Unamuno, M. (de), *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1992.
15. Miguel de Unamuno, *Negura*, traducere de Lascăr Sebastian, București, Univers, 1975.
16. Yates, F.A., *Theatre of the world*, Chicago, University of Chicago Press, 1969.
17. Yeats, W. B., *The collected poems of W.B. Yeats*, London, Macmillan, 1965.

Misterul și moartea în castel: Oedip este suspectat (un studiu al genului fantastic din perspectivă psihanalitică)

MARIA THEREZA STRONGOLI*

Résumé : Ayant comme perspective théorique l'analyse sémantique des structures narratives réalisée par Umberto Eco et le point de vue de Ricoeur après quoi le texte a une force propre qui dépasse les intentions de l'écrivain, l'étude met en discussion le sujet d'une revue qui fait partie d'une collection des comics dédiés en exclusivité à la narration des épisodes du conte Dracula. Les unités de l'analyse sont : fonctionnalité de l'accomplissement (les fonctions) et de l'être, mises en évidences dans la sémiologie développée par R. Barthes. D'autre part, ces unités sont examinées en accord avec la théorie psychanalytique de S. Freud et J. Lacan, et expliquée par H. Bleichmar.

Mots-clé : fantastique, terreur fantastique, accomplissement, l'être, mystère, imaginaire, symbolisme, Oedipe, Loi

Genul fantastic

Prima dată, interesul pentru speciile genului fantastic s-a manifestat odată cu structuralismul, în deceniile 6-7, când criticii literari s-au dedicat studiului genurilor și al modalităților textuale prevăzute de analiza structurală a narațiunilor. Dintre acești critici se distinge T. Todorov (1970) ale cărui cercetări l-au determinat să afirme că originea genului derivă din anumite întâmplări care nu pot fi explicate de legile comune ale lumii naturale, motivându-l pe om să-și ducă existența atât în credință cât și în necredință. În urma acestei

*Prof. univ. dr., Universitatea Catolică din São Paulo/Brazilia

constatări se poate concluziona faptul că principala trăsătură a acestui gen este ezitarea, aceasta determinând nașterea tramei și crearea profilului personajelor atât de realiste încât cititorul se implică spiritual și – îndepărtându-se de o posibilă lectură alegorică sau poetică – se identifică cu vreun personaj și este captivat de toate fenomenele ambigue ale narațiunii, oscilând între realitate, vis, fantazie sau chiar nebunie.

Genul fantastic se înfrățește cu: cel ireal și cel miraculos. Primul se caracterizează prin nararea faptelor care se succed într-o mulțime de coincidențe sau care au ca referință cazurile excepționale ale vieții umane. Deși sunt șocante sau incredibile, informațiile despre ele nu sunt supranaturale, ci explicabile prin intermediul rațiunii. De exemplu, se pot include în categoria aceasta romanele lui Dostoievski, atât ca romane de ficțiune științifică cât și ca romane polițiste. Al doilea gen învecinat – cel miraculos – se caracterizează prin elemente supranaturale recunoscute cu ușurință ca atare. Zânele, vrăjitoarele, Supermanul sau Femeia Minune, de pildă, nu impun nici o ezitare sau perplexitate deoarece este bine cunoscut faptul că au o existență ireală. Cu toate că par a fi ficțiuni științifice, poveștile sunt de fapt varietăți ale genului miraculos, așa cum se întâmplă cu multe dintre filmele cineastului american Steven Spielberg.

Aceste genuri n-au limite bine definite iar contactul lor cu genul fantastic conduce la crearea de sub-genuri, ca cel fantastic-ireal și cel fantastic-miraculos, acestea îmbinându-se continuu între ele. În plus, genul fantastic se poate manifesta sub forma a altor câtorva genuri sau figuri de expresie. Acesta a inspirat de-a lungul timpului omenirea, prin producerea de opere literare și plastice sau prin crearea de mituri și credințe religioase, întocmai ca cele descrise de M. Eliade (1961). Genurile acestea au fost exploatate în mod exagerat de diferite mijloace de comunicare (cinematograful, televiziunea, cărțile, revistele, publicitatea ș.a.m.d.).

Se observă totuși că genul fantastic are origini adânc întipărite în istoria culturii și că individul ia contact de mult timp – chiar prea devreme – cu el, cu genurile înfrățite și cu sub-genurile. Este suficient să se amintească temele cântecelor cu care mamele își leagă copii

în Brazilia, unde se vorbește despre un bou cu fața neagră (“boi da cara preta”) sau despre alți monștri (“cuca”, “bicho-papão”) care sunt pe acoperișul casei sau care se aproprie să-l apuce pe copil: exerciții de pură teroare. Pe măsură ce crește, bebelușul continuă să resimtă cu intensitate situațiile îngrozitoare din miraculoasele povești. Adolescentul sau adultul receptează diversele modalități tradiționale de teroare adaptate la condițiile tehnologiei sau ale vieții moderne prin intermediul diferitelor mijloace de comunicare. Constanța aceasta și preferința pentru teroare duce la realizarea unei investigații în acest sens.

Investigația

Încă din structuralism, vorbind despre analiza semantică a structurilor narative, U. Eco (1976: 406) consideră că acestea implică un “autentic studiu organizat despre semiologia subiectului (care aparține nu numai narațiunii, ci și povestirilor orale, subiectelor cinematografice, comicsurilor ș.a.m.d)”. P. Ricoeur (2002: 131-140), pe de altă parte, consideră ca textul are o forță proprie care depășește intențiile scriitorului, adică, întregul text este compus dintr-o succesiune de interacțiuni, pe care Aristotel le-a numit “peripeția” sau “mythos” și care se poate numi astăzi intrigă. Prin urmare, se poate spune că aceasta provine, într-adevăr, dint-o inteligență, așa numitele, linii de forțe inconștiente, care generează structurile, creează imagini și contribuie la alcătuirea textului; linii care pot fi studiate, deci, de o semiologie a subiectului. Subiectul acesta poate fi al narațiunii scrise, orale, filmice, plastice sau al altceva.

Motivată de această perspectivă, investigația propune studierea subiectul unei reviste care face parte dintr-o colecție de comicsuri dedicate exclusiv narațiunii episoadelor contelui Dracula, personaj care dăinuiește de mult timp în deosebite și bogate producții, una dintre cele mai semnificative expresii de teroare. Povestea este narată în 30 de pagini și se intitulează *Ritualul vampirului*. Prin analiză nu se încearcă, totuși, să se exploreze o tipologie a genului comics, ci să se studieze subiectul lui, pentru că în subiectul acesta, cuvântul și imaginea au o relație complementară urmărind constituirea unei

comunicări sincretice și manifestarea liniilor de forță creativă a inteligenței narrative, care depășește vocea emițătorului, adică, a scriitorului sau a grupului care a realizat revista, manifestarea vocii culturii și analizarea așa numitei *terori fantastice*.

Se justifică alegerea narațiunii în comics, deoarece acesta îmbină stilul lingvistic și iconic într-o manieră accesibilă diversilor cititori, fiind facil de analizat, și foarte semnificativă pentru consumul genului. Unitățile analizei sunt: funcționalitatea *facerii* (funcțiile) și a *ființei* (indice) arătate în semiologia dezvoltată de R. Barthes (1973). În altă ordine de idei, aceste unități, se examinează în concordanță cu teoria psihanalitică a lui S. Freud și J. Lacan și explicată de H. Bleichmar (1984). În ciuda indicației lui Barthes și a punctului de vedere psihanalitic, analiza nu se caracterizează ca structuralistă sau psihanalitică, fiindcă aceste noțiuni au menirea numai de a elucida misterul *liniilor inteligenței narațiunii*.

Facerea în genul fantastic

Într-un cimitir, lângă ruinele castelului contelui Dracula, majordomul său, Nicholson, se întoarce la viață în mod misterios și pornește să-l caute pe stăpânul său. Acesta se duce în Londra la muzeul orașului și acolo citește o carte, în care se explică cum Dracula poate reveni la viață după un anumit ritual realizat în fața unui tablou care reproduce imaginea castelului său vechi. Aflând de la un anticar că, momentan, tabloul aparține, familiei Connaught, majordomul decide să cumpere un coșciug și se duce la castelul acestei familii.

Aflat în posesia sa, Nicholson poate, îndeplini, noaptea, ritualul secret și reușește să-și readucă stăpânul la viață. Amândoi locuiesc acum în podul castelului. Dracula se ascunde întotdeauna de lumina zilei în coșciugul lui. Într-o noapte, când Lord Connaught pregătește o petrecere în cinstea fiicei sale, Priscilla, contele se află printre invitați; el îi cere tinerei să-i arate grădina. În timpul plimbării, ea își rănește degetul într-un spin de trandafir și, speriată la vederea sângelui provenit de la rană, leșină. Contele se apleacă să-i sugă sângele, dar, când se aud pași, ea se hotărăște să fugă. După ce își revine, fata le

povestește, tatălui ei și medicului care a îngrijit-o, dialogul cu străinul care s-a prezentat ca fiind un boier ungar. Acest fapt îl determină pe medic să aibă suspiciuni, însă Lord Connaught crede că străinul a venit împreună cu vreun invitat.

În noaptea următoare, contele și majordomul coboară în camera tinerei și încep să pregătească ritualul vampirului, dar o iau la fugă când văd o servitoare. Fiind informat despre aceasta, Lord Connaught decide să-i ceară inspectorului Mills, din Scotland Yard, să investigheze existența contelui.

Dracula și majordomul se întorc, în noaptea următoare, în camera Priscillei. Dându-și seama de intențiile contelui, aceasta leșină din nou și este dusă de aceștia în pod. Lord Connaught, îngrijorat de fata lui, decide între timp să se ducă în camera ei unde vede patul gol și luminările aprinse; îi cheamă imediat pe servitori și pe cei de la Scotland Yard. Își caută fiica pretutindeni, dar când ajunge la scări, este atacat de majordom, iar Dracula se ascunde în coșciugul lui, deoarece răsare soarele. În acest moment își face apariția inspectorul Mills, care îl lovește imediat pe Nicholson cu o sulită. În mod miraculos, majordomul începe să se descompună rămânând astfel numai o baltă de sânge pe pământ.

Fiindcă în pod nu era nimeni și nu s-a suspectat coșciugul, investigatorii gândesc că totul s-a terminat. Cu toate acestea, noaptea, Dracula revine încă o dată în camera Priscillei care-l observă și strigă; ea este ajutată de tatăl ei. Contele fuge prin coridoare, căutând camera în care a revenit la viață și când o găsește, deschide poarta castelului reprezentat în tablou și dispare în mod misterios înăuntru. Lord Connaught, care l-a urmărit, enervat, sfărâmă impetuosul tabloul cu un pumnal de oțel și are senzația că atinge altceva decât acest tabloul. Fata se aproprie de el și îmbrățișată, văd cu uimire, că din tablou se scurge sânge adevărat. În ultimul desen Priscilla este apărată de tatăl ei; amândoi stau în fața tabloului, imobili, cu spatele către cititori. Sub picioare se află o baltă de sânge.

Ființa în genul fantastic

Spațiul și timpul

Figura a 1-a



Primul spațiu din poveste este un cimitir, aflat lângă un castel cu turnuri înalte și plin de liliaci. Al doilea este orașul Londra: hanul, anticarul, muzeul și magazinul de coșciuge. Al treilea este castelul Lordului Connaught, cu multe turnuri, podul, culoarele, scările, coșciugul și tabloul care reproduce castelul, locuința cea veche a contelui Dracula. Figurile spațiale converg în mod izotrop în spre imaginea recipientului.

Povestea se desfășoară întotdeauna noaptea, chiar cu ocazia vizitării muzeului și anticarului din Londra. Cerul este în permanență negru sau cenușiu și pe el se zărește o veșnică și enormă lună plină, ca fundal al întâmplărilor inițiale. Pe imaginea rotundă și luminată a acestei luni se observă alte figuri: liliaci, crengi sau nori întunecoși și înguști (figura a 1-a).

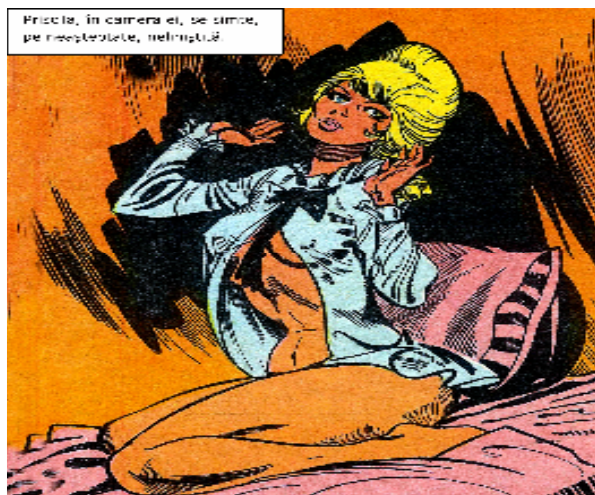
Personajele

Majordomul Nicholson apare în poveste sub un aspect ambiguu: nu se știe dacă este un mort înviat, un spirit din lumea cealaltă sau o ființă vie. Este mereu slugarnic și are neîncetat grijă de stăpânul lui, trăind să-i furnizeze bunăstarea. Este grotesc, urât, bătrânesc și poate avea activități aparent normale, suportând lumina zilei.

Contele Dracula este elegant, insinuant, are înfățișare nobilă și mândră, dar are și ceva sinistru; se îmbracă tot timpul în negru. Cu toate că, pare mai matur și experimentat, nu este bătrân și nu are viață normală decât noaptea.

Lord Connaught este elegant și, deși relativ tânăr, are trăsături bine conturate. Inspectorul Mills este inteligent, rapid, și asemenea medicului, este perspicace. Amândoi se îndoiesc de Dracula.

Figura a 2-a



Lady Priscilla este blondă, foarte frumoasă, elegantă, cu trup superb. În diverse desene apare aproape dezbrăcată și în altele adormită în mod erotic. Înfățișarea, gesturile și expresiile ei sunt senzuale; ea apare ca o femeie excitantă, atrăgând atenția asupra sânilor ei (figura a 2-a). Este prima care se îndoiește de misteriosul conte. Și servitoarea are înfățișare seducătoare: este tânără, slabă, frumoasă, dar brunetă.

Cheia pentru soluționarea misterului: teoria oedipiană a lui Freud și Lacan.

Înainte de a se începe efectuarea analizei, trebuie să se explice că elementele-cheie pentru soluționarea acestei necunoscute sau a misterului sunt considerate ca *semnificanți*. H. Bleichmar (op. cit.: 21-2), studiind teoria oedipiană din punct de vedere lacanian, urmărește conceptualizarea semnificantului prin prisma acestui psihanalist, fiindcă consideră că acest cuvânt, în ciuda faptului că provine din

domeniul lingvisticii, nu copiază sau reproduce semnificatul așa cum apare prevăzut în această știință. Bleichmar afirmă: "Prima accepțiune a *semnificantului* face referire la un element material. Reprezintă un vestigiu acustic, o imagine vizuală, aparținând domeniul sensibilului sau reprezintă ceva ce poate fi convertit în perceptibil. [Conform celei de-a doua accepțiuni], în semnificant, și prin semnificant, ceva rămâne înscris, un element care face parte din alt domeniu. Această accepțiune este fundamentală: semnificantul este folosit pentru a face referire la un element aparținând altui domeniu [...] ceva care este o absență [...]. Se poate produce, atunci, iluzia că semnificantul există, [căci] dacă există ceva – subînțeles deoarece este material – nimic nu lipsește. Se produce o intuire a elementului care lipsește deoarece acesta apare prezent prin intermediul semnificantului. Prin urmare, se ajunge la concluzia că acești semnificanți nu se referă decât la ceea ce nu este prezentat în mod explicit în poveste."

Prima întrebare din analiză se referă la elementul absent, care nu se face prezent în mod material și la necesitatea sa de a-și asuma rolul celuilalt astfel încât să existe și să pară elementul real. Todorov (op. cit.: 21), în articolul său, afirmă: "Dacă luăm o serie de teme care duc adesea la folosirea elementelor supranaturale: incestul, dragostea homosexuală, adulterul, necrofilia, senzualitatea excesivă... avem impresia că alegem o listă de teme interzise, listă stabilită de cenzură: fiecare temă a fost, de fapt, adesea interzisă și poate că încă continuă să existe și astăzi. În plus, afară de cenzura instituționalizată, există o alta, mai subtilă și mai generalizată: aceea care domină psihicul autorilor. Condamnarea de către societate a unor acte duce la condamnarea lor chiar de însuși individul, interzicându-și abordarea anumitor teme tabu. Genul fantastic este un mijloc de a combate ambele cenzuri: izbucnirile sexuale sunt mai bine acceptate în ciuda oricărui tip de cenzură dacă i le putem atribui diavolului."

Todorov găsește o urmă a elementului interzis și dă exemplul unor indivizi suspectați. Totuși, aceștia nu trăiesc în anturajul omului comun, cu excepția acestui alt domeniu, adică, al semnificantilor, prin care se poate permite o mai bună caracterizare a

celorlalte atribute ale lor, așa cum menționează Bleichmar (op.: cit. 21-2):

(1) un semnificant se raportează mereu la alt semnificant – un șir articulat: (2) se definește prin urme sau elemente diferențiale în perechi de opoziție; (3) elementele semnificante se combină după legile unui domeniu închis (...) Aceasta înseamnă că legile combinării nu sunt cazuale, răspund strict la anumite legi, adică, semnificantul nu are o libertate deplină din cauza regulilor care impun îmbinarea lor.

Semnificanții acestor desene nu sunt, așadar, prezentați în poveste fără să aibă un obiectiv: ei formează mai mult decât o îșiruire – așa cum spune Lacan – ei formează o tramă, în care se pot distinge *liniile de forță inconștiente* care relevă *inteligenta* construcției narative.

Trama macabră

Referindu-se la teoria lui Freud și la determinismul care orientează acțiunile individului, Bleichmar (op. cit.: 11), explică faptul că, în schema care motivează aceste acțiuni, analistul trebuie să caute să identifice prezența a “ceva existent” în psihismul individului, deoarece aceasta devine un stimul care, pe de altă parte, provoacă un “efect”. Bleichmar insistă asupra ideii că trebuie să nu se omită faptul că “cel existent” are întâietate și că “stimulul” nu are o valoare intrinsecă și că valoarea sa există prin conexiunea cu “cel existent”; prin urmare, “cel anterior devine, în semnificație, cel posterior”. Nu este vorba de o simplă teorie a asocierii ideilor, ci de una a concepției despre o structură, în care “cel existent” se combină astfel formează o tramă.

Prima ipoteză: “cel existent” în teroarea-fantastică este reprezentat de potențialitatea sexuală și, prin urmare, aceasta trebuie considerată ca existând deja în stagiul “anterior” încercând să ajungă la un stagiul “posterior”; din acestea se deduce că potențialitatea poate fi înțeleasă sub aspectul prezentat de Freud, în 1905, în bine cunoscuta sa operă *Trei eseuri despre teoria sexualității* (1973: 120), în care acesta introduce teoria seducției.

Relația unui copil cu cineva responsabil pentru grija lui îi degajă un izvor nesfârșit de excitație sexuală și satisfacerea zonelor lui eterogene. [...] O mamă poate ar fi șocată dacă i s-ar zice că toate semnele ei de afecțiune deșteaptă instinctele sexuale ale copilului ei și îl pregătesc pentru intensitatea lor ulterioară.

Deși copilul are sexualitatea sa proprie, liberă, polimorfă, după Freud, acesta primește semnificațiile sexualității adulte și aceasta este centrată la nivel genital și considerată culpabilă. Este un adevărat joc: pe de o parte, dorințele copilului de a fi sedus de mamă, pe de altă parte, ale mamei care vrea să-l seducă; sau încă și mai mult, pe de o parte fantaziile sexuale ale copilului, generate în această situație și pe de altă parte, acțiunea seducției. Din acest joc se naște sexualitatea infantilă, ceea ce, pe tânăr și pe adult îi va marca cu consecințe imposibil de ignorat. Ea reprezintă ceea ce poartă denumirea de “efectul” în structura freudiană, menționată de Bleichmar, și situația seducției, “stimulul” lui. În cele din urmă, eu cred, că reprezintă misterul a cărui soluție se dorește a se elucida. Atunci trebuie să se analizeze efectele cauzate de refulările care fac referire la semnificanții teroarei-fantastice.

Întotdeauna, ambii protagoniști ai poveștilor despre Dracula sunt descriși ca un bărbat seducător, elegant care cere sânge pentru supraviețuirea sa și o tânără frumoasă, excitantă, al cărei sânge este obiectul dorinței bărbatului acestuia. În toate desenele acestei narațiuni, ea se îmbracă provocator, în multe altele este poziționată astfel încât pare aproape dezbrăcată și atrage atenția asupra sânilor săi (figura a 2-a). Când se referă la această mamă seducătoare, Freud afirmă (op. cit.: 120):

Ea își exercită numai rolul său de-și învăța propriul copil să iubească. În cele din urmă, copilul trebuie să crească și să se transforme într-un om puternic și capabil, cu necesități sexuale viguroase și să realizeze în timpul vieții sale toate lucrurile pe care ființele umane sunt îndemnate să le facă pe baza instinctelor lor.

Acțiunile bărbatului-vampir și ale tinerelor pe care le urmărește par a fi destinate adolescenților, exerciții de fantazie sexuală, dar cu regulile dictate de jocul anterior, cel de seducție. Cum este exercițiul

acesta? Trebuie să se găsească soluția liniilor care pun în mișcare *facerea* personajelor.

Referindu-ne la schema prezentată de Freud (cel existent + stimul = efect), se înțelege că *facerea*, în poveste, se centralizează într-un element “posterior”: a seduce, a fi sedus și a contra-seduce. Aceasta poate să se constituie numai ca *facerea* căci are ca primă materie un element “anterior”: potențialitatea sexuală actualizată în situația infantilă mamă/copil. Deci, dacă semnificantul se referă la ceva care nu este prezent, personajele care apar odată cu *facerea* lor nu fac exact ceea ce par a face. Acest lucru duce la examinarea conceptului de falus imaginar explicat de Lacan, și, reanalizat de Bleichmar (op. cit.: 22-3):

Individul simte că ceva îi lipsește și acest ceva este pentru el ceea ce l-ar completa dacă l-ar poseda. Falusul imaginar permite atunci să-i mențină iluzia că nimic nu-i lipsește. Aceasta este ceea ce se numește funcția imaginară a falusului. Orice obiect care suplinește această lipsă devine falusul imaginar.

Acest falusul, considerat de Lacan ca imagine falică, “îndeplinește lipsa perfecțiunii, anulând imperfecțiunea. [...] copilul, când se identifică cu falusul imaginar, este perfecțiunea” (Bleichmar, op. cit.: 39). El nu-l simbolizează, dar *este* falusul acesta și în relația lui cu mama, o completează, fiindcă el *este* falusul. Totuși, ea, nu vede copilul ca falusul ei imaginar, ci ca falusul simbolic pentru că el *este* pentru ea un substitut al falusului pe care ea nu-l deține, deși el nu *este* acest falus.

Castrarea, în consecință, reprezintă conștiința că se poate deține un falus, dar nu poate fi un falus, căci falusul nu este sexul; poate însă să fie înțeles ca sexualitate, mai bine spus, “este ceva ce circulă, se dă, se primește” (ibidem: 42); dar, cu toate că poate fii înlocuit de altceva, el chiar nu *este* niciodată înlocuit. Deci, în poveste, Dracula are nevoie de sângele Priscillei pentru a se menține ca ființă vie. Necesitatea aceasta îi dă funcția mamei falice. Pentru a explica mai bine, mama devine completarea copilului, numai când el observă că ei îi lipsește ceva și gândește că acest ceva este el însuși. Prin urmare, când simte că ea îl posedă pe el, copilul gândește că ei nu-i mai

lipsește nimic. Mama devine atunci falică căci este completă, adică, nu posedă falusul, dar are copilul și acesta, în sinele său, având impresia că el reprezintă falusul, presupune că el este egoul ideal. Priscilla este imaginea femeii falice deoarece sângele ei îi dă viață lui Dracula. El, pe de altă parte, are credința că ipostaza de mare seducător o va completa și o va face să devină o mamă falică, confirmând că el este egoul ideal.

Elementele-semnificative ale acestor personaje se referă la imaginile prin intermediul cărora să încearcă a se înțelege mai clar construcția tramei lor, idei pe care Todorov le amintește când afirmă că în lectura genului fantastic alegoria nu se poate considera ca atare (pasărea care zboară, de exemplu, este mereu o pasăre și niciodată o alegorie). Deci, metafora, una dintre figurile limbajului alegoric, este înțeleasă de Lacan într-un mod destul de special, căci, cu toate că concordă cu gramaticile conform cărora metafora presupune înlocuirea a ceva cu altceva, le reproșează faptul că nu declară cu emfază că, în înlocuirea aceasta, se produce “o semnificație care într-un timp anterior nu era” (apud Bleichmar op. cit.: 56). Conceptul metaforei lacaniane nu elimină semnificația pe care Todorov i-o dă genului fantastic, dimpotrivă, îl amplifică, dat fiind faptul că transformările multiple ale unei semnificații referitoare la celălalt termen întăresc ezitarea.

Deci, Priscilla este recunoscută în analiză ca metafora mamei falice, însă, având în vedere faptul că ea primește drept semnificativ frumusețea, tinerețea și noblețea, primește și semnificația idealizării ei de copil, în acest caz, Dracula, rămânând legată de egoul lui ideal. De aceea, în poveste, Dracula nu o vede ca mamă, ci numai ca fata Lordului Connaught. Schimbarea aceasta – mama reprezentată prin polul opus, adică, fata – protejează față de cenzură o semnificație ascunsă: copilul o dorește pe mamă. În consecință, contele pare ca prin această schimbare să o seducă pe tânără, fără să sufere intervenția cenzurei.

Se observă, totuși, că Priscilla, semnificativul mamei, începe procesul de castrare, căci este prima care se îndoiește de acțiunile contelui, când le spune medicului și tatălui cele întâmplate în

gradină. La ea nu execută totuși castrarea aceasta în totalitate, ci numai o treime: medicul, care reprezintă imaginea valorii “sănătate”, inspectorul, care reprezintă legea civilă, tata, care configurează puterea de posedare a castelului familiei sale. Astfel, cele trei personaje participă la schimbarea acestei funcții al cărei obiectiv este unul singur: să interzică *facerea* contelui, adică, să aibă acces la castrare.

Atunci, se destramă relația narcisistă mama falică/ copilul falic. Despărțirea aceasta nu este numai rezultatul dorinței fetei, a lui Lord Connaught sau a inspectorului Mills, ci este și rezultatul unei “Legi”, situată deasupra dorinței sau voinței individului. Castrarea se face, conform concepțiilor lui Lacan, în “Numele Tatălui”, însă, în realitate, acesta, nu simbolizează strămoșul, ci legea, morala, tradițiile, ordinile, numele care i se vrea dat, dacă prin castrare se înțelege o entitate și o forță simbolică; aceasta înseamnă că, “fără castrare simbolică și fără lege nu există tatăl simbolic; nu există unul fără celălalt, unul îl desăvârșește pe celălalt” (Bleichmar, op. cit.: 50)

Cuvântul “castrare” în contextul lacanian nu are legătură cu nici un act fizic; el doar corespunde ideii impunerii unei ordini morale: Legile. De aceea, Dracula, copilul falic, se poate destructura, desființa, căci “prototipul acestei legi este interzicerea incestului” (Bleichmar, op. cit.: 49). Legea aceasta nu mai permite existența lui Dracula-Egoul ideal, care năzuiește să fie uman sau să trăiască între oameni, hrănindu-se cu sângele mamei falice.

Treimea distrugătoare primește atunci o altă semnificație: nu se mai referă la egoul ideal, ci la idealul egoului, cu care adolescentul trebuie să se conformeze, căci ea reprezintă idealurile și valorile societății sau ale culturii. Trăsături sale, ca noblețea (Lord Connaught), cunoașterea (medicul), șiretenia, curajul și îndemânarea (inspectorul din Scotland Yard) permit ca identificarea pe care tânărul cititor a făcut-o cu Dracula să se transfere la această treime, ale cărei insigne vor sugera faptul că, pentru a putea aparține clasei oamenilor care acceptă legea și permite “să aibă ca identitate sexuală ceea ce se desfășoară în mod anatomic” (Bleichmar, op. cit.: 60), trebuie să facă parte din ea.

Soluția

Pentru a răspunde la problema genului fantastic și a misterelor sale, trebuie să se cunoască conceptele feteșului și ale renegării. Bleichmar (op cit.: 65), explicând afirmațiile lui Freud, găsește că feteșul apare ca “scopul de a se evita dezvoltarea suferinței”, nu al unei suferinței de orice natură, ci al castrării. Feteșul se constituie ca o înlocuire a valorizării ca genital de către ceea ce nu este genital. Schimbarea aceasta corespunde unei refulări, căci implică respingerea castrării prin afirmarea opusului său. În termeni mai expliți, feteșul, obiectul care nu se știe de ce provoacă plăcere conștientului, reprezintă în inconștient falusul. Astfel, băiatul când remarcă că mama lui nu are un falus, suferă pentru că conștientizează faptul că, existența lui nu este certă, poate avea sau nu un falus, prin urmare, îl poate pierde. Crearea feteș-falusului în inconștient îi permite să-și păstreze credința că mama are încă acest falus și, în consecință, să renege castrarea. Pentru acest copil, aceasta există și nu există în mod simultan. Conștientul recunoaște că femeia nu are falus, dar aceasta nu reprezintă un inconvenient deoarece conștientul nu lucrează cu semnificarea acestui fapt. Inconștientul este cel care face aceasta, căci el este cel care creează feteș-falusul, înlocuitor al falusului și cel care negă castrarea. Bleichmar afirmă (op cit.: 78):

Se poate spune, atunci, că amenințarea castrării este stopată de feteș – reprimată în sensul că este exclusă din conștiință – dar, că după ce este reprimată, se poate construi ecuația feteș-falus care renege castrarea, deoarece tinde să i se opună.

În analiza comicsurilor, se remarcă faptul că genul fantastic este un excelent mijloc de înțelegere a renegării, pentru că se caracterizează tocmai prin această simultană existență a credinței cu necredința și pentru că pare asemănător visului diurn la care se referă Bleichmar.

Clasarea categoriei “genul fantastic” în orice poveste despre Dracula, sau despre vampir, se poate realiza numai dacă se are în

vedere o imagine esențială, ca sângele, imagine întotdeauna subliniată prin culoare, prin spațiul pe care îl ocupă sau prin efectul pe care îl produce. Sângele este simbolul care îngemănează viața cu moartea, nu numai în cazul vampirilor, ci și acela al victimei lor; este imaginea cu care se poate ajunge în centrul misterului a cărui soluție se încearcă a se găsi prin această analiză, adică, sângele acesta este fetișul care ia locul organului genital. Este falusul mamei, pentru că se referă la sângele menstrual care, pe de altă parte, reprezintă capacitatea de a genera un copil. Dracula are nevoie de mama falică ca să trăiască în continuare și să renege castrarea: dacă există mama falică, nu are loc castrarea. Hrănindu-se cu sângele ei, având iluzia că este întotdeauna “carne din carnea sa, sânge din sângele său”, conform expresiei populare, Dracula crede că formează, împreună cu ea, unitatea narcisistă dorită și că egoul lui ideal, care completează femeia, corectează imperfecțiunea feminină.

Examinând indiciile codului iconic, care se referă la spațiu și timp, survin alți semnificanți care accentuează mai mult această îndoială. Aceștia se structurează și formează niște linii în tramă, linii legate prin contiguitatea semnificărilor la care se referă. Din această perspectivă, se remarcă că, în afară de imaginea “sânge”, este indispensabilă în teroarea fantastică inclusiv imaginea “recipient”, sugerată în aceste comicsuri prin prezența constantă de imagini care reprezintă dezmembrările sale: castelul, cimitirul, tumba, coșciugul, culoarele înguste sau scările întunecoase. Aceste imagini sunt însoțite întotdeauna de semne temporale, căci noaptea, în scenariile sale, este reprezentată împreună cu o permanentă lună plină dinaintea căreia se suprapun semnele falice configurate prin liliaci, crengi uscate sau norii înguști ca bețele. Se stabilește, prin urmare, să se studieze tipologia variațiilor conotative relevate de aceste imagini sau de distrugerile lor.

Reluând schema freudiană, se observă că în trama poveștii, “cel existent” schemei acesteia este potențialitatea sexuală și că “stimulii” reprezintă procesul de seducție și complexul de castrare. Ambii creează un anumit efect: recipientele simbolizează sexualitatea feminină. Aceasta reprezintă elementul cu care trebuie să

interacționeze masculinitatea, fiindcă în faza organizării genitale infantile, copilul - băiatul sau fata - poate remarca cu ușurință că există un falus, dar nu există un vagin. Alternativa care se prezintă este, în consecință, unică: ori deținerea organului genital masculin ori castrarea. Această unică referință, falusul, îi dă un rol major organului copilului și îl transformă într-un simbol deja cunoscut, adică, falusul. Prezența sau absența lui nu marchează numai o diferență anatomică, deoarece această diferență se transformă în "criteriu principal de clasare a ființelor umane" (J. Laplanche & J. Pontalis, 1996: 226) ci se și alătură egolui, imaginii narcisiste care domină stadiul falic (între 3-5 ani). În perioada pubertății, complexul lui Oedip reiese la suprafață, deoarece în această perioadă, adolescentul, depășind cu mai multă sau mai puțină reușită interzicerea incestului își fixează obiectului dragostei în altă figură decât mama.

Din acest punct de vedere trebuie să se observe schimbarea semnificației de "recipient" pentru organul genital feminin. Recunoscând vaginul ca un organ genital, fata se confruntă cu procesul non-castrării și înțelege că nu mai trebuie să-și pună întrebări despre absența falusului, fiindcă recunoaște prezența alternativă, adică, aceea a vaginului. Acest fapt este important și pentru băiatul, căci, dacă femeia nu și-a pierdut niciodată organul sexual, nici bărbatul nu-l va pierde pe al lui. Descoperirea acestei rațiuni devine posibilă o dată cu începutul înțelegerii procesului non-castrării, pentru că ea confirmă amândurora, atât băiatului cât și fetei, că problema nu aparține planului fizic. Acum, ei văd propria lor anatomie dintr-o nouă perspectivă.

Figura a 3-a



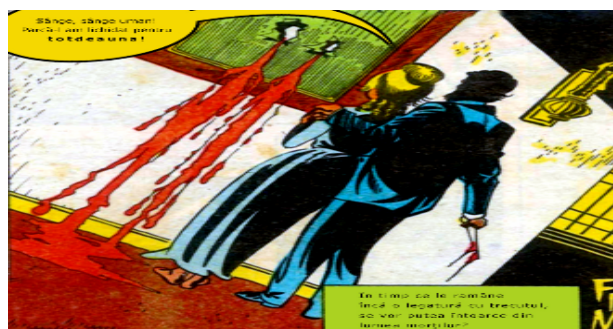
Prezența constantă a imaginii castelului în teroarea fantastică este destul de puternică și apare încă mai relevantă când se remarcă că este posibil ca adolescentul - tânărul sau tânăra - să înlocuiască în imaginar penisul cu vaginul și să facă o asociere între această substituție cu obiectul dragostei sale sexuale. Această substituție se face prin simboluri, pentru că întregul castel/recipient este prezentat cu turnurile sale, imagine simbolică a sexualității masculine. Totuși se remarcă că, sub aspectul unei urme de relații dintr-un stagiu anterior (penisul/ falusul), această simbolizare pare să valorizeze falusul, datorită turnurilor care, prin aspectul lor impetuos, domină imaginea castelului, impunându-se ca o forță maiestuoasă. Încă în semnificantul "castel", din povestea aceasta dar și din altele, are loc schimbarea semantică: în el se instalează Dracula și o atacă pe Priscilla (figura a 3-a); doarme în el, înăuntrul coșciugului său, eufemism al propriului adăpost-uter.

Făcând legătura dintre liniile care formează "înțelegerea narațiunii", Priscilla (mama falică), Dracula (copilul falic), castelul (organul sexual feminin), se remarcă indispensabilitatea castelului în vederea confruntării cu Legea (interzicerea incestului): dacă mama are castelul ei, adică, sexualitatea proprie, și anume, alternativa falusului (vaginul), aceasta poate pune facerea lui în el. Îndoindu-se de Dracula și denunțându-l ca vampir, demonstrează că ea nu are nevoie de ceea ce reprezintă acesta: copilul falic și idealul său de săvârșire. Conștiința de a avea condiția mamei non-falice interzice, deci, existența lui Dracula în castel și dorința Priscillei privind dispariția acestuia.

Trama se intensifică când sunt analizate schimbările semnificative ale celeilalte figuri la fel de esențială: luna plină. Prezența ei este constantă și foarte conturată în primele desene, în care nu este reprodusă figura fetei. Luna apare ca semnificantul sexualității feminine, dar în corelație cu aceea masculină; reprezentând polul opus: nădejdea renegării castrării prin sânge, adică, păstrarea simbolului de mamă falică, luna nu poate împărți proeminența cu Priscilla. Ea exprimă feminitatea unificată cu masculinitatea pentru că este întotdeauna plină și pentru că, așa cum

deja s-a menționat mai sus, figuri de liliaci, nori sau crengi ale copacilor “acoperă” imaginea ei. Semnificația ei nu se referă, totuși, la o accepțiune narcisistă în care copilul-falus crede că poate s-o completeze pe mamă din cauza absenței falusului matern; dimpotrivă, se referă la o prezență: la realitatea genitală feminină paralelă cu cea masculină și conjugabilă cu aceasta, fiind, astfel, o vestitoare a castrării mamei falice și, în consecință, un exercițiu al despărțirii mamei de copil.

Figura a 4-a



Acești semnificanți conduc la o altă lectură a ultimei *faceri* a Priscillei: contemplarea ei, îmbrăcată în mod cuviincios, fapt care nu se întâmplă în celelalte desene, și apărarea ei de către tată, prelingerea sângelui izvorât din tablou și adunat sub picioarele lor (figura a 4-a). Dat fiind faptul că Dracula nu reprezintă falusul dorit și pentru că nici nu există în psihicul său și că acest sânge reprezintă dorința lui Dracula, fata nu-i va da falusul dorit, de altfel nu-l va da nimănui altcuiva. Aceste fapte justifică deci, de ce Priscilla vede sângele care țâșnește din interiorul ei, într-o *reprezentare*, în tablou. Această imagine reprezintă un răspuns la problematica oedipiană feminină, deoarece demonstrează că nu se poate dori ceva ce nu este al femeii, nici al bărbatului, ci care aparține numai culturii. În acest desen, sângele, adică, sexualitatea feminină nu a apărut în mod spontan, fiindcă, la fel ca în situațiile anterioare, a fost necesar un instrument care să-l facă să țâșnească (spinul în grădină, pumnalul în cameră, și, acum, în tablou). Apariția feminității nu este datorată fetei, ci a unui instrument penetrant care configurează masculinitatea în

mâna unui alt bărbat. Acest fapt duce la generarea unei noi semnificații: *sângele-feminilitatea* ia naștere la contactul cu obiectul *penetrant-masculinitatea*.

Unirea masculinului/ femininului este simbolică și subliniată prin scena ultimului desen, în care este prezentată fata, în absența elementelor seducătoare (înfățișarea ei este cuviincioasă și îmbrăcăminte este discretă), formând prin urmare, împreună cu figura masculină, imaginea unui cuplu, pentru că bărbatul (tata) ține în mâna dreaptă un pumnal (instrument penetrant-penis) ce reprezintă ordinea familiei (Legea). Lord Connaught și Priscilla stau cu spatele către cititori, nepunându-se accent pe fețele lor și creându-se posibilitatea de a se transforma, într-adevăr, într-un cuplu, în care un alt bărbat și o altă femeie înlocuiesc pe tată și mamă. Noul cuplu reprezintă marele sfârșit al exercițiului prezentat prin intermediul poveștii.

Concluzie: vinovatul încă este liber

Prima concluzie la care se ajunge este că într-adevăr există un text-subiect care este independent de forma de expresie sub care a fost trimis. Pe lângă aceasta, textul are propria forță, mai mare decât forța formei sale de expresie, deoarece aceasta persistă atât cu ajutorul ei sau în lipsa ei, pentru că aparența sa estetizantă sau normativă nu acoperă *inteligenta sa narativă* sau *liniile de forță* ale subiectului său. Dacă, în câmpul literar, aparența lămurește *dorința scriitorului*, sau, generalizând, *aceea a artistului*, acest fapt are loc pentru că ea exprimă propria *inteligentă, simțire, facere* sau *divulgare* a culturii.

A doua concluzie se referă la cazul particular de narațiuni fantastice, căci inteligența aceasta este, într-adevăr (confirmând ezitarea proprie genului), dorința și contra-dorința mamei. Se recunoaște atunci că centrul său tematic este structura mitică a lui Oedip și a castrării. Așa cum s-a presupus că narațiunile fantastice se dezvoltă conform conceptului de "funcții", se confirmă faptul că poveștile acestea se pot afla în interesul nu numai al băieților ci și al fetelor, având întotdeauna în minte că, potrivit concepțiilor lacaniene, funcțiile din structura oedipiană sunt prevazute în trei

ipostaze: în prima, băiatul sau fata sunt falusul mamei și aceasta este, deci, falică; în a doua, băiatul sau fata nu mai reprezintă falusuri, ducând și la existența mamei nefalice; în a treia, copiii îl văd pe tata ca posesorul falusului, dar el nu reprezintă de fapt falusul, pentru că acesta este instaurat în cultură. În structură, Bleichmar explică faptul că, falusul diferă, mai mult ca sigur, de reprezentările penisului. Este numai o funcție a sexualității, la fel ca fata, copilul, mama, tata în momentul relaționării cu el, falusul.

A treia concluzia face referire la faptul că în *teroarea fantastică* sau în poveștile despre Dracula, structurile narrative sunt fixe. Variațiile sunt simple schimbări ale păstrării tematiche a trei personaje: seducătorul, seducătoarea-sedusă și Legea. Cu scopul de a se înțelege mai bine, se dă ca exemplu, focalizarea personajelor: Dracula și majordomul său. Nicholson simbolizează o substituie a contelui: revenirea sa la viață îl integrează pe stăpânul său în lumea concretă, fiindcă prin el contele poate renaște, avea adăpostul său și posedea sânge. Majordomul este, deci, elementul care permite melanjul realului cu irealul. Totuși, dacă este vorba numai de o schimbare, personajul său nu este necesar în toate poveștile de acest gen, căci funcția lui poate fi executată de alt personaj - chiar de Dracula însuși. Cu toate acestea, ca narațiunea fantastică să se caracterizeze ca atare, contele seducător renaște cu esența vampirului.

Constrângerea pentru aceste narațiuni fantastice apărute sub orice formă de expresie o poate reprezenta dificultatea de a câștiga stadiul oedipian și de a accepta intervenția Legii, care interzice incestul. În cazul acesta, explorarea genului poate constitui un antrenament necesar depășirii acestui stadiu și, prin acceptarea Legii, este posibil ca Dracula să dispară pe perioade din ce în ce mai îndelungate. Totuși, pentru ca vampirul să dispară definitiv din imaginar, este necesară și dispariția funcției de “mamă falică” din psihicul tânărului, și, încă mai dureros decât aceasta, acceptarea de către acest tânăr a morții proprii sale funcției de “copilul falic” din imaginarul mamei sale. Se înțelege că imaginarul fiecărui individ este format, așa cum descrie G. Durand (1996), din imperative bio-

psiho-pulsatoare cu excepția restrângerilor impuse de societate și care se schimbă în vederea direcționării interacțiunii sale cu lumea exterioară și interioară.

Morțile succesive, agresiunile, sângele vărsat și pumnalele din mână conduc la concluzia a patra: agresivitatea, în poveștile acestea, este numai aspectul material, "o imagine vizuală, ceva de ordinea sensibilului", așa cum afirmă Bleichmar (op. cit.: 21) despre semnificanță. Într-adevăr, semnificanții aceștia par chiar că arată altceva, adică, opusul agresiunii acestea: nu numai imposibilitatea cititorului de a o omorî pe mama lui și pe copilul falic care există în ea, ci și necesitatea de a evita suferința pe care o creează această imposibilitate.

Atunci când se consideră că adolescentul a parcurs întregul traiect până a ajunge la această teroare fantastică – cântecul de leagăn, povestirile minunate și folclorice – se remarcă că teroarea se poate prezenta sub o altă formă, însă păstrează aceeași intensitate și aceeași intenție: castrarea psihologică și acceptarea Legii ei. Agresivitatea trăită în toate aceste producții pentru copii și tineri subzistă, deci, în alt element: în locul de distrugere, în sens propriu, reprezentând tendința de a intensifica și de a-și face cunoscută dorința de a trăi o viață sexuală deplină, dorința care respectă această Lege. Pe parcursul perioadei în care adolescentul caută să elaboreze și să obțină sexualitatea genitală, aceste povești de teroare fantastică constituie, deci, exerciții în vederea obținerii ei.

În cele din urmă, se poate concluziona, că pulsivitatea și dorința sunt elemente formatoare ale personalității umane și că au nevoie de un spațiu în care să se manifeste, că orice femeie sau bărbat trebuie să învețe că dorința nu are libertate totală și că nu se mai poate îndeplini în totalitate deoarece trebuie să se supună Legii. Astfel, vampirii au șansa de a exista și chiar trebuie să existe, să le seducă pe tinere sau să încerce a le omorî așa încât Legea să facă uz de forța sa cu scopul de a-i constrânge să se reîntoarcă în inconștient. Având în vedere că acest lucru este bine cunoscut de către conștiința populară comicsul se finalizează cu o întrebare despre vampirii:

Dat fiind faptul că mențin încă legătura cu trecutul,

se vor putea, oare, întoarce ei din lumea morților?

Text publicat în colaborare cu Centrul de Studii asupra Imaginarului și Raționalității „Mircea Eliade”, Universitatea din Craiova, dir. prof. univ. dr. Ionel Buse

Traducere de Mário E. Viaro – Universitatea din São Paulo/Brazilia și drd. Laura Mitrache

Referințe:

1. BARTHES, Roland et alii (1973). *Análise estrutural da narrativa*. Petrópolis: Vozes [tradus din *Analyse structurale du récit – Communications*, n° 8, Paris: Seuil, 1966].
2. BLEICHMAR, Hugo (1984). *Introdução ao estudo das perversões - Teoria do Édipo em Freud e Lacan*. Porto Alegre: Artes Médicas.
3. DURAND, Gilbert (1996) *Introduction à la mythologie – Mythes et sociétés*. Paris: Albin Michel.
4. ECO, Umberto (1976). *A estrutura ausente*. São Paulo: Perspectiva [tradus din *La struttura assente*. Milano: Ed. Valentino Bompiani, 1968].
5. ELIADE, Mircea (1961). *Mythes, rêves et mystères*. Paris: Gallimard.
6. FREUD, Sigmund (1973). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Rio: Imago [tradus din *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Paris: Gallimard, 1923].
7. LAPLANCHE, J. L. & PONTALIS J.-B. (1996). *Vocabulário da psicanálise*. Lisboa: Moraes Ed. [tradus din *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: P.U.F., 1990].
8. RICOEUR, Paul (2002). *Du texte à l'action*. Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil.
9. TODOROV, Tzvetan (1970). *As estruturas narrativas*. São Paulo: Perspectiva [tradus din *Introduction à la littérature fantastique*, Paris: Seuil, 1968].
10. Comics *Dracula – Ritualul vampirului*. (1983). Coleção Capitão Mistério, n° 18, Rio: Bloch Editores.

Două teorii asupra identității în timp

IOAN MUNTEAN*

Abstract: The paper analyses the way in which the identity theory can be applied directly to the existence in time. This correlation between time and identity is interesting from many points of view. The way in which we conceive the persistence in time is decisive both for the physical doctrines on space and time, like theory of relativity, mechanical quantum and cosmology, and for the way of understanding the tradition, history or individual and collective memory. The persistence in time is also very important to ethical theories, to the way of accepting our moral responsibility.

Key-words: time, personal identity, criteria of identity, relational theories, identity theories, perdurance, endurance, identity through time.

Relația între identitate și teoriile timpului

În materialul de față voi discuta în linii generale despre modul în care teoria identității se aplică direct existenței în timp. Corelarea celor două teme este interesantă și incitantă din mai multe motive. Modul în care concepem persistența în timp determină concepțiile fizice legate de spațiu și timp precum teoria relativității, mecanica cuantică și cosmologia, dar și felul în care ne raportăm la tradiție, la istorie, la memoria individuală sau colectivă, la propria noastră experiență și la propria noastră persoană în diferitele ei stadii

* Materialul de față constituie o revizuire majoră a unui capitol din teza de doctorat elaborată sub îndrumarea prof. dr. Ilie Pârvu la Universitatea București, Facultatea de Filosofie, în perioada 1997-2002. Doresc să aduc mulțumiri mai multor persoane care mi-au oferit sugestii utile de-a lungul anilor în investigarea timpului din perspectiva filosofică: Jeremy Butterfield, Craig Callender, John Divers, Mircea Flonta, Rom Harré, Joseph Melia, Ilie Pârvu, Robin Le Poidevin, Ted Sider, Peter Simons.

temporale și în general la un *modus vivendi* în timp.¹ În plus, persistența în timp are o importanță centrală pentru teoriile etice, pentru felul în care acceptăm responsabilitatea morală, pentru identitatea psihologică a persoanei etc.

Există însă mai multe tendințe antimetafizice în ceea ce privește teoria identității în timp. Una dintre ele provine din știință și susține, în linii mari, că argumentele metafizice legate de identitatea în timp nu sunt decât speculații lipsite de orice contact cu realitatea. Constituția fizică a obiectelor, a granițelor și contactelor acestora, modul în care ele se situează în spațiu și timp dar mai ales legile dinamice ale evoluției sunt esențiale pentru orice discuție legată de identitatea în timp. Unii filosofi ai științei consideră că speculațiile din „turnul de fildeș” al metafizicianului sunt lipsite de relevanță. Vezi de pildă J. Butterfield, C. Callender, J. Earman, M. Redhead ș.a., cei care conferă teoriei timpului un aspect științific și pentru care definiția timpului și implicit teoria identității în timp sunt esențialmente determinate de fizică. Deși sunt de acord în mare parte cu afirmațiile de mai sus, în materialul de față voi adopta o altă strategie: voi descrie și critica teoriilor privind identitatea în timp fără a face apel la rezultatele științifice.² Continui să cred că analiza filosofică a timpului nu este o întreprindere unilaterală. Preferința mea este pentru „proliferarea” mai multor doctrine metafizice M_1, M_2, M_3 etc. privind identitatea în timp iar mai apoi pentru discutarea compatibilității acestora cu diferite teorii științifice T_1, T_2, T_3 iar concluziile unei atare analize ar trebuie să aibă forma: „ M_3 este mai apropiată de realitate decât M_2 pentru că este (mai) compatibilă cu T_1, T_2 decât alte doctrine metafizice date”. Metafizicianul dorește o teorie o identității în timp concepute în cadrul

¹ Pentru unii filosofi (C. Callender, E. Hirsch, P. van Inwagen, J.-J. Thompson, i. a.) însă disputa pe care o vom descrie mai jos poate părea formală și inutilă.

² În teza mea de doctorat am descris felul în care aceste teorii ontologice sunt legate de teoria specială a relativității și de concepția modernă despre reidentificarea în timp a obiectelor macroscopice, vezi Ioan Muntean, "Aspecte Ale Temporalității În Perspectiva Diferenței Ontologice" (PhD, Universitatea din București, Facultatea de Filosofie), p. 195sq.

ontologiei speculative fără a fi tributară teoriei relativității de pildă.¹ Pentru o bună parte a metafizicienilor din zilele noastre știința este doar parțial relevantă pentru metafizică deoarece inconsistența cu datele științifice a unei teorii poate să fie un motiv întemeiat de a o respinge, dar nu oferă suportul necesar construcțiilor metafizice. Partea științifică a unei teorii filosofice nu face parte din construcția propriu-zisă, ci este un element de verificare, a posteriori.² Dar primul pas este evident clarificarea doctrinelor metafizice despre identitatea în timp.

Materialul de față are un caracter descriptiv. Doresc să ofer o critică a câtorva de teorii ale identității în timp discutate în ultimele două decenii în metafizica analitică, dar destul de rar amintite în literatura de specialitate în limba română.³

Identitatea obiectelor în timp constituie un subiect controversat din două motive. Pe de o parte, „identitatea în timp” depinde de adoptarea sau respingerea celor două teorii majore ale timpului, cea tensională (seria A) și cea netensională (seria B),⁴ teme foarte controversate, iar pe de altă parte, ea depinde de tipul de identitate adoptat. În plus, cele două teme par apropiate: un program complet de cercetare filosofică asupra timpului trebuie să conțină și o doctrină despre identitate, iar studiul identității presupune unele concepte ce

¹ Theodore Sider, *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time* (Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 2001), xiv .

² O metodă asemănătoare aplică D. Zimmermann în ceea ce privește metafizica contactului și a frontierelor obiectelor în Dean W. Zimmerman, "Indivisible Parts and Extended Objects: Some Philosophical Episodes from Topology's Prehistory," *Monist: An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry* 79, no. 1 (January, 1996), pp.148-180.

³ Mă voi concentra asupra literaturii apărute înainte și imediat după apariția lucrării lui Sider, *Four-Dimensionalism : An Ontology of Persistence and Time*, 255 pe care o consider o referință pentru filosofia timpului din ultimele decenii. De asemenea, am în vedere și alte două referințe importante: A. Gallois, *Occasions of Identity: A Study in the Metaphysics of Persistence, Change, and Sameness* (Oxford: Oxford University Press, 1998).; Katherine Hawley, *How Things Persist* (Oxford: Clarendon Press, 2001).

⁴ Nu intenționez să expun aici cele două teorii ale timpului. Pentru o descriere amănunțită în limba română vezi Ioan Muntean, "Noile teorii ale timpului și diferența ontologică" (Timișoara, Trei, 1999).

țin de topologia și semantica timpului.

Unii filosofi consideră că „identitatea în timp” este o problemă filosofică secundară, reductibilă la „persistența în timp”. Alți filosofi însă o consideră un câmp de cercetare fecund, dar care presupune utilizarea unor concepte instabile și insuficient clarificate precum superveniența sau relația între lumile posibile și momentele de timp. În atare condiții, tema „ar mai avea de așteptat” până când metafizica va oferi mai multe elemente ajutătoare în construirea identității în timp.

Identitatea temporală și identitatea în timp

Pentru a discuta identitatea într-o teorie a timpului trebuie să o considerăm în două accepțiuni diferite:

- teoria identității momentelor de timp (**IMT**), sau identitatea *temporală*, care este o teorie a identității entităților temporale *per se* și care se aseamănă mai mult sau mai puțin cu alte teorii ale identității obiectelor abstracte cum ar fi numerele, clasele, mulțimile, etc.
- teoria identității obiectelor în timp (**IOT**), numită în cele ce urmează identitatea *în timp* se referă la condițiile în care același obiect se poate identifica cu sine la momente de timp diferite.

Deși în materialul de față ne vom concentra mai ales asupra **IOT**, doresc să amintesc câteva chestiuni legate de **IMT**. **IMT** este teorie de sine stătătoare, mai precis, ea nu depinde de identitatea obiectelor dacă acceptăm că:

- A) momentele de timp sunt entități independente de existența obiectelor și pot fi definite independent de obiecte și
- B) relațiile între momentele de timp sunt independente de relațiile între obiecte și, mai mult, pot fie definite independent de relațiile între obiecte.

În acest caz **IMT** este o teorie topologică, ea putând fi integrată într-o discuție set-teoretică de tipul mereologiei temporale. **IMT** are la bază presupuziții topologice de care nu se poate face abstracție, ea rămânând în cadrul topologic și putând fi analizată exclusiv în cadrul topologiei. Cu alte cuvinte, este ușor de sesizat independența **IMT** de

IOT și dependența **IOT** de **IMT**. **IOT** este dependentă de **IMT** deoarece nu putem enunța o teorie de tip **IOT** fără a preciza ce fel de relații există între momentele de timp. **IOT** mai depinde și de o teorie a existenței și de o teorie a posibilității obiectelor în genere.

Este acesta un rezultat important? Ce aduce nou în metafizică postularea entităților temporale? Scepticismul filosofului este ca întotdeauna hrănit de o atare presupusă independență a entităților temporale. Există pericolul de a suplimenta tipurile de entități și de a ajunge astfel la o ontologie „prea bogată”: atitudinea adoptată în această chestiune diferențiază realismul temporal (logic sau conceptual) de nominalismul temporal. Nu voi discuta în acest material **IMT** și statutul mulțimii obiectelor față de mulțimea entităților temporale și presupuzițiile legate de mulțimea entităților temporale. Scopul meu în materialul de față este să discut îndeobște **IOT**.

Criteriul identității în timp (CIT)

Care ar fi așadar cerințele unei **IOT**? Într-o perspectivă optimistă, **IOT** ar oferi în primul rând un criteriu al identității în timp (**CIT**) aplicabil tuturor obiectelor, de orice natură. O analiză completă a identității revelează că dacă avem de a face cu mai multe obiecte și mai multe momente de timp, spațiul logic al „identității” este reductibil în general la următoarele tipuri de identitate:

- *Identitatea diacronică* se referă la identificarea aceluiași obiect la momente de timp diferite: O la t_1 este identic cu O la t_2 ;
- *Identitatea sincronică* se referă la identificarea a două obiecte diferite la același moment de timp: O la t este identic cu O' la t ;
- *Identitatea generică în timp* se referă la identificarea a două obiecte diferite la momente de timp diferite: O la t_1 este identic cu O' la t_2 ;
- *Teoria identității (atemporale)*: Identitatea în timp a două obiecte diferite fără legătură cu timpul este identitatea *simpliciter*: O este identic cu O' .

- **IMT:** Identitatea a două momente de timp, fără legătură cu obiectele fizice, este identitatea *temporală* (discutată pe scurt în secțiunea anterioară).

Dacă acceptăm că există o relație între obiectele O sau O' și momentele de timp $t_1, t_2, t_3...$ identitatea diacronică precum și cea sincronă sunt posibile. Dacă respingem orice posibilă relație între domeniul obiectelor și cel al entităților temporale, doar identitatea *simpliciter* și, eventual, cea temporală poate fi considerată cu sens.

De dragul simplității, presupun că mulțimea momentelor de timp are o topologie izomorfă cu cea a numerelor reale (axiomele unei astfel de mulțimi *de puncte* sunt: tranzitivitatea, ireflexivitatea, liniaritatea, succesiunea, densitatea, continuitatea).¹

Este firesc să căutăm temeiurile pe baza cărora judecăm faptul că un obiect își păstrează identitatea în timp. E indicat să descriem aici soluția oferită de filosofia simțului comun pentru identitatea diacronică. Ce mă face să cred că turnul bisericii văzut de mine ieri dimineață este același cu turnul bisericii pe care l-am văzut azi dimineață? Intuiția comună ne-ar conduce la ideea unei legături *cauzale* între componentele celor două obiecte la momente de timp diferite. Componentele turnului de ieri dimineață *qua* obiecte constituie cauze ale componentelor turnului de azi dimineață. Este oare soluția oferită de simțul comun o adevărată soluție la identitatea în timp? Evident, nu este suficient să enumerăm motivele de natură epistemică sau observațională prin care putem spune că obiectul „ O la t ” este identic cu obiectul „ O^* la t^* ”. Putem lua în considerare evidențele și temeiurile judecăților legate de IOT, dar ele nu pot fi

¹ Analiza detaliată a acestor proprietăți a „momentelor de timp” se găsește în J. van Benthem, *The Logic of Time*, Reidel, 1983). și este expusă în teza mea de doctorat Muntean, *Aspecte ale temporalității în perspectiva diferenței ontologice*, § 8.1-2 și succint în Muntean, *Noile teorii ale timpului și diferența ontologică*. Pentru a simplifica discuția de față nu vom presupune că timpul este format din intervale, ci din momente punctuale de timp. Perspectiva unei identități a timpului bazate pe intervale temporale și nu pe momente de timp este extrem de tentantă, deși nu o voi discuta în detaliu aici.

condiții necesare și suficiente pentru un CIT general.¹

Ce se poate spune despre identitatea sincronică? Aș vrea să arăt că un criteriu al identității poate fi greșit interpretat dacă se confundă evidența empirică a identității în timp cu condițiile necesare și suficiente (metafizice, non-empirice) de identitate în timp.² Într-o viziune criterialistă,³ un criteriu al identității în timp condiționează în mod necesar enunțul de forma: „O la t este identic cu O* la t*” astfel:⁴

În mod necesar, „O la t este identic cu O* la t*” dacă există un (1)

criteriu al identității în timp (CIT) astfel că O la t satisface CIT,

atunci și O* la t* satisface CIT.

Conform lui Merricks există mai multe probleme de ordin teoretic cu privire la CIT și care îl fac greu de acceptat pe care doresc să le discut în cele ce urmează. În primul rând, ceea ce se poate pune sub semnul întrebării este caracterul *necesar* al criteriului (1), deși de aici nu s-ar putea deduce că „O la t este identic cu O* la t*” este fals. Chiar dacă CIT nu poate fi „necesitat”, identitatea în timp continuă să fie posibilă.⁵ În al doilea rând, identitatea în timp este analizabilă în „identitate” și „existență în timp”, problemă diferită de interogația privind existența CIT. Pentru Merricks, „identitatea” este neanalizabilă, căci încercarea de a oferi o analiză a identității poate duce la circularitate.⁶ De aceea unii filosofi preferă să studieze identitatea și existența separat, chiar dacă „existența în timp” este un termen care necesită o analiză suplimentară. În acest caz înțelesul enunțului „O există la momentul t”

¹ Vezi Trenton Merricks, "There are no Criteria of Identity Over Time," *Noûs* 32, no. 1 (March, 1998), 122n5., Harold W. Noonan, *Personal Identity*, Vol. 3 (Aldershot, Hants, England ; Brookfield, Vt., USA: Dartmouth, 1993), 2. și Trenton Merricks, "Realism about Personal Identity Over Time", *Nous-Supplement: Philosophical Perspectives* 15 (2001), pp. 173-187.

² Merricks, *There are no Criteria of Identity Over Time*, p.116

³ Criteriul identității în timp nu trebuie să presupună faptele identității în timp; criterialismul este teza conform căreia el poate fi găsit chiar și în aceste condiții *ibid.*, p.107

⁴ *Ibidem*, p. 116

⁵ *Ibidem*, 118-120

⁶ Vezi de exemplu E. J. Lowe, *Kinds of being : A Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms*, Vol. 10 (Oxford, England: Blackwell, 1989), pp. 23-25.

poate fi dat de o relație de dependență ontologică.

„O există la t” =df. „t este «prezent»” → „O există” (2)

cea ce este deja un enunț angajat într-o semantică temporală de tip „A” în care este nevoie de predicatele monadice „a fi prezent”, „a fi trecut” și „a fi viitor” și astfel (2) poate părea insuficient din perspectiva unei analize neutre la dezbateră tensional-netensional. O analiză a identității în timp ce ar presupune o viziune tensională asupra timpului în care entitatea temporală t are caracteristici de tipul „prezent”, „trecut”, „viitor” este insuficientă deoarece este total dependentă de acceptarea unei teorii tensionale de tip A. O altă soluție este să acceptăm că existența este indexicalizată temporal la momente de timp, întocmai cum adevărul este indexicalizat în logica intensională la un context și astfel funcția de valoare operează pe un model format din valori de adevăr la care se adaugă un context.¹

CIT ar putea avea următoarea formulare generală:

(CIT): S_1 și S_2 aparțin unui același O dacă ϕ (3)

unde O este un obiect, S_1 și S_2 sunt stări ale obiectelor, iar ϕ este o mulțime de condiții. Este (3) un criteriu suficient de general? Răspunsul pare afirmativ, deoarece atât O, cât și stările S_1 și S_2 sunt flexibile la teoriile adoptate. Într-adevăr, în primul rând, ϕ în (3) nu presupune neapărat o ontologie a obiectelor precum cea platonice sau cea aristotelică de tip substanță+atribute+universalii. Nu trebuie neapărat să considerăm că O este un obiect spațio-temporal sau un sortal, căci el poate aparține fie unei ontologii extinse conservative de tip obiecte+evenimente pentru care O poate fi și un eveniment, fapt, *facta*, etc., fie unei ontologii neconservative în care O poate fi o dispoziție, o putere naturală, o capacitate, o lege a naturii etc.² În

¹ O discuție despre contextele modale poate fi găsită în L. T. F. Gamut, *Logic, Language, and Meaning* [Logica, taal en betekenis.], Vol. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 10-30 vol. 2.

² Am preluat aici o diviziune a câmpului ontologic datorată lui I. Pârvu. Pentru o discuție detaliată privind structurarea ontologiei analitice vezi I. Pârvu, *Arhitectura Existenței*, Vol. II (București: Paideia, 2001).

general, O poate fi un obiect individual, dar și un „sortal” K^1 , o persoană, un eveniment, proces, o dispoziție etc. Același lucru se poate spune despre S_1 sau S_2 în (3). Cele două stări pot fi stări prezente, trecute sau viitoare, dar și stări aflate în relații de forma: „mai devreme decât” sau „mai târziu decât”. Cu alte cuvinte (3) poate fi generalizat la diferite ontologii. Și nu în ultimul rând putem afirma faptul că (3) poate fi adaptat la o **IMT** care cuprinde și intervale de timp, nu doar momente de timp.²

Cum poate fi atacată însă generalitatea criteriului (3)?

O soluție simplă ar fi să renunțăm la universalitatea lui O și să facem distincția între O ca atom, obiect macroscopic, „sortal”, parte proprie sau improprie, persoană etc. În atare condiții nu va mai exista o teorie a identității în timp, ci o sumă de astfel de teorii, fiecare fiind aplicabilă unui domeniu mai mult sau mai puțin restrâns de obiecte. Însă o astfel de soluție nu l-ar mulțumi pe metafizician iar eu îmi propun să rămân în domeniul metafizic fără a aluneca spre o analiză fizică a conceptului de identitate. Aceasta nu este calea pe care o voi adopta aici. Voi presupune în cele ce urmează că studiul identității în timp poate fi inițiat pornind de la analiza identității în timp a obiectelor „simple”, ca obiecte macroscopice, spațio-temporale cu caracteristici accesibile observației comune. Încercând să rămân consecvent metodologiei propuse la începutul acestui material, nu voi insista asupra identității obiectelor de dimensiuni astronomice sau microscopice, a organismelor ce comportă divizare și fuziune (amoeba, de pildă), nu discut nici identitatea în timp a sortalilor, a obiectelor abstracte matematice, identitatea persoanei și nici identitatea în timp a categoriilor ontologice superioare precum cea a evenimentelor,

¹ Termen ce are ca extensiune colecții de obiecte, ca referință conceptul asociat lui și a cărui sens este dat de conceptul său. Sortalul poate fi un gen natural, un termen de tip artifact care indică și ce tip de obiecte sunt incluse în genul respectiv. Vezi David Wiggins, *Sameness and Substance* (Cambridge, UK : New York: Cambridge University Press, 1980), cap. 2.

² Analiza detaliată a acestor proprietăți a „intervalor de timp” se găsește în van Benthem, *The Logic of Time* și este expusă în teza mea de doctorat.

proceselor, dispozițiilor, capacităților etc.¹ Doresc să aduc în discuție unele probleme legate de identitatea în timp a obiectelor, pe care eu le consider suficiente pentru a iniția o analiză metafizică mai amplă.

Să ne restrângem așadar atenția asupra obiectelor și să ne întrebăm dacă este necesară o identitate în timp a obiectelor. Un exemplu paradigmatic este cel propus de D. Armstrong și reluat de S. Kripke, cunoscut sub numele de problema „discurilor omogene”.² Două discuri perfect omogene se găsesc în două lumi posibile diferite lipsite de alte obiecte. Unul dintre ele (D_1) se găsește în rotație, celălalt (D_2) este în repaus. La orice moment de timp avem la dispoziție informația globală despre starea discurilor și despre orice legături între componentele acestora, fără a cunoaște însă relațiile între părțile temporale diferite, adică cele aflate la momente de timp diferite. O astfel de reprezentare este numită uneori „reprezentarea holografică”.³ Ea este completă în ceea ce privește informația spațială (localizarea) obiectelor, dar nu conține nimic despre obiectele care sunt prezente în

¹ De pildă, identificarea în timp a obiectelor prin genurile cărora le aparțin este și mai problematică: se poate accepta o reducere set-teoretică de tipul: identitatea genului K în timp este identitatea componentelor genului K . Dar nu există în general un criteriu propriu de identitate în timp a unui gen K . A doua alternativă este să analizăm criteriile de identitate ale genurilor naturale și să postulăm că fiecare membru al unui gen natural K se supune criteriilor de identitate ale lui K : un criteriu de identitate în timp pentru atomi, altul pentru obiecte macroscopice, altul pentru persoane etc. Totuși, pentru un adept al teoriei „enduranței” o astfel de analiză poate părea inoperantă deoarece se pune problema identității în timp a obiectelor compuse cu părți proprii. Vezi Merricks, *There are no Criteria of Identity Over Time*, 110-112. Unul dintre motive constă în faptul că analiza identității în timp depinde în acest caz de relația de „apartenență la un gen” ibid., 112 precum și de relația de „a fi parte proprie”. Relația de apartenență la un gen este legată de un anumit tip de identitate în timp. Așadar putem admite tipuri de identitate în timp corespondente unor anumite genuri de obiecte. O altă întrebare la fel de justificată ar fi: ce este identitatea în timp a unui eveniment sau a unei stări de fapt sau a unui gen natural, sau a unei legi a naturii. Sau în ce constă identitatea în timp a unui număr sau a unei structuri matematice?

² D. M. Armstrong, "Identity through Time," *Time and Cause: Essays Presented to Richard Taylor* (1980), 133. și S. Kripke, *Identity Through Time* (material prezentat la cea de a 77-a întâlnire anuală a APA, Eastern Division, New York, 1979, dar rămas nepublicat până în 2006).

³ Hawley, *How Things Persist*, pp. 54-57

totalitate în timp, ci doar despre cele care sunt prezente parțial în timp. Dacă considerăm că (1) este un obiect care persistă în timp, rotația este proprietatea sa intrinsecă în totalitate și prin urmare putem spune că o astfel de proprietate intrinsecă nu este dată de proprietățile părților sale temporale. Problema identității celor două discuri relevă așadar felul în care proprietățile obiectelor persistente în timp se pot compune din proprietățile părților lor temporale. Caracterizarea vitezei ridică în general dificultăți legate de procesul de măsurare a modulului vectorului respectiv, presupunând o vecinătate temporală fără de care caracterizarea dinamică a lumii ar fi imposibilă: nu vom detalia aceste chestiuni care se îndepărtează de scopul materialului de față.¹ Ceea ce se relevă în astfel de exemple este faptul că până și o descriere simplă legată de lume, adică descrierea dinamică a proceselor, face apel la noțiunea de „parte temporală” a unui obiect și implicit la identitatea în timp.²

Două tipuri de IOT: teorii relaționale și teorii identitare

Concluzia secțiunii anterioare este că identitatea în timp presupune atât o teorie asupra părților, adică o mereologie, cât și o ontologie a existenței în timp. Încerc acum să discut teorii identității

¹ Vezi Wesley C. Salmon, *Zeno's Paradoxes* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1970), 24sq. și discuția despre statutul matematicii în descrierea lumii, din *The Monist*, aprilie 2000, vol. 83, nr. 2, intitulat *Applying Mathematics*, de exemplu, Frank Arntzenius, „Are There Really Instantaneous Velocities?” Se poate pune și o altă problemă legată de criteriile prin care putem diferenția cele două discuri. Teoriile despre identitatea în timp ne vor oferi diferite tipuri de criterii de acest fel care pot implica: diferențe în istoria cauzală a celor două discuri (D. Armstrong, S. Shoemaker, D. Zimmerman), în caracteristicile lor cinetice cum ar fi vitezele „non-russelliene” (M. Tooley), în relațiile ireductibile între părțile lor temporale (K. Hawley) sau între fapte extrinseci celor două discuri (Th. Sider). Exemplul celor două discuri pune mai multe probleme decât s-ar părea la prima vedere. Cel puțin parțial, el se referă și la problema timpului fizic și a definiției sistemelor de referință pentru caracterizarea mișcării.

² Teoria părților temporale (mereologia temporală) a fost inițiată de Husserl și de școala poloneză. Vezi prezentarea din Peter M. Simons, *Parts : A Study in Ontology* (Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1987), pp. 175-209.

individualilor în timp, divizându-le în două genuri principale: teoriile relaționale și teoriile identitare.¹

Teoriile relaționale. În teoriile de tip relațional, acceptate în mare parte de filosofii contemporani de orientare analitică, se consideră că diferitele faze temporale disjuncte prin care caracterizăm „istoria” unui individual sunt complet diferite, cu alte cuvinte nu avem decât părți diferite ale unuia și aceluiași lucru. Individualii nu se identifică cu nimic altceva decât cu ei înșiși și nu au atribute colective, ci doar atribute distributive. Între individuali există relații de ordinul al doilea sau al treilea; ei constituie părțile temporale ale aceluiași macro-obiect.

Teoriile relaționale sunt în mare măsură tributare unei similarități între spațiu și timp, mai precis unei analogii între felul în care individualii au părți spațiale și părți temporale. Exemplele oferite aici sunt în mare parte cele legate de felul în care noi numim părți ale corpului uman sau părți geografice ale unei țări fără a le identifica sau a le suprapune întregului. Acești individuali sunt legați prin relații unii de alții: exact ca în cazul părților spațiale, între ei pot exista relații de apropiere sau depărtare, de succesiune, de similitudine etc. și poate exista o teorie a granițelor, a contactelor sau a suprapunerii părților temporale. Dar ei nu sunt sub nici o formă identici unul cu celălalt și nu sunt prezenți în totalitate la un anumit moment de timp așa cum o regiune geografică a unei țări nu este prezentă în totalitate în *orice* parte a țării respective.²

Prin urmare, ϕ în (3) va avea forma unui enunț în logica de

¹ Vom traduce „identity theories” prin „teorii identitare” pentru a separa tipurile de teorii ale identității în timp de problema în sine. Teoriile „identitare” nu constituie decât un tip de teorii ale identității în timp. Vezi Armstrong, *Identity through Time*, pp. 67–78

² Să presupunem că ne aflăm în Sinaia și cineva ne întreabă care este DN1. Putem să indicăm ușor „Calea Brașovului” și să afirmăm „acesta este DN1”. Într-adevăr, în Sinaia, DN1 se *identifică* cu Calea Brașovului. Dar întregul DN1 nu se identifică cu Calea Brașovului pentru un motiv simplu: DN1 are proprietăți pe care Calea Brașovului în Sinaia nu le are (de exemplu, faptul că există un pod peste Olt pe DN1 nu poate fi nici confirmat nici infirmat în Sinaia. De asemenea, nu luăm în discuție aici dacă DN1 se bifurcă (în Sinaia) în Calea Brașovului și Bulevardul Regele Ferdinand.

ordinul II:

$$\phi: (\exists \mathbf{R}) S_1 \mathbf{R} S_2 \quad (4)$$

unde este \mathbf{R} o relație între cele două stări S_1 și S_2 . Se poate spune că \mathbf{O} nu apare explicit în definiția lui \mathbf{R} și nici în condițiile care li se pot impune relațiilor de tip \mathbf{R} .¹

Teorii identitare. Intuiția comună este totuși diferită. De multe ori suntem dispuși să acceptăm că diferitele părți temporale ale unui corp sunt „legate” unele de altele „altfel” decât sunt legate părțile spațiale ale obiectelor. Se poate accepta că „ceva” persistă în timp și că între părțile temporale există ceva mai puternic decât relații de tipul \mathbf{R} . Simțul comun ne îndeamnă să credem că un individual P perceput azi este același cu cel de ieri și că relația între ei este mai „tare” decât cea care leagă părțile spațiale ale unui lucru. O astfel de relație este identitatea tare de tip *simpliciter* ($A \equiv A$), în sensul că „ceva” persistă în timp — fie substratul, substanța, persistentul etc. O astfel de intuiție stă la baza teoriei identității în timp. Substanțialismul care a dominat filosofia aristotelică, cea scolastică și apoi raționalismul modern nu acceptă o teorie relațională slabă, ci presupune introducerea unui termen ontologic mai tare decât \mathbf{R} în ϕ : ceva care este mai mult decât o relație și presupune o continuitate în timp datorată persistenței a „ceva” ce rămâne comun lui S_1 și S_2 . Se poate spune că alternativa la teoria relațională, deși ușor de acceptat pe de o parte de simțul comun și pe de altă parte în filosofia clasică, nu rezistă atât de ușor unei analize conceptuale amănunțite. Termenul de „substanță” a fost de multe ori acceptat necritic în filosofie până când a fost pus în discuție pe temeiul lipsei unei referințe de Hobbes și Locke. Cât de problematică este ontologia substanței sub aspect conceptual s-a văzut

¹ Aș vrea să discut pe scurt scepticismul legat de universalitatea relației \mathbf{R} . Tipul de relații care leagă părțile spațiale ale unui particular sunt extrem de complexe și descrierea lor ține de o ontologie contextuală. Nu putem pretinde că vom reuși vreodată să oferim o mereologie spațială completă care să descrie toate tipurile de relații spațiale posibile, de la cele între părțile ansamblurilor cuantice, la cele între părți ale galaxiilor sau diferitele părți ale unei unde sau ale unui sistem termodinamic. În aceeași măsură nu vom putea descrie niciodată într-un mod complet și consistent toate posibilele relații temporale \mathbf{R} , adică cele între diferiți individuali temporali.

mai clar abia o dată cu mecanica cuantică și descoperirile din fizica particulelor elementare, caz în care materia este însoțită de o altă realitate numită „câmp” și care are alte proprietăți decât materia.

Dacă teoria identitară este legată de postularea unui substrat persistent, se poate spune că teoria identitară depinde „în sens tare” de o ontologie a substanței.¹ Teoriile identitare susțin că individualii care reprezintă faze temporale succesive ale aceluiași obiect O au în comun individualitatea sau haecceitatea (*thisness*) lui O, cu alte cuvinte haecceitatea lor este identică. Locke a folosit o teorie identitară, cel puțin pentru anumite tipuri de entități. Substanța este cea care persistă în timp și își păstrează identitatea în diferite faze ale existenței, deși el adoptă o teorie relațională în ceea ce privește identitatea personală.² Astfel, viața unei persoane este de exemplu o proprietate structurală, un mod în care sunt legate părțile spațiale și temporale ale organismului și nu presupune un „persistent”, ci doar o relație de tip R.

Cum se poate respinge o astfel de teorie a continuității în timp? Deși Heraclit și scepticii antici au pus la îndoială necesitatea ei, Hume este poate primul filosof care a construit un contraargument sistematic: identitatea în timp este doar o iluzie de natură psihologică. El susține că noi urzim (*feign*) identitatea diferitelor faze temporale ale aceluiași lucru pe baza faptului că avem tendința de a conferi permanență și coerență percepțiilor noastre, ceea ce constituie argumentul în favoarea propriei noastre identități. Hume însă nu explicitează o teorie relațională a identității în timp, astfel că teza continuității percepției a rămas dominantă în filosofia modernă.

¹ Nu vom prezenta aici în detaliu ontologia substanței, deși subiectul este foarte important pentru ontologia temporală. Vezi discuția privind relația între cele două teorii în Michael J. Loux, *Metaphysics*, Vol. 1 (London ; New York: Routledge, 1998), cap. 6.

² Reluând exemplul din nota 2 de mai sus, analogia cu părțile spațiale nu se susține. Este greu de spus că există „ceva” material, dincolo de referința nominală folosită de noi oamenii în limbaj și gândire, care persistă de-a lungul întregului parcurs al DN1 și care este prezent în Sinaia precum și în orice altă parte spațială a sa. Pentru un adept al teoriei identitare, prin analogie, indicând Calea Brașovului în Sinaia, noi indicăm DN1 în totalitatea sa și nu doar o parte spațială a sa.

Dar principala cale de respingere a teoriei identitare este dată de paradoxul schimbării: cum se poate accepta că două obiecte sunt identice dacă ele pot avea atribuite contrare la momente diferite de timp? Oricât de apropiate ar fi două secvențe temporale ale aceluiași obiect luat ca întreg, ele pot avea atribute contrare, motiv suficient pentru a presupune că ele sunt individuali distincți ontologic. Cu alte cuvinte, între fazele distincte ale unui același întreg temporal există și trebuie să existe diferențe, deci ele sunt obiecte diferite conform unei consecințe a principiului indiscernabililor. D. Armstrong însă privește cu rezervă acest argument susținând că nu se poate dovedi că părțile temporale sunt individuali *complet* diferiți.¹ Dacă se adoptă o teorie asupra existenței universalilor se poate afirma că individualii care reprezintă părți temporale ale unuia și aceluiași întreg sunt identici „parțial”.² Realismul în ceea ce privește universalile acceptă în general teoria identității în timp, și respinge teza opusă, relaționismul.

Vom încerca să descriem acum într-o manieră critică aceste teorii IOT, diferențiind cele două tipuri după un criteriu legat de structura ontologică a obiectelor O implicate. Deosebim teoriile relaționale de cele ale identității în cazul ontologiei individualilor în două categorii: teoria „perduranței” respectiv ale „enduranței”, iar în cazul ontologiei extinse de tip individuali+evenimente teoria ocurenților³ și cea a continuanților. Pentru teoriile în care este implicată structura spațio-temporală, mai precis dimensionalitatea ei, diferențiem teoria cvadridimensională de cea tridimensională.

În categoria teoriilor IOT numite de Armstrong „relaționale”⁴ intră a) teoria perduranței, b) teoria obiectelor ocurente (*occurents*) și c) cvadridimensionalismul. Deși ele uneori se suprapun aproape

¹ Armstrong, *Identity through Time*, p. 135

² Nu în sensul identității tari a lui Frege, ci în sensul mai slab propus de Armstrong.

³ Vom folosi „ocurenți” (subst. masc.) pentru a desemna un tip de entități ontologice; „ocurențe” (subst. fem.) are sensul de instanțieri ale obiectelor („token”, engl.).

⁴ Filosofii contemporani care susțin teorii relaționale ale timpului sunt și cei care au acceptat, într-o formă sau alta, teoriile de tip B. Putem să-i amintim (în ordine cronologică) pe B. Russell, C.D. Broad, R. Carnap, W.v.O. Quine, N. Goodman, J.J.C. Smart, D. Armstrong, D. Lewis, R. Le Poidevin, Th. Sider etc.

complet, ne propunem să le diferențiem la nivelul presupuzițiilor ontologice și a nivelului ontologic adoptat în mod angajat. Este de asemenea evident că pentru fundamentele filosofice ale teoriilor științifice ele joacă un rol foarte important.

Tipuri de IOT	Persistența unui obiect	Tipuri de obiecte	Dimensionalitate „ontologică” a obiectelor în timp
Teorii relaționale	Perduranța	ocurenți	cvadri-dimensionalismul (4D)
Teorii identitare	Enduranța	Continuanți	tri-dimensionalismul (3D)

Tabelul 1

Existența în timp: prezenteismul și eternalismul

După ce am expus problema identității și cele mai importante doctrine privind felul în care obiectele persistă în timp prin identitate și reidentificare, este util să adăugăm faptul că disputa perduranță/enduranță nu este legată doar de mereologie, adică de tipurile de părți pe care le posedă obiectele în timp, ci și de tipul de identitate pe care le au acestea: teoria enduranței susține că identitatea în timp se reduce la identitatea numerică a obiectelor ce „endurează” în timp, iar teoria perduranței susține că identitatea în timp este o relație complexă între părțile temporale ale diferitelor obiecte cvadridimensionale.

Vom discuta acum tezele „tari” ale teoriilor identitare și relaționale, adică cele legate de diferența ontologică și existență.¹

Prezenteismul. Această doctrină susține că prezentul este privilegiat ontologic, mai precis că obiectele care se găsesc în prezent au un alt statut existențial decât cele trecute sau cele viitoare. Sensul

¹ Craig Callender, printre alții, consideră că filosofia timpului este prea încărcată ontologic și că doctrinele metafizice pe care urmează să le discut sunt de fapt echivalente observațional și deci inutile din punct de vedere epistemic. Vezi Craig Callender, "Time's Ontic Voltage" (2006) și K. Miller, "The Metaphysical Equivalence of Three and Four Dimensionalism," *Erkenntnis* 62, no. 1 (2005), pp. 91-117.

caracterului privilegiat este mai ușor de explicat prin intermediul condiționalilor prin necesitate din logică modală:

„în mod necesar, dacă x există, atunci x este prezent”.

Teoria prezenteismului susține că nu există alte lucruri în afara celor care există în mod prezent; cele trecute și cele viitoare nu există. În plus, un obiect nu are alte proprietăți decât cele instanțiate la momentul prezent. Prezenteismul este într-o oarecare măsură echivalent cu actualismul modal. Prezenteismul se întemeiază pe unele ipoteze fundamentale de natură mereologică. Dintre acestea, cea mai importantă este:

„dacă un obiect există, el nu poate avea ca parte un alt obiect care nu există.”¹

Dacă însă se acceptă un actualism în logica predicatelor de ordinul II, definiția de mai sus devine (prezenteismul „consecvent”):

$$\Box(\forall x\forall t\forall P (x \text{ instanțiază pe } P \text{ la } t \rightarrow x \text{ este prezent în } t)) \quad (5)$$

Eternalismul. O doctrină opusă prezenteismului este eternalismul: nici prezentul, nici obiectele care se găsesc în prezent nu au un statut ontologic privilegiat. Aici se poate aplica foarte bine o analiză legată de indexicalitate bazată pe analogia dintre spațiu și timp.² „A fi acum” este asemănător cu „a fi aici”. Dacă eternalismul se bazează pe analogia între spațiu și timp, și pe de altă parte este foarte apropiat de posibilism (ca teorie modală posibilismul susține că toate obiectele există, cele posibile precum și cele actuale). Universul este ca un monolit în care toate obiectele există: cele trecute, cele prezente și cele viitoare. La o primă vedere eternalismul este incompatibil cu tridimensionalismul și cu endurantismul.

Teorii identitare: enduranța, continuității și tridimensionalismul

Teoria enduranței postulează că obiectele nu au părți temporale și

¹ Teza se poate corela cu altă afirmație importantă în ontologie: ceva ce există nu poate fi cauzat de ceva ce nu există.

² David K. Lewis, *On the Plurality of Worlds* (Oxford, UK ; New York, NY, USA: B. Blackwell, 1986), p. 276.

că individualii persistă în întregime în timp.¹ Proprietățile temporale sunt relații între obiecte și entitățile temporale. Obiectele nu ocupă timpul ci există continuu în timp — de aici denumirea de teoria *enduranței*. Ele formează o singură entitate la momente diferite de timp și cele două stări S_1 și S_2 descriu același obiect, nu părți temporale diferite ale aceluiași obiect. David Lewis adaugă faptul că teoria *enduranței* este echivalentă cu așa-zisa trans-identificare a părților comune a lumilor care se suprapun, în timp ce *perduranța* este analogă trans-identificării unui trans-individual compus din părți diferite în lumi ce nu se suprapun și este apropiată de teoria *contrapărților*.²

Vom discuta pe scurt teoria *enduranței* așa cum este prezentată de T. Merricks sub forma unor teze. Prima teză ce caracterizează această clasă de teorii este legată de identitatea în timp a obiectelor:

„orice obiect care are proprietatea de *enduranță* (*enduring object*) și care există la un moment dat de timp este identic cu el însuși la un alt moment de timp.”³

Un astfel de obiect nu are părți temporale. El este prezent în întregime la orice moment de timp, nu doar „reprezentat” de o parte temporală a sa. Merricks oferă apoi mai multe deziderate ale teoriei *enduranței* ce trebuie respectate pentru a se impune în fața teoriilor de tip relațional. Toate acestea sunt direct legate de problema *predicației* în timp. Semantica propusă este:

„O are proprietatea F la t” = „când t este prezent, O există și are proprietatea F”.

Astfel că proprietatea de a fi prezent o au doar momentele de timp. Este astfel evident că teoria *enduranței* este bazată pe o semantică *tensională* (adică pe o teorie temporală de tip A).

Teoria continuanților este opusă celei a *ocurenților* în sensul că se

¹ Printre filosofii contemporani care acceptă o formă mai tare sau mai slabă a teoriei *enduranței* se numără (în ordinea cronologică) D. Wiggins, P. Geach, J. van Cleve, R. Chisholm, H. Mellor, P. van Inwagen, T. Merricks, etc.

² David K. Lewis, *Idem*

³ T. Merricks, "Endurance and Indiscernibility", *The Journal of Philosophy* 91, no. 4 (1994), p. 166

încearcă eliminarea din schema ontologică a ocurențelor, deși se recunoaște că în limbajul comun noi cuantificăm existențial ocurenții, cât și continuității. Conform ontologiei cuprinse în schema clasică substanță+atribute, discursul despre procese (ocurenți) poate fi redus la discursul despre obiecte. Adepții teoriei continuităților nu acceptă teza opusă: obiectele (continuității) să fie considerați abstracții sau construcții care au la bază ocurenții, procese sau evenimente „vitale”.¹ Un contraargument constă în faptul că procesele vitale ale unui continuant pot fi încetinite sau chiar oprite complet, dar chiar și în acest caz existența continuităților nu este intermitentă precum este cea a ocurențelor.

Tridimensionalismul. Se poate spune că un obiect care are proprietatea de „enduranță” este tridimensional, mai precis are exact atâtea dimensiuni câte dimensiuni are și spațiul. Semantic, această teorie acceptă că un descriptor definit O în enunțul de forma: „ O are F la t ” se referă la un obiect de n dimensiuni, unde n este egal cu dimensiunea spațiului, în mod normal considerată egală cu trei. Obiectul se regăsește la fiecare moment de timp în întregime, sau există în totalitatea sa, nu doar prin intermediul unei părți temporale a sa. Continuității au părți spațiale, dar nu au părți temporale. Relația de a fi parte este indexicalizată la timp și definită într-o secțiune temporală dată. Pentru 3D discursul despre părți temporale este incomplet, la fel cum este și enunțul: „ X este frate cu”.

Teoria 3D este perfect compatibilă cu endurantismul. Aceste două doctrine însă se referă la caracteristici ontologice diferite, deși nu pot fi deosebite din punct de vedere al consecințelor. A spune că un obiect are trei dimensiuni, mai exact tot atâtea dimensiuni câte dimensiuni are spațiul, este echivalent cu a spune că un obiect care există mai mult de un moment de timp nu are părți temporale.

Pentru a putea avea un obiect tridimensional trebuie să garantăm identitatea lui în timp, ceea ce presupune o identitate „ocazională”, adică o identitate între obiecte aflate la momente de timp

¹ Joseph Melia and Peter Simons, "Continuants and Occurrents: II--Joseph Melia," *Aristotelian Society: Supplementary Volume, no 74 (Suppl)* (2000), p. 78.

diferite. Logica (mai precis metafizica) trebuie să furnizeze un criteriu de identitate pentru obiectele tridimensionale în timp. Un astfel de criteriu este necesar pentru a avea o lege a lui Leibniz în timp, mai precis un criteriu de indiscernabilitate în timp. Pentru a putea salva 3D de pericolul de a nu mai putea identifica în timp obiectele ce persistă este nevoie de a accepta mai multe teze ce nu mai fac parte din teoria clasică a identității. A. Gallois propune adoptarea unor concepte precum identitatea ocazională și identitatea contingentă. O teorie identitară poate elimina necesitarismul identității de tip Kripke-Marcus conform cărora identitatea are loc prin necesitate. Identitatea ocazională propusă de Gallois permite ca o relație de identitate să aibă loc la anumite momente de timp fără să aibă loc la alte momente de timp. Chiar și enunțuri de forma: „x este F la t” pot să își schimbe valoarea de adevăr în timp.¹

Variante relaționale ale IOT: perduranța, ocurenții, cvadri-dimensionalismul

Pentru a desemna două teorii opuse referitoare la ontologia temporală a particulariilor, David Lewis² folosește termenii generici de „enduranță” (*endurance*) și „perduranță” (*perdurance*). Ambele doctrine acceptă că există un mod în care un obiect „persistă”³ în timp și că există o relație între momentele de timp și obiecte ca individualii, dar modul în care obiectul persistă în timp este complet diferit în cele două teorii. Teoria perduranței afirmă despre un individual că nu există în totalitate la orice moment de timp, dar că el există *prin* timp și nu *în* timp, și de aici numele de *perduranță*. Fazele sale temporale succesive există doar la un moment dat de timp. „O la t” și „O la t*” nu se referă la două obiecte numeric identice, ci la două părți temporale ale aceluiași individual. Identitatea în teoria perduranței este ocazională, iar identitatea *simpliciter* este lipsită de sens. Un obiect „perdurează” la

¹ Gallois, *Occasions of Identity: A Study in the Metaphysics of Persistence, Change, and Sameness*; André Gallois, "Comments on Ted Sider: Four Dimensionalism," *Philosophy and Phenomenological Research* 68, no. 3 (May, 2004), pp. 648-657.

² Lewis, *On the Plurality of Worlds*, p. 202. Lewis citează aici lucrarea lui W. E. Johnson, *Logic*, vol. I, 1921, 199 și vol. III, 1924, pp. 78-101.

³ Aici „a persista” este folosit generic, într-un mod neangajat față de nici una din cele două teorii Loux, *Metaphysics*, 231n1

momentul prezent dacă persistă la momentul prezent și unele părți ale sale nu există *simpliciter* la momentul prezent.

În concepția perdurantistă, părțile temporale ale unui întreg au proprietăți care se reflectă în întregul temporal la fel cum proprietățile părților spațiale determină proprietățile unui întreg spațial. Un agregat temporal este construit la fel ca un agregat spațial, *pars per toto*. Prin percepție și descriere empirică avem acces doar la părțile temporale ale unui obiect, dar niciodată la el ca întreg: ceea ce eu percep azi ca turnul bisericii (A) este diferit de ceea ce voi vedea mâine (A') în același loc spațial sau de ce am văzut ieri (A''). Între A, A' și A'' pot exista doar relații de similitudine, de continuitate cauzală a părților sau de continuitate la nivel de informație,¹ dar nimic nu persistă de la A' la A sau de la A la A''.²

Conform teoriei perduranței, un obiect există în timp prin intermediul părților sale temporale. Aceste faze temporale sunt numite și stadii (*stages*, termen preferat de Th. Sider),³ sau părți temporale. Individualul nu este complet prezent la un moment dat, ci doar prin intermediul uneia dintre părțile sale temporale, iar individualul nu este decât un agregat de părți temporale. Obiectele prezente „aici și acum” sunt secțiuni temporale ale unui obiect care nu este accesibil în totalitate. În timp se întâlnesc și interacționează părțile temporale ale diferitelor obiecte, fără ca ele în totalitate să aibă vreun tip de interacțiune reciprocă. Existența în timp caracterizează doar părțile temporale: individualul este un agregat de secțiuni temporale iar existența nu-l implică ca întreg. Se poate spune că în acest fel predicatul unuia și aceluiași obiect la momente diferite de timp caracterizează părți temporale diferite: „O la t'' și „O la t''' se referă la părți temporale diferite ale aceluiași obiect iar enunțurile despre O

¹ În sensul că orice este adevărat despre A' poate fi dedus din ceea ce se știe despre A etc.

² La fel, nimic material nu există pe întregul parcurs al DN1. Numele de „DN1” este unicul element comun al acestui obiect întins.

³ Vezi Sider, *Four-Dimensionalism : An Ontology of Persistence and Time*, pp. 60-61

nu-l implică pe O în totalitate.¹

Teoria ocurenților. Această variantă este apropiată de teoria perduranței, deși angajamentul ei este mai puternic în sensul adoptării unei ontologii extensive. La ontologia standard substanță+individualii se adaugă evenimentele, în acest caz numite ocurenți.² Conform teoriei ocurenților, existența părților temporale angajează existența ocurenților, ca fiind opuși continuanților, obiectele spațio-temporale. Asemenea evenimentelor sau proceselor, ocurenții pot avea părți temporale și în general nu au părți spațiale așa cum continuanții au părți spațiale.³

O teorie „tare” a ocurenților ar nega existența continuanților, încercând să dea o reducere ontologică a continuanților la ocurenți. Continuanții sunt considerați adaosuri metafizice inutile, astfel că nimic nu „endurează” fără a „perdura”. Într-o teorie mai slabă, continuanții pot fi priviți ca invariante abstracte ai ocurenților sub o anumită relație de echivalență, dar nefundamentali în comparație cu ocurenții.⁴ P. Simons consideră continuanții sub aspectul proceselor care le implică existența lor. La nivel microscopic orice continuant este un proces „foarte lent” (*boring process*) sau o sumă de procese care sunt ocurenți, iar continuanții există ca obiecte abstracte „din” ocurenți printr-o anumită relație de echivalență.⁵ Astfel, nu există continuanți

¹ Un argument recent în favoarea teoriei perduranței provenit din teoria specială a relativității poate fi găsit în Y. Balashov, "Special Relativity, Coexistence and Temporal Parts: A Reply to Gilmore," *Philosophical Studies* 124, no. 1 (2005), pp. 1-40.

² Pentru a preciza mai clar noutatea adusă de teoriile în discuție, voi folosi aici terminologia recent adoptată folosind „ocurenți” și „continuanți” în locul celei clasice de „evenimente” și „obiecte”.

³ Robin Le Poidevin, *Change, Cause, and Contradiction : A Defence of the Tenseless Theory of Time* (New York: St. Martin's Press, 1991), p. 59.

⁴ Ca exemplu amintim cele două articole prezentate de Peter Simons și respectiv răspunsul lui Joseph Melia la „Aristotelian Society Meeting” din iulie 2000 (Sheffield) Peter Simons and Joseph Melia, "Continuants and Occurrents: I--Peter Simons," *Aristotelian Society: Supplementary Volume, no 74 (Suppl)* (2000), pp. 59-75.; Melia and Simons, *Continuants and Occurrents: II--Joseph Melia*, pp. 77-92.

⁵ Simons and Melia, *Continuants and Occurrents: I--Peter Simons*, p. 75

„monotoni”.¹ Dar P. Simons nu consideră că prin această relație se pot elimina complet continuanții, ci trebuie reconstruită relația de reducere față de ocurenți.

Cvadrimensionalismul (4D). O altă teorie de tip relațional este legată de fundamentele metafizice ale teoriei relativității și este numită „cvadri-dimensionalism” (în terminologia engleză, *four-dimensionalism* sau pe scurt 4D). Sursa bibliografică majoră utilizată în descrierea teoriei 4D este lucrarea lui Th. Sider, *Four-dimensionalism* (2001).² Ca variantă relațională, 4D nu diferă radical de cea a perduranței decât prin faptul că accentuează aspectul parțial al obiectelor cvadrimensionale în timp, nu pe cel global. Obiectele în timp sunt obiecte filiforme spațiotemporale, sau mai prozaic „viermi” (*worms*), așa cum sunt cunoscuți în general în literatura științifică, sau stadii (*stages*) în terminologia lui Th. Sider. Teoria 4D angajează ontologic teoria dimensionalității prin aceea că leagă existența obiectelor de dimensionalitatea lor.³

¹ „Boring continuants”, în sensul de obiecte lipsite total de procese interne, „vitale” *ibid.*, p. 80

² Voi folosi și unele materiale dedicate teoriei 4D în revista *Philosophy and Phenomenological Research* (2004, vol. 38, nr. 4) în care Sider răspunde unor critici ale lui A. Gallois, E. Hirsch, N. Markosian.

³ Problemele dimensionalității spațiului fizic și a timpului fizic sunt în general dificil de abordat dintr-o perspectivă metafizică. Judecata privind tridimensionalitatea spațiului trebuie analizată pe baza unor considerații de natură fizică. În general ea poate fi atacată pe mai multe planuri: metafizic (spațiul are în mod necesar doar trei dimensiuni), epistemic (nu putem percepe și înțelege decât un spațiu tridimensional). De ce spațiul are trei dimensiuni și de ce timpul are o singură dimensiune este o întrebare extrem de dificilă ce nu-și găsește răspuns doar la nivelul analizei conceptuale. Nimeni nu neagă faptul că obiectele există într-o varietate cu cel puțin cu patru dimensiuni, a patra fiind timpul. Dar aceasta este o convenție ce trebuie justificată într-un anumit mod: este adevărat că teoria relativității ne dovedește că o analiză cvadrimensională este foarte potrivită pentru modelul matematic respectiv. De exemplu, topologia cvadrimensională explică de ce există contrapărți incongruente. Dar înainte de toate topologia cvadrimensională realizează o legătură între secțiunile spațiale și cele temporale ale obiectelor. Restul este... fizică, nu metafizică. Pentru o discuție a unui argument fizic în favoarea tridimensionalității spațiului vezi Craig Callender, "Answers in

Problema care se ridică este *cum* ocupă obiectele a patra dimensiune. În teoria 4D obiectele nu sunt prezente în totalitate la un moment de timp, ci sunt prezente doar printr-o parte temporală a lor. Forma cea mai slabă a acestei teorii susține că obiectele au părți temporale.¹ Conform 4D, obiectele ocupă a patra dimensiune, nu persistă de-a lungul ei, adică nu pierd și nu câștigă componente în timp. Mereologia adoptată de teoria 4D este formulată *simpliciter*, nu prin indexalizare la timp astfel că exemplificarea² proprietăților și relațiilor este atemporală. Părțile temporale au proprietăți *simpliciter*. Schimbarea este o succesiune de părți temporale care exemplifică proprietăți diferite sau în grad diferit.

Teoria părților temporale în cvadridimensionalism este atemporală în sensul că reduce atributul indexalizat temporal „x este parte_(la t) a lui y” astfel:

(P@T): „În mod necesar, x este parte «la t» a lui y dacă x și y există la t și partea temporală a lui «x la t» este parte a lui «y la t».”³

și deci părțile temporale au proprietăți *simpliciter*, în toate cele patru dimensiuni simultan.

Schimbarea ca test al IOT

În materialul de față am adoptat o linie descriptivă. În ultima secțiune doresc să „pun la lucru” cele două clase ale teoriilor propuse mai sus. Metoda este simplă: luăm în considerare un fenomen asupra căruia majoritatea metafizicienilor ar cădea de acord (în cazul de față,

Search of a Question: 'Proofs' of the Tri-Dimensionality of Space," *Studies in History and Philosophy of Modern Physics* 36, no. 1 (March, 2005), pp. 113-136.

¹ Sider, *Four-Dimensionalism : An Ontology of Persistence and Time*, p, 61. Se pare că părțile temporale au fost amintite pentru prima oară de Quine în „Identity, Ostension, and Hypostasis”, vezi W. V. Quine, *From a Logical Point of View; 9 Logico-Philosophical Essays* (Cambridge: Harvard University Press, 1953), p. 184.

² Deoarece termenul de „instanțiere a proprietăților” utilizat îndeobște poate avea un angajament față de tridimensionalism, vom folosi termenul de „exemplificare a proprietăților”.

³ Theodore Sider, "Four-Dimensionalism," *Philosophical Review* 106, no. 2 (April, 1997), 200 .; Sider, *Four-Dimensionalism : An Ontology of Persistence and Time*, p. 153

schimbarea obiectelor în timp) iar apoi încercăm să vedem dacă doctrinele propuse mai sus pot să explice și să înglobeze acest concept. Încerc însă să mă limitez la o analiză conceptuală în cadrul metafizicii, făcând abstracție de utilizarea în limbajului comun a cuvântului „schimbare” sau de modul în care știința definește schimbarea.

Cum legăm problema schimbării de disputele între teoriile identitare și cele relaționale?

Să presupunem că pe masa mea se găsește un măr roșu, copt. Conform teoriei enduranței (o teorie identitară) voi susține că enunțul „mărul este roșu pe data de 27 iulie 2006” este adevărat și se referă la măr în totalitatea sa. Să presupunem că mărul fusese verde cu două săptămâni înainte. Teoria enduranței va accepta că enunțul „mărul este roșu în totalitatea sa pe data de 27 iulie 2006” și „mărul a fost verde în totalitatea sa pe data de 13 iulie 2006” sunt deopotrivă adevărate. Pentru teoria enduranței, mărul este prezent în totalitatea sa la ambele momente de timp, având două predicate diferite contradictorii la aceste momente de timp.¹ Este ca și cum mărul stă în relații diferite cu cele două momente de timp: „a-fi-verde” cu momentul de timp 13 iulie 2006 și în relația „a-fi-roșu” cu momentul de timp 27 iulie 2006.²

Așa numita problemă a „proprietăților temporale intrinseci” în teoria enduranței l-a nemulțumit pe David Lewis³ care afirma că nu este deloc ușor de înțeles de ce proprietățile temporale sunt relații și nu proprietăți propriu-zise pentru că riscăm să ajungem la o contradicție. Cum e posibil ca un obiect să aibă F la t_1 și non-F la t_2 și totuși să fie prezent în totalitate la ambele momente de timp? Deși există diferite soluții la această problemă⁴ temerea unei contradicții de acest fel ne poate conduce către teoria perduranței.

¹ Hawley, *How Things Persist*, p. 14

² Teorii endurantiste asemănătoare au fost avansate în anii '80 de Mellor și van Inwagen. Vezi Peter van Inwagen, "Four-Dimensional Objects," *Noûs* 24, no. 2 (1990), pp. 245-255.; D. H. Mellor, *Real Time*, Cambridge University Press New York, 1981).

³ Lewis, *On the Plurality of Worlds*, p. 204

⁴ Una din ele, pe care o consider ingenioasă, este așa numitul adverbialism (M Johnson, E. Lowe, S. Haslanger), conform căruia instanțierea unei proprietăți este legată de un moment de timp, nu proprietatea sau obiectul în sine.

Voi lăsa deoparte chestiunile legate de natura proprietăților, dacă ele sunt relații sau proprietăți intrinseci. Este adevărat că există relații care nu sunt determinate de proprietăți intrinseci și viceversa, astfel că problema naturii proprietăților temporale nu rezolvă și nici nu complică disputa de mai sus.

Teoria perdurantistă are un răspuns simplu la problema schimbării. Nu mă aflu niciodată în fața mărului în totalitatea sa, ci percep și cuantific o anumită parte temporală a sa. Unele părți temporale ale mărului sunt roșii, altele sunt verzi. Nu este nimic contradictoriu între a susține că diferite părți temporale ale mărului sunt roșii iar altele verzi, precum nu este nimic problematic în a susține că DN1 are pe anumite porțiuni două benzi de circulație iar pe altele are patru sau mai multe. Perdurantismul va admite însă că mărul în totalitatea sa nu are proprietatea de a fi roșu sau verde, ci doar anumite părți temporale ale sale au aceste proprietăți. Conform teoriei „stagiilor” a lui Sider, nimic nu este prezent în totalitate pentru mai mult de un moment de timp. Obiectul care perdurează nu se schimbă și nu se mișcă în timp. Obiectele care endurează se mișcă și se schimbă în timp. Avem probabil aici de a face cu vechea dispută între Heraclit și Parmenide, reformulată în termenii specifici identității temporale. Iar perdurantismul explică destul de clar cum este posibil ca un același obiect să aibă atribute contrare.

Am să închei materialul de față cu o remarcă legată de modul în care perdurantismul sau endurantismul se potrivesc. Mulți filosofi consideră că analiza *a priori* a celor două doctrine bazată exclusiv pe o perspectivă filosofică este suficientă pentru a decide care dintre cele două este doctrina adevărată. Ceea ce aș adopta eu aici este o viziune perspectivală asupra celor două doctrine. Nici una nu este „doctrina adevărată”. Fiecare este însă capabilă să puncteze mai bine sub anumite aspecte. Alegerea uneia sau a celeilalte dintre cele două doctrine este o chestiune de opțiune filosofică personală.

Endurantismul este reflecția unei anumite „folclor” legat de stările noastre psihice (apropiat de așa numita *folk psychology*) sau de existența obiectelor fizice. Probabil endurantismul este mult mai aproape de felul în care gândim și vorbim despre lume, de modul în

care ne reprezentăm trecerea noastră prin viață. Este evident că majoritatea limbajelor naturale sunt construite în jurul unei teze endurantiste. Endurantismul ne este mai apropiat nouă ca ființe umane și mai familiar. Este de asemenea compatibil cu alte idei centrale în filosofie: ideea de responsabilitate și de liber arbitru. Dar nimic nu o face adevărată și nu avem criterii suficiente pentru a o adopta. La fel, geocentrismul a fost odinioară perfect compatibil cu felul în care vorbeam și gândeam despre lume, cu felul în care utilizam limbajul și ne imaginam realitatea. Dar, la fel, asta nu l-a făcut cu nimic mai adevărat.

Perdurantismul pe de altă parte este mai apropiat de viziunea modernă a fizicii, atât de teoria relativității cât și de mecanica cuantică. Ne-ar ajuta mai mult să adoptăm punctul de vedere perdurantist în înțelegerea cosmologiei de pildă decât să rămânem încremeniți în viziunea endurantistă. De asemenea, perdurantismul se poate adapta mai ușor la o ontologie extinsă care ar cuprinde evenimente și procese, elemente de care fizica modernă are nevoie. Deși nu vreau să intru în detalii, eu consider că și matematica sau teoria algoritmilor ar avea mai mult de câștigat de pe urma perdurantismului decât de pe urma endurantismului. Dar nu trebuie uitat că știința nu răspunde la toate întrebările. Întotdeauna rămâne un rest asupra căruia metafizicianul poate zăbovi. În plus, viziunea științifică este dinamică: nimeni nu poate garanta că o nouă fizică bazată întru totul pe endurantism nu va emerge mâine punând astfel sub semnul întrebării perdurantismul.

Existența ca predicat

ADRIAN NIȚĂ

***Abstract:** In the modern logics, a singular existential sentence is treated in different manner, in accord with the strategies proposed by Frege, Russell (the theory of descriptions) or Quine. Another strategy is sustained in the free logics, in which the verb „exists” can be united with a proper name and can form a well formed formula. In this paper are presented some arguments for sustaining the thesis that „exists” is a predicate.*

***Key-words:** logics, existence, existence as predicate*

În logica modernă o propoziție existențială generală, de exemplu

(1) Există oameni,

este tratată în felul următor:

(2) $(\exists x) O x$.

În schimb, o propoziție existențială singulară, cum este

(3) Socrate există,

este tratată în moduri diferite, în acord cu diferite considerații sintactice și, mai ales, semantice: 1. Propoziția (3) nu are parafrază, după Frege și Russell, fiind o propoziție fără sens dacă analizăm expresia „Socrate” drept nume propriu. 2. Propoziția (3) poate fi parafrazată, prin teoria descrițiilor, drept „Profesorul lui Platon există”, adică prin considerarea că expresia „există” se alătură unei descriții deghizate ($\iota x(Fx)$ descriție ce nu mai apare în formalizare), caz în care vom avea

(3'') $(\exists x)[Px \ \& \ (y)(Py \rightarrow y = x)]$

3. Propoziția (3) poate fi parafrazată drept „există un obiect x astfel încât x socratizează”, adică prin considerarea că „există” se alătură unui termen general, și în acest caz vom obține:

(3''') $(\exists x)(x \text{ este } a)$

În afara acestor strategii mai există una, și anume situația în care expresia „există” se alătură unui nume propriu formând o propoziție cu sens, sau, din alt punct de vedere, o propoziție bine formată, adică:

(3'') *E!a*.

Această strategie aparține adeptilor **logicilor libere**.

Ne propunem în textul de față să trecem în revistă câteva argumente în favoarea tezei că „există” este predicat.

1) Existența nu este o proprietate Cambridge

A spune că existența nu adaugă nimic conceptului (în sensul lui Kant) unui obiect înseamnă a spune că este o proprietate Cambridge (spre deosebire de o proprietate reală, ce adaugă ceva conceptului unui obiect). Se poate însă demonstra că existența adaugă ceva conceptului unui obiect, deci că este o proprietate reală, cu ajutorul următorului argument¹:

(4) O proprietate Cambridge este fie referentul unui predicat relațional fie al unui predicat pur formal;

(5) Dar „există” nu este nici predicat relațional nici predicat formal;

(6) Deci, existența nu este proprietate Cambridge;

(7) Iar dacă existența este o proprietate, dar nu este o proprietate Cambridge, atunci este o proprietate reală.

Credem că este evident că existența nu este redată printr-un predicat relațional, cum ar fi de exemplu „a fi mai mare”, „a fi mai mic” etc. Probleme ceva mai complicate apar în legătură cu acuzația de predicat formal. După B. Miller existența nu este ceea ce Wittgenstein a numit „concept formal”², adică un concept redat printr-un predicat formal și care, prins într-o propoziție, să dea o propoziție

¹ Reconstruit după B. Miller, *Existence*, în *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/existence>

² Vezi L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, București, Humanitas, 1991, pp. 65-67 (prop. 4.126-4.1273).

neinformativă, necesar adevărată și a cărei negație să fie necontradictorie. Exemple de propoziții ce conțin predicate formale:

(8) 2 este un număr

(9) „2” este un numeral

(10) Tom este un motan

(11) „Tom” este un nume

„Există” nu este predicat formal întrucât, ca predicat de nivelul unu, deși formează o propoziție considerată de unii autori neinformativă, și deși negația acestei propoziții este necontradictorie, propoziția existențială singulară nu este necesar adevărată. Dacă „există” ar fi un predicat formal ar însemna ca o dată ce propoziția „Socrate există” este adevărată, să nu poată înceta vreodată să fie adevărată, așa cum se întâmplă, de exemplu, cu propoziția (8). Indiferent dacă există sau nu, indiferent dacă a existat sau nu vreun număr 2, este necesar adevărat că 2 este număr. În schimb, nu e deloc indiferent dacă Socrate există sau nu, dacă Socrate a existat sau nu. Propoziția „Socrate există” nu este cu necesitate adevărată.

Nefiind nici predicat relațional, nici predicat formal, înseamnă că „există” nu este proprietate Cambridge. Dacă nu este proprietate Cambridge, atunci „există” este o proprietate reală.

II) Este „nu există” predicat de ordinul unu?

Acceptarea tezei că „există” este de ordinul doi se bazează, între altele, pe faptul că dacă acceptăm pe „există” ca fiind de ordinul unu vom ajunge la o situație paradoxală generată de forma negativă a acestui verb, căci vom fi obligați să admitem că și predicatul „nu există” este de ordinul unu. Dar dacă „nu există” este predicat, atunci în propoziția „Nu există dragoni” predicatul „nu există” este predicabil despre dragoni. Paradoxul este că predicatul „nu există” poate fi predicabil despre dragoni numai dacă există dragoni. În cazul unei propoziții singulare (de exemplu „Socrate nu există”), aceasta este adevărată numai în cazul în care *a existat* un individ Socrate. Paradoxul apare într-o formă mai evidentă în cazul propozițiilor singulare ce conțin termeni nendenotativi. Pentru ca propoziția „Pegas

nu există“ să fie adevărată nu mai este valabilă cerința anterioară, și anume ca un obiect Pegas să fi existat.

Pentru a analiza propoziția:

(12) Socrate nu există

va trebui să vedem dacă conține sau nu un predicat existențial negativ și dacă da, să vedem dacă predicatul existențial negativ stă sau nu pentru o proprietate reală. După Barry Miller nu avem de-a face întotdeauna cu un predicat existențial negativ, sau, în cazul care avem, acesta nu redă o proprietate reală¹. Această situație este datorată felului cum citim propoziția (12): fie ca negație externă:

(12') Nu este cazul că (Socrate există),

fie ca negație internă:

(12'') Socrate nu există.

Este evident că judecata (12'') nu conține nici un predicat existențial negativ și atunci nu se ajunge la paradoxul menționat. Dar nici negația internă nu duce la paradox, după autorul citat. Principala problemă care trebuie acum rezolvată este dată de faptul că trebuie să găsim un criteriu pentru a decide când se poate lipsi un individual de o proprietate F având altă proprietate $non F$. Acest lucru se poate întâmpla atunci când F și $non F$ sunt speciile unei proprietăți generice. De exemplu, dacă avem în vedere un individual care are proprietatea generică „a fi colorat“ (E) iar proprietățile corelative sunt roșu (F) și non-roșu ($non F$), atunci absența culorii roșu (deci a proprietății F) atrage prezența culorii non roșu (adică a proprietății $non F$). Dar această culoare, non roșu, este de asemenea o culoare, și anume alta decât roșu. Putem deci să spunem că individualul *este colorat* fie în roșu, fie în altă culoare decât roșu. Tot la fel este cazul existenței și nonexistenței. Dacă le considerăm drept speciile unei proprietăți generice (E) atunci prezența uneia atrage absența celeilalte, dar asta nu înseamnă că dacă individualul are proprietatea nonexistenței el nu are nici un fel de existență (o putem numi de exemplu subsistență, și atunci putem spune că individualul are proprietatea nonexistenței, dar subzistă). În acest fel *paradoxul nonexistenței* dispăre pentru că nu mai

¹ A se vedea B. Miller, *op. cit.*

suntem obligați să afirmăm nonexistența lui Socrate numai după ce acesta a existat. Pe de altă parte, proprietatea redată de predicatul „nu există” poate să fie dobândită fie de un individual care există în spațiu și în timp, fie de un individual care nu există în spațiu și în timp. Și astfel, în cazul în care vom considera că „nu există” este o proprietate, putem să afirmăm că este cel mult o proprietate Cambridge¹.

III) „Există” ca predicat ambiguu

Altă modalitate de a arăta că „există” este predicat, și mai mult, că este predicat de individuali, este de a arăta că „există” funcționează ambiguu, adică în unele propoziții funcționează ca predicat de nivelul unu, iar în altele ca predicat de nivelul doi. Vom ajunge în acest fel la două sensuri ale lui „există”. Primul sens al lui „există”, prin care predicăm existența unui individual, a fost numit² sensul *actualitate* (*actuality*), iar al doilea sens, prin care predicăm existența unui gen, a fost numit sensul *există* (*there-is*). În acest fel se poate construi următorul argument³:

(13) Ceea ce este predicabil unui gen diferă de ceea ce este predicabil unui individual;

(14) Dar „există” este predicabil atât genurilor cât și individualilor;

(15) Deci, „există” are două sensuri: unul predicabil individualilor, altul predicabil genurilor.

Pentru a arăta că există o diferență între ceea ce este aplicabil unui gen și ceea ce este aplicabil unui individual se poate ușor demonstra că un predicat de nivelul doi nu este aplicabil atât individualilor cât și genurilor, respectiv că un predicat de nivelul unu nu este aplicabil atât individualilor cât și genurilor.

¹ A se vedea B. Miller, *op. cit.* pp. 15-16.

² de către filosoful englez P.T. Geach în articolul „What Actually Exists”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. vol. 42 (1968), pp. 7-16.

³ Reconstruit după B. Miller, „In Defence of the Predicate 'Exists' ”, *Mind*, vol. 84, 1975, pp. 338-354.

Dacă avem în vedere propoziția $(\exists x)(x \text{ este } F)$, predicatul de nivelul unu este „ $---$ este F ”. Predicatul de nivelul doi atașat acestui predicat de nivelul unu este „ $(\exists x)(x ---)$ ”. Acest predicat de nivelul doi este evident că nu poate fi atașat atât unui predicat de nivelul unu, cât și unui nume propriu. Pe de altă parte, dacă considerăm predicatul de nivelul unu „ $---$ este F ” și „ $---$ este G ”, rezultatul combinației lor este fie „ $(---$ este F) este G ”, fie „ $(---$ este G) este F ”. Dar atât într-un caz cât și în celălalt expresiile rezultate sunt fără sens¹.

Pentru a demonstra premisa minoră, (14), fie propozițiile următoare:

(16) Socrate există

(17) Există oameni.

Prima propoziție este despre un *individual*, iar a doua este despre *faptul de a fi un om* dacă o formalizăm drept „ $(\exists x)(x \text{ este un om})$ ”. Autorul citat arată că singurul fel de a elimina diferența dintre „Socrate există” și „Există oameni” este de a utiliza pe „Socrate” ca un predicat, fapt care a fost demonstrat a fi problematic².

IV) Unele propoziții generale sunt numai aparent generale

O altă cale de a demonstra că „există” este predicabil individualilor și genurilor este de a arăta că nu toate propozițiile existențiale generale sunt despre genuri; unele dintre acestea sunt despre individuali, după cum a arătat B. Miller³. Fie propoziția:

(18) Există elefanți

Pentru a pune în evidență existența celor două sensuri implicate de această judecată o vom analiza prin contrast cu alte două propoziții:

(19) Există elefanți, dar sirene nu există

(20) Există elefanți, dar dinozauri nu există.

În propoziția (19) „există” este predicabil unui gen, „faptul de a fi un elefant”, iar în (20) „există” este predicabil elefanților individuali.

¹ Pentru alte detalii, a se vedea B. Miller, „In Defence of the Predicate `Exists`”, *Mind*, vol. 84 (1975), pp. 343-344.

² *Ibidem*, p. 344.

³ *Ibidem*, pp. 344-345.

Pentru a susține această afirmație despre (19) trebuie spus că în aceasta sensul judecății „există elefanți” este pus în legătură cu, sau mai precis este determinat de sensul judecății „sirene nu există”. Cum termenul „sirenă” nu este folosit pentru a referi la sirene individuale, tot la fel termenul „elefant” nu va referi la elefanți individuali. Prin urmare, în (19) „există” este predicabil unui gen, „faptul de a fi un elefant”¹.

În (20) termenul „dinozauri” se referă la dinozauri individuali și tot la fel „elefanți” se referă la elefanți individuali, întrucât dacă nu ar fi așa atunci propoziția nu numai că ar fi falsă, dar ar fi fără sens datorită prezenței termenului „dar”. Acest termen are rolul de a pune în contrast cele două părți ale propoziției (20). Când se afirmă, în (20), că nu există dinozauri se are în vedere că nu există nici dinozaurul x , nici dinozaurul y etc. Prin urmare, referința la individuali a judecății „dinozauri nu există” determină referința la individuali a judecății „există elefanți” din propoziția (20)².

V) Analiza de ordinul unu vs. analiza de ordinul doi

Demonstrarea sensului *actualitate* al existenței mai poate fi făcută prin apel chiar la un contraargument oferit de *analiza de ordinul doi*³. Logicienii moderni situați pe linia de gândire Frege, Russell, Quine afirmă că o propoziție cum este:

(21) Moș Crăciun există

nu ne spune nimic despre obiectul individual Moș Crăciun, ci despre conceptul „Moș Crăciun” sau despre funcția propozițională „ x este Moș Crăciun”, sau despre predicatul „a moșcrăciuniza”, aceasta fiind *analiza de ordinul doi*. Vom nota, prin urmare, predicatul „există” din propoziția (21) cu indicele doi (există₂).

În schimb, o *analiză de ordinul unu* presupune recunoașterea faptului că „există” se poate combina cu un termen singular (denotativ sau nedenotativ) pentru a alcătui o judecată bine formată. Aceasta este

¹ *Ibidem.*

² *Ibidem.*

³ Cum arată W. Stirton, „The Logical Status of `Exists`”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XCV, 1995, part 1, pp. 37-50.

analiza de ordinul unu; vom nota predicatul „există” al unei astfel de propoziții cu indicele unu (există₁).

Rațiunea pentru care s-a negat că „există” este predicat de nivelul unu o reprezintă acceptarea următoarelor două principii:

P1. dacă un nume propriu apare într-o judecată adevărată sau falsă atunci numele propriu trebuie să denote un obiect;

P2. nu există obiecte nonexistente.

În (21) predicatul „există” nu este de nivelul unu pentru că numele propriu „Moș Crăciun” nu are denotat printre obiectele existente. În acest fel, propoziția (21) este construită într-un limbaj logic corect, în acord cu cele susținute de Frege și Russell, în felul următor:

(22) Moș Crăciun există₂

Obiecția care se poate aduce analizei de ordinul doi este că propoziția (22) nu se poate obține prin instanțiere din propoziția:

(23) Orice există₂

așa cum ar susține un apărător al analizei de ordinul doi. Prin urmare, nu se poate susține inferența:

(24) Orice există₂

(25) Deci, Moș Crăciun există₂.

După W. Stirton¹, în propoziția adevărată „orice există”², predicatul „există” este de nivelul unu întrucât cuantorul „orice” are în domeniu obiecte. Prin urmare, folosind indicii, această propoziție poate fi redată astfel:

(26) Orice există₁.

Nu putem însă să trecem, prin inferență, de la propoziția generală:

(27) Orice există₁

la propoziția particulară:

(28) Moș Crăciun există₂

¹ William Stirton, „The logical Status of ‘Exists’ ”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XCV, 1995, part 1, pp. 37-50. A se vedea în special pp. 41-42.

² A se vedea și afirmațiile lui Quine despre această judecată în Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard Univ. Press, ediția a doua, (f.a.), p. 1 și *Mathematical Logic*, New York, Harper & Row, [1965], p. 150

VI) „Există” ca predicat special

Încercarea de susținere a tezei că „există” este predicat a dus la necesitatea admiterii următoarei idei: dacă „există” este predicat, atunci este *predicat special*. Printre adepții acestei idei amintim pe B. Miller, ce susține că „există” este un predicat ambiguu¹; T. Pears, ce susține că „există” este un predicat special²; Nakhnikian și W. Salmon, ce susțin că „există” are caracteristici speciale, și anume este un predicat universal în mod necesar și un predicat redundant³; Hintikka, după care „există” este predicat redundant⁴; Kearns⁵, Redmon⁶ ce susțin că „există” este un predicat metalingvistic; W. Stirton, ce susține că „există”, deși este plauzibil să îl considerăm de ordinul unu, este un predicat adevărat despre orice⁷; A. Miroiu ce susține că „există” este predicat transcendent și reflexiv⁸. „Există” nu este un predicat ca orice alt predicat, ci are anumite caracteristici care îl fac să fie oarecum diferit. Dar ce se înțelege prin „predicat special”? Au fost date mai multe accepții ale acestei expresii, din care vom prezenta pe cele mai importante, și anume că „există” este predicat redundant, predicat universal, predicat metalingvistic, predicat reflexiv.

În general, atunci când se susține că „există” este un predicat special se are în vedere că este un predicat diferit față de predicatul de

¹ B. Miller, „In defence of the predicate ‘Exists’”, *Mind*, vol. 84, 1975, p. 338.

² D. Pears, *Is existence a predicate?*, in P. Strawson (ed.), *Philosophical Logic*, Oxford, Oxford University Press, 1967, p. 98.

³ G. Nakhnikian, W. Salmon, „‘Exists’ as a predicate”, *The Philosophical Review*, vol. 66/1957, p. 540.

⁴ J. Hintikka, *Existential presuppositions and their elimination*, in J. Hintikka, *Models for modalities*, Dordrecht, Reidel, 1969, p. 33.

⁵ J.T. Kearns, „The logical concept of existence”, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 9(1968).

⁶ R.B. Redmon, „‘Exists’”, *Mind*, vol. LXXII (1973).

⁷ W. Stirton, „The logical status of ‘Exists’”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XCV, 1995, part 1, p. 43.

⁸ A. Miroiu, *Ce nu e existența*, București, Șansa, 1994, pp. 58, 150, 177-178; A. Miroiu, *Metafizica lumilor posibile și existența lui Dumnezeu*, București, All, 1993, pp. 166, 173-178.

ordinul unu. Fie propozițiile: „Platon a fost vândut ca sclav“, „Platon există“. Predicatul „a fi vândut ca sclav“ este un bun candidat pentru un predicat obișnuit întrucât nu pune nici un fel de probleme atunci când vrem să înțelegem această propoziție sau atunci când vrem să o traducem în limbaj logic. În schimb, predicatul „există“ ridică mai multe probleme, dintre care cea mai gravă este următoarea: este evident că Socrate există, câtă vreme știm că a trăit la Atena între 469 și 399 î.Hr. Predicatul „există“ nu ne spune nimic în plus despre Socrate, fiind deci redundant și, prin urmare, propozițiile existențiale afirmative sunt tautologii referențiale, iar propozițiile existențiale negative sunt contradicții referențiale.

Caracterul special al predicatului „există“ a fost pus în evidență și în alt mod. În propoziția „Socrate există“ avem numele unui obiect individual alăturat verbului „există“. Vom spune astfel că numele „Socrate“ are o folosire existențială, sau că „există“ este un predicat metalingvistic¹.

Un alt aspect interesant al predicatului „există“ este că este universal², adică este un predicat adevărat despre orice (sau care poate fi adevărat în anumite condiții despre orice). „Există“ poate fi adevărat atât despre Socrate, Platon, oameni, animale etc., cât și despre Dracula, Hercule, cai înaripați etc.

Caracterul de a fi adevărat despre orice trebuie însă văzut în lipsa unor considerente de natură ontologică. A spune că „există“ este adevărat atât despre Socrate, cât și despre Dracula, atât despre rinoceri, cât și despre cai zburători arată posibilitatea neutralității ontologice a logicii. Logicianul este îndreptățit să susțină că atât

¹ După Kearns a spune că un individual există înseamnă a-l considera (sau pe numele său) drept un candidat pentru anumite feluri de enunțuri (*op. cit.*, p. 320). „Există“ este conceptul fundamental al unui sistem interpretat (pentru a gândi despre individuali) și nu poate fi redus la concepte mai fundamentale (*op. cit.*, p. 322). După Redmon „există“, așa cum este folosit când avem o propoziție de forma „*a* există“ sau „*a* nu există“, când *a* este nume propriu, ne spune ceva despre **numele** *a* (*op. cit.*, p. 59); <<„*a* există“ este un mijloc (means) metalingvistic de a spune că *a* are o folosire>> (*op. cit.*, p. 64).

² A se vedea G. Nakhnikian, W. Salmon, *op. cit.*, p. 540.

„Socrate există” cât și „Dracula există” sunt propoziții adevărate, dar în condiții diferite, și anume în modele diferite.

Aceste caracteristici speciale ale predicatului „există” pot fi subsumate uneia singure, și anume: ca predicat, „există” este un predicat redundant. Este însă predicatul „există” *întotdeauna* redundant? Cu alte cuvinte, vom avea *întotdeauna* tautologii referențiale, respectiv contradicții referențiale? Răspunsul nostru este negativ. Susținem, prin urmare, o respingere parțială, deocamdată, a tezei că „există” este predicat redundant¹ (urmând să revenim în încheiere cu alte argumente).

Fie următoarea propoziție:

(29) Dracula a existat în Transilvania.

În această propoziție se afirmă că un caracter ficțional, cel puțin așa este considerat de regulă, a locuit cândva într-o regiune (reală) a României. Cu alte cuvinte, în propoziție se face referire la două feluri de entități: una fictivă și una reală. Caracterul ficțional are existența *implicată* prin expresia subiect și *asertată* prin expresia predicat. Așadar, implicarea existenței și asertarea existenței au loc în două lumi diferite, ceea ce duce la concluzia că nu avem nici o problemă legată de redundanță în această propoziție. Am fi avut tautologie referențială dacă atât implicarea existenței cât și asertarea existenței ar fi avut loc în aceeași lume, fie în lumea reprezentată de un roman, fie în lumea reală.

A doua situație în care „există” nu este redundant este următoarea. Să ne imaginăm o persoană care are halucinații în urma administrării unui drog. Să presupunem că îl „vede” pe Napoleon și spune: „Napoleon nu există”. Avem de a face în acest caz cu o contradicție referențială? Părerea noastră este că nu, întrucât Napoleon despre care vorbește acea persoană nu este cel real, ci este cel din halucinația sa; despre acesta spune că nu există. Așadar, implicarea existenței are loc în lumea halucinației, iar asertarea existenței (mai precis a nonexistenței) are loc cu referire la lumea reală (căci acea

¹ A se vedea și obiectiile aduse mai sus, pp. 82-85.

persoană vrea să susțină că Napoleon nu mai există, că a murit de mult timp).

„Există” nu este predicat redundant nici în situația în care se face referire la ceva sau cineva din lumea reală despre care fie se spune că nu mai există, fie se spune că nu există încă. De exemplu, despre uraganul Mike, dacă spunem la t_1

(30) Uraganul Mike există (sau „există un uragan cu numele 'Mike' ”)

nu avem o tautologie referențială întrucât existența uraganului este asertată la t_1 , și la timpii ulteriori lui t_1 , și implicată la t_0 . Dacă vom spune la t_0

(31) uraganul Mike nu există (sau „nu există nici un uragan cu numele 'Mike' ”)

nu vom face o contradicție referențială întrucât existența uraganului este negată la t_0 și implicată la t_1 .

Dincolo de aceste argumente și schițe de strategii, există o abordare extrem de directă a existenței individualilor, în cazul logicilor libere de presupozii existențiale. Ne propunem să prezentăm într-un alt text această strategie.

Conceptul de *adevăr* la Toma d'Aquino, între Aristotel și M. Heidegger

ȘTEFAN VIOREL GHENEA

Abstract: *This essay under the title: "The concept of Truth at Aquinas, between Aristotle and M. Heidegger", tackles the problem of truth at Aquinas, considered to be the classical expression of the theory of correspondence, through a series of links with Aristotle's and M. Heidegger's conceptions, emphasizing in the same time the complexity of the problem. This approach, from the perspective of the three philosophers, does not imply a linear continuity of their conceptions as, although they continue and sometimes confound among themselves, they split on different ways, this fact underlines eventually the authors originality.*

Key-words: *truth, theory of correspondence, Aristotle, Aquinas, Heidegger*

Definiția clasică a adevărului

Definiția dată de Toma d'Aquino adevărului, ca adecvare între intelect și lucruri (*adaequatio intellectus et rei*), este considerată a fi definiția clasică a adevărului-corespondență. Ea a suferit numeroase critici în epistemologia contemporană. Se consideră, în general, că acest concept al adevărului dat de Toma nu este altceva decât o reexprimare a conceptului de adevăr dat de Aristotel. Conceptul aristotelic este numit conceptul simplu al adevărului, și este considerat a fi specific unei concepții filosofice realiste naive, a corespondenței neproblematică dintre enunțuri și stările de lucruri la care se referă. Acest mod de a înțelege natura adevărului a fost preluat și modificat de scolastică, prin Toma d'Aquino, care i-a dat și formularea devenită

clasică.¹ Abia ulterior, în urma cercetărilor epistemologiei contemporane, în special prin școala analitică, conceptul de adevăr-corespondență, a căpătat interpretări, nuanțări și reconstrucții. De fapt principalele critici, formulate, de exemplu de Frege, cuprind următoarele argumente: a) corespondența, în sens de „acord” nu se poate stabili decât între lucruri de aceeași natură; b) conceperea adevărului în sensul corespondenței implică regresia la infinit.²

Se poate constata, de asemenea, existența următoarelor tendințe în abordările contemporane ale teoriei corespondenței:

1) teoria adevărului corespondență, așa cum a fost ea formulată de către Aristotel și Toma, este amintită doar în treacăt, atunci când se prezintă istoric concepțiile despre adevăr, și, fără a pătrunde în profunzimea acestor teorii, ele sunt eliminate din start ca fiind naive;

2) nu se fac suficiente distincții între teoria lui Aristotel și cea a lui Toma, care, deși pleacă de la prima, este totuși diferită.

Teoria lui Aristotel despre adevăr

În ceea ce privește teoria lui Aristotel, există un fragment care este citat aproape întotdeauna în literatura de specialitate atunci când se vorbește de problema adevărului. Aici Aristotel face distincția dintre adevăr și fals pentru a servi unei explicații privind problema terțiului exclus: „Dar nu e cu puțință să existe un termen mijlociu între cele două membre extreme ale unei contradicții, ci despre orice obiect trebuie neapărat sau să fie afirmat, sau negat fiecare predicat. Lucrul e evident dacă ne lămurim mai întâi ce înțelegem prin adevăr și fals. A enunța că ceea ce este nu este, sau că ceea ce nu este, este, constituie o propoziție falsă; dimpotrivă, o enunțare adevărată e aceea prin care

¹ Ilie Pârvu, „Teoria adevărului”, în Șt. George, M. Flonta, I. Pârvu, *Teoria cunoașterii științifice*, Editura Academiei, București, 1982, p. 388; Tiberiu Nicola, *Teoria cunoașterii. Note de curs*, Craiova, Reprografia Universității, 1996, p.226.

² Michael Dummett, *Originile filosofiei analitice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2004, p. 27; vezi în special nota din josul paginii.

spui că este ceea ce este, este, și că nu este ceea ce nu este”¹

Acest text, ca și altele asemănătoare, este luat drept reper atunci când se face trimitere la Aristotel ca părinte al teoriei adevărului-corespondență. Această concepție este considerată, însă, a fi naivă, banală și este astfel cu ușurință expedită. Totuși există autori, cum este, de exemplu, M. Heidegger, care văd altfel „banalitatea” acestei teorii. M. Heidegger a comentat astfel această definiție: „Dacă citești ca european al secolului al XX-lea această determinare a adevărului, zici în sinea ta: aceasta este în orice caz ceva încă foarte banal. Însă trebuie să avem în vedere că această definiție este rezultatul celui mai intens efort filosofic pe care l-au întreprins Platon și Aristotel. Greu vă puteți face o idee despre ce înseamnă să ajungi până la o asemenea banalitate.”²

Această definiție poate fi înțeleasă potrivit unor autori, în felul următor: „O propoziție declarativă în care unui obiect i se atribuie (sau contestă) o însușire este adevărată, dacă și numai dacă obiectul în cauză are însușirea respectivă (sau nu o are).”³ Adevărul este văzut aici din perspectiva atribuirii, o atribuire fiind adevărată doar dacă există unitate între ea și acel atribut, adevărul și falsul ar consta, astfel, în unitate și despărțire. Ideea care răzbate de aici este aceea că adevărul și falsul aparțin enunțurilor, și nu lucrurilor, de unde și principalele critici aduse acesteia.

Critica lui Heidegger

M. Heidegger, care este unul dintre criticii cei mai vehemenți ai teoriei adevărului-corespondență, deși dintr-o perspectivă ontologică și nu epistemologică, susține că principalul „defect” al acestei teorii este acela că ea consideră judecata ca fiind locul adevărului. Pe de altă parte, el emite o idee originală, conform căreia Aristotel nu ar fi

¹ Aristotel, *Metafizica*, București, Editura IRI, 1999, p. 156.

² Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, în „Gesamtausgabe”, vol. 21, Frankfurt/M., 1971, apud Herbert Schnadelbach, Ekkehard Martens (editori), *Filosofie. Curs de bază*, Editura Științifică, București, 1999, p. 102.

³ Herbert Schnadelbach, Ekkehard Martens (editori), *op. cit.*, p.102.

susținut că locul adevărului este judecata, deși, după cum am văzut, aceasta este o idee încetățenită. El nu mai critică, în felul acesta, concepția lui Aristotel despre adevăr, ci pe aceea făcută clasică de către Toma d'Aquino, a adevărului ca adecvare între intelect și lucruri (*adaequatio intellectus et rei*).

Întreaga teorie tradițională a adevărului se poate reduce, după M. Heidegger, la trei teze fundamentale, pe care acesta încearcă să le demonteze. În primul rând teoria tradițională susține că locul adevărului este enunțul sau judecata, deci acolo trebuie să căutăm adevărul și nu în altă parte. Apoi esența adevărului constă în existența unui acord, a unei potriviri între judecată și obiectul ei, iar întreaga cunoaștere s-ar baza pe această potrivire. În final, se consideră că aceste două teorii se găsesc, într-o formă mai mult sau mai puțin explicită, în gândirea lui Aristotel.

În ceea ce privește ultima teză, referitoare la Aristotel, lucrurile nu sunt pe deplin lămurite. M. Heidegger consideră că niciodată Aristotel nu a susținut teza conform căreia locul originar al adevărului ar fi judecata.¹ Susținătorii acestei teze apelează, după M. Heidegger, în mod nejustificat la autoritatea lui Aristotel.

Interpretarea clasică a teoriei lui Aristotel sună în felul următor, exprimată de Mircea Florian: „Adevărul și falsul sunt caracteristici ale judecății, fiindcă judecata este unire și separare de noțiuni, după cum judecata este o afirmație sau o negație. Adevărată este judecata care unește (afirmă) sau separă (neagă) ceea ce este unit sau separat în lucruri; falsă este judecata care unește ceea ce, în lucruri, este separat și separă ceea ce, în lucruri este unit”.² Astfel, Aristotel afirmă că locul adevărului se află în compoziția judecății și în expresia sa lingvistică, care este discursul declarativ.³

Această idee pare să fie confirmată și de următorul pasaj din *Metafizica*, care, totuși, dă naștere la un paradox. „De fapt, adevărul și

¹ Martin Heidegger, *Ființă și Timp*, București, Editura Humanitas, 2003, p.301.

² vezi nota lui Mircea Florian de la pp.158-159, din Aristotel, *Despre interpretare*, în *Organon*, vol. 1, București, Editura IRI, 1997.

³ Wilhem Dancă, *Logica filosofică, Aristotel și Toma de Aquino*, Iași, Editura Polirom, 2002, p. 274.

falsul nu există în lucrurile însele, de pildă, în sensul că binele ar fi totuna cu adevărul, ci ele rezidă în cugetul nostru...”, scrie Aristotel, dar tot el scrie în continuare „...iar când e vorba de naturile simple și de cele ce denotă esența, adevărul și falsul nu rezidă nici măcar în cugetul nostru.”¹ Această continuare a ideii pare să spună că naturile simple, noțiunile necompuse nu pot fi prinse în judecăți, ci cel mult intuite. Dar dacă Aristotel contestă adevărul și falsul acestor noțiuni simple ar rezulta că ele nu rezidă de multe ori nici în cugetul nostru, concepție catalogată de Dan Bădărău drept absurdă². Rămâne de văzut cine are dreptate. Răspunsul la această întrebare nu poate să apară decât în urma unei analize detaliate a operei lui Aristotel.

În legătură cu cel de al doilea aspect, cel al adecvării, M. Heidegger consideră că enunțul aparținând lui Aristotel din *Despre interpretare* „trăirile sufletului sunt adevăratele lucruri” care nu a fost nicidecum avansat ca o definiție a esenței adevărului, a constituit o baza nejustificată pentru dezvoltarea ulterioară a teoriei adevărului ca o adecvare între intelect și lucruri (*adaequatio intellectus et rei*), dezvoltare care se regăsește într-o manieră deplină la Toma d’Aquino. Astfel nici această concepție nu îi poate fi atribuită lui Aristotel.

Conceptul de adevăr la Toma

Principala critică adusă de M. Heidegger celor mai multe teorii ale adevărului, este că acestea pun greșit problema, pe teren strict epistemologic, îndepărtând problema adevărului de cea a ființei. Însă în cazul lui Toma d’Aquino, care este considerat de M. Heidegger principalul reprezentant al teoriei tradiționale a adevărului, lucrurile nu stau deloc așa.

Constantin Noica apreciază la Toma faptul că acesta pune problema cunoașterii, pe terenul ei adevărat, acela al ființei. Cunoașterea realizându-se prin similitudine, e nevoie, consideră

¹ Aristotel, *Metafizica*, București, Editura IRI, 1999, pp. 239-240.

² Vezi nota 61 din Aristotel, *op. cit.*, p. 240.

Toma, că lucrul cunoscut trebuie să figureze, într-un fel anumit, în subiectul cunoscător.¹

E. Gilson interpretează cunoașterea la Toma ca o îmbogățire de ființă. „A cunoaște înseamnă a fi într-un fel nou și mai bogat decât felurile precedente, deoarece înseamnă esențialmente să cuprinzi în ceea ce ești în primul rând pentru tine ceea ce un alt lucru este în primul rând pentru el însuși”². În limbaj tomist o ființă cugetătoare, cunosătoare posedă în afară de forma ei și forma lucrului pe care îl cunoaște, deci forma subiectului cunoașterii sporește, se îmbogățește cu forma obiectului cunoscut.

Cunoașterea este posibilă, în aceste condiții, doar dacă ființa cunosătoare ar fi capabilă să se „dilate” pentru a poseda ființa altora, a obiectelor de cunoscut. Această imagine, poate părea pentru cineva din secolul XX sau XXI, mai mult decât naivă, dacă ar rămâne cu cercetarea doar la acest punct.

Criticile ar putea fi nenumărate. În primul rând s-ar pune problema cum poate o ființă, subiectul cunoașterii, să înglobeze în ea însăși o altă ființă, obiectul cunoașterii, cu totul diferită. La această problemă, ca de altfel la multe altele, a răspuns însuși Toma, a cărui teorie, după cum se va vedea în continuare, nu este deloc naivă, cum ar părea la prima vedere.

Problema cunoașterii se pune, la Toma, pe terenul modului de existență al unei ființe spirituale, dar care nu este totuși, spirit pur.³ O primă condiție a cunoașterii este că lucrurile participă și ele la un anumit grad de imaterialitate. Dacă s-ar presupune un univers pur material și lipsit de orice element intelectual, acesta ar fi pur și simplu opac pentru spirit. Cunoașterea nu ar fi posibilă între două lumi cu totul diferite, una spirituală și alta materială, deci singurul temei al cunoașterii ar fi spiritualitatea lumii. Numai așa se poate produce contactul între obiectul și subiectul cunoașterii.

¹ Constantin Noica, *Schiță pentru istoria lui Cum este cu puțință ceva nou*, București, Editura Humanitas, 1995, p.202.

² Étienne Gilson, *Tomismul. Introducere în filosofia Sfântului Toma d’Aquino*, București, Editura Humanitas, 2002, p.329.

³ *Ibidem*, pp. 330-331.

Se mai ridică totuși o altă problemă: dacă a cunoaște un lucru înseamnă, într-un fel, a deveni acel lucru, ce se întâmplă cu subiectul cunoașterii când „înglobează” în sine însuși *forma* obiectului cunoașterii, nu devine el însuși asemenea obiectului? Și în acest caz, Toma are un răspuns pregătit. Lucrurile se petrec astfel: vederea percepe forma pietrei, dar nu se pietrifică, intelectul concepe ideea de lemn, dar nu se lemnifică, dimpotrivă, rămâne ce era, și chiar păstrează disponibilitatea pentru a deveni și altceva, în vederea unei alte cunoașteri.¹

Se pare însă că o dilemă rămâne încă: în ce condiții subiectul cunoașterii poate deveni obiectul fără să înceteze a fi el însuși? În răspunsul la această dilemă se regăsește geniul lui Toma. El propune ideea unui intermediar între obiectul și subiectul cunoașterii, ideea de specie (*species*). Oricare ar fi ordinul de cunoaștere pe care îl avem în vedere, există un subiect, un obiect și un intermediar. Acest intermediar, fără să înceteze să fie obiect al cunoașterii, devine subiect. Cu această condiție, obiectul cunoscut nu ar copleși gândirea subiectului cunoscător și totuși ar fi cunoscut prin prezența speciei sale în gândirea care îl cunoaște. Astfel nu obiectul însuși este prezent în minte ci obiectul prin specia sa.

Dar nu ar însemna aceasta că nu obiectul mai este cel cunoscut, ci obiect al cunoașterii ar deveni însuși acest intermediar, această specie? Specia nu este, însă, *ceea ce* cunoaște gândirea din lucru, ci *acel ceva prin care* cunoaște lucrul, deci obiectul cunoașterii este lucrul și nu intermediarul.² Acest intermediar nu este altceva, diferit de lucru, ci este însuși lucrul în acțiunea lui, spune Noica.³ Și de aici reiese că, la propriu, conceptul nu este însuși lucrul, dar intelectul care îl primește și devine, acesta este cu adevărat lucrul. În cazul unui asemenea intelect cufundat în ființă, conceptele pe care le alcătuiește acesta sunt obiective, deoarece nici o reprezentare intermediară nu separă conceptul de obiectul care îl exprimă.⁴

¹ *Ibidem*, p.333

² *Ibidem*, p.336.

³ Constantin Noica, *op. cit.*, p.207.

⁴ *Ibidem*, pp. 207-208.

Am văzut cum se produce cunoașterea în concepția lui Toma, dar se pune problema cum devine o cunoștință adevăr. Se pune de fapt problema care este locul adevărului. Deși conceptul este în mod normal conform obiectului său, prezența sa în intelect nu constituie încă prezența unui adevăr. Pentru ca această conformitate a conceptului cu obiectul său să ia formă de adevăr, este necesar ca intelectul să adauge de la sine realitatea pe care tocmai a asimilat-o.¹ Conceptul nu este, astfel, locul adevărului, ci judecata. Abia odată cu judecata se pune problema adevărului.

În acest sens trebuie înțeleasă definiția pe care Toma o dă adevărului ca adaequare între intelect și lucruri (*adaequatio intellectus et rei*). Adevărul este acordul dintre intelectul care judecă și realitatea pe care o afirmă judecata, iar eroarea este înțeleasă ca dezacordul lor. Această definiție a adevărului, pe care unii o consideră simplistă, iar alții o văd ca „cea mai sofistică dintre definițiile adevărului”, ascunde însă înțelesuri mult mai profunde. Luată în sine, noțiunea de adevăr nu se aplică direct lucrurilor, ci judecăților despre acestea, adevărul sau eroarea nu pot exista în absența judecății, care este văzută ca o asociere și disociere de concepte. Astfel „adevărul se află în inteligența care compune și divide și nu în sensibilitatea și nici în inteligența care elaborează concepte simple”². Totuși, deși locul adevărului este judecata, dacă avem în vedere raportul gândirii cu lucrurile, trebuie să spunem că adevărul se află mai degrabă în lucruri decât în gândire, deoarece, „existența lucrurilor și nu adevărul lor reprezintă cauza adevărului în domeniul inteligenței”³. Realitatea este deci cea care generează adevărul și nu intelectul însuși: „adevărul rezidă în inteligență, în măsura în care inteligența se adaptează la realitate...”⁴ Toma subliniază, însă, că adevărul intelectului nu constă numai în conformitatea cu realitatea, ci în recunoașterea acestei

¹ Étienne Gilson, *op. cit.*, pp. 341-342.

² Toma de Aquino, București, *Summa theologiae*, Editura Științifică, 2000, p.274.

³ *Ibidem*, p. 272.

⁴ *Ibidem*, p.270.

conformității, susținând că lucrurile sunt în realitate așa cum sunt cunoscute. Recunoașterea aceasta se realizează în judecată.¹

Aristotel, Toma și Heidegger

Ideea de mai sus apare și la Aristotel, în special în *Despre interpretare*, unde, deși el se apropie de noțiunea de adevăr dintr-o perspectivă mai degrabă logico-lingvistică, recunoaște că adevărul și eroarea constau în unire și separație (deci în judecată, în sensul lui Toma). Numele și verbele, dacă nu li se adaugă nimic, sunt ca niște gânduri, nici unite, nici separate, ele au un înțeles, însă nu pot fi considerate nici adevărate nici false, deoarece nu s-a făcut nici o referire la existența lor.² (la fel la Toma nu conceptele sunt locul adevărului, ci judecata ca unire și disociere de concepte). În *Despre interpretare* Aristotel analizează discursul declarativ, adică acela în care se afirmă adevărul sau falsitatea despre ceea ce se discută. Dar Aristotel rămâne în acest tratat doar la legile și principiile care se referă la structura limbajului, fără să se preocupe în mod direct nici de structura realității nici de cea a gândirii.³ În schimb, în interpretarea sa la tratatul *Despre interpretare* al lui Aristotel, Toma d'Aquino evidențiază coerența logicii enunțului cu metafizica lui Aristotel și cu o teorie a cunoașterii care pune bazele adevărului pe corespondența dintre gândire și realitate. Pentru Toma non-contradicția discursului declarativ se poate stabili doar prin confruntarea acestuia cu realitatea și, deci, nu doar în interiorul discursului însuși.⁴

Astfel, Aristotel și Toma pun problema adevărului pe terenul ei adevărat, cum spunea Noica, acela al ființei. Adevărul ontologic semnifică faptul că adevărul este un transcendental, ființa și adevărul se convertesc reciproc. La Toma se pune însă și problema intervenției ființei divine. Tot ceea ce este inteligibil, adică obiect al unei cunoașteri adevărate, actuale sau posibile. Cunoașterea divină este

¹ Wilhem Dancă, *op. cit.*, p. 277.

² Aristotel, *Despre interpretare*, pp.158-159.

³ Wilhem Dancă, *op. cit.*, pp.268-269.

⁴ *Ibidem*, p.269.

adevărată pentru că este adecvată ființei divine. Dacă Dumnezeu este adevăr, este pentru că adevărul său nu e decât una cu însuși actul său de a exista.¹

De asemenea, M. Heidegger susține că adevărul nu se poate interpreta dintr-o perspectivă pur logică sau epistemologică, el căutând fundamentele ontologice ale adevărului. El leagă adevărul de ființă prin intermediul *Dasein*-ului. Pentru M. Heidegger *Dasein*-ul prin legătura sa cu adevărul (văzut de el ca stare-de-neascundere, *aletheia*), fiind constituit prin starea de deschidere, se află într-o corelație originală cu Ființa. Prin intermediul înțelegerii, *Dasein*-ul are un statut privilegiat în raport cu ființa, având posibilitatea de a înțelege ceva de genul ființei.

M. Heidegger interpretează teoria aristotelică și pe cea tomistă despre adevăr și este de acord cu acestea în anumite privințe. El susține, în acord cu cei doi, faptul că adevărul nu poate fi stabilit în interiorul structurii discursului, așa cum ar considera unii critici contemporani ai teoriei adevărului-corespondență, în special din perspectiva teoriei coerenței. În schimb, M. Heidegger respinge doctrina tomistă a judecății ca similitudine a realității și adevărul judecății ca recunoaștere a conformității între ceea ce este unit în intelect și ceea ce este unit în realitate.² El consideră că la Toma judecățile pretind să fie o copie a lucrurilor, că pretind a fi conforme lor. Totuși, după Wilhem Dancă, teoria similitudinii și a conformității la Toma nu susține că judecățile și conceptele sunt semne ale lucrurilor sau copii ale realității, care ar fi străine de raportul de intenționalitate cu ființa lucrurilor. De fapt, ar fi o asemănare aici chiar cu concepția lui M. Heidegger, deoarece judecata realizează ceea ce pentru M. Heidegger este *prezența esențială*, raportul ce face prezentă ființa descoperind-o, și care exprimă unitatea ființei în ființa sa. Unitatea judecății ar fi posibilă tocmai datorită acestei unități.³

¹ Étienne Gilson, *op. cit.*, p.343.

² Wilhem Dancă, *op. cit.*, pp.278-279.

³ *Ibidem*, p. 279.

Concluzii

Cu toate posibilele asemănări dintre ele, teoriile lui Aristotel și Toma, pe de o parte, și cea a lui M. Heidegger, pe de altă parte, pornesc în problema adevărului de la fundamente cu totul diferite. Pentru Aristotel și Toma realitatea este măsura adevărului, văzut ca adecvare între judecată și realitate, iar pentru M. Heidegger temeiul adevărului rezidă în subiect, văzut ca *Dasein*, a cărui caracteristică fundamentală este deschiderea, faptul-de-a-fi-în-lume, deci de a se situa *în adevăr*. De asemenea, M. Heidegger elimină posibilitatea unui concept al adevărului ce ar consta în adecvare sau în corespondență, teorie pe care el o consideră a nu fi originală, susținând o teorie a adevărului ca stare-de-neascundere, teorie originală a adevărului, deoarece este fundamentată ontologic.

Referințe:

1. *** *Între Antichitate și Renaștere. Gândirea evului mediu. vol. 2. De la începuturile patristice la Nicolaus Cusanus*, București, Editura Minerva, 1984
2. *** *Adevăruri despre adevăr*, Iași, Editura Junimea, 1981
3. Aquino, Toma de, *Summa theologiae*, București, Editura Științifică, 2000
4. Aristotel, *Despre interpretare*, în *Organon*, vol. 1, București, Editura IRI, 1997
5. Aristotel, *Metafizica*, București, Editura IRI, 1999
6. Biemel, W., *Heidegger*, București, Editura Humanitas, 1996
7. Chenu, M.D., *Toma d'Aquino*, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998
8. Dancă, W., *Logica filosofică, Aristotel și Toma de Aquino*, Iași, Editura Polirom, 2002
9. Dummett, M., *Originile filosofiei analitice*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2004
10. Gilson, E., *Filosofia în Evul Mediu*, București, Editura Humanitas, 1995
11. Gilson, E., *Tomismul. Introducere în filosofia Sfântului Toma d'Aquino*, București, Editura Humanitas, 2002
12. Georgescu Șt.; Flonta, M.; Pârvu, I., *Teoria cunoașterii științifice*, București, Editura Academiei, 1982
13. Greco, J; Sosa, E., *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford, Blackwell Publishing, 1999
14. Heidegger, Martin, *Ființă și Timp*, București, Editura Humanitas, 2003
15. Heidegger, Martin, *Repere pe drumul gândirii*, București, Editura Politică, 1988
16. Kenny, A., *Toma d'Aquino*, București, Editura Humanitas, 2006

17. Kretzmann, N.; Stump, E., *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993
18. Noica, C., *Schiță pentru istoria lui Cum este cu puțință ceva nou*, București, Editura Humanitas, 1995
19. Peters, F.E., *Termenii filozofiei grecești*, București, Editura Humanitas, 1993
20. Pöggler, O., *Drumul gândirii lui Heidegger*, București, Editura Humanitas, 1998
21. Ross, D., *Aristotel*, București, Editura Humanitas, 1998
22. Schanadelbach, H.; Martens, E. (ed.), *Filosofie. Curs de bază*, București, Editura Științifică, 1999.

Întrebarea privitoare la esența ființei (M. Heidegger, *Introducere în metafizică. cap. III*) -comentariu-

CRINA SAVU

Résumé: La question sur l'essence de l'être a, dans la philosophie heideggerienne, un entendement et une importance primordiale. Par celle-ci, on cherche le sens de fondement de l'être pour le Dasein humain. La pensée de l'être dans le Dasein historique base sur la détermination grecque présocratique de l'être : l'être grec est compris comme parousia-ousia (παρουσία-ουσία), ce que dans la manière déterminée par la temporalité transcendente du Dasein signifie la présence comme l'apparition de l'être. Le dévoilement de ce sens tient de la vocation originare de l'être envers le Dasein. Dans la mesure de son authenticité, l'interrogation de l'être protège cette vocation et l'unicité absolue de son sujet – aussi.

Mots-clé: Dasein humain, parousia, ousia, temporalité transcendente

Întrebarea privitoare la esența ființei aduce în prim plan Daseinul uman ca ființare a cărei modalitate de a fi este întrebarea și odată cu el, ceea ce îi este oferit ca propriu de către ființă, întemeindu-l: înțelegerea ființei.

Ajungerea la această întrebare stă în legătură cu condiția istorică a *Daseinului* – ca posibilitate a sa de a primi, în măsura timpului și cuvântului său și depășind mereu această măsură, un destin al ființei: „Destinalitatea rostirii despre ființă ca destin al adevărului e legea supremă a gândirii și nu regulile logicii care pot deveni reguli abia provenind din legea ființei”.¹ Întrebarea despre esența ființei e aceea prin care omul împlinește „saltul în afară de orice adăpostire a Daseinului său”², presupunând libertatea, înțeală esențial ca transcendență. Esența libertății ține, în filosofia heideggeriană de o anumită transcendentalitate în care survine transcendența *Daseinului*, ca adâncire în sine de fiecare dată reînnoită.

¹ *Repere pe drumul gândirii. Scrisoare despre umanism, p. 339.*

² *Introducere în metafizică, p. 15.*

Întrebarea „de ce este de fapt ființare și nu mai curând nimic”, în această primă formă, caută temeiul pentru decizia în favoarea ființării, neavând deci un caracter cauzal-explicativ. „Ființarea” e înțeleasă ca în gândirea greacă presocratică (*physis*) ca persistență stabilă, „naștere ca ajungere la o situare fermă”, cuprinzând, în sens restrâns atât devenirea cât și ființa; orice ființare particulară înseamnă, din perspectiva ființei, la fel de mult, iar exemplificarea raportului ființă-ființare prin relația general-particular este improprie.

Physis este manifestarea ființei (*ousia*), semnul (apariția) ei în ființare, „faptul aducerii de sine în afară din ascuns și astfel și aducerea acestui ascuns, acum mai întâi, într-o situare fermă.”¹ Ființa survine odată cu ascunderea și neascunderea ei, în-ființându-se ca dăinuire a „ce menține ființarea în ființă” și manifestându-se, în același timp, ca „stăruință” a ființării în ființă. „Gândirea” *Daseinului* grec despre ființă, este de la început de partea ființei², iar „stăruința” lui în ființă ține tocmai de întrebarea sa, presupunând o asumare specifică a „discursului” ființei.

Această „asumare” este cu puțință doar într-un „orizont transcendent” adecvat, descris în *Ființă și Timp* ca „stare de deschidere a ființei, de desfăcarea a celui ceva pe care uitarea ființei îl ferece și îl ascunde”.³ Odată cu întrebarea despre ființă, *Daseinul* uman primește un destin al transcendenței spre regăsirea ființei sale (și a întregii ființări) ca persistent subiect al întrebării. Acest „Subiect” (destinul transcendenței *Daseinului* ca stare de deschidere a ființei) nu urmează a fi doar un temei explicativ, ci „temeiul pentru clătinarea ființării care ne poartă și ne eliberează, în parte ființătoare, în parte neființătoare, de unde și rezultă că nu putem aparține nici unui lucru în chip deplin, ba chiar nici nouă înșine; și totuși *Daseinul* este de fiecare dată al meu”.⁴ Numai *Daseinul* uman afirmă, în această clătinare, o anumită „identitate” și aceasta prin „grija” ființei de a se deschide. Între ființare și nimic, interogarea își pierde orice temei, iar *Daseinul* (ființare) interogator are a se sprijini pe sine însuși, nu pentru a-și impune reflexivitatea, ci pentru că lui îi „e proprie înțelegerea ființei”.⁵ Situația *Daseinului* uman în lumina înțelegerii ființei, corespunde, ca și întrebarea despre ființă, unei „nevoi” a ființei – impusă omului ca necesitate; această înțelegere (a ființei în noi), împreună cu lumina și umbra sa (neascunderea și ascunderea) străbate în *Dasein* ca o cerință a ființei însăși: „În om străbate o apartenență la Ființă care apartenență ascultă ființa, fiindcă ea

¹ *Introducere în metafizică*, p. 27.

² C. Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 138.

³ *Introducere*, p. 33.

⁴ *Introducere*, p. 45.

⁵ *Introducere*, p. 46.

este transmisă lui [...] Abia omul, deschis către ființă lasă ființa să vină ca prezență.”¹ Această „coapartenență” și tocmai necesitatea ființei sunt nesocotite, după Heidegger, în metafizica re-prezentării. Se impune, pentru îm-plinirea vocației sale originare, ca *Daseinul* uman să realizeze saltul de la re-prezentare – la condiția sa originară (proiectivă și metafizică), condiția apartenenței la ființă. Poarta de intrare în domeniul acestei condiții esențiale a *Daseinului* nu este un raport în care nimicul să cântărească, în cel mai bun caz, tot cât ființarea – ci mult mai mult decât orice raport.

Metafizica concepe nimicul ca non-ființare (fără formă și aspect) ca pe un contra-termen nedeterminat logic al ființării.

Martin Heidegger, în intenția depășirii metafizicii ca și a oricărei interpretări nihiliste, evidențiază nimicul (Nimicul) ca ținând de însăși esența finită a ființei (ființa parmenidiană și heraclitică), manifestându-se pentru noi ca „spațiul” de revelare a acestei esențe. Nimicul, pentru *Dasein*, este opusul multiplicității și al vizibilului reprezentabil, ceea ce nu este ființarea ca ființare: „Numai în nimicul *Daseinului* ființarea în întregul ei se ridică la posibilitatea ce îi este proprie în gradul cel mai înalt, adică ajunge în mod finit la sine însăși.”²

Singura care ne poate pune în fața Nimicului este teama (dispoziție afectivă fundamentală a *Daseinului* uman manifestată esențial ca teamă de moarte).

A doua parte a întrebării – „și nu mai curând nimic” se dovedește astfel a fi nu o explicație survenită ulterior, ci tocmai ceea ce face cu puțință starea de revelare a tot ce e ființare.

Ființarea care „ne scapă alunecând”³ în teama *Daseinului* față de Nimic este făcută cu puțință ca ființare (este „de fapt” ființare) în condiția menținerii în nimic (nimic al ființării) a *Daseinului* uman. În acest înțeles, nimicul este pentru *Dasein* condiția situării de fiecare dată – dincolo de ființarea ca ființare, condiția ontologică a transcendenței sale împreună cu ființarea. Nimicul este astfel temeiul libertății și identității *Daseinului* uman – „locul” transcendenței asumate de către *Dasein*, arătându-l pe acesta în lumina ființei. Libertatea și identitatea nu sunt calități ale *Daseinului* uman, ci ele îl „posedă”, din perspectiva ființei, conferindu-i esența.

Prin faptul ca „înțelegând” nimicul ființării o poate depăși – cel ce întreabă ființarea despre ființa sa – se identifică pe sine ca *Dasein*. Acest *Dasein* este omul în condiția sa meta-fizică, apriorică față de orice existență și facticitate: „subiectivitatea oricărui subiect și condiție a tot ce este subiectiv.”⁴

¹ *Principiul identității*, p. 14.

² *Repere. Ce este metafizica?*, p. 49.

³ *Repere...*, p. 45.

⁴ *Repere...*, p. 64.

Această „subiectivitate” abia (străină de orice „raport” ulterior cu obiectivitatea și alte noțiuni epistemologice) este cea „chemată” să deschidă o lume și să transforme întrebarea într-un „mod” corespunzător înțelegerii ființei.

Întrebarea reformulată cuprinde împreună ființa, înțelegerea și Daseinul: „despre ce este vorba în cazul ființei și a felului în care înțelegem noi ființa?”¹

Acest „despre ce” nu se naște într-un spațiu al necunoașterii absolute. Întrebând despre sensul ființei, nu căutăm cauza ființării, ci raporturile originare ale Daseinului cu ființarea în întregul (adevărul) său. Adevărul în sensul său cel mai originar expus de Martin Heidegger în *Ființa și timp* – aparține constituției fundamentale a *Daseinului*: „Adevăr există numai în măsura în care și atâta vreme cât este *Dasein*”²; pe de altă parte, dar în același fapt „ființa – și nu ființarea – există doar în măsura în care există adevăr.”³

Cu „întrebarea” sa „despre ce este vorba în cazul ființei” *Daseinul* uman se situează dintru început în perspectiva ființei.

Ființarea nu e „depășită” prin trecerea unei limite ci prin „proiectul totalizator” al *Daseinului* uman asupra ființării; această ființare e transfigurată în „lume”. „Raportarea” ființării la *Nimicul Daseinului* o de-limitează spre înțelegerea ei în integralitatea ființei sale.

Conceptul grec de *physis* nu se referă la totalitatea matematică a ființărilor, și la calitatea de integralitate a ființării ca modalitate de manifestare (*parousia*) a ființei – în *Introducere în metafizică* – ca „ajungere la prezență” a ființei ființării.

Înțelegerea presocratică a ființei expusă în *Introducere*, exprimă ființa ca „situație fermă și constantă” și are un sens dublu.

Fermul și constantul sunt *physis* (ființa ființării), dându-și propria limită; el se „domolește pe sine” – distingând ființarea de neființare. Integralitatea ființării se referă tocmai la această necesitate – a propriei limite (ca deplinătate).

Al doilea sens se referă la „desfășurarea de sine care zăbovește în sine” ca unitate originară a mișcării și odihnei.

Ambiguitatea sensului ființei (preosocratice) este întruchipată în „Introducere în metafizică” de „separarea combativă” heracliteană care se manifestă ca zămislitoare și veghetoare.⁴

Această separare nu distruge unitatea originară a „partasilor” ci îi distinge în chip esențial punând în lumină coapartenența lor în aceeași

¹ *Introducere*, p. 51.

² *Ființă și timp*, p. 302

³ *Ființă și timp*, p. 304.

⁴ *Introducere*, p. 88.

deschidere a ființei.

Aceasta este o luptă primordială față de orice sens al divinului și umanului, manifestată și la nivelul ființării nu ca o luare cu asalt ci ca o deschidere esențială a ei (transcendere). Fiintarea devine, prin această reconsiderare, lumea istorică a Daseinului uman din care face parte (configurând-o) și nu face parte când întrebarea despre ființă trebuie să treacă prin Nimic pentru a avea înțelesul începutului absolut.

Acest „chip” al fiintării ca „lume” nu se refera la aspectul ei optic, deși nu îl eludează, ci la ceea ce fiintarea este (poate fi) pentru Dasein, în ființa sa. Spre clarificare, Heidegger recurge la etimologia substantivului german *wesen*, care, la origine nu semnifică „was-sein” (faptul de a fi ceva anume-*quidditas*), ci dăinuirea ca prezent, ajungerea la prezenta (*an-wesen*) și absența (*ab-wesen*). „Acel sens din latinescul *prae-ens* și *ab-sens* s-a pierdut cu vremea”.¹ Întrebarea despre ființă se dezvăluie astfel ca un drum în căutarea acestui „sens”. Începutul acestui ne-parcurs – încă ține în modul cel mai adânc de istoria Daseinului uman. Ființa care „se da” este ființa care ajunge la prezenta. Ea ființează pentru Dasein, ca timp. Acesta e timpul unei istorii înțeleasă ca survenire. Prezenta nemijlocită a fiintării dispare în această survenire a ființei în înțelegere, spre împlinirea adevărului (sensului ființei), în „orizontul transcendent al timpului” (temporalitate existențial-extatică). Timpul, ca și adevărul, ființează odată cu Daseinul, prin acesta, și în modul în care el le poate primi. Esența ființei nu se lasă nici identificată, nici explicată în categorii logice, iar întrebarea ce o vizează, menită să ramână întrebare, este „întrebarea de prim rang a filosofiei”. Aceasta nu e opțiunea subiectivă a celui ce pune întrebarea, ci ține de caracterul ei necesar și indispensabil în clarificarea statutului Daseinului uman. Ea presupune întotdeauna un orizont al pre-înțelegerii: „daca ne ținem astfel în fluxul Daseinului nostru de ordinul istoriei, firesc și fără nici un gând constrângător, dacă lasăm fiintarea să fie de fiecare dată fiintarea care este ea, atunci se cuvine să știm deja ce înseamnă „este” și „a fi”.²

În același „orizont” se încadrează și deosebirea prealabilă ființă – neființă, ca și paradoxul absolut între nedeterminarea (în sine) și determinarea (în noi) a ființei. Acest „paradox” nu este unul de natură logică ci ne caracterizează direct ca „situație” a Daseinului nostru în înțelegerea ființei.

Semnificația „nedeterminată” a ființei atunci când privește Daseinul uman, capătă un chip propriu: ființa care pentru noi revine fiecărei ființări este „unicitatea prin excelență”, ființa păstrându-și în felul ei unic – unitor (ca *logos*) forța de numire.

Diferența ontologică (ființa/ființare) persistă și ea în pre-înțelegerea

¹ *Introducere în metafizică*, p. 101.

² *Introducere în metafizică*, p. 108.

întrebării despre ființă și răzbate la nivelul gândirii printr-o anterioritate necesară a ființei față de ființare; aceasta nu înseamnă un raport logic (reprezentabil) între general și particular sau un a-priori în inteles epistemologic, ci precumpănirea deschiderii ființei în gândirea umană. Înțelegerea ființei ține de libertatea *Daseinului* ca eliberare de sine pentru aceasta apariție a ființei: „ca act de a lăsa să fie ființarea”.¹ Această lăsare-să – fie este, mai presus de orice raționalitate, primirea ființei ca prezența ce dăinuiește în ființare („îngemănare”), strângând laolaltă tot ce ființarea poate fi sau nu poate fi pentru gândire. Această lăsare – să – fie este „înțelegerea” unicității absolute a ființei prezente în mod unic în tot ceea ce ea numește. Ea este posibilă în măsura în care *Daseinul* uman rămâne, în întrebare, în apropierea paradoxului ființei care numește totul și nu de-numește nimic, ocrotind astfel de multiplicitatea cuvintelor, unicitatea originară a cuvântului ființă: „Numele și ceea ce numește e unic în felul său”.²

„Unicitatea” se dezvăluie tocmai ca acea „semnificație” prealabilă a ființei pentru *Dasein*. Fără ea „nu ar exista nici un singur cuvânt. Noi înșine nu am putea vreodată să fim rostitori [...]. Atunci întreaga ființare ne-ar rămâne zăvorâtă”.³

Prin întrebarea lui despre ființă, omul îndrăznește spre „locul” (unic-unitor) în care ființa poate „numi tot ceea ce este”⁴, menținându-se stăruitor în preajma supremului ei paradox : faptul unic că ființa e pentru noi ceea ce este în înțeles total nedeterminat și totuși în cel mai înalt grad determinat.

Posibilitatea acestei staruinte se datorează însă proeminenței ființei în gândire – pentru că doar ea însăși se poate determina (de-savarsi în necesitatea propriei limite), împărțându-se pe sine în (ca)ființare. Caracterul determinat al ființei e în cea mai strânsă legătură cu determinarea *Daseinului* nostru istoric (din perspectiva ființei) și nu înseamnă delimitarea semnificației unui cuvânt. În „Introducere în metafizică”, această determinare este identificată ca însăși forța tuturor relațiilor *Daseinului* uman cu ființarea, în oricare din ipostazele integralității sale-devenirea, aparentă, gândirea sau obligativitatea. Orice „opozitie” a ființei cu ființarea în orizontul de înțelegere al timpului uman dezvoltă o filosofie a deschiderii. Tema fundamentală a acestei filosofii, al cărei început „inaugural” se afla în gândirea greacă presocratică, este ființa (ousia) ca ajungere la prezența fermă și constantă.

În această înțelegere, „sensul” se supune ființei el fiind chiar „starea de deschidere a ființei, nu doar a ființării ca atare [...]”. Fără o atare deschidere

¹ *Introducere în metafizică*, p. 108.

² *Introducere în metafizică*, p. 113.

³ *Introducere în metafizică*, p. 115.

⁴ *Introducere în metafizică*, p. 266.

a ființei în noi nu am putea de fapt să fim oameni”¹. Această „deschidere” se manifestă în om ca o chemare în cuvântul comun al Daseinului și al ființei. Filosofia căutată prin întrebarea „despre ce este vorba în cazul ființei” este tocmai aceea a „aducerii ființei la limbă” ca necesitate a ființei și ca nevoită a omului: „El (omul) rostește lăsându-se rostit și astfel nîcînd nu vorbește omul, ci limba, însă și ea doar în măsura în care are nevoie pentru sine de om.”²

În această rostire, puterea de numire a ființei răzbate cu o inepuizabilă forță de determinare. Gîndirea greacă presocratică a intuit dintru început sălaşluirea în ființă a unului și multiplului. Timpul potrivit în care această originară coapartenență survine în limbă este ales de ființa care „e inclinată să se ascundă”.

Sub acest „destin”, Daseinului uman îi revine mereu mai adîncă alegere de sine spre continua apropiere de „acel ceva de dragul căruia survine înțelegerea” prin neîncetata și iminenta asumare a ascunderii lui.

Referințe:

1. Heidegger, M., *Introducere în metafizică*, Humanitas, București, 1999
2. Heidegger, M., *Repere pe drumul gîndirii*, Ed. Politică, București, 1986
3. Heidegger, M., *Principiul identității*, Ed. Crater, București, 1991
4. Heidegger, M., *Ființă și timp* (cap. 44), Humanitas, București, 2003
5. Noica, C., *Devenirea întru ființă*, Humanitas, București, 1998
6. Pöggeler, O., *Drumul gîndirii lui M. Heidegger*, Humanitas, București, 1998
7. Wahl, J., *Vers la fin de l'onthologie, Etude sur l'introduction dans la Métaphisique par Heidegger*, 1956.

¹ *Introducere*, p. 117.

² O. Pöggeler, *Drumul gîndirii lui Martin Heidegger*, p. 229.

O critică a criticii marxiste radicale a societății capitaliste

(La 160 de ani de la apariția *Manifestului partidului comunist*)

CRISTIAN-ION POPA

Abstract: The most people are uncontented about the society in which they live and, in a way or another, they are social critics. But some people are moderate or reformist critics and other are radical critics. Karl Marx was a radical critic of the capitalist society of his time. But any radical critique must meet some theoretical conditions. This paper aims to demonstrate that the Marxian's radical critique of the capitalist society is a failure because it can't satisfy these theoretical conditions.

Key-words: capitalist society, sociale critique, moderate critique, radical critique, Karl Marx

Cei mai mulți oameni sunt nemulțumiți de societatea în care trăiesc și, într-un fel sau altul, ei sunt critici sociali. Dar unii sunt critici *moderați* sau *reformiști*, iar alții sunt critici *radicali*. Primii cred că societatea lor este bună, în general, deși admit că mai sunt încă multe de făcut pentru ca ea să se apropie și mai mult de idealurile pe care le proclamă. Dar, în ceea ce privește instituțiile sale fundamentale, astfel de oameni cred că societatea în care trăiesc este „cea mai bună dintre lumile posibile”, pentru a folosi expresia celebră a lui Leibniz. Prin contrast, criticii *radicali* consideră că instituțiile fundamentale ale societății lor sunt în mod fundamental injuste și imorale.

Karl Marx a fost, fără îndoială, un critic radical al societății capitaliste a timpului său. Într-adevăr, el considera că multe trăsături ale capitalismului sunt profund negative și, ceea ce este mai grav, că ele sunt produse de instituțiile sale fundamentale, în particular, de

sistemul său economic, fiind responsabile de rele sociale majore precum înstrăinarea și exploatarea oamenilor. Iar aceste defecte ale societății capitaliste nu sunt fenomene marginale care ar putea fi eventual corectate prin adoptarea unor reforme. După radicalul Marx, „sistemul capitalist” însuși este abuziv și de aceea el trebuie schimbat din temelii.

În general, însă, care sunt presuposițiile teoretice ale unei critici sociale radicale? Ce trebuie să demonstreze criticul radical, astfel încât critica sa să fie eficace? Din perspectiva analitică adoptată de filosoful american contemporan Arnold N. Scott¹, care va fi utilizată pe larg în această expunere, el trebuie să arate în primul rând că „relele sociale” (*social ills*) sau injustițiile din societate provin din structura sa socio-economică de bază. Marx, de exemplu, a susținut că înstrăinarea și exploatarea sunt înrădăcinate în modul de producție capitalist. În al doilea rând, el are nevoie de o teorie normativă care să întemeieze judecata conform căreia înstrăinarea și exploatarea sunt „lucruri rele” (*bad things*). În al treilea rând, criticul radical trebuie să specifice un set de instituții alternative față de cele existente. În plus, el trebuie să arate că aceste instituții alcătuiesc o „societate bună” sau justă (*a good society*), problema clasică a dreptului natural; să ofere o explicație plauzibilă cu privire la funcționarea lor; și, în sfârșit, să demonstreze că aceste instituții pot persista ca forme sociale stabile. În sfârșit, în al patrulea rând, criticul radical trebuie să explice *tranziția*, adică să ofere o explicație plauzibilă a modului în care s-ar petrece aceste schimbări instituționale fundamentale menite să schimbe din temelii societatea existentă. Pentru aceasta, el nu poate invoca „acțiunea revoluționară”, cum a făcut Marx, întrucât critica socială este în mod fundamental o întreprindere cognitivă. Ea constă dintr-o „serie de propoziții”, iar nu dintr-o „serie de acțiuni”. De aceea, și anticipând în mod previzibil asupra concluziei finale a acestei expuneri, critica marxistă radicală a societății capitaliste trebuie considerată un eșec pentru că nu satisface aceste cerințe teoretice.

*

¹ Arnold N. Scott, *Marx's Radical Critique of Capitalist Society. A Reconstruction & Critical Evaluation*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1990.

În general, criticii sociali radicali consideră că instituțiile existente în societatea lor sunt în mod fundamental injuste sau imorale. Când îl privește pe Karl Marx, acesta s-a conceput pe sine în primul rând ca un om de știință, ale cărui obiective principale erau să explice funcționarea economiei capitaliste (prin teoria sa economică) și, de asemenea, să explice dinamica generală a societăților stratificate (prin teoria sa a istoriei, așa-numitul „materialism istoric”). Este clar însă că Marx gândea că sistemul capitalist este un „lucru rău” (*bad thing*), oricât de necesar din punct de vedere istoric îi părea din perspectiva sa asupra desfășurării istoriei universale. El era convins că problemele societății capitaliste sunt înrădăcinate în instituțiile sale principale. De aceea, Marx poate fi bine înțeles dacă este considerat un critic radical al societății capitaliste.

Așadar, „Ce trebuie să arate criticul radical astfel încât critica sa să reușească?”. Altfel spus, „Care sunt presuposițiile unei critici radicale (reșite) a societății?”¹. După filosoful analitic american, acestea pot fi rezumate în felul următor:

1. Criticul radical trebuie să identifice relele sociale ori injustițiile caracteristice societății (e.g. înstrăinarea și exploatarea). El trebuie să arate că aceste rele sunt persistente și, deopotrivă, înrădăcinate în structura socio-economică a societății. Altminteri, el se expune atacurilor criticului social moderat, de exemplu, care afirmă că aceste rele ar putea fi ameliorate în mod semnificativ fără a schimba în mod fundamental structura de bază a societății. De aceea, criticul radical trebuie să ofere o teorie substanțială care să identifice structura de bază a societății și să explice modul în care relele sociale relevante provin din această structură. De exemplu, Marx a susținut că înstrăinarea este rezultatul caracterului de marfă al producției capitaliste și că exploatarea este consecința relațiilor specifice de producție, pe scurt, a modului de producție capitalist. Aceasta poate fi numită *cerința explicațiilor critice*².

2. Criticul radical trebuie să ofere o teorie normativă prin care să justifice judecățile negative cuprinse în (1). Pentru Marx, aceasta

¹ *Ibidem*, p. 4.

² *Ibidem*, p. 5.

reclamă răspunsuri clare la chestiuni precum „*What is wrong with exploitation?*” și „*Why is alienation a bad thing?*”. Aceasta poate fi numită *cerința teoriei normative*¹.

3. Criticul radical trebuie să specifice un set de instituții sociale alternative despre care crede că vor înlocui pe cele existente. În plus, această specificare trebuie să îndeplinească următoarele condiții:

a. Să argumenteze că aceste instituții alcătuiesc o societate bună sau justă; ori, cel puțin, că nu au aceleași defecte ca acelea pe care le etalează instituțiile existente;

b. Să ofere o explicație plauzibilă despre cum vor funcționa aceste instituții;

c. Să argumenteze că aceste instituții pot persista ca forme sociale stabile. Aceasta poate fi numită *cerința instituțiilor alternative*².

4. Să ofere o descriere plauzibilă (*a plausible story*) a modului în care instituțiile existente vor fi distruse și înlocuite cu cele noi în urma schimbării sociale radicale. Aceasta poate fi numită *cerința tranziției*³.

Aceste condiții sunt justificate de obiectivele ultime ale criticii radicale, acelea de a cunoaște defectele ordinii existente și de a fundamenta teoretic schimbarea socială radicală. Îndeplinirea celei dintâi oferă o diagnoză cuprinzătoare asupra relelor sociale sau morale care afectează societatea existentă. A doua (cea mai filosofică) presupune o cercetare teoretică care să ofere criticului radical fundamentarea afirmațiilor sale cu privire la caracterul injust al ordinii existente, precum și identificarea și justificarea valorilor pozitive ultime care sunt pervertite în mod sistematic. Apoi, o astfel de teorie îi poate servi drept ghid în evaluarea instituțiilor alternative care constituie noua ordine socială. Fără acest suport teoretic, afirmația potrivit căreia schimbările *dorite* sunt de fapt *dezirabile* rămâne nefundamentată. În sfârșit, o astfel de teorie poate spune ceva despre ce acțiuni trebuie – și poate, mai important, nu trebuie – întreprinse pentru a provoca schimbarea socială radicală.

A treia condiție este mai puțin evidentă decât primele două. În

¹ *Idem*

² *Idem*

³ *Ibidem*, p. 6.

definitiv, de ce este necesar ca, pentru a critica în mod eficace ordinea existentă, criticul radical să ofere o alternativă la aceasta? Schițarea unui aranjament instituțional alternativ îi este necesară pentru a contracara atacurile unuia dintre oponenții săi cei mai reductibili – criticul social moderat sau *reformist* –, care poate susține că relele sociale identificate de el fac parte din „condiția umană” și, ca atare, pot fi cel mult ameliorate, eliminarea lor fiind un ideal utopic irealizabil în societățile existente. Mai mult, înclinația conservatoare a moderatului îl poate face să argumenteze că încercarea de a desființa aceste rele sociale ar putea înrăutăți lucrurile, în loc să le amelioreze. Această presupunere poate să nu fie adevărată, dar criticul radical trebuie să arate acest lucru – și singurul mod de a o face în mod convingător este să răspundă cerinței instituțiilor alternative.

*

Provocarea crucială pentru „programul” criticii radicale constă în ideea potrivit căreia cauza relelor din societate se află în structura sa de bază ori în interiorul proceselor sale sociale fundamentale. Dar felul acesta de a vorbi este totuși unul metaforic, destul de obscur, dincolo de care se pot întrezări anumite „angajamente teoretice” (*theoretical commitments*). În concepția sociologică generală a lui Marx sistemul economic reprezintă structura fundamentală a societății, pe baza căreia el a explicat o gamă extrem de largă de fenomene sociale. După Marx, așadar, condiția suficientă pentru satisfacerea cerinței explicațiilor critice este aceea de a explica defectele societății capitaliste prin apelul la sistemul său economic. Dar ce este „sistemul economic”? Această chestiune analitică este mai dificilă decât pare la prima vedere. Simplu spus, sistemul economic este acea instituție socială prin care oamenii își reglează interacțiunile lor cu natura și cu ei înșiși în scopul producției de bunuri materiale. În plus, după Marx, sisteme economice diferite au trăsături esențiale diferite. Astfel, pentru a îndeplini cerința explicațiilor critice, pare suficient să se arate că defectele societății capitaliste pot fi explicate prin apelul la trăsăturile esențiale ale sistemului său economic. În *Capitalul*, Marx a oferit două caracterizări ale sistemului economic capitalist. Una este *structurală*, în sensul că se concentrează asupra relațiilor sociale dintre indivizi în procesul de

producție; cealaltă este *modală*, întrucât focalizează asupra scopului producției.

„Oricare ar fi formele sociale ale producției, muncitorii și mijloacele de producție rămân întotdeauna factorii ei. Dar, separați unii de alții, atât muncitorii cât și mijloacele de producție sunt numai în mod potențial factorii producției. Pentru ca în general producția să aibă loc, acești factori trebuie uniți. Modul deosebit în care se produce această unire distinge diferitele epoci economice ale structurii societății. În cazul de față, separarea muncitorului liber de mijloacele lui de producție este punctul de plecare dat...”¹. Sau: „Ceea ce caracterizează, așadar, epoca capitalistă este faptul că forța de muncă ia pentru muncitorul însuși forma unei mărfi care îi aparține și că deci munca lui ia forma muncii salariate. Pe de altă parte, abia din acest moment se generalizează forma marfă a produselor muncii”².

Aceste două pasaje conțin caracterizarea structurală a capitalismului: Muncitorul liber își vinde forța sa de muncă ca marfă. Iar muncitorul este liber în două sensuri: „pe de o parte, în sensul că dispune ca persoană liberă de forța sa de muncă, ca de o marfă a sa, pe de altă parte, în sensul că nu are de vânzare alte mărfuri, este, ca să spunem așa, liber de toate, lipsit de cele necesare pentru realizarea forței sale de muncă”³. Așadar, caracterizarea structurală a capitalismului poate fi rezumată la două condiții: (1) Muncitorii nu dețin mijloacele de producție; (2) Forța lor de muncă este marfă.

A doua caracterizare a capitalismului este specificată în termenii scopului producției. În acest sens, Marx pune în contrast producția pentru *schimb* cu producția pentru *uz direct*, unde producția și consumul nu sunt mediate de vânzarea-cumpărarea produselor pe piață. De exemplu, în comuna primitivă producția era determinată în mod direct de nevoile acestei comunități, exprimate de tradiții, obiceiuri, precum și de cererile conducătorilor pentru unele valori de

¹ Karl Marx, *Capitalul. Critica economiei politice*, vol. II, în: *Opere*, vol. 24, București, Editura politică, 1967, p. 42.

² K. Marx, *Capitalul...*, vol. I, în: *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966, p. 183.

³ *Ibidem*, p. 181.

întrebuințare particulare. Producția de mărfuri, însă, este destinată schimbului pe piață. Ceea ce face dintr-un lucru o marfă este faptul că el este produs pentru schimb, nu pentru uz direct. „Modului de producție capitalist îi sunt caracteristice două trăsături. În primul rând, el produce produsele ca mărfuri... În al doilea rând, ceea ce caracterizează îndeosebi modul de producție capitalist este producția de plusvaloare ca scop direct și ca motiv care determină producția”¹. Rezumând, cele două trăsături caracteristice ale capitalismului rezidă în următoarele: (1) (Majoritatea) bunurilor și serviciilor sunt produse ca mărfuri; adică, sunt produse pentru a fi schimbate pe piață; (2) Motivul producției este profitul; adică, producția este pentru profit, nu pentru uz².

În aceste condiții, ce semnifică înstrăinarea pe care o produce modul de producție capitalist? „A fi înstrăinat de...” este în mod evident un termen relațional. După Marx, în capitalism muncitorii (și, prin extindere, oamenii în general) sunt înstrăinați de produsul muncii lor, de activitatea lor, de ființa lor generică, precum și de semenii lor.

„Autoînstrăinarea muncitorului în produsul său înseamnă nu numai că munca sa devine un obiect, capătă o existență *exterioară*, ci și că ea există *în afara lui*, independent de el, ca ceva ce-i este străin, și devine o forță de sine stătătoare care i se opune; că viața pe care el a transmis-o obiectului i se opune ca ceva ostil și străin”³. Dacă în *Manuscrise* Marx s-a exprimat în acest mod general filosofic, în *Capitalul* a fost mult mai precis. În capitalism produsele muncitorilor sunt mărfuri, căci capitalismul este un sistem al producției de mărfuri. De îndată însă ce produsele capătă forma de marfă, ele dobândesc un caracter la prima vedere „misterios”. „Misterul formei marfă constă, prin urmare, pur și simplu în faptul că în această formă caracterul social al muncii oamenilor se reflectă ca și caracter obiectual al produselor muncii, ca însușiri sociale pe care aceste lucruri le au de la

¹ K. Marx, *Capitalul...*, vol. III, în: *Opere*, vol. 25, Partea a II-a, București, Editura politică, 1973, pp. 416-417.

² Arnold N. Scott, *Marx's Radical Critique of Capitalist Society...*, p. 34.

³ K. Marx, *Manuscrise economico-filosofice din 1844*, în: *Scrieri din tinerețe*, București, Editura politică, 1968, p. 551.

natură. În consecință și relația dintre producători și ansamblul muncii le apare acestora ca o relație socială între obiecte, existentă în afara lor. Prin acest *quid pro quo*, produsele muncii devin mărfuri... Ceea ce capătă în ochii oamenilor forma fantastică a unei relații între *lucruri* nu e nimic altceva decât o relație socială determinată între *oameni*.... Aceasta este ceea ce numesc eu *fetișism*, propriu produselor muncii din momentul în care ele sunt produse ca mărfuri și care, prin urmare, este inseparabil de producția de mărfuri”¹. Așadar, relațiile dintre producători apar ca relații între produsele muncii lor. Atunci când obiectele sunt produse ca mărfuri, ele par să aibă valoare în și pentru ele însele. Valoarea de schimb a mărfurilor pare să fie un fenomen autonom, dar de fapt este expresia „reificată” a relațiilor dintre oameni.

Producția de mărfuri nu este însă singura formă posibilă de producție. Există – sau pot fi imaginate – și alte forme ale producției de bunuri, care se realizează fără sus-numitul „misticism”: bunăoară, „producția” lui Robinson Crusoe, producția familiei patriarhale medievale și producția comunistă. „De aceea tot misticismul lumii mărfurilor, tot fantasticul și toată vraja care învăluie produsele muncii în condițiile dominației producției de mărfuri dispar de îndată ce trecem la alte forme de producție.”² Pentru a-și satisface trebuințele, Robinson, pe insula sa, a trebuit să efectueze diferite munci utile, să pescuiască, să vâneze, să domesticească animale, să confecționeze diferite obiecte, să-și construiască un adăpost etc. În ciuda caracterului extrem de variat al producției sale, el știa că toate acestea nu sunt decât forme diferite ale aceluiași conținut: activitate umană creatoare, liberă. „Toate raporturile dintre Robinson și obiectele care formează avuția sa, creată de el însuși, sunt aici atât de *simple și clare*...”³.

Dacă părăsim insula lui Robinson și pătrundem în Evul Mediu european, în locul omului independent întâlnim oameni total dependenți unii de alții: șerbi și seniori, vasali și suzerani, laici și clerici. Aici dependența personală caracterizează toate relațiile sociale,

¹ K. Marx, *Capitalul*, vol. I..., p. 87.

² *Ibidem*, p. 90.

³ *Ibidem*, p. 91.

inclusiv pe acelea din sfera producției materiale. „Dar tocmai pentru că relațiile de dependență personală formează baza societății date, munca și produsele nu trebuie să îmbrace o formă fantastică, diferită de ceea ce sunt ele în realitate”¹.

Prestațiile șerbului față de seniorul său, de exemplu, se realizează în natură, reprezintă cantități determinate din forța sa de muncă *personală*, au deci un caracter specific, în contrast cu caracterul general și *impersonal* al muncii în societatea modernă bazată pe producția de mărfuri. Pe de altă parte, gospodăria țărănească patriarhală produce cereale, crește vite, confecționează îmbrăcăminte etc. pentru nevoile ei proprii, iar toate acestea apar familiei ca produse diferite ale muncii ei, nu mărfuri destinate schimbului. „Oricum am aprecia deci măștile pe care le poartă oamenii în Evul Mediu, relațiile lor sociale de muncă apar în orice caz ca propriile lor relații personale, și nu sunt deghizate în relații sociale între lucruri, între produsele muncii”².

„În sfârșit, să ne imaginăm... o asociație de oameni liberi care lucrează cu mijloace de producție comune și își cheltuiesc numeroasele lor forțe de muncă individuale în mod conștient (*selbstbewusst*) ca o singură forță de muncă socială. *Aici se repetă toate determinațiile muncii lui Robinson, dar pe scară socială, și nu individuală* (s.n.). Toate produsele lui Robinson erau produsul său exclusiv personal, prin urmare, în mod nemijlocit, obiecte de întrebuințare pentru el. Produsul total al asociației este un produs social. O parte a acestui produs servește, la rândul său, ca mijloc de producție. Ea rămâne socială. Dar cealaltă parte este consumată de membrii asociației sub formă de mijloace de subzistență. Ea trebuie deci repartizată între ei. ...Relațiile sociale ale oamenilor față de munca lor și față de produsele muncii rămân aici *clare și simple*, atât în producție, cât și în repartiție. ...Vălul mistic care acoperă procesul vieții sociale, adică procesul producției materiale, nu va fi înlăturat decât atunci când va deveni un produs al asocierii libere a oamenilor și se va afla sub controlul lor conștient și planic”³.

¹ *Ibidem*, p. 92.

² *Idem*

³ *Ibidem*, pp. 93-94.

Așadar, spre deosebire de modul de producție capitalist, toate aceste moduri de producție au în comun faptul că ceea ce reglează și determină producția este „simplu și clar”, fiind cu totul vizibil și *transparent* producătorului. Astfel, nevoile lui Crusoe determină în mod direct producția sa; nevoile și dorințele seniorului feudal stabilesc măsura prestațiilor șerbilor săi; nevoile familiei determină direct producția în gospodăria țărănească tradițională; și, în sfârșit, în societatea comunistă, producția ar fi determinată după un plan formulat conștient pentru a satisface nevoile asociației de producători liberi. În toate aceste forme sociale necapitaliste există un tip de *transparentă* a modului lor de producție, și aceasta în două privințe: nevoile determină direct ceea ce se produce; iar relațiile sociale reale dintre indivizi în producție, dar și în repartiție sunt în mod nemijlocit evidente. Această transparentă face posibilă o anumită *autoînțelegere* care este refuzată tuturor – capitaliști și muncitori – în capitalism. Aici, producția de mărfuri pare atât capitaliștilor, cât și muncitorilor ca o necesitate naturală implacabilă a Universului, iar nu o trăsătură a unui mod de producție istoric trecător. Această lipsă de autoînțelegere împiedică muncitorii să conceapă alt mod în care ar putea fi organizată producția de bunuri. Produsele muncitorilor, ca mărfuri, reflectă într-un mod mistificat, înșelător relațiile dintre ei, ca producători, transformându-i în ființe alienate incapabile să înțeleagă că mărfurile reprezintă, și în același timp maschează, adevăratele relații dintre ei. Iar o dată cu răspândirea relațiilor capitaliste în lume, forțele pieței au un impact enorm asupra vieților tuturor oamenilor, cu consecințe adesea tragice. Această idee este exprimată clar în *Ideologia germană*: „...comerțul, care în fond nu e altceva decât schimbul de produse ale diferiților indivizi și diferitelor țări, domină întreaga lume prin raportul dintre cerere și ofertă – un raport care, așa cum spune un economist englez (este vorba despre Adam Smith – n.n.), plutește deasupra pământului ca destinul din Antichitate și împarte între oameni cu *mână invizibilă* fericirea și nenorocirea, creează și dă rămă împărății, face să se nască și să dispară popoare – în timp ce, o dată cu desființarea bazei, a proprietății private, o dată cu reglementarea comunistă a producției, în care se cuprinde și lichidarea atitudinii de înstrăinare a oamenilor față de propriul lor produs, se spulberă și

această putere a raportului dintre cerere și ofertă, iar oamenii devin din nou stăpâni asupra schimbului, producției și asupra modului lor de comportare reciprocă”¹.

Dacă Adam Smith a conceput „mâna invizibilă” ca pe un mecanism impersonal de coordonare a producției pe scară largă, pentru Marx aceasta este o mână necomandată de nici un creier, o forță socială anonimă care zdruncină în mod dramatic viețile tuturor oamenilor, aducând beneficii unora (de obicei unor capitaliști) și nenorociri altora (majorității muncitorilor, dar și altor capitaliști). În acest sens oamenii se confruntă cu produsele lor, ca mărfuri, precum cu o forță ostilă.

Prin urmare, produsele muncitorilor, *qua* mărfuri, sunt o manifestare mistificată a relațiilor lor sociale ca producători. Însușirile lor paralizante, de „fetiș” îi împiedică pe muncitori să înțeleagă adevărata natură a sistemului capitalist și îi împiedică, de asemenea, să conceapă alte moduri în care producția ar putea fi organizată. Altfel spus, în aceste condiții, muncitorii nu numai că participă la reproducerea sistemului care îi oprimează, dar ei sunt de asemenea inconștienți de acest lucru.

*

Înstrăinarea nu se manifestă numai în relația muncitorului cu produsul său, ci și cu însăși activitatea sa productivă. „În ce constă deci autoînstrăinarea muncii (*die Entäusserung der Arbeit*)?”

Întâi, în faptul că munca îi este *exterioră* (*äusserlich*) muncitorului, adică nu ține de esența sa, că, de aceea, el nu se afirmă, ci se neagă în munca sa, nu se simte mulțumit, ci nefericit, nu-și desfășoară liber energia fizică și spirituală, ci își mortifică trupul și își distruge spiritul. De aceea, abia în afara muncii muncitorul se simte el însuși, pe când în procesul muncii se simte în afara sa. Acasă se simte când nu muncește, iar când muncește nu se simte acasă. Munca sa nu este deci voluntară, ci silită, *muncă forțată*. Ea nu este satisfacerea unei trebuințe, ci doar un *mijloc* pentru a satisface trebuințele în afara ei. Caracterul ei străin apare limpede în faptul că, de îndată ce nu există o

¹ K. Marx, F. Engels, *Ideologia germană*, București, Editura de stat pentru literatură politică, 1956, p. 32.

constrângere fizică sau de altă natură, oamenii fug de muncă la fel ca de ciură... În sfârșit, caracterul exterior al muncii apare pentru muncitor în faptul că ea nu este a sa, ci a altuia, că nu-i aparține, că în procesul muncii el nu-și aparține sieși, ci altuia”¹.

În acest pasaj este deosebit de evidentă prezența unei viziuni normative asupra muncii omenești. După Marx, munca adevărată, dedicată satisfacerii nevoilor umane autentice este negată sau pervertită în mod sistematic în capitalism. De asemenea, caracterul alienant al muncii se manifestă prin faptul că aceasta aparține în mare parte altcuiva decât muncitorilor înșiși. În *Capitalul*, Marx contrastează din acest punct de vedere capitalismul cu formațiunile social-economice precapitaliste: „Este însă limpede că dacă într-o formațiune social-economică precumpănește nu *valoarea de schimb*, ci *valoarea de întrebuințere* a produsului, supramunca este limitată de un cerc mai restrâns sau mai larg de trebuințe, dar din însuși caracterul producției nu rezultă o nevoie nelimitată de supramuncă. ...Dar de îndată ce popoarele a căror producție se desfășoară încă în formele inferioare ale muncii de sclav, de clacă etc. sunt atrase în orbita pieței mondiale dominate de modul de producție capitalist, piață care face să primeze interesul pentru vânzarea în străinătate a produselor lor, la cruzimile barbare ale sclavajului, iobăgiei etc. se adaugă cruzimea civilizată a muncii excesive... Nu mai era vorba să se obțină de la ei o anumită cantitate de produse utile. Era vorba de însăși producerea plusvalorii”. Și Marx adăuga aici o observație care prezintă pentru noi un interes particular: „Tot așa stau lucrurile cu munca de clacă, de pildă, în Principatele dunărene. Compararea goanei după supramuncă din Principatele dunărene cu cea similară din fabricile engleze prezintă un interes deosebit, deoarece în munca de clacă supramunca posedă o formă de sine stătătoare, palpabilă”².

Prin urmare, după Marx, munca înstrăinată este responsabilă pentru numeroase aspecte negative ale societății capitaliste. Aici, munca este epuizantă și dăunătoare fizic și psihic pentru muncitori. Ea a devenit doar un mijloc pentru satisfacerea unor nevoi exterioare, iar

¹ K. Marx, *Manuscrise...*, p. 553.

² K. Marx, *Capitalul*, vol. I..., pp. 246-247.

nu o expresie a nevoii originare a omului de a munci. Apoi, în capitalism, muncitorii se concep pe ei înșiși și forța lor de muncă ca mărfuri. Ei ajung să creadă că valoarea unei persoane este determinată de valoarea forței sale de muncă. Munca înstrăinată presupune dominația muncitorilor de către capitaliști, care dețin mijloacele de producție. Producând plusvaloare, aceasta perpetuează relațiile capitaliste de producție. Iar mistificarea indusă de munca salariată împiedică muncitorii să devină conștienți de acest lucru.

„Omul este o ființă generică (*Gattungswesen*) și aceasta nu numai pentru că, atât pe plan practic cât și pe plan teoretic, face din gen – atât din propriul său gen cât și din cel al celorlalte lucruri – un obiect al său, ci și pentru că – și aceasta nu este decât un alt mod de a spune același lucru – el se comportă față de sine însuși ca față de genul actual, viu, ca față de o ființă *universală* și deci liberă”¹. Acest pasaj exprimă concepția lui Marx asupra naturii umane, care se concentrează asupra interacțiunii omului cu natura în procesul de producție. Universalitatea omului rezidă în faptul că, prin activitatea sa vitală, el transformă natura în mijlocul căreia trăiește potrivit nevoilor sale, creînd astfel o lume a sa, prin care se autoafirmă ca ființă activă, conștientă și liberă. Desigur, și animalele „produc”, precum păsările care își construiesc singure cuiburi sub impulsul nevoilor lor, dar ele se contopesc cu activitatea lor vitală; ele *sunt* în mod nemijlocit această activitate. „Practic, universalitatea omului apare tocmai în universalitatea care face din întreaga natură trupul lui *neorganic*, în măsura în care natura (1) îi servește nemijlocit ca mijloc de trai și (2) ca material, obiect și instrument al activității sale vitale...În natura activității ei vitale rezidă tot caracterul unei specii, caracterul ei generic, iar activitatea liberă și conștientă constituie caracterul generic al omului”². Așadar, natura unei specii rezidă în activitatea sa vitală, iar pentru om, întrucât munca este activitatea sa vitală, capacitatea de a munci se află în centrul concepției lui Marx asupra naturii umane. Activitatea omenească, spre deosebire de aceea a animalelor, este universală, adică poate considera orice element al naturii ca obiect al

¹ K. Marx, *Manuscrise...*, p. 554.

² *Ibidem*, p. 555.

său; este îndreptată către un scop; așadar, este liberă. „Pe oameni îi poți deosebi de animale prin conștiință, prin religie, prin orice ai vrea. Ei înșiși au început să se deosebească de animale de îndată de au început să-și producă mijloacele de trai, un pas condiționat de alcătuirea trupului lor. Producându-și mijloacele de trai, ei produc indirect înșăși viața lor materială.

Modul în care oamenii își produc mijloacele de trai depinde în primul rând de felul mijloacelor de trai pe care le-au găsit și pe care trebuie să le reproducă. Modul acesta de producție nu trebuie considerat numai sub aspectul lui de reproducere a existenței fizice a indivizilor. El reprezintă, mai degrabă, un fel determinat de activitate a acestor indivizi, un fel anumit de manifestare a vieții, un anumit *mod de viață* al lor. Așa cum își manifestă indivizii viața, așa sunt ei în realitate. Ceea ce sunt ei coincide deci cu producția lor, atât cu *ce* produc cât și cu felul *cum* produc. Deci ceea ce *sunt* indivizii depinde de condițiile materiale ale producției lor.”¹

*

După Marx, înstrăinarea oamenilor de semenii lor are trei forme: separarea statului de societatea civilă, înstrăinarea care apare între muncitori și antreprenorii capitaliști, și înstrăinarea interpersonală generalizată pe care o produce „comercializarea” vieții în societatea capitalistă.

„Societatea civilă” (*die bürgerliche Gesellschaft*) – se spune în *Ideologia germană* – „cuprinde toate relațiile materiale ale indivizilor în cadrul unui anumit stadiu de dezvoltare a forțelor de producție. Ea cuprinde întreaga viață comercială și industrială dintr-un anumit stadiu, și din acest punct de vedere ea este mai largă decât statul și națiunea, deși pe de altă parte ea trebuie să se afirme în afară ca naționalitate, iar în interior să se organizeze ca stat. Expresia de societate civilă a apărut în secolul al XVIII-lea, când relațiile de proprietate se cristalizaseră din comunitatea antică și medievală. Societatea civilă ca atare se dezvoltă abia o dată cu burghezia; organizarea socială, care se dezvoltă direct din producție și din

¹ K. Marx, F. Engels, *Ideologia germană...*, p. 17.

totalitatea relațiilor, și care formează în toate timpurile baza statului și a oricărei suprastructuri idealiste, a fost cu toate acestea desemnată întotdeauna prin aceeași denumire”¹.

Dar, după Marx, statul este o formă înstrăinată a societății civile. Pentru a înțelege natura acestei forme de întrăinare, este necesară o incursiune în teoria sa despre statul modern. De fapt, după cum s-a observat², „teoriile” ar fi un termen mai precis, căci cel puțin două teorii despre stat a dezvoltat Marx în scrierile sale. Una susține că statul modern „nu este decât un comitet care administrează treburile obștești ale întregii clase burgheze”³. Cealaltă, însă, dezvoltă o viziune mai complexă, întrucât statul, reprezentat de birocrăția modernă, este privit ca având o viață proprie, o anumită autonomie față de clasa dominantă. În ambele teorii, însă, ideea de înstrăinare joacă un rol central.

Potrivit primei teorii, separarea statului de societatea civilă produce înstrăinarea oamenilor de ei înșiși și de semenii lor. „Acolo unde statul politic a ajuns la adevărata lui dezvoltare, omul duce nu numai în gândire, în conștiință, ci și în realitate, în viață, o viață dublă – cerească și pământească –, viața în *comunitatea politică*, unde se consideră ca o *ființă a comunității*, și viața în *societatea civilă*, unde acționează ca *persoană privată*, unde pe ceilalți oameni îi consideră drept mijloc, unde se coboară pe sine însuși la rolul de mijloc și devine jucăria unor forțe străine...Dimpotrivă, în stat, unde omul trece drept o ființă generică, el este un membru fictiv al unei suveranități imaginare...”⁴. Societatea modernă este astfel o lume duală – a societății civile și a statului – în care cel din urmă este o expresie deformată, mistificată a celei dintâi, și aceasta se manifestă în două moduri: întâi, întrucât statul, presupus să urmărească interesele generale ale societății, reprezintă de fapt interesele clasei

¹ *Ibidem*, p. 33.

² Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, pp. 22-27.

³ K. Marx, F. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, în: *Opere*, vol. 4, București, Editura politică, 1958, p. 468.

⁴ K. Marx, *Contribuții la problema evreiască*, în: *Opere*, vol. 1, București, Editura de stat pentru literatură politică, 1957, p. 390.

conducătoare; apoi, pentru că, deși proclamă egalitatea formală a cetățenilor, în realitate burghezia conduce întreaga societate.

Înstrăinarea oamenilor de semenii lor se manifestă prin chiar funcția primară a statului modern, garantarea și impunerea dreptului la proprietatea privată. „Dreptul omului la proprietatea privată este deci dreptul cetățeanului de a se bucura și de a dispune după placul său (*à son gré*) de averea sa fără a ține seamă de ceilalți oameni, independent de societate; el este deci dreptul la egoism. Această libertate individuală, precum și aplicarea ei, constituie temelia societății civile. Ea face pe fiecare om să privească pe alt om nu ca o realizare a libertății sale, ci, dimpotrivă, ca o *limită* a ei”¹. Proprietatea privată, care consacră legal separarea oamenilor de ceilalți oameni, este astfel în mod inerent antisocială întrucât protejează și chiar încurajează egoismul individual.

A doua teorie a lui Marx despre stat este mai complexă. Statul nu este doar o creație pasivă a burgheziei, el are o viață proprie și își urmărește propriile sale interese, care nu coincid întotdeauna cu acelea ale clasei sociale conducătoare și numai rareori cu acelea ale întregii societăți. Acest caracter semiautonom al statului era vizibil la birocrăția franceză, de pildă, pe care Marx a descris-o în *18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte*. Puterea executivă a Franței, „cu uriașa ei organizare birocratică și militară, cu complicata și artificiala ei mașină de stat, cu o armată de o jumătate de milion de funcționari, alături de o armată de altă jumătate de milion de oameni, acest îngrozitor organism parazitar care învăluie ca o crustă corpul societății franceze, astupându-i toți porii...” s-a separat de societatea civilă, dezvoltând interesele sale proprii. „Orice interes *comun* era imediat desprins de societate și contrapus ei, ca interes superior *general*, smuls din sfera activității proprii a membrilor societății și transformat în obiect al activității guvernamentale, începând cu podul, clădirea școlii și averea comunală a unei comune rurale și terminând cu căile ferate, avuția națională și Universitatea de stat a Franței”².

¹ *Ibidem*, p. 400.

² K. Marx, *18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, în: *Opere*, vol. 8, București, Editura politică, 1960, p. 207.

Acest caracter al birocrăției nu este desigur specific doar statului francez din secolul al XIX-lea. Semnificația generală a analizei lui Marx, s-a observat, rezidă în insistența sa asupra ideii că „structurile birocratice nu reflectă în mod automat relațiile sociale și de putere dominante, ci le pervertește și le desfigurează. Birocrația este imaginea puterii sociale dominante distorsionată de pretenția sa la universalitate”¹.

În sfârșit, o altă formă de înstrăinare a oamenilor este înstrăinarea interpersonală generalizată pe care o provoacă comercializarea vieții în societatea capitalistă. Într-un comentariu la *Elements of Political Economy* a lui James Mill, Marx oferă una dintre cele mai clare și mai radicale critici cu privire la înstrăinarea – în ochii săi inerentă – a celor care produc pentru schimb în general, și care intră în relații de credit, în particular. El consideră cazul unui om bogat care împrumută bani unui om sărac, dar merituos. Natura pur *instrumentală* a acestui schimb este relevată de faptul că însușirile morale ale omului sărac, talentul său etc. servesc la garantarea creditului. Prin contrast, cel care nu poate obține bani împrumut este socotit nu doar sărac, ci „sărac cu duhul”. „Dar cât de meschină este *estimarea* valorii unui om în *bani*... Creditul este judecata *economică* asupra *moralității* unui om”². După Marx, schimbul, precum și producția pentru schimb, sunt inerent vicioase. Să considerăm, bunăoară, doi indivizi, *A* și *B*, fiecare dintre ei având nevoie de două lucruri, *x* și *y*, astfel încât *A* produce *x* și *B* produce *y*. Dacă *A* produce *x* mai mult decât are nevoie pentru propriul său consum și tot astfel *B* produce *y* mai mult decât are nevoie, adică fiecare produce un *surplus*, atunci apare posibilitatea schimbului de produse între ei. Să presupunem în plus că fiecare dintre ei este conștient dinainte de această posibilitate, astfel încât o anumită parte a producției fiecăruia este destinată schimbului mutual. După Marx, acest surplus nu este „producția omului pentru om, ca om, adică nu este producție *socială*...Fiecare dintre noi vede în produsul său numai obiectivarea propriei sale nevoi egoiste, și de aici în produsul celuilalt obiectivarea

¹ S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*...p. 51.

² Arnold N. Scott, *Marx's Radical Critique of Capitalist Society*..., p. 58.

unei nevoi egoiste *diferite*, independentă și străină de el”¹. Prin urmare, producția pentru schimb este inerent egoistă, fiind doar un mijloc în vederea unui scop, nu ceva considerat pentru sine însuși (ca o expresie a nevoii originare a omului de a munci) ori ceva care satisface nevoia celuilalt; în sfârșit, ea este parte a unui sistem de producție în care nevoile egoiste ale oamenilor se confruntă sub forma produselor lor.

Marx a argumentat că exploatarea omului de către om în capitalism se datorează faptului că acesta este un sistem al producției de mărfuri destinate schimbului pe piață. Se poate însă obiecta că aceasta nu era necunoscută în societățile precapitaliste. Deși producția de mărfuri, pentru a nu mai vorbi despre utilizarea banilor, a existat în toate societățile precapitaliste, exceptând poate societățile comuniste primitive, ceea ce distinge capitalismul este faptul că aceasta este forma dominantă de producție. Critica lui Marx nu vizează comportamentul egoist *per se*, ci *ubicuitatea* lui în capitalism. Iar universalitatea comportamentului egoist presupune existența acestui sistem social care îl răsplătește, pedepsind tipurile de comportament alternative.

*

Această descriere a înstrăinării și exploatării oamenilor în capitalism îl plasează pe Marx în mod direct în fața *cerinței instituțiilor alternative*, cerința ca instituțiile societății viitoare („societatea bună”, postcapitalistă) să nu reproducă defectele societății existente. De exemplu, critica relațiilor interpersonale din capitalism se bazează pe faptul că, fiind un sistem al producției de mărfuri, acesta comercializează toate raporturile interumane. De aceea, presupunând că societatea postcapitalistă nu se va confrunța cu această problemă, rezultă că aceasta nu va fi un sistem economic bazat pe producția de mărfuri destinate schimbului.

Sistemul economic nu cuprinde însă doar relațiile de producție, ci și metoda de coordonare a producției și, de asemenea, modul de repartiție a producției. „Într-o societate întemeiată pe principiile colectivismului și pe proprietatea obștească asupra mijloacelor de producție *producătorii nu fac schimb de produse*” (s.n.), spunea Marx în

¹ *Ibidem*, p. 59.

Critica Programului de la Gotha. „Prin urmare, fiecare producător primește de la societate – după ce s-au făcut toate reținerile – exact atât cât îi dă el. Ceea ce a dat el societății este cota sa parte de muncă individuală...El primește din partea societății o *chitanță* că a efectuat atâta și atâta muncă (după ce s-a scăzut partea din munca sa pentru fondurile comune), iar pe baza acestei chitanțe el primește din stocul social o cantitate de mijloace de consum pentru care s-a cheltuit o cantitate egală de muncă. Aceeași cantitate de muncă pe care a dat-o societății sub o anumită formă, el o primește înapoi sub altă formă”¹.

Într-adevăr, faptul că într-o economie de marfă (sau de piață) scopul producției este crearea de valori de schimb, iar nu de valori de întrebuințare, poate explica, cel puțin în parte, de ce munca poate fi percepută ca „lipsită de sens” (*meaningless*). Dar opoziția dintre producția pentru schimb și producția pentru uz direct, comună gândirii politice socialiste de două sute de ani, se bazează pe o supoziție total nerealistă, utopică. Ideea că într-o societate industrială complexă producția ar putea fi organizată ca o producție de bunuri de consum pentru toți oamenii exprimă o nostalgie irepresibilă după munca mai mult sau mai puțin idealizată a artizanului medieval. O anumită doză de „lipsă de sens” a muncii este inevitabilă în orice societate industrială, indiferent dacă producția este coordonată prin plan, cum preconiza Marx, sau prin intermediul mecanismelor pieței libere și cu ajutorul muncii salariate. În plus, diferența principală dintre bani și „chitanțe de muncă”, prin care Marx preconiza că vor fi retribuiți muncitorii în comunism, este aceea că ele nu circulă și nu pot fi folosite pentru a crea capital. Dar plata cu chitanțe nu face munca mai „plină de sens” (*meaningful*), astfel încât ea să-și piardă caracterul său instrumental și să devină expresia creatoare a tuturor talentelor și abilităților umane.

Pe de altă parte, Marx afirma că în capitalism oamenii și-au pierdut capacitatea de a produce în mod universal, fiind nevoiți să îndeplinească o singură activitate repetitivă și dezumanizantă. Dar, determinată prin plan, munca este mai puțin liberă. „Controlul conștient” al producției sociale este, fără îndoială, o ficțiune într-o

¹ K. Marx, *Critica Programului de la Gotha*, în: *Opere*, vol. 19, București, Editura politică, 1964, p. 20.

economie centralizată. Prin urmare, capacitatea colectivă de a produce în mod universal scade, iar înstrăinarea indivizilor de ființa lor generică crește într-un astfel de sistem.

Acestea sunt însă doar contururile generale ale unei prime faze (*socialistă*) a societății postcapitaliste, unde repartitia produsului social s-ar realiza potrivit principiului „fiecăruia după munca sa”, căci într-o a doua fază (*comunistă*) producția, repartitia și în general toate raporturile interumane ar urma să se desfășoare într-un mod total diferit, cu totul necunoscut tuturor societăților istorice cunoscute. „În faza superioară a societății comuniste”, preconiza Marx, „după ce va dispărea subordonarea înrobitoare a indivizilor față de diviziunea muncii și, o dată cu ea, opoziția dintre munca intelectuală și munca fizică; când munca va înceta să mai fie doar un mijloc de existență și va deveni ea însăși prima necesitate vitală, când, alături de dezvoltarea multilaterală a indivizilor, vor crește și forțele de producție, iar toate izvoarele avuției colective vor țâșni ca un torent – abia atunci limitele înguste ale dreptului burghez vor putea fi cu totul depășite și societatea va putea înscrie pe stindardele ei: de la fiecare după capacitatea, fiecăruia după nevoi!”¹.

În aceste condiții, statul însuși ar urma să dispară. „Intervenția unei puteri de stat în relațiile sociale devine, rând pe rând, de prisos în toate domeniile și încetează apoi de la sine. În locul guvernării asupra persoanelor apar administrarea lucrurilor și conducerea proceselor de producție. Statul nu este «desființat», el dispare treptat”². Astfel, „...statul se dizolvă de la sine (*sich auflöst*) și dispare...Noi am propune deci ca în loc de «stat» să se pună peste tot «*Gemeinwesen*», minunat cuvânt german vechi, care corespunde cuvântului francez «*commune*»”³.

Într-o interpretare deosebit de radicală ea însăși, viziunea lui Marx asupra comunismului este considerată mai curând o alternativă

¹ *Ibidem*, p. 22.

² Friedrich Engels, *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință*, în: *Opere*, vol. 19..., p. 231.

³ F. Engels, *Scrisoare către A. Bebel*, în: *Opere*, vol. 19..., p. 7.

la societate decât o formă *de* societate sau de organizare socială reală¹. „Comunismul reclamă deci abolirea tuturor rolurilor sociale și, cu aceasta, abolirea tuturor instituțiilor sociale. Nu este de mirare că Marx are atât de puțin de spus despre instituțiile comunismului. Ele nu există !”². În orice caz, în opera lui Marx, „un vast șantier, unde elementul disparat, provizoriul și experimentalul predomină, iar unitatea care i s-a dat nu înșală decât pe devotați”³, există în puternic contrast „între acuitatea analizei sale asupra capitalismului, ale cărei principii pot fi utilizate pentru critica comunismului istoric, și slăbiciunea proiectului său politic, a ideii sale despre societatea socialistă”⁴. În definitiv, după cum observa Karl R. Popper, Lenin însuși constata că „în opera lui Marx nu se poate găsi aproape nici un cuvânt despre economia socialismului, în afară de *slogan*-uri inutilizabile de felul «de la fiecare după capacități, fiecăruia despre nevoi»...Nu cunosc nici un socialist care să se fi ocupat de aceste probleme...”⁵, declara el după ce ajuns la putere și a început să aplice ideile comuniste.

¹ G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, Princeton, Princeton University Press, 1978, p. 132.

² Arnold N. Scott, *Marx's Radical Critique of Capitalist Society...*, p. 20.

³ Jacques Bidet, *Théorie de la modernité suivie de Marx et le marché*, Paris, P. U. F., 1990, p. 6.

⁴ *Ibidem*, p. 8.

⁵ Karl R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. II, *Epoca marilor profeții: Hegel și Marx*, traducere de D. Stoianovici, București, Humanitas, 1993, p. 94.

Julius Evola și implicațiile sociologice ale ideii corporatiste

CRISTI PANTELIMON

Abstract: Julius Evola says that modern society is unbalanced from the point of view of values hierarchy. Economy plays a too increased role despite the political and spiritual values. Corporatism, seen as well as a moral and political philosophy - not only as an economic aspect – can be a rebuilding solution of the values system of a modern society.

Key-words: corporatism, economy, work, politics, modern society, values hierarchy, Evola.

Încercăm în rândurile de față să facem cunoștință cu ideile celebrului filosof italian Julius Evola despre economie, despre organizarea corporatistă a societății și, mai general, despre destinul societății de azi în raport cu viața productivă modernă. Aceste idei formează un tot unitar de un profil aparte, pe care nu-l putem cataloga nici drept idei strict sau specializat economice, nici drept o pledoarie pentru corporatismul fascist italian, nici doar o critică a societății moderne, în plan economic, în spiritul general al gândirii evoliene. În același timp, textele lui Evola sunt câte ceva din toate acestea. Și, mai presus de dimensiunea critică, textele sale reprezintă o încercare de revenire sau de regăsire a unei ordini sociale tulburate de modernitate, o încercare de re-ierarhizare a societății moderne anomizate de economie. Vom vedea că Evola nu este deloc un autor comod, ușor de admis. Unii se vor raporta la el ca la un gânditor din specia veșnic tânără a „romanticilor întârziți”, a moralistilor „depășiți de realitate”, a visătorilor incurabili, pe lângă care realitatea trece adesea impasibilă. Desigur, Evola are uneori un aer marcant antirealist, viziunea sa despre societate fiind iremediabil lovită de paseism, în sensul cel mai

serios și mai grav al termenului. Dar paseismul lui Evola nu este o inadaptare infantil-neputincioasă la realitățile momentului, ci semnul unei conștiințe mai mult decât lucide despre ceea ce lumea a pierdut iremediabil ajungând în punctul în care se găsește astăzi.

*

Ideile despre corporatism sunt expuse în capitolul al XII-lea din lucrarea *Oamenii și ruinele*¹. Acest capitol se numește *Economie și politică. Corporații – unități de lucru*. El trebuie citit în completare cu capitolul al VI-lea din aceeași lucrare (denumit *Muncă – demonie a economiei*) – noi înșine vom reveni imediat la ideile din acest capitol. Ambele scrieri, de mici dimensiuni de altfel, conțin un punct de vedere aparte despre raporturile politicului cu economia, despre sensurile actuale ale muncii, despre înțelesurile sociologice ale organizării economiei actuale. Pentru început, vom trece la analiza capitolului ce se referă la caracterul general al muncii moderne.

Despre demonia economiei moderne

Probabil că cea mai constantă critică pe care filosoful italian o aduce lumii moderne este aceea a absenței unei *ierarhii normale* a societății actuale, sau a inversiunii scării de valori normale a acesteia. Inversiune care se vedește în special în atenția excesivă de care se bucură tot ceea ce are legătură cu funcțiile economice, în detrimentul altor funcții și idealuri net superioare. Economia nu poate pretinde un statut mai bun decât funcțiile politice sau spirituale, dar, din păcate, ea *primește* acest statut în zilele noastre, consecința fiind dezagregarea ierarhică a lumii. Societatea este structurată nu obiectiv, în clase sociale sau clase spirituale (simbolice), ci în funcție de *sistemul ierarhic* în care lumea concretă se scaldă. Aceasta este adevărata structură socială, structura sau forma de adâncime a lumii, scheletul său ierarhic. Pe acesta se sprijină în ultimă instanță viața socială. De aceea, dacă ierarhiile sunt bulversate, indiferent cât de performantă ar fi o societate din punct de vedere tehnic, material sau (ceea ce este cvasi-

¹ J. Evola, *Oamenii și ruinele. Orientări*, București, Editura Antet, f. a.

echivalent) economic, ea nu este o societate normală și, într-un anumit sens, își pregătește moartea.

Evola nu se sfiește să vorbească despre un adevărat „demonism al economiei” (pornind, cu îngrijorare, de la teza lui Sombart după care era actuală este decisiv *era economiei*). Era economică este fundamental anarhică și antiierarhică, o adevărată răsturnare a ordinii publice normale, spune autorul italian. Din acest punct de vedere, atât marxismul, cât și capitalismul sunt fiicele numai aparent deosebite ale aceluiași părinte: materialismul:

„*Capitalismul modern este subversiune în egală măsură cu marxismul* (s. a.). Identică este concepția materialistă asupra vieții care stă la baza atât a unuia cât și a celuilalt; identice calitativ sunt idealurile ambelor; identice la ambele sunt premisele legate de o lume al cărei centru este constituit de tehnică, știință, producție, „randament” și „consum”¹.

Din păcate, epoca noastră este incapabilă să formuleze un set de idealuri superioare celor economice, care sunt, în viziunea lui Evola, inferioare. Când totul se reduce la distribuirea bogăției, la salarii și la nivelul de trai înțeles strict material, când ideea de justiție este redusă la mecanismul de redistribuire a veniturilor de la cei foarte bogați la cei foarte săraci etc., societatea intră într-o „patologie a civilizației”. Rezolvarea acestei adevărate „hipnoze” aberante în care trăiește omul modern nu înseamnă schimbarea unui regim economic (capitalismul) cu altul (marxismul), ci abandonarea premiselor materialiste de care țin ambele sisteme și care au dus la absolutizarea factorului economic: „*Nu valoarea unuia sau altuia dintre sistemele economice, ci aceea a economiei în general trebuie pusă în dezbateră*” (s. a.)².

Evola avertizează că societatea modernă occidentală este, în ciuda pretențiilor sale hegemonice, o civilizație inferioară celor în care forțele economice sunt stăvilite și subordonate unor principii spirituale. Așa-zisa „subdezvoltare” a societăților neoccidentale, în care economia este departe de a fi la fel de performantă, este, de fapt, o dovadă de normalitate, o dovadă că respectiva societate cunoaște încă „un spațiu și o respirație liberă”, cu cuvintele lui Evola. Civilizația

¹ J. Evola, *Oamenii și ruinele. Orientări*, București, Editura Antet, f. a., p. 133.

² *Ibidem*, p. 134.

occidentală, fie că se dorește capitalistă și „de dreapta”, fie că se vrea marxistă, de stânga, este la fel de afectată. De fapt, între stânga și dreapta astfel înțelese nu există o contradicție de fond:

„Antiteza adevărată nu este deci aceea între capitalism și marxism¹, ci aceea între un sistem în care economia este suverană,

¹ Cităm dintr-o culegere de studii și dezbateri cu caracter etic din perioada regimului comunist (*Cetățean, societate, familie*, București, Editura Politică, 1970), culegere care vizează raporturile dintre economie și societate. Vom vedea că, deși limbajul este coafat în spirit comunist, mesajul de fond rămâne același ca și în cazul capitalismului. Orientarea fundamentală a ambelor regimuri este materialistă, economică, productivă. Totul se reduce la metodele „științifice” și „raționale” (termenii sunt adoptați de ambele părți ale baricadei ideologice) de sporire a productivității: „Avântul tehnico-științific, funcționarea ireproșabilă a instalațiilor, mașinilor, organizarea rațională a muncii determină sporirea exigențelor față de disciplină, folosirea judicioasă și eficientă a timpului la locul de muncă. Ca element component al disciplinei muncii, folosirea integrală a timpului de lucru nu reprezintă, desigur, un scop în sine, ci vizează obiective majore: realizarea planului de producție la toți indicatorii, ridicarea continuă a calității produselor, utilizarea judicioasă a mașinilor și instalațiilor, creșterea randamentului lor, în cazul industriei” (p. 100). În cazul comunismului criteriile economice devin explicit criterii morale (în cazul capitalismului procesul este mai degrabă sugerat, răsturnarea de sens fiind însă la fel de spectaculoasă: din mijloc, munca devine normă morală). Iată din nou o mostră a spiritului marxisto-economic: „În fabrici și uzine, în cooperativele agricole de producție, pe șantiere, în institutele de proiectare și de cercetare, cadrele, colectivele de conducere sunt chemate să dea dovadă în permanență de o înaltă exigență profesională, știut fiind că de această exigență depinde bunul mers al muncii, lucru firesc în condițiile când locul fiecăruia este strict determinat. *Criteriul economic a devenit, prin forța lucrurilor, un ferm criteriu moral* (s. ns., C. P.), iar aplicarea lui impune un câmp deschis competiției de valoare.” (p. 101-102) Așadar, morala materialistă marxistă, ca și cea capitalistă, renunță la transcendent în favoarea imanentului productiv: nu Dumnezeu sau un criteriu spiritual superior va ghida viața omului, inclusiv ca om care muncește, ci Absolutul producției și al produsului material brut. Așa se explică, bunăoară, literatura fantasmagorică produsă de marxism, în care muncitorii se închinău la locomotive, strunguri sau tractoare. Avem aici un exemplu concret, pe care-l extragem tot din culegerea mai sus citată: „Dar se cuvine relevat faptul că, în pofida tot mai cruntei exploatare la care era supusă în condițiile orânduirii capitaliste, clasa noastră muncitoare a socotit dintotdeauna drept una dintre pietrele unghiulare ale eticii sale *considerarea muncii ca un act major de creație, ca realizarea supremă a tot ce este mai prețios în ființa umană* (s. a.). Să ne amintim de una dintre cele mai frumoase figuri din literatura noastră închinată proletariatului român din epoca marilor sale bătălii revoluționare: Bozan, eroul

oricare ar fi forma pe care o îmbracă, și un sistem în care ea este subordonată unor factori extraeconomiци în cadrul unei ordini cu mult mai vaste și complete, în măsură să confere vieții umane un sens profund și să permită dezvoltarea celor mai înalte posibilități ale ei”¹.

Acestea fiind spuse, am vrea să atragem atenția asupra unei nuanțe care, dacă trece neobservată, riscă să adâncească și mai tare confuzia teoretică în acest domeniu. Relația dintre economie și celelalte domenii ale vieții sociale este, într-adevăr, esențială. Suntem de acord cu Evola că societatea modernă occidentală, ce supralicitează factorul economic, a intrat într-un soi de hipnoză periculoasă, care tinde să se agraveze pe măsură ce progresele tehnologice accentuează și mai mult ritmurile economice. Suntem de asemenea întru totul de acord că

nuvelei „Uzina vie” de Alexandru Sahia. Deși este pe deplin conștient de faptul că e un exploatat, că munca sa și a tovarășilor săi aduce profituri uriașe capitaliștilor în timp ce copiii i se culcă adesea nemâncați, Bozan nu-și poate reține această revărsare de entuziasm în clipa când o nouă locomotivă părăsește porțile uzinei: „...De câte ori se scoate din fabrică o mașină nouă, cum o văd pe picioarele ei adevărate, c-a prins suflet și iese așa, ca un tigru ce dă prima oară de lumină, uit de orice și mă bucur...Vezi luciul ăla de la bielă? Eu l-am dat. Nu era de datoria mea, însă am coborât de pe podul meu numai ca să lustruiesc biela. Va împinge roțile mii de kilometri, o să oprească într-o gară, are să plece din ea și-o să meargă în alta...” E o bucurie poate naivă, plină de ingenuitatea unui suflet înflăcărat, dar nu e mai puțin adevărat că „biela lui Bozan” a căpătat, prin timp, *semnificațiile unui simbol al suflului creator cu care muncitorul s-a dăruit mereu muncii sale* (s. a.)” (pp. 116-117). Dincolo de această *simbolică a bielei*, forțată de regimul materialist marxist, vom descoperi aceeași simbolică materialistă la începuturile capitalismului occidental. Filosofia luminilor este un exemplu nesecat de materialism vulgar, cu continuitate în pozitivismul, neopozitivismul și materialismul actual. Să luăm numai un caz strident, citat de Paul Hazard (*Criza conștiinței europene 1680-1715*, Humanitas, 2007): „Cele mai interesante lucruri din istorie sunt mai puțin extraordinare decât substanțele fosforice, decât lichidele reci care prin amestec produc flacăra, decât arborele de argint al Diane, decât jocurile aproape magice ale magnetului și decât o infinitate de secrete pe care știința le-a descoperit observând îndeaproape natura, pândind-o (cuvintele sunt ale lui Fontenelle) ... Nu e de mirare, în aceste condiții, subliniază P. Hazard, că poezia a început să celebreze microscopul, mașina pneumatică și barometrul; să descrie circulația sângelui sau refracția!” (pp. 328-329). Mai puțin conotația ideologică a marxismului, pozitivismul occidental are, așa cum se vede lesne, aceeași orientare materialistă ca primul.

¹ *Ibidem*, p. 135.

economia trebuie să se supună, ca activitate de rang inferior, unor comandamente (*imperium*, va spune Evola, adică o funcție superioară de comandă) mai înalte. Problema care se pune este următoarea: ce anume trebuie să urmărim, doar o supunere a economiei acestor comandamente spirituale mai înalte, de rang superior, sau pur și simplu o dezangajare a economiei, o reducere a ritmurilor de dezvoltare și, într-o anumită măsură, o revenire la un tipar economic tradiționalist? E nevoie de a reduce ritmul dezvoltării economice, retrogradând practic economia, reducând-o pur și simplu, în manieră cantitativă, sau e suficient ca, păstrând actualele ritmuri de dezvoltare economică și tehnică, să supunem întregul domeniu uriaș al civilizației tehnico-materiale unor instanțe ierarhic superioare? Și de aici mai derivă o problemă, la fel de importantă: dacă admitem că ritmurile actuale economice pot fi păstrate, în ce măsură un astfel de profil al economiei extrem de „ambalate” poate fi supus și „domesticit” de forțele superioare de care vorbește Evola? Oare nu gradul extrem de mare de dezvoltare a economiei este cel care dictează, practic, supunerea de către economie a celorlalte ramuri ale societății, inclusiv politicul? Nu cumva va fi nevoie să reducem, să diminuăm cantitativ factorul economic, pentru a fi siguri că acesta intră pe un făgaș normal de supunere la acel *imperium* de care vorbește Evola? Aceste întrebări sunt cu atât mai importante cu cât este evident, cel puțin la prima vedere, că statele cele mai dezvoltate economic sunt cele în care ierarhiile sociale se pierd cel mai rapid în favoarea conglomeratului tehnico-economic¹. Fenomenul este vizibil la nivelul întregii civilizații occidentale moderne, a cărei înaintare („progres”, spun adepții acestui tip de înaintare) în direcția tehnologiei și economiei moderne este însoțită de o reală anarhie la nivelul principiilor superioare ale vieții sociale.

*

¹ Împrumutăm cuvântul de „conglomerat” de la Ilie Bădescu, care îl folosește pentru a marca alăturarea masivă a elementelor tehnice și de cunoaștere în ceea ce el numește „conglomeratul pozitivist”, față de care atitudinea autorului amintit este, desigur, critică. V. Ilie Bădescu *Noopolitica. Sociologia noologică. Teoria fenomenelor asincrone*, Editura Ziua, 2005, p. 399.

Evola este de părere că una dintre sursele „revoltei maselor” și a anarhiei care s-a stabilit în societatea modernă (termenul de *anarhie* are la el o semnificație specială, desemnând, printre altele, și acea răsturnare a piramidei normale ierarhice a lumii, în care activitățile superioare sunt cele spirituale, politice și războinice, în timp ce activitățile economice sunt așezate în zona inferioară a piramidei) este ideologia materialistă, *atât marxistă, cât și liberalist antitraditională*, care a accentuat nepermis de mult ideea că diferențierile ce țin de venit sunt singurele care contează în societate. Merită să cităm textul filosofului italian, pentru că explicația sa vizează și evoluția istorică a fenomenului descris, ceea ce este extrem de interesant pentru noi:

„În paginile precedente am spus că revolta maselor a fost în mare măsură provocată de faptul că orice diferență socială s-a redus la aceea proprie doar claselor economice, la faptul că, sub semnul liberalismului antitraditional, proprietatea și bogăția, eliberate de orice limită și de orice valoare superioară, au devenit aproape unicele baze ale diferențelor sociale. Dar în afara limitelor restrânse – limitele care în prealabil erau fixate economiei, în general, în ordinea ierarhică totală – superioritatea și dreptul unei clase, fiind pur și simplu clasă economică, pot fi contestate, pe drept cuvânt, în numele unor valori umane elementare. Totuși, tocmai aici ideologia subversivă trebuia să se insereze, absolutizând o situație anormală și degenerativă și făcând ca și cum altceva nu ar fi existat și nu ar exista decât clase economice, decât superioritate și inferioritate socială extrinseci și injuste, bazate doar pe bogăție. Dar toate acestea sunt false, condiții de acest fel putându-se verifica doar și numai într-o societate trunchiată; numai într-o astfel de societate se pot defini conceptele de „capitalist” și „proletar”, concepte lipsite de orice realitate într-o civilizație normală pentru că *în ea alternativa constituită de valori extraeconomice face să apară, în linii mari, tipurile umane corespunzătoare, care sunt cu totul altceva de ceea ce azi este denumit ca fiind „capitalist” sau „proletar”* (s. a.), și ea și în domeniul economiei conferă o justificare precisă unor diferențe determinate de condiție, de autoritate morală, de funcție”¹.

Cu alte cuvinte, marxismul (dar și liberalismul, care a pregătit și

¹ Evola, *op. cit.*, p. 136.

el terenul prin caracterul său exclusiv materialist), pentru a-și atinge scopurile ideologice, a trebuit să falsifice societatea prin schematizare, prin reducționism. Reducând lumea socială la factorul material, la bogăție și sărăcie, ambele curente au inventat o fantoșă ideologică, formată din doi poli: proletarul și capitalistul, aflați, evident, în antagonism. Dar acest antagonism schematic, constituit doar pe baza diferențelor de natură economică, nu poate rezista unei analize serioase, pentru că, în realitate, antagonismele între oameni sunt mult mai vaste, iar societatea *nu* este arena de luptă dintre bogăție și sărăcie, ci ceva mult mai complex, în care se înfruntă principii de natură morală, politică, artistică, culturală etc.

Tocmai de aceea, din cauza absenței fondului conflictual pretins de marxism, acesta din urmă are adesea caracter provocator. Tocmai pentru că oamenii *nu* sunt de cele mai multe ori într-un real conflict pornind de la bazele materiale au avut nevoie comuniștii de întregi armate de agitatori care să trezească la viață conștiința de clasă adormită a proletarilor. În fond, așa cum spune Evola, în orice societate normală există o doză de conflict originat economic. Dar această latură nu trebuie în nici un caz supralicitată, așa cum face marxismul. Absolutizând ceva ce nu există în societatea reală, marxismul face să apară o mentalitate clasistă acolo unde nu există, produce agitație, resentiment, ură de clasă. Evola nu uită să amintească toate aceste elemente riscante ale ideologiei marxiste, care învrăjesc clasele sociale, seamănă scandal, aduc resentimente etc. În plus, soluția pe care marxismul o oferă acestui conflict așa-zis esențial este una extrem de proastă, căci topirea individului în masa colectivă nu este o variantă mai bună decât vechea „alienare” datorată diferențelor de avere. Colectivismul accentuează criza umană, în loc să o depășească.

Desigur, critica extrem de dură pe care o face marxismului nu trebuie să ne înșele: Evola nu este în nici un caz un „reacționar” în serviciul claselor „superioare”, bogate, pe care le disprețuiește în egală măsură pentru materialismul lor: atât eshatologia comunistă a binelui comun, cât și ideologia burgheză a lui *prosperity* sunt condamnate explicit:

„În mod fundamental, aici (adică atât la marxism, cât și la

liberalismul excesiv – s. ns., C. P.) se afirmă concepția societară antipolitică materialistă, care desprinde ordinea socială și omul de orice ordine și scop superior, care ca unic scop plasează utilul în sens fizic, vegetativ și terestru și care, făcând din el criteriul progresului, inversează valorile proprii oricărei structuri tradiționale: pentru că legea, simțul și rațiunea suficientă a unor asemenea structuri au constat întotdeauna în raportarea omului la ceva dincolo de el²; economia și bunăstarea sau sărăcia materială având, față de aceasta, o importanță subordonată³.

Evola nu obosește să atace materialismul în chiar centrul său nervos, anume concepția despre bine și rău raportată la valorile materiale. Iată o probă în rândurile ce urmează:

„O repetăm: valorile spirituale și treptele perfecțiunii umane nu au nimic de-a face cu prosperitatea sau neprosperitatea economico-socială. Că sărăcia a fost mereu izvor de abjecție și de viciu și că niște condiții sociale „evolute” reprezintă opusul, este născocirea ideologiilor materialiste, care se contrazic apoi pe sine, când pun stăpânire pe celălalt mit, potrivit căruia „cei buni” ar fi cu toții de partea „poporului”, a muncitorilor oprimați și nevoiași, iar nemernicii și vicioșii de partea claselor bogate, corupte și exploatare (s. ns., C. P.)”⁴.

Pasajul subliniat mai sus de noi reflectă magistral contradicția majoră a tuturor teoriilor materialiste, prin acest termen desemnând toate teoriile care acreditează ideea că omul are nevoie, pentru a fi plenar om și pentru a se realiza pe sine, de condiții de viață obligatoriu bune sau măcar „decente”. Aceste teorii fac din sărăcie o ocazie de degradare până la dezumanizare, omul adevărat fiind, în opinia lor, omul care a depășit greutatea materiale ale vieții. Și totuși, așa cum

¹ Această tendință a omului de a face din *util* scopul vieții este parte a unui proces fundamental al lumii actuale, care face din *om* scopul suprem. Antropologizarea excesivă este, poate, păcatul primordial al societății moderne, de unde rezultă celelalte coordonate negative de care vorbește Evola.

² Aici se vedește că Evola știe deja că centrul blocant, centrul pernicios al acestui cerc vicios în care se află lumea este chiar *omul*, înțeles ca ființă pur fizică, ca bază a tuturor sensurilor lumii, ceea ce este o mare eroare.

³ Evola, *op.cit.*, pp. 137-138.

⁴ *Ibidem*, p. 138.

arată Evola, cel puțin pe versantul lor marxist, aceste teorii sunt autocontradictorii, de vreme ce critică clasele de sus tocmai pentru nivelul de viață prea ridicat și produc o întreagă literatură encomiastică pe tema bunătații oamenilor sărmani. Adevărul este că nu există o rețetă universală de a capacita binele din om pornind de la valorile sale materiale. Există aici mai degrabă tendințe sociale ale unui moment, în care, să spunem, oamenii săraci pot să devină răi, iar cei bogați să fie aplecați spre milostenie, așa cum e posibilă și situația opusă, în care, într-un avânt de îmbogățire orb, cei bogați să se animalizeze complet, iar bunătația să se retragă aproape complet spre cei săraci. În orice caz, Evola ne avertizează că doar harta bogăției și a sărăciei nu ne spune nimic despre valorile spirituale de profunzime ale unei societăți la un moment dat. El este înclinat să creadă mai degrabă că provocările grele la care sunt obligați să răspundă oamenii, inclusiv sărăcia, sunt ocazii de apariție a unor caractere mai tari, în timp ce opulența și confortul au, de cele mai multe ori, capacitatea de a opaciza valorile spirituale ale societății:

„Hegel scrisese că „istoria universală” nu este terenul fericirii, perioadele ei de fericire, în sensul de bunăstare materială și prosperitate socială sunt, în ea, „pagini albe”. Dar și individual, calitățile care contează mai mult într-un om și care îl fac să fie într-adevăr el și nu altul, se trezesc adesea într-un climat dur, chiar de sărăcie și de nedreptate, care constituie pentru el o provocare, și care îl pun din punct de vedere spiritual la încercare, în timp ce aproape întotdeauna¹ ele se deteriorează când animalului uman îi este asigurat un maximum de viață comodă și sigură (...)”².

*

Evola trece mai departe la prezentarea elementelor care alimentează cel mai mult ceea ce el numește „demonia economiei”.

Diferența dintre atitudinea modernă față de muncă și bunuri și atitudinea veche, tradițională, este sintetizată în câteva fraze:

„Înainte de apariția în Europa a ceea ce manualele numesc în

¹ A se observa nuanțele și prudența cu care Evola face aceste afirmații. Nimic nu este spus ritos.

² *Op. cit.*, p. 138.

mod semnificativ „economia mercantilă” (în mod semnificativ, pentru că aceasta exprimă faptul că tonul întregii economii a fost dat exclusiv de către tipul de negustor și cămătar) din care trebuia să se dezvolte rapid capitalismul modern, era criteriul fundamental al economiei, că bunurile exterioare trebuiau să fie supuse unei măsuri, că munca și căutarea profitului ar fi justificabile doar pentru a asigura o subzistență corespunzătoare a propriei stări. Identică a fost și concepția tomistică și, mai târziu, cea luterană. Nu era diferită, de asemenea, în general, vechea etică corporativă, unde erau scoase în evidență valorile personalității și ale calității și unde, în orice caz, cantitatea de muncă era mereu în funcție de nivelul determinat al nevoilor naturale și al unei vocații specifice (...) Nici o valoare economică nu apărea astfel încât să merite să-i fie sacrificată propria independență, pentru că tocmai căutarea mijloacelor de existență ar angaja peste măsură existența însăși. În general, era recunoscut adevărul mai înainte arătat, că progresul uman trebuie să se definească pe un plan neeconomic și nici măcar social, ci interior, că el nu constă în a ieși de la locul tău pentru „a-ți face loc în față”, în a multiplica cantitatea de muncă, pentru a cuceri o poziție care nu este cea proprie”¹.

Așadar, un tablou al unei civilizații normale, unde ideea de *competiție economică* nu există (ba chiar ideea de competiție în general, așa cum există ea astăzi), unde ideea cuceririi spațiului social-economic nu există, unde cantitatea de muncă și cantitatea de bunuri sunt strict reglementate de nevoile naturale, de dorința de a păstra ceea ce ești și ai, nu de a schimba mereu lucrurile și statutul social, de înclinarea omului spre perfecționare internă, care, ea singură, aduce măreție și ocupă, realmente, viața omului, ca o preocupare constantă, de zi de zi. Această perfecționare internă este incompatibilă cu cavalcada omului modern ce vrea să cucerească poziții tot mai înalte pe meterezele societății. Aceasta este economia tradițională, caracteristică epocilor vechi (incluzând spiritul medieval sau antic al corporațiilor).

La polul opus, civilizația modernă este locul geometric al

¹ *Ibidem*, p. 140.

agitației infinite, al efortului fără măsură, al muncii epuizante pentru sporirea fără limită a bunurilor materiale și a mijloacelor tehnice de satisfacere a nevoilor din ce în ce mai mari, incredibil de mari și imposibil de stăvilit, ale oamenilor. Este o civilizație a creșterii monstruoase, a unei „dezvoltări” cu aspect de cancer, o deviere artificială a sensurilor vechii economii în favoarea unei transformări mereu reînnoite a peisajului nevoilor și bunurilor ce-l înconjoară pe om. Deși se vrea eliberat cu ajutorul bunurilor, omul acesta este sclavul unei economii care a reușit să-l înlănțuie definitiv:

„(...) aici activitatea orientată spre profit și producție s-a transformat din mijloc în scop, a răpit omului sufletul și trupul și, în sfârșit, l-a condamnat la o cursă fără oprire, la o expansiune nelimitată a acțiunii și producerii, cursă impusă, pentru că oprirea, în sistemul economic în mișcare, ar însemna imediat să dea înapoi, dacă nu chiar să fie subminat și răsturnat. În această mișcare, care nu este „activism”, ci pură și smintită agitație, economia înlănțuie mii și mii de muncitori, ca și pe marele întreprinzător (...)¹.”

Extrem de interesantă este și paralela pe care Evola o face între imperativul „autoadministrat” al muncii întreprinzătorului capitalist și cel afirmat la nivel colectiv în sistemele socialiste: ambele sunt constrângeri și devieri ale sensului muncii, doar că primul funcționează pe principiile „democratice” ale intoxicării de sine, în timp ce celălalt beneficiază de organele statale necruțătoare în a-l aplica:

„Dacă marele întreprinzător se dedică cu totul activității economice, făcând din ea un soi de drog – care are pentru el o importanță vitală² – o face din cauza unei autoapărări inconștiente pentru că dacă s-ar opri, ar vedea golul din jurul său – o situație analoagă, în ideologiile părții opuse, corespunde unui soi de imperativ

¹ *Ibidem*, p. 141.

² Conceptul de *workaholic*, care are ceva monstruos în el, apare tocmai să redea această stare de dependență a omului de azi față de muncă, o dependență care nu e defel naturală, ci artificială, așa cum e dependența de drog. Aceasta este varianta mai degrabă capitalistă a dependenței de muncă, variantă individualizantă.

etic¹, cu alternativa sa de anateme și de măsuri absolut nemiloase pentru oricine care înțelege să ridice capul și să reafirme propria sa libertate față de tot ceea ce este muncă, producție, randament și îngrădire socială”².

*

În afară de mișcarea oarbă, de dinamica infinită de care am amintit, economia modernă mai beneficiază, în opinia lui Evola, și de un curent de sanctificare a muncii, o „superstiție modernă a muncii”, cum o numește el, proprie atât sistemului capitalist, cât și alternativei de stânga. În era economică, spune Evola, *orice tip de activitate este conceput sub forma muncii*. Munca nu mai este un mijloc de satisfacere a nevoilor, ci devine un scop în sine, este absolutizată ca atare și se extinde nepermis asupra tuturor formelor de existență a omului. Munca trebuie să denumească activitățile inferioare, din specia economicului. Tot ceea ce se întâmplă în afara muncii este *acțiune*. Vorbim despre acțiune atunci când ne referim la activitatea ascetului, a războinicului, a omului de știință etc. Or, în timp ce civilizațiile normale tind să dea până și muncii un aspect de acțiune, de „artă” (și Evola face din nou trimitere la vechea lume a corporațiilor), astăzi, acțiunile mai nobile sunt predate dimensiunii inferioare a „muncii”. Pe

¹ În cazul marxismului, avem de-a face cu imperative colective de pretinsă natură etică, socializantă. Iată ce afirmă ideologia oficială a marxismului românesc din acest punct de vedere: „Instaurând proprietatea obștească asupra mijloacelor de producție și desființând exploatarea și asuprirea omului de către om, socialismul creează pentru prima dată în istorie premisele pentru o autentică și deplină afirmare a idealurilor morale (...) Desigur, socialismului îi sunt străine asemenea componente ale moralei burgheze (...) cum ar fi cultul proprietății private și al individualismului, egoismul, ipocrizia etc. În societatea noastră, orice atitudine de acest fel nu poate constitui decât o manifestare a unor poziții anacronice, retrograde, sortite pieirii. (...) Colectivismul generează o nouă atitudine a oamenilor față de societate, o înaltă conștiință a îndatoririlor obștești, un înalt spirit al responsabilității sociale nu numai pentru activitatea personală, dar și pentru cea a întregului colectiv, pentru cauza întregii țări. El afirmă și dezvoltă o nouă disciplină a muncii, capacitatea de a îmbina armonios și, atunci când este necesar, de a subordona în mod conștient interesele individuale celor generale, oamenii muncii considerând tot mai mult problemele obștești drept cauza lor personală,” (*Cetățean, societate, familie*, pp. 21-23)

² Evola, *op. cit.*, p. 142.

scurt, în loc ca munca să devină artă, arta este degradată la nivelul de jos al muncii.

Și este cu atât mai ciudată glorificarea muncii astăzi, când chiar și vechea muncă, mai variată și mai „artistică”, mai elaborată, a devenit astăzi, prin mecanizare și robotizare, ceva total artificial. Stoarsă de orice element artistic sau de îndemânare specială, divizată și supusă unor rețete dinainte fabricate, în sfera ciberneticii, munca este astăzi mai glorificată ca oricând. Întrebarea este: care muncă este demnă de laudă, când chiar elementul muncă este pus sub semnul întrebării, înlocuit fiind de *schemele robotizate producătoare de efort*?

Evola ajunge să recomande abandonarea totală a acestui demonism al economiei, deci diminuarea drastică a forțelor și performanțelor economice în numele unei libertăți interioare de rang superior. De asemenea, el crede în redescoperirea conceptului de *autarhie*, alături de cel de *austeritate*, atât la nivel individual, cât și, lucru esențial, la nivel colectiv-statal. El preferă austeritatea la nivel național unei colaborări cu tentă hegemonică în planul relațiilor internaționale. Cu alte cuvinte, o izolare economică față de tăvălugul forțelor „progresului” economic, în numele unei libertăți de conștiință pe care prosperitatea și angajamentul în realitatea economică modernă o pot periclita:

„Aici *autarhia* (s. a.) poate fi un precept etic, pentru că el trebuie să fie identic, atât pentru un individ, cât și pentru un stat, ceea ce atârână mai mult pe balanța valorilor: mai bine să renunțăm la desfătările îmbunătățirii condițiilor sociale și economice generale și să adoptăm, unde este nevoie, un regim de *austerity* (s. a.), decât să ne înjugăm la carul intereselor străine, decât să ne lăsăm implicați în procesele mondiale ale unei hegemonii și ale unei productivități economice neținute în frâu destinate să lovească pe cel ce le-a dezlănțuit, când nu vor mai găsi spațiu suficient”¹.

Corporatismul și posibilitatea re-ierarhizării societății

Evola opinează, așa cum am văzut, că economia modernă

¹ J. Evola, *Oamenii și ruinele*, p. 145.

exercită o adevărată „demonie” în lumea occidentală (dar nu numai în lumea occidentală, am putea adăuga noi!), iar întoarcerea la o situație normală a lumii trece prin eliminarea acestei demonii. Astfel, economia trebuie „frânată și ordonată” pentru ca efectele ei devastatoare să nu se mai manifeste cu atâta furie. Desigur, soluția nu este doar aici, dar Evola face deocamdată o trecere în revistă a acestor mijloace așa-zis externe ce trebuie să intre în joc pentru ca lumea să redevină normală. Despre forțele interne care trebuie puse la lucru el a vorbit în capitolul VI.

În primul rând, filosoful italian nu mai crede în reglarea lucrurilor de la sine. Economia nu mai poate fi așezată pe un făgaș normal prin forțele proprii. Mai bine zis, dacă ținem cont de rețeta clasică a economiei moderne, putem spune că dezvoltarea intrinsecă a economiei vine să amenințe din ce în ce mai mult celelalte arii ale vieții omului (politica și, în general, ceea ce se cheamă viața socială, sau legăturile sociale firești dintre oameni). Aceste din urmă domenii sunt periclitare în mod categoric de valul demoniei economice, de aceea este nevoie de o intervenție din afară (din sfera politicului, admitând că acesta mai poate interveni – la vremea la care scria, Evola era, pare-se optimist în acest sens!).

Să vedem care sunt premisele fundamentale ce se cer urmărite cu ocazia acestei intervenții:

„Premisele fundamentale sunt următoarele: *Statul*, întruparea unei idei și a unei puteri, *constituie o realitate superioară lumii economiei* – și în al doilea rând: *primatul instanței politice față de cea economică* și putem spune și față de cea economico-socială”¹.

Evola trimite negativ la ideile de stânga despre lupta de clasă, pe care le crede depășite și cere să se revină la principiile de organizare corporativă a economiei (ceea ce el numește „patrimoniul tradițional”).

Caracterizarea generală pe care gânditorul o face tipului de organizare corporativă a economiei (și nu numai a economiei, pentru că lumea corporațiilor era parte integrantă a lumii tradiționale a Evului Mediu – vom vedea în ce sens Evul Mediu este reprezentat spiritual în corporații) este următoarea:

¹ *Oamenii și ruinele. Orientări*, Antet, f. a., p. 203.

„Spiritul fundamental al corporatismului este cel al comunității de lucru și al solidarității productive care se sprijineau în principal pe ideea competenței, a calificării și a ierarhiei naturale; toate acestea aveau în comun stilul impersonalității active, al dezinteresului, al demnității”¹.

Câteva concepte sunt de bază în această caracterizare, și e bine să revenim la ele, pentru a întări ideile lui Evola.

În primul rând, *comunitatea de lucru și solidaritatea productivă*. Ambele concepte sunt legate atât de ideea de comunitate, cât și de ideea de solidaritate. Lucrul în comunitate și solidaritatea în producție sunt, într-adevăr, foarte bune aproximări ale spiritului economic în care se desfășura viața corporațiilor. Am putea spune că aceste corporații erau formule economice în care predomina solidaritatea, sau comunități de lucru (economice). Așa cum se poate observa, cei doi termeni ai ecuației corporatiste sunt viața economică și viața comunitară. *Economia* era dublată de *viață comunitară* sau de solidaritate, iar *comunitatea* era instituită deasupra oricărui aspect concret al vieții productive, pe care astăzi l-am putea cataloga printre elementele *economice*. Cei doi termeni ai ecuației erau de neseplat. Nu se poate înțelege spiritul corporației dacă nu se admite această dublă genază sau dublă manifestare a formei corporative, anume dimensiunea *economică* și cea *comunitară* îmbinate, de nedespărțit. În al doilea rând, trebuie să accentuăm asupra ideii de *competență, calificare și ierarhie naturală*.

Aceste idei nu sunt neapărat noi și nici nu sunt cu totul excluse din perimetrul vieții economice actuale. Totuși, diferențele față de înțelesurile medievale (adică originar-corporative) sunt enorme, așa că trebuie să le accentuăm pentru a înțelege mai bine ce vrea să spună Evola atunci când le menționează.

Și astăzi se vorbește despre competență, dar competența de astăzi nu mai are nimic de-a face cu ierarhia naturală, care încheie enumerarea lui Evola. Nici calificarea de astăzi nu mai este urmarea unei ierarhii liber consimțite, adică a unei ierarhii care se înscrie în mod liber în perimetrul calităților primite, datorite de divinitate unui

¹ *Ibidem*, p. 204.

om. Astăzi se consideră că simpla *voință* de autoperfecționare profesională a omului, manifestată printr-o *încrâncenare* de a învăța toată viața (așa-numita educație permanentă) și de a obține toată viața dovada unor calificări din ce în ce mai stricte¹ (prin tot felul de diplome, certificate de studii, doctorate și masteruri la granița speciosului), astăzi, spuneam, această voință umană aproape scăpată de sub control nu mai poate admite ideea unei ierarhii naturale în cadrul profesiilor, o ierarhie care să nu țină seama neapărat de calificările umane, ci și de harul profesional, de înzestrarea de la Dumnezeu și, în general, de astfel de elemente ce depășesc capacitatea predictivă și de control a omului. Cu toate că profesiile de azi nu pot fi cu totul desacralizate, gradul de antropologizare a lor e atât de mare, încât oamenii profesiei se cred ei înșiși, exclusiv, artizanii carierei lor, a vieții lor profesionale. În cadrul vieții profesionale corporative, dimpotrivă, sistemul ierarhic era simțit ca fiind corect, de vreme ce oamenii admiteau din principiu o superioritate a unora în cadrul corporației, pe care nu-și propuneau s-o disloce sau s-o scurteze cu orice preț, fie prin perfecționare proprie, fie prin mijloace neortodoxe din punct de vedere profesional. Acest lucru se întâmpla (și aici e un element esențial al vieții economice vechi, pe care trebuie să-l avem mereu în minte), pentru că cei aflați în rangurile inferioare ale ierarhiei nu doreau cu orice preț să urce mai sus, iar urmarea era că oamenii se simțeau liberi de autoconstrângerea parvenirii (putem să-i spunem, eufemistic, creștere în carieră), situație de fapt ce îi făcea liberi în fond, așa cum subliniază deja Evola. Libertatea era originată în această depășire a paradigmei actuale a competiției (lumea economică veche nu admite ideea competiției, care apare foarte târziu și devine dominantă odată cu dominația spiritului anglo-saxon), economia sau profesia fiind locul eliberării de frustrările competiției, și nu locul de maximă manifestare a lor, așa cum se întâmplă azi.

¹ Dar mai superflue: vezi workshop-urile, școlile de vară, cursurile de calificare în domenii inedite ... Pe de altă parte: competența este legată de finalitatea competiției, a rămânării și răzbaterii pe piața muncii a persoanei-muncitor, nu de finalitatea produsului; produsele nu mai trebuie să fie perfecte (ba chiar dimpotrivă!), ci persoanele și (mai ales) firmele trebuie să se dovedească de neînlocuit.

Așadar, o libertate generală, o acceptare (din cauza acestei *libertăți față de...*, deci absența elementului constrângător) a ierarhiei profesionale, o perfecționare profesională ce are ca orizont profesia însăși și nu profitul material sau simbolic, cum se spune astăzi, la care se adaugă, evident, ultima parte a caracterizării evoluiene, anume *impersonalitatea activă, dezinteresul și demnitatea*.

Libertatea generală ce plutea asupra vieții economice corporatiste asigura acest stil al impersonalității active. Ce înseamnă acest lucru? Oamenii nu se așezau pe sine ca bază a activității economice productive. Nu ei erau cei care produceau, ceea ce nu se traduce printr-o detașare de fond față de muncă sau față de produsul finit al acesteia, dimpotrivă! Un om prea implicat, ca *ego*, în procesul muncii, poate să pună o amprentă prea personală și, în acest sens, dăunătoare, procesului productiv. Astăzi, când ideologia ce plutește vag în jurul activității economice amintește la tot pasul despre *personalizarea* produselor sau despre implicarea personală a muncitorului în fabricație (aceste atribute nefiind decât reflectarea *impersonalității* generale care guvernează toate actele economice ale omului modern!), trebuie să reamintim *sensul personalist al neimplicării personale egotice, moderne, în cadrul vieții economice*. Breslașul medieval se retrăgea pe sine din actul productiv tocmai pentru a lăsa produsul să trăiască mai plinar. El nu se considera autor absolut al acelui produs, ci doar canal de comunicare între divinitatea creatoare (generic vorbind) și forțele propriu-zis manufacturiere, de abilitate strict meșteșugărească ce sălășluiau în trupul și în mintea sa. Nefiind orbit de activitatea proprie, breslașul era totuși prezent cu toată ființa sa spirituală și organică în actul producției, căci era conștient de caracterul *transpersonal* al actului ce se desfășura (și) cu ajutorul său. Acest caracter transpersonal, *presimțit și dorit* de muncitor, era chezașia izbucirii. Tocmai *acest* caracter imprima actului creator libertatea de care vorbește Evola, alături de *demnitate* și de *dezinteres*. Dezinteresul de aici nu se referă la ignorarea actului creator, evident, ci are în vedere ceea ce se cheamă azi interesul pur comercial. Breslașul nu era constrâns, datorită întregului context al vieții economice în care lucra (și pe care l-am schițat mai sus) să se supună unei comenzi venite din partea pieței, adică a unui element extrinsec actului creator propriu-

zis. Dezinteresul era vecin, de aceea, cu libertatea, dar și cu demnitatea. Ele toate se urmăreau și se întăreau reciproc, ca elemente ale aceleiași familii spirituale. Nefiind obligat nici interior (am văzut că ierarhiile erau susținute interior de credința omului în superioritatea anumitor semeni ai săi), nici exterior (căci nici un interes economic sau contabil nu-i mâna, nici piața nu-i „sanționa” pe breslași), breslașul putea rămâne, așadar, demn și dezinteresat. Singurul lui interes era respectul consumatorului, satisfacția acestuia (deși, e bine să știm de pe acum că nici acest element nu era exacerbât ca în prezent – la rândul ei, satisfacția celui care era client-consumator nu conta orbește ca azi, consumatorii nefiind atât de preocupați ca azi să fie satisfăcuți – dar aici este o discuție pe care deocamdată o amânăm) și, poate, a celorlalți membri ai breaslei; de aici sensul ierarhiei.

Acest univers economic-spiritual aduce o lumină diferită asupra economiei vechi față de imaginea obișnuită de azi.

Desigur, și alte lucruri sunt diferite. Evola nu uită să amintească, de pildă, interdicția care se exercita în zona publicității:

„Li se va părea ciudat contemporanilor noștri că printre aceste principii a funcționat, până la un anumit moment, condamnarea a tot ceea ce corespunde publicității moderne cu înșelătoriile sale, deoarece era considerat un mijloc incorect de a-i doborî pe concurenți, care trebuiau însă să fie combătuți prin atragerea în mod cinstit a cumpărătorului prin produse de cea mai bună calitate”¹.

Într-adevăr, publicitatea modernă, cu cortegiul său de înșelătorii, era interzisă în vechime. Încă de la Platon știm că reclama nu avea voie să se manifeste zgomotos la piață, negustorii nu aveau voie să schimbe prețul unui produs în aceeași zi (adică nu puteau specula cererea mare pentru un produs, încercând să ridice prețul) și nici nu puteau să strige în gura mare calitățile mărfii (aceasta trebuia să vorbească de la sine, să se autoprezinte – iată principiul fundamental care interzicea reclama, în timp ce azi, știm bine, cheltuielile cu reclama la orice produs sunt enorme, de cele mai multe

¹ Nota 2, p. 204.

ori reclama neavând acoperire în calitățile produsului)¹.

Evola amintește, în trecut, că o atare situație economică, în care nu conta proprietatea asupra mijloacelor de producție și nici a capitalului (lăsat în seama evreilor cămătari, dar nesemnificativ în întregul sistemului) se va fi schimbat după așa-numita revoluție industrială, după survenirea celei de-a treia stări și după „acapararea de către evrei a economiei”. Poate că, în sînjul teoriilor lui Werner Sombart, ar fi mai corect să vorbim despre schimbarea de sens a economiei moderne, care pare a căpăta trăsăturile vechii economii cămătărești reprezentate de negustorii evrei. Desigur, e o discuție fără sfârșit în ce măsură evreii au „stricat” vechile întocmeli economice medievale (Sombart admite că economia modernă este, ca stil, de tipar iudaic, fără a exagera cu critica în acest punct²) sau pur și simplu evoluția impenetrabilă a economiei moderne ar fi urmat același curs și fără aportul elementului evreiesc.

Știm că regimul fascist italian a încercat reorganizarea economiei și statului după model corporatist, dar Evola crede că procesul nu a fost destul de bine gândit, deoarece „unitatea muncii nu a fost reconstituită în locul în care a fost distrusă de înșelătoriile capitaliste pe de-o parte, și de marxism pe de altă parte, adică în interiorul fiecărei întreprinderi sau complex de întreprinderi, ci în exteriorul lor, în cadrul unui sistem birocratic-statal, cu organe care adesea se reduceau la simple suprastructuri greoaie”³.

¹ Platon, care stăruiește mult în *Legile* asupra actelor economice, vituperează din principiu orice înșelătorie care se face în momentul vânzării-cumpărării, iar printre aceste înșelătorii sunt și procedeele de laudare excesivă a mărfii, un fel de strămoș al reclamei de azi: „Trebuie să punem pe aceeași linie falsificarea mărfurilor, și minciuna, și fraudă; însă cei mai mulți sunt de părerea vătămătoare că în negustorie sunt minciuni îngăduite și că înșelăciunea, când e făcută cu rostul ei, trebuie să fie trecută cu vederea de către lege (...) Cine vinde ceva pe piață, să nu-i pună două prețuri mărfii sale; ci, dacă nu găsește cumpărător pentru prețul fixat, să o ia și s-o expună a doua oară; însă în aceeași zi să nu-i ridice, nici să nu-i coboare prețul. Să nu-și laude marfa, nici să nu se jure (s. ns., C. P.)” (*Legile*, XI, 3).

² Cartea sa clasică în acest punct este *Evreii și viața economică*, netradusă, din păcate, în limba română. Trimitem la ediția franceză a lucrării, tradusă de S. Jankélévitch, *Les juifs et la vie économique*, Payot, Paris, 1923.

³ Evola, *op. cit.*, p. 205.

În schimb, crede autorul italian, în cazul național-socialismului german, legislația muncii a fost mult mai bine adecvată scopului renașterii spiritului corporatist. Spiritul corporatismului tradițional a fost oglindit „într-o oarecare măsură” de această legislație a muncii. A se observa că, deși crede că național-socialismul s-a apropiat mai mult de ideal-tipul corporatismului vechi, nici el nu a reușit să refacă pe de-a-ntregul acel spirit.

Astfel, șefii întreprinderilor germane (*Betriebsführer*) își asumau deschis o responsabilitate specială, de adevărați conducători, iar restul muncitorilor formau „suita” (*Gefolgschaft*) primilor, între ei existând o solidaritate garantată și protejată de diferite măsuri¹. Printre măsurile luate se numără în special diminuarea apetitului pentru urmărirea interesului individual: muncitorului, ca și șefului, i se cere să fie solidar cu situația întreprinderii, cu contextul întregii economii naționale, ba chiar cu contextul economic global. Această reorientare a interesului individual spre contextul general, și supunerea ce rezultă de aici a primului la posibilitățile contextului general reprezintă, într-adevăr, o reorientare fundamentală de sens față de spiritul excesiv utilitarist al economiei moderne².

¹ Rămâne o întrebare-cheie în această discuție despre renașterea corporatismului medieval în formele sale moderne, fasciste sau național-socialiste: în ce măsură aceste reglementări exterioare ale solidarității dintre șefi și muncitori pot reda o stare naturală a solidarității de tip medieval, impregnată de spirit religios? Căci e clar că, spre deosebire de corporațiile medievale, organizate în proximitatea Bisericii și cu un substanțial aport religios, corporațiile moderne au fost infuzate de spirit etatist (politic sau chiar ideologic – când Evola crede că politicul trebuie să „pună la punct” economia, reducând-o la statutul său inferior față de acesta, el uită că politica însăși este, în lumea modernă, o activitate cu caracter cumva economic, în care profitul este așezat deasupra principiilor. Desigur, va trebui să revenim asupra acestui punct, pentru că el constituie un fel de piatră de temelie pentru justificarea (sau nu) a unei renașteri, a oricărei „renașteri” posibile într-o societate.) Acest spirit voluntarist-etatist nu are legătură cu principiile mari care guvernau corporatismul vechi, amintite deja în debutul capitolului de către Evola însuși.

² Astăzi se urmărește atât profitul individual sau al întreprinderii cu orice risc, cu riscul distrugerii altor întreprinderi vecine sau din țări apropiate, cu riscul distrugerii eco-sistemelor planetare, cu riscul chiar al pierderii de vieți omenești. Nu puține sunt cazurile, pentru a nu lua decât un exemplu, dintre cele mai flagrante, în care companiile aeriene, în numele câștigului material, sacrifică la limite greu de imaginat

În concluzie, spune Evola, este nevoie, jos, la nivelul muncitorului de rând, de o *deproletarizare* a acestuia (înțelegând aici eliminarea rădăcinii conflictualiste din conștiința sa productivă) și, la nivelul elitei economice, a capitalistului, de denunțarea tipului capitalistului-rentier, speculant sau pur și simplu nepăsător (cel care nu mai știe de unde vin dividendele, el fiind prea ocupat cu o viață mondenă „obositoare”).

*

În afară de revenirea la tipul capitalistului-antreprenor, stăpân al mijloacelor tehnice și productive și plin de inițiativă, respectat de muncitori și angajat deplin în întreprinderea sa, Evola crede că e nevoie de o redescoperire a funcției politice a acestui capitalist sui-generis. Prin aceasta, el revine la tema majoră a relației dintre economie și Stat¹. Însă înainte de a continua pe firul unei astfel de relații, el face câteva observații despre schimbarea condițiilor pur materiale ale muncii de după revoluția industrială.

Dificultățile pe care le ridică mecanizarea din ce în ce mai mare a muncii, unei reveniri la spiritul corporatismului medieval sunt extrem de mari:

În variantele unei munci esențial mecanice este foarte greu să se păstreze caracterul de „artă” și de „vocație”, și posibilitatea ca rezultatul acestei munci să poarte amprenta personalității. De aici și pericolul pentru muncitorul modern de a considera munca drept o simplă necesitate² și prestația sa drept vânzarea mărfurilor unor străini în schimbul unei sume mari, dispărând astfel raporturile vii și

siguranța călătorilor. Iar acesta este un caz-limită într-un domeniu care oricum este extrem de drastic cu măsurile de siguranță. În schimb, cele ce se întâmplă în industria alimentară sunt adesea lucruri și mai terifiante, dar aparent mai puțin grave, căci efectele lor se așază mai greu în conștiința oamenilor și nu șochează la fel de mult ca accidentele aviatice.

¹ Evola ortografiază Stat, cu majusculă.

² Sau, dimpotrivă, o corvoadă, devreme ce munca nu mai este simțită ca vocație, ca o chemare exterioară, imperioasă, ca un îndemn divin la realizarea utilului și frumosului (n. ns., C. P.).

personale care au existat între șefi și meșteri¹ în vechile corporații, chiar și în cadrul multor complexe corporative de la începutul perioadei capitaliste.

Care este soluția la această constrângere de tip mecanic-obiectiv? Răspunsul lui Evola nu este foarte limpede. El cere apariția unui nou tip uman (sintagmă care poate părea ridicolă pentru noi, cei care am auzit de atâtea ori despre apariția unui „om nou” sub regimul ateu comunist²), a cărui principală trăsătură morală este un spirit de sacrificiu inegalabil și o capacitate de a rezista intemperiilor istoriei de asemenea fără egal. Este tipul luptătorului, transferat în economie, un tip care se lasă pe sine într-un anonim total, sacrificându-se prin impersonalizare în numele cauzei comune. „Ar trebui ca anonimul și dezinteresul tipice pentru vechiul corporatism să reapară într-o formă inedită, foarte concentrată și lucidă în cadrul lumii tehnicii și economiei”³.

Întrebarea este de unde să vină impulsul acestei apariții? Care să fie forțele care s-o determine? Să fie lumea tehnicii și a mașinilor „monstruoase” capabilă să „smulgă” naturii un astfel de tip uman? Pentru că, este destul de evident că doar omul (ca „animal politic”, deci ca legiuitor și cârmuitor politic, sau ca om al familiei, ca educator, ba chiar ca om religios și doar religios, ca și credincios lipsit de preocupare economică) nu poate să determine o astfel de modificare antropologică. Omul religios singur, omul politic singur, omul familial singur nu pot acționa asupra demoniei economiei și tehnicii pentru a împlini un profil ca cel al vechiului breslaș. E nevoie de acceptarea provocării mașinismului modern, crede Evola, pentru a reuși. Filosoful italian crede că tipul luptătorului este cel care se ascunde în spatele

¹ Terminologia este oarecum improprie, urmare, poate, și a traducerii. Șefii erau meșterii, iar muncitorii erau calfe sau ucenici. Din context rezultă, totuși, ideea: raporturile între cei care executau și cei care dețineau secretele fabricației. Desigur, și șefii (meșterii) munceau cot la cot cu ucenicii, doar că primii erau „calificați”, în timp ce ceilalți erau în curs de calificare (nu neapărat „necalificați”, cum se spune astăzi).

² Să nu uităm că și creștinismul descoperă un tip de om nou după venirea Mântuitorului. Dar acesta este cu adevărat un om nou, fără legătură cu tribulațiile politice și ideologice, ci flancat doar de dragostea de Dumnezeu și de aproapele.

³ Evola, *op. cit.*, p. 207.

caracterului vechilor breslași. Părerea noastră nu coincide aici întru totul cu cea a lui Evola, în sensul că noi nu credem că ar fi suficient acest tipar de luptător cu caracter arhaic-aristocratic pentru a ajunge la breslașul credincios; noi credem, dimpotrivă, că în breslaș dominant a fost spiritul creștin al sacrificiului adresat lui Dumnezeu și nu unor valori aristocratice anterioare creștinismului). Folosim aici termenul de arhaic-aristocratic în sensul lumii Tradiției de care vorbește adesea Evola¹, o lume anterioară ca timp și spirit creștinismului. O lume a unei experiențe spirituale ce include creștinismul, dar nu se reduce la el, ci, dimpotrivă, îl depășește într-o oarecare măsură prin vechime și (implicit) grandoare. Suntem de părere că, dimpotrivă, experiența creștină a fost cea care a determinat tușa specifică a corporatismului, iar caracterul impersonalizant al acestuia vine nu din anterioritatea aristocratică a lumii precreștine, ci din smerenia creștină adusă în plan economic. Cu alte cuvinte, noi credem într-un „creștinism” *avant la lettre* în cadrul corporațiilor antice și în cadrul tuturor formelor economice antice ce nu-și propuneau câștigurile materiale imediate în formele capitalismului modern², spre deosebire de Evola, care vede în

¹ A se vedea Julius Evola, *Revolta contra lumii moderne*, București, Editura Antet, f. a., mai cu seamă cap. 2 – *Regalitatea*.

² Problema caracterului creștin al breslelor precreștine este, desigur, la limita unei ipoteze foarte greu de verificat. Nu trebuie să pierdem din vedere faptul că la fel de bine se poate susține un caracter „păgân” sau precreștin în cazul breslelor din perioada medievală, în care creștinismul era dominant. Dacă orice breslă este o organizație care îmbină astfel de caractere, putem, la limită, susține că cele anterioare creștinismului anticipau cumva spiritul medieval-creștin, așa cum putem regăsi elemente precreștine în cele medievale, canonic-creștine. Problema este de a regândi un traseu dominant al spiritului acestor organizații. Din punctul nostru de vedere, acest traseu dominant este cel creștin. Într-o scurtă trecere în revistă a istoriei gildelor medievale, găsim aceste fraze relevante pentru ceea ce am spus mai sus: „Regula spirituală fundamentală a gildelor a fost întotdeauna solidaritatea de grup și fraternitatea, mai ales în accepțiunea sa creștină (de ce n-am admite că acest caracter, chiar dacă în acest context se referă la gildele medievale, este unul moștenit de la cele antice? – n. ns., C. P.). Aceasta impunea fiecărui membru datoria de a-i asista pe tovarășii aflați în nevoie”. (Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (coord.), *Dicționar tematic al Evului Mediu occidental*, Ed. Polirom, 2002, p. 298). Pe de altă parte, aceleași gilde sau bresle medievale includeau destule elemente precreștine, cum ar fi jurământul de credință al membrilor acestora (gildele erau

creștinismul corporatist o ramură de continuitate cu aristocratismul și depășirea de sine din *specia eroismului* proprii antichității.

Revenind la ideile lui Evola, să spunem că el admite că „proba mașinilor și proceselor industriale dezvoltate până la dimensiuni monstroase ar putea fi pentru omul de rând mai greu de depășit decât experiențele războiului, deoarece chiar dacă în cazul celor din urmă distrugerea fizică este la tot pasul, totuși un ansamblu de factori morali și emotivi îi oferă individului un sprijin care în mare parte este inexistent pe frontul cenușiu și monoton al muncii în lumea modernă”¹.

Merită să comentăm acest pasaj, deoarece aici coexistă două ipoteze contrare despre efectelor posibile ale mașinismului asupra moralului omului modern, respectiv asupra efectelor războaielor vechi (aristocratice) asupra moralului oamenilor din trecut. Evola împinge în prim-plan, cu discreție, ipoteza după care e posibil ca mediul dezumanizant al mașinismului să fie o provocare suficient de mare

asociații „jurate” – *conjuraciones*, cu un specific aparte, pe care adesea autoritățile statale și ecleziastice îl considerau suspect) sau mesele în comun. Astfel de manifestări particulariste trezeau suspiciuni în legătură cu „canonicitatea” breslelor. Un anumit „paralelism” între sistemul parohial și sărbătorile breslelor a fost caracteristic întotdeauna sistemului de organizare corporativă. Acest paralelism este cel pe care se ridică, de fapt, nuanța precreștină a corporațiilor: „Masa colectivă era legată de serviciul divin, de operele de caritate și de comemorarea morților, adică de rememorarea propriei istorii. Sărbătorile religioase făceau din ghildă o *comunitate aparte* (s. ns., C. P.), care exista în paralel cu sistemul parohial și instituțional al societății” (*Dicționar tematic al Evului Mediu occidental*, p. 297). Nu este exclus ca în aceste mese colective să răzbată trăsături ale vechilor culte familiale precreștine. Mai mult, în însăși ideea de *comunitate* se regăsește atât caracterul creștin, cât și cel precreștin sau păgân al breslei, deci coexistă aici o tensiune fundamentală. Căci comunitatea creștină este potențial universală, în timp ce comunitatea precreștină, de breaslă, este principial închisă, localistă.

De altfel, istoria întâlnirii dintre Biserică și ghidele medievale nu este lipsită de animozități: „Aceste texte (din seria celor negative emise de Biserică – n. ns., C P.) descriau ghidele ca pe niște focare de practici păgâne, de crime și de vicii secrete, de obscenitate, de desfrâu și de asasinat, înscriindu-se în tradiția luptei Bisericii primitive împotriva ospetelor, a beției, a jocului și dansului” (*Dicționar tematic...*, p. 298).

¹ Evola, *Oamenii și ruinele*, p. 207.

pentru omul actual pentru ca acesta să treacă granița în zona unui eroism mecanic-determinat. E clar că războaiele vechi, în care suferința fizică era prezentă peste tot, au determinat, până la un punct, tipul războinicului, tipul eroului, cerut de Evola. „Războaiele” de azi, duse cu monstruosul inerent mecanicii moderne vor duce, oare, la apariție unui erou adecvat vremurilor noastre sau, dimpotrivă, având în vedere absența elementelor morale ce se strecurau în vechile războaie (și care nu mai apar acum), se va naște o specie din aria aceluiași monstruos, fără legătură cu eroismul de altădată? Întrebarea este ce anume determină eroismul, monstruoșitatea războaielor (caz în care monstruosul mașinist poate duce la eroism) sau, dimpotrivă, moralitatea interstițială a vechilor războaie (caz în care mașinismul nu va fi prielnic eroismului, ci dimpotrivă)? E greu de răspuns la această întrebare, evident. Textul lui Evola e și el abscons. E greu de spus ce crede filosoful despre noile războaie ale omului modern și despre efectele acestora asupra moralității lumii. Faptul că războaiele moderne sunt mai greu de depășit, deoarece le lipsește orice urmă de umanitate, poate fi interpretat ca avantaj (în sensul unei mai mari solicitări și provocări adresate omului) sau, dimpotrivă, dezavantaj (omul acesta copleșit de tehnică nu mai are nici un fel de reper moral pe care să-l asimileze, măcar prin imitație-impregnare).

În continuare, Evola trece în revistă câteva posibile modalități concrete de organicizare a întreprinderilor, prin așa-numita *socializare*, adică prin cointeresarea muncitorilor în procesul muncii. De obicei, politica aplicată era aceea a împărțirii profiturilor, ceea ce însă poate duce la efectul pervers al transformării întreprinderii într-un instrument utilitar-individualist, fără legătură cu responsabilitatea morală. De aceea, Evola crede necesar ca și eventualele pierderi ale întreprinderii să fie împărțite (socializate) cu muncitorii. În fine, o altă soluție ar fi coparticiparea muncitorilor la proprietatea asupra întreprinderilor, și nu neapărat la împărțirea profitului. Această din urmă soluție i se pare filosofului italian și mai potrivită, deoarece ea ar distruge coloana vertebrală a marxismului (marxismul este unul dintre țintele preferate ale atacurilor evolienene). Evola se dovedește reticent cu ideea ca muncitorii să fie atrași în procesul de decizie la nivel tehnic al întreprinderii (din cauza a ceea ce el numește „ezoterismul” funcțiilor

tehnice în lumea modernă), exemplul clasic fiind acela al „proletarizării” economiei sovietice. După o perioadă în care deciziile majore au fost luate la nivelul de jos, al „comitetelor de fabrică”, cu timpul, aceste comitete și-au pierdut cu totul sensul și eficacitatea, încât direcția fabricilor a revenit din nou unei elite tehnice specializate. Evola notează un lucru interesant după ce dă acest exemplu. El afirmă că „este același lucru care, prin însăși mersul lucrurilor, se va întâmpla mereu în epoca modernă”¹.

Accentuăm asupra acestei afirmații și o legăm, de asemenea, de ideea ezoterismului tehnicii moderne, amintită și ea înainte de filosoful italian, pentru a scoate în relief o problemă cu adevărat gravă și care, după opinia noastră, reprezintă unul dintre obstacolele cele mai importante, dacă nu chiar *cel mai important* în calea revenirii la spiritul de normalitate al corporatismului vechi.

Acest element-cheie este chiar ezoterismul tehnicii moderne, de care vorbește Evola, caracterul extrem de specializat al funcțiilor tehnico-economice ale lumii moderne, care împiedică brutal apariția unui spirit economic deschis, moral, împărtășit de toți oamenii. Caracterul abscons al tehnicii moderne nu mai este compatibil cu ideea comunitară a corporatismului, nici nu ideea creștină care anima raporturile de muncă și de viață din cadrul breslelor antice și medievale. Un atare caracter ezoteric este propice, dimpotrivă, unui soi de *neo-păgânism sui-generis al întreprinderilor*, care se manifestă din plin în lumea modernă.

Astfel, întreprinderile moderne lucrează din ce în ce mai mult cu ideea confidențialității, ba chiar a încifrării totale. Rețetele de fabricație și bazele de date ale unei întreprinderi sunt păzite cu strășnicie și sunt, de fapt, mult mai importante decât oamenii care populează aceste întreprinderi. Oamenii pot fi schimbați, dar schemele de funcționare (programele de management etc.) sunt sacrosancte. Noile modele de management chiar asta recomandă, apariția unui tip nou de întreprindere în care oamenii să fie interșanjabili, iar sistemul să funcționeze nestingherit, dincolo de afluxul forței de muncă. În astfel de întreprinderi care, practic, se debarasează de oameni (în

¹ Finalul notei 6, p. 209 în ediția citată.

sensul că-i pot înlocui oricând, ca pe niște mașini), în care relațiile de muncă sunt și ele supuse aceluiași caracter ezoteric și individualizant (fiecare muncește pentru sine, salariul este confidențial, nimeni nu știe despre viața personală a cuiva decât ce vra respectivul să se afle etc.) este foarte greu de imaginat cum ar putea fi redobândit caracterul vechi-comunitar, deschis al corporației. Să nu uităm că vechile corporații erau sisteme în primul rând educative, care preluau muncitorii-ucenici de la vârste foarte fragede (13 – 15 ani) și în care autoritatea meșterului era mai cu seamă familial-religioasă, el fiind viitorul naș al ucenicului sau (ulterior) calfei. O astfel de întocmire economică nu mai este posibilă în lumea modernă, în care, pe de o parte, întreprinderile au devenit, pe alocuri, adevărați mastodonți industriali (multe fabrici au mii de angajați, care evident că nu se cunosc între ei), iar pe de altă parte, caracterul abscons al tehnicii ce sălășluiește în aceste întreprinderi răpește, practic, timpul ce înainte se acorda relațiilor morale dintre oameni. Astăzi, educația vechilor bresle este înlocuită de instrucția rapidă la locul de muncă, de „prelucrarea” muncitorului în sensul familiarizării cu regulile de protecția muncii sau cu procesele de fabricație. Acestea din urmă, la rândul lor, se desfășoară la nivel mecanic. Muncitorul nu mai este un artizan, ci un mecanism oarecare într-un mecanism general, automatizat, de fabricație pe bandă. El apasă un buton și produsele apar în cadrul mașinilor. Toate aceste elemente constitutive ale întreprinderii moderne (și mai sunt și altele, cele care țin, bunăoară, de procesul ulterior producției, anume vânzarea) fac ca lumea economică modernă să-și piardă aproape cu totul sensul corporațiilor vechi, sensul comunitar și moral. De aceea, după opinia noastră, încercările de a găsi soluții concrete, tehnice, la această problemă sunt sortite eșecului (așa cum un eșec a fost și corporatismul fascist sau național-socialist – din acest punct de vedere, ideile lui Evola sunt... eșuate, dar tocmai acest caracter tragic ne face să reluăm demersul lui, pentru a măsura încă odată dimensiunea tragismului vieții economice moderne!).

*

Așa cum spuneam, una dintre temele predilecte ale lui Evola este aceea a raporturilor din economie și Stat. De data aceasta mai aplicat, el crede că Statul trebuie să intervină în procesele economice

pentru a limita luptele extrem de dure care se duc între marile monopoluri – anume monopolul mărfurilor și materialelor, monopolul banilor (bănci, speculații bursiere etc.) și monopolul muncii (grupuri sindicale, Trade Unions etc.): „În special, este de maximă importanță în epoca actuală, ca procesul împotriva capitalismului corupt și dăunător să fie condus de sus, mai precis ca Statul să-și asume inițiativa de a combate fără milă acest fenomen și de a readuce lucrurile la starea normală (...)”¹.

Iată că, în ciuda orientării diferite de filosofie economică pe care o afișează, filosoful italian este extrem de actual pentru preocupările și îngrijorările ce se manifestă azi în economia românească. Și astăzi se vorbește la noi, până la saturație, despre lupta împotriva corupției, despre corupția din cadrul sistemului economic, mai ales în contextul integrării României în structurile europene. Din păcate, ceea ce nu știm cu precizie în cazul românesc este dacă statul român mai are pârghiile adecvate pentru a lupta, de sus, cum propune Evola, împotriva capitalismului corupt sau dacă, dimpotrivă, acest capitalism a reușit să se infiltreze atât de profund în spațiul politicului încât statul însuși să fi căpătat, așa cum cred unii, caracter mafiot. Nu știm dacă politica mai are autonomie pentru a curăța sistemul economic de elementele corupte. Problema fuziunii dintre politică și economie (de fapt, a acaparării politicului de către economic) este, într-adevăr, una dintre temele majore, de mare îngrijorare astăzi, nu numai în România². Această problemă conduce de asemenea la relevarea unei diferențe de fond între spiritul economiei corporatiste și cel al economiei moderne. Economia corporatistă era supusă statului în mod organic. Politica era deasupra economiei, iar breslele, așa cum știm, trebuiau să facă

¹ Evola, *Op. cit.*, p. 211.

² V. Susan Strange, *Retragerea statului. Difuziunea puterii în economia mondială*, București, Editura Trei, 2002 (trad. de Radu Eugeniu Stan după *The Retreat of the State. The Diffusion of Power in the World Economy*, Cambridge Univ. Press, 1996, 98, 99)

Ideea, previziunea sumbră a dominației politicului de către economic fusese deja enunțată cu amărăciune și într-o formă plastică de către marele economist și sociolog Werner Sombart, care vedea în omul politic actual doar o păpușă care joacă așa cum cântă capitalismul modern.

dovada capacității de apărare (până la sacrificiul suprem, adică chiar cu prețul vieții) a cetății. Ele erau datorate să întrețină zidurile de apărare ale burgurilor, trebuiau să asigure un anumit număr de oșteni în caz de conflict armat, etc¹. Într-un anumit sens, ele erau total dependente de puterea politică. Dar, în alt sens, viața lor se desfășura mult mai liberă decât azi de ingerințele politicului. Astăzi, când economia și politica au fuzionat într-un mod neclar, când partidele politice primesc fonduri de la oameni de afaceri care sponsorizează întreg spectrul politic, *ideea de autonomie, ca și ideea de dependență nu mai au sens*. Se spune că economia a invadat politicul și că acesta nu mai este autonom. Dar în aceeași măsură politicul a invadat economia, iar partidele politice interferează grav cu viața economică², în special în sectorul public, acolo unde numirile în funcții se fac pe criterii de (falsă, declarată și fățarnică) apartenență politică. Ideologizarea excesivă a politicii aruncă și economia într-un con de umbră. Practic, funcțiile economice sunt parazitare de cele politice, dar la fel de adevărată este și afirmația contrară, că funcțiile politice sunt parazitare de cele economice. În felul acesta, organismul social este total străin de ideea de ierarhie, ceea ce nu poate fi decât în detrimentul vieții sociale în ansamblu.

În opinia lui Evola, puterea politică trebuie eliberată de orice fel de contrângere, inițial de constrângerea capitalismului, apoi de

¹ Este remarcabil că astfel de prevederi despre implicarea comunitară a gildelor apar încă de la primele atestări documentare ale lor în Occidentul medieval. Cea mai veche atestare documentară este din 779, dar primele statute clar formulate care s-au păstrat sunt din secolul XI și aparțin corporațiilor de negustori itineranți (Tiel, pe Rinul inferior, Saint-Omer, Valenciennes). Pe lângă reglementările clasice despre întraajutorarea membrilor corporației, mesele în comun, serviciul divin și comemorarea morților, organizarea ierarhică internă etc., „aceste statute stabilesc relațiile grupului cu mediul urban, în care gildele negustorilor se integraseră deja la finele secolului al XI-lea: operele de caritate și participarea la sarcinile comunitare, precum întreținerea străzilor și a fortificațiilor” (*Dicționar tematic...*, p. 299).

² Condamnând regimurile democratice pentru slăbiciunea lor de a stăvili corupția din sistemul economic, Evola vorbește despre alianțele „promiscui” dintre elementul politic și cel plutocratic. Această promiscuitate duce la femomenul de amestec impur de care am vorbit mai sus, este chiar esența acestui fenomen. Cuvântul „promiscuitate” descrie cel mai bine acest tip de fuziune.

constrângerea economiei¹.

Sistemul imaginat de Evola (să notăm că autorul nostru nu avansează niciodată soluții definitive, ci doar unele cu caracter de ipoteză, la nivelul principiilor generale) poate căpăta, la un moment dat, chiar trăsături ale fostului sistem feudal. Mai precis, relația dintre activitățile economice și puterea politică ar putea lua acest chip:

„Ceea ce în sistemul feudal era acordarea unui teren și a unei jurisdicții sau suveranități parțiale corespunzătoare ar echivala în cadrul economiei cu recunoașterea din partea Statului a unor ansambluri economice de drept privat care să desfășoare anumite sarcini de producție, cu o largă marjă de liberă inițiativă și autonomie². Această recunoaștere ar implica în caz de nevoie protecția, dar, ca și în regimul feudal, și un corespunzător angajament de „fidelitate” și de responsabilitate față de puterea politică, stabilirea unui „drept eminent”, chiar și limitat în exercitarea sa la cazurile de urgență și de

¹ Nuanța este importantă. Elementul politic nu trebuie să depindă nici de capitalism, ca formă de producție organizată și de circulație a mărfurilor și banilor, dar nici de factorii economici în general, ce țin de situația veniturilor populației, de așa-numitele măsuri de protecție socială, de grija excesivă pentru sporirea „nivelului de viață” al populației etc. Politica a devenit azi prea dependentă de „coșul zilnic” al cetățenilor, de nivelul salariilor și pensiilor, încât azi un guvern bun este cu necesitate un guvern care asigură ritmicitatea și eventual creșterea pensiilor, iar un guvern care nu face aceasta este cu necesitate un guvern rău, care trebuie demis. „Sindromul coșului zilnic” ar trebui, după părerea noastră, să fie eliminat din agenda politică majoră a unui stat.

² Ți propoz de libera inițiativă și autonomie, putem nota în treacăt că sistemul „neofeudal” al lui Evola este mai puțin totalitar decât cel al lui Manoilescu, care își imaginase o relație stat-corporație mult mai integrată, de esență modernă. Corporațiile lui Manoilescu erau chiar organele vitale ale statului modern totalitar, statul fiind întregul care trăia din buna funcționare a acestor organe. Dimpotrivă, distanța dintre politic și economic se vedește mult mai mare la Evola. Desigur, nu vrem să facem un proces de conștiință lui Manoilescu pentru așa-numitul său *totalitarism*, care este deplin asumat și justificat în cadrul teoriei sale. Constatarea noastră nu are caracter ideologic. Pentru teoria corporativă a lui Manoilescu, a se vedea lucrarea acestuia *Secolul corporatismului. Teoria corporatismului integral și pur*, București, Editura Națională-Ciornei S. A., 1934, precum și scurta noastră prezentare în Cristi Pantelimon, *Corporatism și capitalism*, Craiova, Editura Beladi, 2007.

tensiune deosebită”¹.

În felul acesta, societatea modernă va fi recâștigat chipul ierarhic de altădată și, lucru extrem de important, se va fi ridicat din stadiul decadent al erei burgheze spre o condiție intermediară, în care să fie din nou vizibil *ethosul războinicului*. Aceste considerații au legătură strânsă cu filosofia generală a istoriei la care Evola ține foarte mult². E bine, de aceea, să cităm aceste cuvinte, de vreme ce spiritul autentic al autorului aici se vădește:

„Finalitatea din urmă a ideii corporative, înțeleasă în acest fel, ar fi ridicarea efectivă a activităților inferioare, legate de producție și de interesul material, la nivelul imediat superior din cadrul unei ierarhii a calității, adică la nivel economic-vital; în sistemul vechilor caste, sau „clase funcționale”, un astfel de nivel îl reprezenta casta războinică, superioară castei burgheziei bogate sau celei a lucrătorilor. Acum este evident că, odată cu pătrunderea sistemului despre care am vorbit³, în lumea economiei s-ar reflecta *ethos*-ul clar, viril și personalizat, propriu chiar unei societăți bazate nu pe tipul general al „negustorului” sau al „lucrătorului”, ci ca și caracter și dispoziție generală în termeni analogi pe tipul „războinicului”. Ar constitui principiul unei redresări”⁴.

Înainte de a comenta ideile lui Evola, să notăm doar o nuanță care ne separă de autorul italian, nuanță care este extrem de importantă și care schimbă radical orientarea noastră teoretică față de cea a lui Evola. Noi considerăm că, într-adevăr, corporatismul poate fi o soluție de a salva demnitatea și spiritul ierarhic al unei societăți aduse de economie într-un stadiu de decadentă morală extrem de accentuată. Dar noi credem că principalul câștig n-ar ține de reparația în prim-planul istoriei a chipului viril al războinicului, ci a chipului umil al creștinului (ocupat cu activitățile economice). Observațiile făcute mai sus în legătură cu profilul însuși al economiei de tipar

¹ Evola, *Oamenii și ruinele*, p. 213.

² Trimitem din nou la celebra *Rivolta contro il mondo moderno*, unde autorul expune pe larg această concepție.

³ Adică a corporatismului – n. ns., C. P.

⁴ Evola, *Oamenii...*, p. 213-214.

corporativ sunt valabile și de această dată. Cu alte cuvinte, refacerea spiritului corporativ nu va fi o ocazie de a reveni la valorile cavalești precreștine, ci o ocazie de a readuce în societatea de azi smerenia și caritatea creștine, deplin exersate în viața cotidiană a corporațiilor medievale.

Cu aceasta, nu vrem să lăsăm impresia că societatea modernă ar trebui să devină o societate de surori de caritate. Cavalerismul viril de care vorbește Evola nu trebuie respins. Noi credem însă că inclusiv cavalerismul medieval a fost impregnat de spirit creștin și că cel mai viril dintre cavaleri este, în același timp, cel mai smerit creștin. De aceea ne propunem să vedem în corporații organe ale refacerii milei creștine, în același timp cu repotențarea economică pe baze personalizate.

Revenind la textul lui Evola, atât de fructuos, după părerea noastră, să notăm că interesul major al filosofului italian atunci când a făcut această prezentare a corporațiilor nu a fost de natură economică. Nu sporirea producției economice, nici eliminarea sau diminuarea majoră a *anomie* din cadrul societății (adică un interes, să spunem, sociologic, asumat de E. Durkheim în celebra *prefață* la ediția a doua a *Diviziunii muncii sociale*¹), ci *refacerea unui sistem ierarhic în cadrul societății, deci repunerea în discuție a bazelor structurale ale societății* este dorința expresă a autorului italian. Trebuie să recunoaștem că măreția unei teorii stă și în amploarea acestei năzuințe.

Interesul major al acestor idei evolienne constă în aceea că ele ne dau încredere că revenirea la spiritul vechi de organizare a vieții economice poate conduce la refacerea demnității societății, din perspectiva unei scale de valori eterne, fără legătură cu momentul istoric concret. Căci, din punctul de vedere al lui J. Evola, casta lucrătorilor este inferioară celei a războinicilor, indiferent ce nume concret au aceste caste în istorie, fie că se numesc proletari și soldați, fie că se numesc burghezi și mercenari etc. Important mai este și un alt lucru, mai greu de sesizat, anume că e posibil ca o societate să fie reînălțată în această ierarhie ideală prin intermediul schimbărilor

¹ V. Emile Durkheim, *Diviziunea muncii sociale*, București, Editura Albatros, 2001, trad. Cristi Pantelimon.

operate la nivelul unor caste inferioare. Altfel spus, prin inferior, se poate ajunge la un spirit superior. Prin intermediul castei economice, a lucrătorilor inferiori (breslași sau proletarii momentului, care vor deveni breslași), se poate ajunge, cu ajutorul spiritului corporativ, la un nivel ierarhic superior, acela al războinicilor. Așadar, simplii lucrători vor fi înaintați la rangul de luptători, cu condiția ca ei să se organizeze în spirit corporativ. Lumea modernă n-ar mai sta sub semnul decăzut al *ethos*-ului negustoresc, al întreprinzătorului meschin, sau chiar al burghezului suficient, ci ar intra, odată cu refacerea corporatismului, în sfera demnității, responsabilității și spiritului de jertfă caracteristice războinicului.

Revenind la problemele mai degrabă tehnice ale organizării corporatiste a statului, Evola crede în necesitatea existenței a două camere ale unui parlament sui-generis (care să elimine parlamentul democratic ineficient): o Cameră inferioară corporativă, din care politica să fie eliminată și care să delibereze asupra chestiunilor economice, și o Cameră superioară, politică, superior politică, va spune Evola, care „ar trebui să se concentreze și să acționeze (...) prin intermediul unor oameni care să reprezinte și să apere interese mai mult decât economice și „fizice”, adică interese spirituale, naționale, de prestigiu, de putere (...)”¹.

Evident că această din urmă Cameră nu va fi desemnată prin mecanisme democratice, ci, întocmai ca în cazul academiilor, cei care fac parte din ea trebuie să fie aleși pe viață, conform unor norme inalienabile și ca urmare a unor deliberări de natură strict calitativă. În cazul primei Camere, este admis parțial sistemul democratic, un sistem mixt de alegere.

*

Această teorie, în fond foarte optimistă, deși pleacă de la constatări poate excesiv pesimiste (în spiritul pesimist-paseist al lui Evola, din *Revolta contra lumii moderne*) ne îndeamnă să căutăm în trecut soluții de revenire la normalitate și să le aplicăm sau să încercăm să le aplicăm lumii „decăzute” de astăzi cu tot curajul. Mesajul ei, finalmente, este următorul: oricât de decăzută ar fi lumea proletarizată

¹ Evola, *Oamenii...*, p. 215.

de astăzi (sau postmodernă, pentru a vorbi în spiritul timpurilor noastre), se pot încă imagina soluții de refacere morală și spirituală a ei. Dar aceste soluții trec cu necesitate prin trecut.

Oportunismus oder 'innere emigration'? die philosophische hermeneutik gadammers und die nationalsozialistische ideologie

ANA OCOLEANU

Résumé : L'article présente, pour le commencement, une courte biographie de Hans-Georges Gadamer et sa carrière universitaire au temps du national-socialisme. Puis, il met en évidence les aspects idéologiques de la conférence de Gadamer „Platon et les poètes“ et s'occupe de l'interprétation de Gadamer de la théorie historique de Herder. La section „Justice comme Idiopragie“ renferme les idées de Gadamer sur une réforme de l'Etat NS. Enfin, dans sa dernière section, l'article fait l'analyse de l'ouvrage de Gadamer „Vérité et méthode“ du point de vue du rapport entre autorité et tradition.

Mots-clé : national-socialisme, Etat NS, histoire, politique, idéologie, autorité, tradition

Hans-Georg Gadamer wurde lange als ein der deutschen Professoren für Philosophie angesehen, dessen es in der nationalsozialistischen Zeit gelang, eine Universitätskarriere zu machen, ohne mit dem Regime zusammenzuarbeiten und ohne sich zu kompromittieren. In den letzten zehn Jahren hat man aber begonnen, an diesem Bild Gadammers zu zweifeln. Die moralische Integrität des Vaters der philosophischen Hermeneutik wurde immer mehr unter Fragezeichen gestellt. Seine intellektuelle Tätigkeit in der Periode des Dritten Reiches wurde nicht mehr als 'innere Emigration', sondern eher als „Opportunismus“ bezeichnet. Es gibt Stimmen, die auch von

einer Kollaboration Gadammers mit dem NS-Regime sprechen.

Die vorliegende Seminararbeit versucht diese gegenwärtige Diskussion in bezug auf die philosophische Aktivität Gadammers zwischen 1933-1945 vorzustellen.

Eine Kurze Biographie Gadammers

Der „erfolgreichste Philosoph der Bundesrepublik“¹ wurde am 11. Februar 1900 in Marburg als Sohn von Emma Caroline Johanna Gewiese und Dr. Johannes Gadamer geboren, der damals als Privatdozent an der Universität Marburg tätig war. Zwei Jahre später zog die Familie Gadamer nach Breslau um, wo der Vater einen Ruf als Professor für Pharmazeutische Chemie bekam. In dieser schlesischen Stadt wird Hans-Georg Gadamer seine ganze Kindheit verbringen.

Nach der Reifeprüfung am Gymnasium zum Heiligen Geist in Breslau immatrikuliert er sich in Germanistik an der Universität in derselben Stadt. Da sein Vater 1919 Professor an der Universität Marburg wurde, wechselte auch der zukünftige Philosoph den Studienort. An der Universität Marburg verteidigte er 1922, in demselben Jahr, als sein Vater zum Rektor der Universität wurde, seine Dissertation mit dem Thema „Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen“ (bei Paul Natorp).

Nachdem er am 20. April 1923 Frida Kratz heiratete, verbrachte Gadamer das Sommersemester in Freiburg, wo er die Lehrveranstaltungen von Martin Heidegger besuchte. Im Oktober folgt er Heidegger nach Marburg, wo dieser zum außerordentlichen Professor ernannt wurde. Die Verbindung zu seinem Lehrer Heidegger wird später immer stärker. Sein Vater, der mit der geisteswissenschaftlichen Studienwahl seines Sohnes nie zufrieden war, toleriert seine Berufung unter dem Einfluß Heideggers.

1925 beginnt Gadamer in Marburg sein Studium der klassischen Philologie, das er 1927 beenden wird. Inzwischen wurde am 8. Oktober 1926 seine Tochter Jutta geboren, die als Pate den jüdischen

¹ Jan Ross, Schmuggel. Gadammers Geheimnis, in: FAZ 11. 02. 1995, zit. von Teresa Orozco, (1995:12).

Philosophen Karl Löwith haben wird. Am 23. Februar 1929 hält Gadamer seine Antrittsvorlesung als Privatdozent an der Universität Marburg über „Die Rolle der Freundschaft in der philosophischen Ethik“.

Nach der Machtergreifung Hitlers wird Martin Heidegger am 21. April 1933 zum Rektor der Universität Freiburg. 1934 akzeptiert Gadamer die Einladung der Universität Kiel, den Lehrstuhl seines Freundes Richard Kroner zu vertreten, der als Jude nicht mehr an deutschen Universitäten unterrichten durfte. Dasselbe passiert 1935, als Gadamer akzeptiert, den Lehrstuhl von E. Frank an der Universität Marburg zu vertreten.

Als Folge seiner freiwilligen Teilnahme im Herbst 1935 an einer NS-Dozentenakademie in Weichselmünde befürwortet die Dozentschaft der Uni Marburg seine bisher abgelehnte Ernennung zum außerordentlichen Professor. Nachdem er 1937 eine Vertretung für Klassische Philologie an der Universität Halle nicht annimmt, wird Gadamer zum Vertreter des Lehrstuhls von Arnold Gehlen an der Universität Leipzig und am 1. Januar 1939 zum ordentlichen Professor an derselben Universität. Nach der deutschen Kapitulation 1945 wird er unter amerikanischer Besatzung zum Dekan der Philosophisch-historischen Fakultät in Leipzig und später zwischen 21. 01. 1946 und 01. 10. 1947 zum Rektor der Leipziger Universität.

Ab Herbst 1947 unterrichtet Gadamer an der Universität Frankfurt (zuerst als außerordentlichen, dann ab 01.07. 1948 als ordentlichen Professor). 1949 erhält Gadamer einen Ruf auf den Lehrstuhl von Karl Jaspers in Heidelberg, den er am 2. September 1949 annimmt. Anlässlich des 60. Geburtstages Heideggers gibt Gadamer eine Festschrift heraus, die 1950 mit dem Titel „Anteile“ verspätet erscheinen wird. 1952 stellt er in einem Vortrag anlässlich einer Feier zum 50. Geburtstag von Gerhard Krüger in Tübingen die Gedanken vor, die er später in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* (1960) entfalten wird.

Nach seiner Emeritierung (1968) setzt Gadamer seine philosophische Aktivität fort. Er trifft Karl Popper in Wien (1968), nimmt an einer interessanten Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas teil, die ihren Höhepunkt 1970 erreicht, begegnet Jacques

Derrida in Paris (1981) und dem Papst Johannes Paulus II. in Castelgandolfo usw. Nach dem Tod Martin Heideggers (1976) veröffentlicht Gadamer seine eigene philosophische Autobiographie (*Philosophische Lehrjahre*, 1977). In den 90-er Jahren bleibt Gadamer aktiv: trifft Jacques Derrida und Paul Ricoeur in Paris (1993), wird Ehrendoktor der Universitäten in Breslau (Wroclaw in Polen, 1996) und Prag (1997) und veröffentlicht sein letztes Buch (*Die Lektion des Jahrhunderts*, ein philosophisches Gespräch mit Riccardo Dottori).

Hans-Georg Gadamer stirbt 2002 im Alter von 102 Jahren.

Die Universitätskarriere Gadamers in der Zeit des Nationalsozialismus

Die ersten Jahren der NS-Regimes finden Hans-Georg Gadamer als Privatdozent in Marburg tätig. Eine Weile folgt er dem Modell seines philosophischen Lehrers Martin Heidegger nicht und versucht keine Kompromisse mit den neuen Vertretern der Macht zu machen. Als sein Antrag auf die Ernennung zum außerordentlichen Professor in Marburg 1935 abgelehnt wird, trifft Gadamer die Entscheidung, zu 'handeln'. Er nimmt freiwillig wenige Monate später am NS-Rehabilitationslager in Weichselmünde teil. Ab jetzt wird seine Karriere in der NS-Zeit wie gezaubert nur rasche Erfolge kennen. Es beginnt in seinem Leben eine Periode, die von Ambiguitäten und Kompromissen markiert sein wird.

Sein Schüler, Jean Grondin, stellt die Situation, in der sich Gadamer 1935 befand, wie folgt: „Gadamer fand sich in einer brisanten Phase seiner Karriere in einer Zwickmühle. Auf der einen Seite war ihm klar, daß die gegen ihn erhobenen Bedenken nicht wissenschaftlicher Art waren. Auf der anderen Seite war er kein politischer Widerstandskämpfer gewesen. Er hatte lediglich geschwiegen und sich zurückgehalten. Er dachte dabei nur an seine akademische Existenz in Deutschland, die jetzt festgefahren und ohne politische Konzession nicht zu retten war. Er mußte also lediglich seinen 'Gemeinschaftssinn' nachweisen, wollte aber dabei nicht das Vertrauen seiner jüdischen Freunde verlieren. So entschloß er sich, freiwillig (wie er immer zugab), im Herbst 1935 an einem politischen

Rehabilitierungslager in Weichselmünde bei Danzig teilzunehmen.“¹

Gadamer agiert nach dem „Gesetz der Selbsterhaltung“² und macht den Kompromiß mit dem NS-Regime um der Ernennung zum nichtbeamteten außerordentlichen Professor willen.

Nach Jean Grondin habe Gadamer auf diese Weise „einen glücklichen, diplomatischen Kompromiß mit seinem Gewissen geschlossen“. Er habe „Gemeinschaftsgeist“ bewiesen, „ohne sich von seiner jüdischen Freunden schämen zu müssen“³. Gadamer erntete aber ziemlich skrupellos „sehr gute Früchte“ aus der Schulung in Weichselmünde, wie er selbst in einem Brief an Karl Löwith zugibt. Eine bestimmte Rolle beim Treffen dieser arrivistischen Entscheidung sollte auch der Einfluß Heideggers gespielt haben, der Interesse an der Idee solcher „solidaritätstiftenden Gemeinschaftslager“ zeigte⁴.

Im Schulungslager in Weichselmünde hat Gadamer dafür gesorgt, sich gute Freunde zu machen. Der wichtigste unter ihnen war (zufällig?) der Führer des Lagers, der Jurist Graf Wenzlaff Gleispach, ein überzeugter Urnazi österreichischer Abstammung. Gadamer stellt ihn später als einen toleranten österreichischen Großdeutschen vor. Es handelt sich sehr wahrscheinlich um einen Versuch, die Realität zu „kosmetisieren“, denn es ist unvorstellbar, daß Gadamer jahrelang nicht wußte, mit wem er eigentlich zu tun hatte. Als ordentlicher Professor an der Universität Wien trat Dr. Gleispach in die nationalsozialistische Bewegung schon in den 20-er Jahren ein und war einer der engagiertesten und eifrigsten österreichischen Nazis. Wegen seiner extremistischen Einstellung wurde er 1933 von der antideutschen österreichischen Regierung Dollfuß in den Ruhestand versetzt und in demselben Jahr als Honorarprofessor an der Universität Berlin eingeladen⁵.

Dank der „freundlichen“ Interventionen Gleispachs am Reichserziehungsministerium in Berlin beginnt die berufliche

¹ Jean Grondin, (1999:206).

² Jean Grondin, (1999:196).

³ Jean Grondin, (1999:207).

⁴ Jean Grondin, (1999:208).

⁵ Jean Grondin, (1999: 210-211).

Situation Gadamer, sich rasch zu ändern. Am 20. April 1937 erhält Gadamer eine außerordentliche Professur in Marburg und in demselben Jahr am 28. Oktober wird er mit der Vertretung der Professur für klassische Philologie an der Universität Halle beauftragt. In der Hoffnung, eine bessere Stelle im Bereich der Philosophie zu bekommen, erlaubt sich Gadamer den Luxus, dieses letzte Angebot auszuschlagen. Am 28. März 1938 wird er tatsächlich mit der Vertretung der Professur für Philosophie (Lehrstuhl Gehlen) an der Universität Leipzig für das SS 1938 (später auch für das WS 1938/1939) beauftragt.

Am 1. Januar 1939 wird Gadamer ordentlichen Professor für Philosophie an der Universität Leipzig ernannt. Auf eine merkwürdige Weise wurde er seinen Konkurrenten Theodor Haering und Hans Lipps, zwei alten Mitgliedern der NSDAP, vorgezogen. Wenn man mit dem stark ideologisch geprägten Kontext der damaligen Zeit rechnet, wird es klar, wie eng die Verbindungen Gadamer mit manchen Vertretern der NS-Macht gewesen sein sollen. Zu diesem Bild trägt auch der kalte Empfang bei, das der Dekan der wenig nazifizierten Philosophischen Fakultät in Leipzig dem neuen ordentlichen Professor machte¹. Anfangs wurde in Leipzig die Ernennung Gadamer als Teil des Nazifizierungsprozesses angesehen. Diese Vorstellung war nicht ganz falsch, denn bisher akzeptierte Gadamer mehrmals, die ihm von den akademischen Vertretern der nationalsozialistischen Macht vorgeschlagene Rolle des „arischen Ersatzmannes“² zu spielen, ohne lange daran nachzudenken.

Auf diese Weise ging er 1934 nach Kiel, um Richard Kroner zu vertreten, der wegen seiner jüdischen Abstammung von der Philosophischen Fakultät entfernt wurde. Heutige Schüler Gadamer versuchen, seine damaligen Kompromisse zu rechtfertigen: „Gewiß war es eine delikate Situation, einen jüdischen Kollegen zu vertreten, aber was sollte Gadamer machen? Dagegen protestieren? In seiner

¹ Teresa Orozco, (1995:95).

² H.G. Gadamer, „... die wirklichen Nazis hatten doch überhaupt kein Interesse an uns“. H.G. Gadamer im Gespräch mit Dörte von Westernhagen, in: *Das Argument*, 182, 32. Jg., H.4, Juli-August, S. 543, zit. von Teresa OROZCO (1995:91).

Situation konnte er nur an das eigene Fortkommen denken.“¹

Die Vorstellung, diese Entscheidungen des damaligen Marburger Privatdozenten seien harmlos gewesen, entspricht aber nicht der Wirklichkeit. Die Bereitschaft Gadamers, seine jüdischen Kollegen zu „vertreten“, hat sie mit Sicherheit betroffen. Er unterbrach die Beziehungen zu seinen jüdischen Freunden nie, aber sein Doppelspiel konnte diese nur enttäuschen.

Obwohl er sich bewußt war, daß Zivilcourage nicht gerade eine Tugend der Deutschen ist², spricht Karl Löwith in diesem Sinne von dem „Abstand“, zu dem eine solche ‘Taktik’ führte: “Gadamer ist trotz fehlender ‘politischer Verdienste’ nach vielen Quertreibereien Professor in Leipzig geworden. Seine spärlichen und durch Reflexion belasteten Briefe vermochten trotz ihrer guten Gesinnung den Abstand, der uns temperamnetmäßig schon in Marburg getrennt hatte, nicht zu verringern. Meinen Entschluß, ihm mit Rücksicht auf die politische Trennung von Deutschen und Juden die Patenschaft aufzusagen, die ich vor mehr als zehn Jahren bei seinem Kind übernommen hatte, ließ er nicht gelten.“³

Eine noch delikater Situation als seine Verbindung zu Karl Löwith und die Vertretung Richard Kroners in Kiel ist die Gadamers Aufnahme der Vertretung vom Lehrstuhl Erich Franks in Marburg. 1935 hatte Erich Frank die Ernennung Gadamers zum Professor in Marburg trotz der Opposition der nationalsozialistischen Professoren E. Jaensch und D. Mahnke unterstützt. In demselben Jahr mußte er aber wegen seiner jüdischen Abstammung die Philosophische Fakultät in Marburg verlassen. Davon profitiert Gadamer im WS 1935-36. Nach seiner Teilnahme an der NS-Schulung in der Region Danzig wird er zum Vertreter des Lehrstuhls Franks. Inwiefern das nur „eine bittere Ironie der Geschichte“ ist, wie manche Apologeten Gadamers wollen⁴, ist fragwürdig.

Auf jeden Fall ist die Intervention des Graf Gleispach

¹ Jean Grondin, (1999:201).

² Karl Löwith, (1986:74).

³ Karl Löwith, (1986:99).

⁴ Jean Grondin, (1999:212).

zugunsten des Marburger Privatdozenten kein episodisches Ereignis gewesen. Eher spielte der österreichische Nationalsozialist für Gadamer die Rolle eines 'Schutzengels'. Auch die erfolgreiche Universitätskarriere Gadamers in der NS-Zeit bezeugt kaum eine 'innere Emigration' und auf keinen Fall 'Widerstand'. Es fällt aber seine Bereitschaft auf, Kompromisse zu machen und seine Skrupellosigkeit, seine jüdischen Kollegen als „arischen Ersatzmann“ zu vertreten. All das erweckt eher den Eindruck von Opportunismus.

*Innere Verfassung und Erneuerung des Mythos
Ideologische Aspekte im Vortrag Gadamers „Platon und die
Dichter“ (1934)*

Am 24. Januar 1934 hielt Gadamer den Vortrag *Platon und die Dichter* vor der Gesellschaft der Freunde des Humanistischen Gymnasiums in Marburg. Chronologisch ist das der erste Text des deutschen Philosophen, der hinsichtlich der Verhältnisse seiner damaligen Philosophie zur NS-Ideologie unter Fragezeichen gestellt wurde.

Die Gesellschaft, vor der er vortrug, befand sich damals schon in einem starken Prozeß der NS-Ideologisierung, der aber in der Erinnerung Gadamers interessanterweise weggefiltert ist¹. Gadamer stellt selektiv die Tätigkeit des Verbandes vor, ohne die NS-Nuancen ('deutsche Erneuerung', 'Führergedanke', 'Führertum', 'Sinn und Wert im biologischen Geschehen' usw.) zu erwähnen, von denen die vorgetragenen Texte kolonisiert waren.

Der Vortrag Gadamers betrachtet drei Aspekte in der *Politeia* Platons: das Thema des Erziehungsstaates, die Rehabilitation der Dichtung als Staatskunst und endlich das Problem der „Erneuerung des Mythos“.

An sich ist der Text auf keinen Fall als nationalsozialistisch zu verstehen. In diesem Sinne erwähnt Gadamer die faschistische Gegenwart „mit keinem Wort“². Wenn man aber den Kontext in Kauf

¹ Teresa Orozco, (1995:35).

² Teresa Orozco, (1995:45).

nimmt, in dem Gadamer diesen Vortrag hält, verschwindet gleich der scheinbare Eindruck einer harmlosen Auslegung: „Als dieser Vortrag gehalten wird, im Januar 1934, liegen die Bücherverbrennungen, der symbolische Höhepunkt der ‘Aktionen wider den undeutschen Geist’, kaum mehr als ein halbes Jahr zurück. Die Kampagne gegen ‘Kulturverderber’, ‘Verfallsdichter’ und ‘zersetzende Literatur’ in Tagespresse und Rundfunk, die Aufstellung von ‘schwarzen Listen’, die ‘Reinigung’ von Bibliotheken und Museen bilden die historische Gegenwart dieses Vortrages.“¹

Das zentrale Thema des gadamerschen Textes, die platonische Vertreibung der Dichter aus der Stadt und das Verbot der Dichtung, ist also für die damalige Zeit hochaktuell. Wie Teresa Orozco zeigt, mag Gadamer seine Zuhörer „irritiert haben“², als er sie gezielt aufforderte, den Angriff Platons auf Homer und die Dichtung zu vergegenwärtigen und ihn nicht einfach als ein weit entferntes historisches Ereignis anzusehen. Gadamer bezieht sich auf diese Weise indirekt auf die Skepsis und die Vorbehalte der humanistischen Elite gegen die Bücherverbrennung. Er scheint zu suggerieren, daß solche Maßnahmen als Voraussetzung eines gesunden Staates zu verstehen sind. Im Fall der Bücherverbrennungen handle es sich also nicht um ein willkürliches Unternehmen, sondern um einen Beitrag zur Genesung des politischen Lebens.

Neben dem indirekten Hinweis auf den gegenwärtigen politischen Kontext im Jahr 1934 beinhaltet der Vortrag noch andere Aspekte, die im Horizont des Zeitgeistes thematisiert werden. Ein solcher Gedanke ist die Konstruktion einer „inneren Verfassung“, durch die „sich die Individuen auf den Staat hin ordnen und zwangslose Zustimmung einbringen sollen“³. Teresa Orozco hat in diesem Sinne mit Recht betont, daß der faschistische Aufbau der ‘inneren Verfassung’ des Individuums auf die Entmächtigung der ‘äußeren’, d.h. der eigentlichen Verfassung zielt. Es handelt sich auf diese Weise um die Verinnerlichung der Prinzipien der NS-Ideologie

¹ Teresa Orozco, (1995:48).

² Teresa Orozco, (1995:47).

³ Teresa Orozco, (1995:57).

und die Abschaffung der alten so gesagten „sophistischen“ Verfassung der Weimarer Republik.

„In diesem Muster wird das Verhältnis der Individuen zum Staat ideologisiert. Das Innere des bürgerlichen Subjekts, der Ort, wo üblicherweise Moralität und Religiosität ihren Sitz haben, wird vom Staat selber besetzt. Es gibt keine Diskrepanz mehr zwischen staatlichem Sein und moralischem Sollen. Diese Verinnerlichung des Staates erhält ihren faschistischen Impetus durch den ausschließenden Gegensatz zur Weimarer Republik, die zum Nicht-Staat (‘Interessenverband’) degradiert wird. Solche Figuren tendieren dazu, die faschistische Machtergreifung als originäre Staatsbildung zu zelebrieren.“¹

In diesem Zusammenhang ist es keine Überraschung, daß Gadamer mehr als die Gesetze des Staates die „ungeschriebenen Gesetze“ schätzt, nämlich das Ethos, das in der staatlichen Öffentlichkeit herrscht. Nach Teresa Orozco suggeriert Gadamer damit „dem Staatlichen vorgelagerte Praxen und Rituale“ der Nazi-Zeit².

Der Mensch, der eine innere Verfassung besitzt und zum innerlichen Staat wird, entspricht dem von Plato postulierten Wächter in der Polis. Nach Gadamer bestehe das Menschliche nicht in Arbeit, Herstellung oder in einer bestimmten Fähigkeit, sondern im Wachen. Das ist der eigentliche Stand des Menschen. Es ist aber zu bemerken, daß „die Wächter des platonischen Staates vor allem Krieger [sind]“³.

Diese militärische Vorstellung über das Menschsein wendet Gadamer auch an die Bedingtheit des Philosophen an. Philosophie sei in diesem Sinne mit Wachsamkeit synonym. Das „Wissen“ des Philosophen würde sich letzten Endes - im Einklang mit Carl Schmitt - auf die „elementare Unterscheidungsfähigkeit“ zwischen Freund und Feind reduzieren. Die Aufgabe der Philosophie bestünde also darin, die ‘Liebe-und-Haß-Kompetenz’ durchs Wachen auszubilden.

Das Individuum, das wacht, kümmert sich primär um seine

¹ Teresa Orozco, (1995:59).

² Teresa Orozco, (1995:60).

³ Teresa Orozco, (1995:65).

‘Innerlichkeit’, nämlich um „das Seinige“ (vgl. Rep 433a). Darin gründet Gadamer seine Lehre über die Stände, in denen die Menschen verdammt sind, zu leben. Die Sorge, „bei sich selbst“ zu sein gehört aber zu der politischen NS-Pathologie. Es handelt sich, wie Wolfgang F. Haug zeigt, um „eine Art ständestaatliches ‘Schuster bleib bei Deinem Leisten und misch dich vor allem nicht in das ein, was Sache der Oberen ist’.“¹

Das ist das Erziehungsideal, auf das die Kunst nach Gadamer zielen muß. Die Dichtung als Erziehungsfaktor darf nicht rein ästhetisch sein, sondern muß zur Hymne werden und den Charakter eines Bekenntnisrituals bekommen². Anders ausgedrückt, es geht in der Erziehung nicht um die Entwicklung der kritischen Urteilskraft der Bürger oder um die Bildung einer vernünftigen Öffentlichkeit, sondern um die *Erneuerung des Mythos* gegen die bisher herrschende Aufklärung³. Ein solches Projekt ist nach Gadamer ein Ideal, ein „Urbild im Himmel“, das den ‘perfekten’ Staat ermögliche. Dieser ideale Charakter des Staates und das innere Reich sind aber eng verbunden.

Wie Teresa Orozco betont, die ‘innere Emigration’, von der Gadamer später sprechen wird, ist eigentlich der Akt eines Zuschauers, der aber nicht mit der Ablehnung des Nationalsozialismus zu tun hat, sondern eher mit einem Enttäuschungsprozeß, nämlich damit, daß man zum Bewußtsein der Unmöglichkeit der Verwirklichung dieses utopischen Projekts gekommen ist. Es handele sich also nicht um eine Flucht vor dem Totalitarismus sondern um die Enttäuschung vor seiner Ineffizienz⁴.

Das Ende der Aufklärung

Gadamers Auslegung der Geschichtslehre Herders

Nach dem Beginn des zweiten Weltkrieges fängt Gadamer auf

¹ Wolfgang Fritz Haug, (1995:9).

² Teresa Orozco, (1995:72).

³ Teresa Orozco, (1995:72).

⁴ Teresa Orozco, (1995:90).

Einladung des Deutschen Institutes (dem Nachfolger der ehemaligen Goethe-Instituten) an, Vorträge in verschiedenen europäischen Ländern zu halten, die entweder Verbündeten des nationalsozialistischen Deutschlands waren, oder von ihm besetzt wurden.

In Florenz spricht er über *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie* (07.01.1940) und *Philosophische und historische Deutung von Hölderlins 'Brot und Wein'* (11.01.1940). Im Haus der Deutschen Hochschule in Prag hält er 1943 die Konferenz *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie* wieder. 1944 macht Gadamer eine Reise nach Portugal, wo er mehrere Vorträge vor den Philosophischen Fakultäten in Coimbra und Lissabon und im Deutschen Kulturinstitut in Lissabon hält¹.

Den wichtigsten unter diesen Vorträgen, „Volk und Geschichte im Denken Herders“, hat Gadamer am 29. Mai 1941 im Deutschen Institut in Paris vor einer Gruppe von deutschen Offizieren und französischen Gefangenen gehalten².

Hier problematisiert er den Gegensatz Deutschland-Frankreich anhand der Antithese Aufklärung-Gegenaufklärung. Als Paradigma dieses Gegensatzes wählt Gadamer das Werk (insbesondere den Text *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*) und das Leben Herders aus, der als Überwinder der französischen Aufklärung vorgestellt wird. Eine Frankreich-Reise Herders im Jahre 1769 stilisiert Gadamer zum großen Bildungserlebnis des deutschen Denkers aus dem 18. Jhdt., bzw. zum Bruch mit der Aufklärung³. Herder habe „in einem auf seine Vorurteilslosigkeit stolzen Jahrhundert (...) die Kraft des Vorurteils“ erkannt (13), deren er sich als „Erzieher“ bedient hätte⁴.

Die Trennung Herders von Frankreich der Aufklärung bedeutet der Anfang der deutschen nationalen Erweckung. „Was Gadamer hier von Herder aus konzipiert, ist ein ideologischer Zirkel, der in einer

¹ Teresa Orozco, (1995:102-103).

² Franz-Rutger Hausmann, (2001:36)

³ Teresa Orozco, (1995:123).

⁴ Teresa Orozco, (1995:126).

zentrumslosen Geschichte eine Nation generiert, die sich durch Konzentration auf ihre 'Mitte' über andere Völker hinaus, ohne jede völkerverbindliche Regulation, in eine historische Zentralposition katapultiert.“¹

Wenn er sich mit dem Konzept „Humanität“ bei Herder konfrontiert, gerät der nationalistische Diskurs Gadamers in Schwierigkeiten. Einerseits spricht er die Hinwendung des späten Herder zu Aufklärung und Humanität aus als „Verblendung gegen das Kommende, dem er doch selbst den Weg bereitet hatte“². Andererseits versucht Gadamer das Konzept im Rahmen des NS-Zeitgeistes zu rekonstruieren. Es handle sich in diesem Sinne nicht um einen abstrakten Idealbegriff im Sinne der französischen Aufklärung, sondern um einen „Kraftbegriff“. 'Humanität' würde hier 'menschliche Natur' bedeuten, d.h. einer Kraft, „die sich zu sich selbst auswirkt“³.

Obwohl Gadamer von Elementen wie Verstand, Billigkeit, Güte, Gefühl der Menschheit (18) im Diskurs Herders spricht, die als einen „Trostpflaster für die Verlierer“ wirken konnten⁴, kritisiert den Denker aus dem 18. Jhd. wegen seines „berühmten Slavenkapitels“ (23), das zur Erweckung der kleinen Nationen im Ost- und Südosteuropa beigetragen hat. „Was Herders Interesse an der Verschiedenheit der Völker in Gadamers Augen offensichtlich abgeht, ist der geschulte Blick auf die Qualitäten, die in der Natur dieser Völker, in 'Blut, Klima und Landschaft' angelegt sind. Kurz gesagt: Herder fehlt die rassistische Urteilskraft.“⁵

In diesem Zusammenhang zitiert Gadamer die berühmte Prophezeiung Herders über die Befreiung der slawischen Völker nicht. Im Gegenteil behauptet er die Existenz einer „Kluft“ zwischen der herderschen Präferenz für die Vielfalt und die Identität dieser Völker und „ihrem Lebensrecht und der politischen Aktivierung dieser

¹ Teresa Orozco, (1995:126).

² Teresa Orozco, (1995:121).

³ Teresa Orozco, (1995:129).

⁴ Teresa Orozco, (1995:132).

⁵ Teresa Orozco, (1995:135).

Nationen nach dem staatsrechtlichen und politischen Vorbild des Westens (23).“¹ Im französischen Text betont Gadamer noch schärfer, daß der politische Messianismus der Panslavisten kein Recht hat, auf den Text Herders hinzuweisen. Die Ideen des deutschen Denkers hätten keinen politischen, sondern ausschließlich einen kulturellen Charakter.

Am Ende des Vortrags hebt Gadamer die Kraft der deutschen neuen politischen und sozialen Ordnung hervor und stellt sie im Gegensatz zu den „demokratischen Parolen des Westens“ (23) vor.

Teresa Orozco setzt dem Diskurs Gadamers und seiner „Schlußfanfare“ am Ende die Herder-Lektüre Walter Benjamins im Jahre 1939 entgegen. Der jüdische Philosoph zeigt, daß ‘nationalité’ bei Herder nicht im Sinne von ‘Nationalismus’ zu verstehen ist. Dem deutschen Denker aus dem 18. Jahrhundert ist die „Mystik des Blutes“ ganz fremd. Im Gegenteil entfaltet er „eine Miniaturtheorie zur Genese von kollektivem Wahn“².

Die Parallele zwischen dem Diskurs Gadamers und dem Benjamins wird von Teresa Orozco auf das Leben der zwei Philosophen projiziert. Indem Walter Benjamin als Jude verfolgt wurde und 1940 wegen seines Auswanderungsmißerfolg Selbstmord beging, ist Gadamer der Mensch der Kompromisse, der diplomatischen Schritte und der Ambiguitäten gewesen.

Obwohl der Diskurs Gadamers innerhalb eines nationalistischen Zeitgeistes bewegt, ist er „nach Diktion und Inhalt“ trotzdem nicht als ein Zeugnis der NS-Wissenschaft zu interpretieren³. F.R. Hausmann gesteht aber, daß die Teilnahme an den Veranstaltungen der Deutschen Institute im Ausland eine dunkle Seite in der Biographie Gadamers ist. Er sei „insoweit zu kritisieren, als seine Auftritte vor Ausländern in offizieller Mission des Reichserziehungsministeriums oder anderer NS-Behörden als Zustimmung zum NS-Regime gedeutet werden konnten und wurden. Ausländer konnten kaum zwischen Regime-Anhängern und Regime-

¹ Teresa Orozco, (1995:136).

² Teresa Orozco, (1995:147).

³ Franz-Rutger Hausmann, (2001:52).

Gegnern differenzieren, so sehr ein einzelner bona fide handelte.“¹

Im Unterschied zu F.R. Hausmann betont Richard Wolin die großen Kompromisse, die Gadamer auf der Ebene des Diskurses mit den Vertretern des Nationalsozialismus gemacht hat. In diesem Sinne ist es wirklich auffallend, daß *Volk und Geschichte im Denken Herders* in die *Gesammelten Werke* Gadamers in zehn Bände nicht aufgenommen wurde. 1967 veröffentlichte aber Gadamer „eine revidierte Fassung des Textes (unter dem Titel ‘Herder und die geschichtliche Welt’ in *Gesammelte Werke*, Band IV) als Nachwort zu Herders *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*; die anstößigen Stellen sind ohne Verweis auf den ursprünglichen Text gestrichen. Der Begriff „Volk“, der geistige Fokus der Version von 1942, wurde, ebenso wie die unaufhörlichen Lobgesänge auf die Vorzüge des deutschen Partikularismus, praktisch spurlos ausgemerzt.“² Die Apologeten des deutschen Philosophen bezeichneten diese Operation nur als „kleinen Schönheitsfehler“³.

Gerechtigkeit als ‘Idiopragie’ Zu einer Reform des NS-Staates

149: Der Aufsatz „Platos Staat der Erziehung“ wurde damals in der zweibändigen Sammlung *Das neue Bild der Antike* veröffentlicht, die 1942 erschien. Der Herausgeber war Helmut Berve, Ordinarius für Alte Geschichte und Rektor der Universität Leipzig.

Das war der Beitrag der Altertumswissenschaften zum Kriegseinsatz der Geisteswissenschaften, einem Unternehmen, der 1940 ins Leben gerufen wurde.

Später wird Gadamer behaupten, er sei in den Sektor der klassischen Philologie ausgewandert, damit er vermeidet, über kompromittierende Themen wie ‘Die Juden und die Philosophie’ oder ‘Das Deutsche in der Philosophie’ schreiben zu müssen. Es handle sich

¹ Franz-Rutger Hausmann, (2001:53).

² Richard Wolin, (2001a:26).

³ Jean Grondin, (1999:241).

also, wie Gadamer selbst sagt, um „eine Art Alibi“¹. Trotzdem, wenn man die anderen Beiträge im Band von 1942 betrachtet, kann man auf keinen Fall von der klassischen Philologie als einer Insel im ideologischen NS-Meer die Rede sein. Dieser Bereich war von den nationalsozialistischen Gedanken genau so viel kolonisiert wie alle anderen Geisteswissenschaften².

„Gadamer scheint sich von der allgemeinen Begeisterung über den Siegeszug der deutschen Wehrmacht nicht anstecken zu lassen“. Der Kriegsvortrag über den deutschen Herder, in dem er eine ziemlich engagierte Stimmung ausdrückte, scheint vergessen zu sein.

Gadamer betrachtet in seinem Studium das alte Postulat Platos vom ‘Philosophen-König’, ein ziemlich „unverdächtiges“ Thema. Im Vergleich zu seinem Vortrag aus dem Jahr 1934 gibt es hier eine interessante Akzentverschiebung von der Vertreibung der Dichter und der Wächtererziehung zum Ideal des aufgeklärten philosophischen Führers.

In seinem Beitrag konzentriert sich Gadamer auf dem Gedanken der *Dikaiosyne* (Gerechtigkeit), in dem sich die ganze platonische Staatsphilosophie zusammenfassen lasse. *Dikaiosyne* im Griechischen heißt mehr als „Gerechtigkeit“ im Deutschen. In der *Politeia* Platons hat das Konzept eher die Bedeutung von „Staatsgesinnung“³. Im Unterschied zu seinem Vortrag „Platon und die Dichter“ (1934), wo er die Unterscheidung Carl Schmitts zwischen Freund und Feind zu illustrieren suchte, nimmt Gadamer „hier auf andere Stellen aus Platons *Politeia* Bezug (Rep., 332a), die diese Maxime problematisieren, bzw. relativieren“. Eigentlich negiert er hier den Gegensatz Freund-Feind „als dominante Unterscheidung für die Sphäre des Politischen nicht, aber er bindet die Dominanz dieses Gegensatzes zurück an eine höhere Idee des Guten und der Gerechtigkeit.“⁴

Gadamer insistiert auf die platonische Definition der

¹ Teresa Orozco, (1995:151).

² Teresa Orozco, (1995:150-151).

³ Teresa Orozco, (1995:161)

⁴ Teresa Orozco, (1995:167).

Dikaiosyne als „das Seine tun“. Die Gesellschaft wird bei ihm in drei „Stände“ geteilt, die den drei Teilen der Seele, Wissensliebe, Eifer und Begierde, entsprechen würden. Im Rahmen jedes Standes muß das Individuum seine Pflicht erfüllen, nämlich sein Handeln als 'Idiopragie' entfalten. Diese 'Idiopragie'¹ bekommt ihren Sinn im Horizont des Allgemeininteresses, das sie eigentlich ständig in Sicht hat.

Gadamer suggeriert damit eine 'Reform' des NS-Staates, die zu einer idealen faschistischen Ordnung führen kann. Im Rahmen dieser Reform muß der Akzent auf die führenden Stände fallen, denn ein Mangel in diesem Bereich könnte den Weg zum autoritären Ideal-Staat gefährden. Deswegen plädiert der damalige Leipziger Professor für ein „erzogenes Führertums“, das die Verfehlung des politischen Zieles vermeiden kann.

Damit entfernt sich Gadamer von der offiziellen Linie der NS-Politik, um sich den nationalkonservativen Kreisen anzunähern, die später im Juli 1944 gegen Hitler putschen werden, bzw. den Nationalsozialisten, die sich für eine Selbsterneuerung des Systems engagierten. Obwohl diese politische Richtung, eine Reform der offiziellen Politik fördert, ist sie auf keinen Fall als demokratisch zu betrachten. Sie plaziert sich, wie F.R. Hausmann zeigt, irgendwo zwischen dem demokratischen und dem genuin nationalsozialistischen Diskurs². In seinem Studium über den deutschen intellektuellen Sonderweg betont aber Richard Wolin die Verwandtschaft des nationalkonservativen und des nationalsozialistischen Diskurses: „In diesem Zusammenhang ist es wichtig anzuerkennen, daß es hinsichtlich der imperialistischen geopolitischen Pläne Deutschlands bloß in wenigen Punkten wirkliche Differenzen zwischen den Nationalsozialisten und den deutschen Konservativen gab.“³

Die Einstellung Gadamers bleibt auf diese Weise auch in diesem Studium vom Jahr 1942 ziemlich nationalistisch. Sein

¹ Teresa Orozco, (1995:170).

² F.R. Hausmann, (2001:34).

³ Richard Wolin, (2001b:94).

persönlicher Lebenslauf zwischen 1933 und 1945 ist aber auf keinen Fall als nationalsozialistisch zu bezeichnen. Trotzdem kann man schwierig von „innerer Emigration“ im Fall Gadamer sprechen. Viel geeigneter ist seine Bezeichnung als „Opportunist“, die R.F. Hausmann macht.

Nach dem Ende des Nationalsozialismus wird in diesem Sinne derselbe Gadamer, der bisher gute Beziehungen zu vielen Vertretern des hitleristischen Regimes pflegte, zum Mitarbeiter der amerikanischen Besatzungstruppen in Leipzig und dann der sowjetischen Armee. Ungeachtet der Identität der Machtsinhaber bleibt der deutsche Philosoph immer bereit, mit ihnen Kompromisse zu machen.

In diesem Kontext ist man aber mit Richard Wolin danach zu fragen, wie harmlos dieser Opportunismus wirklich ist. „Wie viele ‘Opportunisten’ braucht man, um ein totalitäres Regime zu befestigen? Ist der moralische Status des ‘Opportunisten’ qualitativ höher als der des ‘wahren Gläubigen’ oder dessen, der aus Überzeugung handelt? Ferner, welches sind die ethische Implikationen der Zusammenarbeit mit einem Regime, das in den ersten Monaten seines Bestehens die bürgerlichen Freiheiten und den politischen Pluralismus erstickt, die rivalisierenden Parteien verboten, führende politische Gegner in Konzentrationslagern interniert und eine Reihe von harten juristischen Maßnahmen ergriffen hat, um seine jüdischen Bürger ihrer Freiheit zu berauben? Verdient der unter diesen Umständen die Kooperation bloß Vorgegebene in irgendeiner Weise unsere Billigung? Zu diesen und anderen damit zusammenhängenden Fragen bleiben die meisten Befürworter Gadamer merkwürdig stumm.“¹

Die Kraft der Vorurteile

Autorität und Tradition in „Wahrheit und Methode“

Die Untersuchung der Kollaboration Gadamer mit dem NS-Regime ist interessant, insofern sie für sein späteres Werk relevant ist.

¹ Richard Wolin, (2001b:100).

Sowohl Teresa Orozco und ihr Lehrer, Wolfgang F. Haug, als auch Richard Wolin haben in diesem Sinne *Wahrheit und Methode* (1960), in enger Verbindung mit seinen Texten aus der NS-Zeit betrachtet. Auf seiner Seite schlug Andreas Graeser vor, die Diskussion über die Zusammenarbeit des deutschen Philosophen mit dem NS-Regime und seinen Opportunismus weniger auf biographischer Ebene zu führen. Im Rahmen der Debatte sollten vielmehr die *philosophischen* Aspekte des Problems erörtert werden¹, wie sie nicht nur in den Frühschriften, sondern auch im Werk Gadamer nach dem 2. Weltkrieg entfaltet wurden.

Eine solche Lektüre der *Wahrheit und Methode*, die unter dem Gesichtspunkt der *ganzen* wissenschaftlichen Tätigkeit Gadamer gemacht wird, hebt mehrere problematischen Aspekte im späteren Werk des deutschen Philosophen hervor.

Der erste fragwürdige Punkt betrifft die Art und Weise, in der er aufgrund des 'Existentialismus' Heideggers, das Verhältnis zwischen Individuum und Geschichte versteht. Gadamer wurde in diesem Punkt insbesondere von der Heideggers Beschreibung des Daseins als 'In-der-Welt-Sein' beeinflusst, die durch einer Reihe unhintergehbaren existentieller Modalitäten wie 'Geworfenheit', 'Rede', 'Angst', 'Alltäglichkeit' konkretisiert wird. Von diesem Standpunkt aus wendet sich der Autor von *Wahrheit und Methode* gegen die Historisten, die „alle Aspekte ihrer eigenen historischen Bedingtheit auszulöschen trachteten“, und argumentiert mit Heidegger „daß Geschichtlichkeit ein unverzichtbarer Wesenszug unseres In-der-Welt-Seins sei“².

In diesem Sinne bekommt das Verhältnis zwischen Individuum und Geschichte bei Gadamer eine epistemologische Dimension: „In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. Lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben. Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein

¹ Andreas Graeser, (2001:92).

² Richard Wolin, (2001a:13)

Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens. *Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins.*¹

Der Geschichte gehören heißt nach Gadamer unter der Macht der *Vorurteile* leben. Nicht die kritische Urteilskraft des Individuums, sondern die unreflektierte Traditionsübernahme scheint in seiner Philosophie die entscheidende Rolle zu spielen. „Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln.“²

Die gadamersche Rehabilitierung des Vorurteils im Sinne eines epistemologischen Grundsatzes der Tradition setzt aber *zweitens* ihre Rekonstruktion im Horizont der *Autorität* und damit ihre Verabsolutierung voraus. Die Tradition ist nach Gadamer keine einfache Überlieferung, die man akzeptiert oder nicht. Sie setzt sich auf eine solche Weise durch, daß man ihr nicht widerstehen kann: „Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollten, sondern, was uns über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht steht in Frage.“³

Es gibt keinen Raum, der frei von der Autorität der Tradition(en) ist. Auch der analytische Impetus der Aufklärung ist nach dem Autor von „Wahrheit und Methode“ Teil einer Tradition. In diesem Sinne sind Kritik und Urteilen selbst Variationen der Vorurteile.

Die ganze Philosophie Gadamers könnte auf diese Weise als eine „Philosophie des Vorurteils“⁴ bezeichnet werden. Das macht sie aber nach R. Wolin fragwürdig: „Die Hauptschwäche von Gadamers Hermeneutik ist ihre unkritische Ehrfurcht vor der Macht der Tradition.“⁵ Sie verwechselt Argumentation und Tradition auf eine solche Weise, daß Themen wie z. B. Menschenrechte, die vom Standpunkt der Autorität der Tradition aus betrachtet werden, keine

¹ H.G. Gadamer, (1975⁴:261).

² H.G. Gadamer, (1975⁴:274f).

³ H.G. Gadamer, (1975⁴:XVI).

⁴ Claus Grossner, *Verfall der Philosophie: Politik der deutschen Philosophen*, Hamburg 1971, S. 53-63; zit. von Richard WOLIN (2001a:29).

⁵ Richard Wolin, (2001a:15).

Relevanz mehr haben. Ihre Mißachtung in manchen Ländern sollte nach Gadamer als Teil einer bestimmten Tradition (einer Menge tradierten Vorurteile) interpretiert werden. Als solche entziehen sie sich aber jeder Kritik¹.

Unter diesem Gesichtspunkt hat die philosophische Hermeneutik Gadamers nach Richard Wolin etwas Beängstigendes. Sie ist bereit, nicht nur Mißbräuche zu rechtfertigen, sondern auch jede Art von Verantwortung abzuschaffen. Andreas Graeser reformuliert in ethischen Termini das hermeneutische Prinzip, auf das Gadamer im Vorwort an *Wahrheit und Methode* hinweist: „Weil Dinge mit uns geschehen (und wir mit Derartigem *ex hypothesi* nichts zu tun haben!), sind wir weder für das verantwortlich, was wir in relevanter Hinsicht denken und wollen, noch sind wir für das verantwortlich zu machen, was aus all dem gegebenenfalls handlungswirksam wird.“²

Zwischen *Wahrheit und Methode* und den Texten bzw. dem Leben Gadamers in der NS-Zeit scheint es also eine gewisse Kontinuität zu bestehen. Seine Schriften zwischen 1933-1945 sind keine eigentlichen nationalsozialistischen Texte. Sie beinhalten aber eine lange Reihe von Ambiguitäten, die auch in seinen späteren Werken deutliche Spuren hinterlassen. Es ist deswegen nicht übertrieben, mit A. Gaeser das Denken Gadamers als eine Philosophie der Ambiguitäten zu bezeichnen: „So betrachtet liegt es nahe, die Philosophische Hermeneutik als Denkstil zu charakterisieren, der - in der Sichtweise James' in *The Will to Belief* - den Bedürfnissen jener entgegenkommt, die sich nicht festlegen lassen *wollen* und doch meinen, mehr wahren zu müssen als nur den Schein.“³

Literatur

1. Gadamer, Hans-Georg (2001), *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori*, Münster-Hamburg-London.

¹ Richard Wolin, (2001a:31-32).

² Andreas Graeser, (2001:89).

³ Andreas Graeser, (2001:92).

2. Gadamer, Hans-Georg (1995²), *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt am Main.
3. Gadamer, Hans-Georg (1975⁴), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen.
4. Graeser, Andreas (2001), *Politische Hermeneutik - ein Plädoyer der Unverbindlichkeit?*, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, S. 86-92.
5. Grondin, Jean (1999), *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen.
6. Haug, Wolfgang Fritz (1995), *Gadamer: Philosophische Repräsentation*, Vorwort bei Teresa Orozco, (1995).
7. Hausmann, Frank-Rutger (2001), *Unwahrheit als Methode? Zu Hans-Georg Gadamer's Publikationen im 'Dritten Reich'*, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, S. 33-54.
8. Löwith, Karl (1986), *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Tübingen.
9. Orozco, Teresa (1995), *Platonische Gewalt. Gadamer's politische Hermeneutik der NS-Zeit*, Hamburg.
10. Platon, *Politeia*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 3, dt. Üb. von Friedrich Schleiermacher, Hamburg 1958.
11. Wolin, Richard (2001a), *Unwahrheit und Methode. Gadamer und die Zweideutigkeit der 'inneren Emigration'*, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, S. 7-32.
12. Wolin, Richard (2001b), *Gadamer und der deutsche intellektuelle Sonderweg*, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, S.93-103.

Hermeneutica, mod de întrebuințare: între suspiciune și încredere

LORENA PĂVĂLAN STUPARU

Résumé: Ce texte fera référence à quelques coordonnées de l'herméneutique en tant que méthode rigoureuse et dans le même temps en tant qu'acte créateur, dont la tâche est de faire compréhensible un texte, autrement dit de faire surgir des significations ignorées par le lecteur. Le point de départ se trouve dans l'observation que notre attitude (technique, esthétique, religieuse, idéologique, etc.) à l'égard d'un texte (la réception et l'interprétation) est d'un façon plus ou moins explicite dépendante de l'option pour ce qu'on appelle „l'herméneutique de la confiance” (Matei Călinescu, après Mircea Eliade) ou „l'herméneutique de la suspicion” (Paul Ricoeur). La première, en partant de l'obéissance à l'égard du texte est créatrice et ouverte l'esprit vers le sens et l'espoir, même au cas où, apparemment, ceux-ci sont absents. La deuxième, propre à la pensée paranoïaque, ferme le sens, par l'insoumission au texte, par l'attribution des significations arbitraires ou tendancieuses, par le refus de comprendre son essence et sa raison propre d'être. Cette dernière forme d'herméneutique est spécifique pour les idéologies totalitaires. Pour illustrer ces affirmations j'apporterais quelques exemples de l'oeuvre littéraire et philosophique de Mircea Eliade. Par ce propos j'essai approfondir la recherche du thème „Symbole et reconnaissance”.

Mots-clé: herméneutique, texte, histoire, religion, créativité, confiance, suspicion, reconnaissance, espérance

În jargonul filosofic, hermeneutica rămâne, la atâta timp după ce și-a utilizat o mare parte din resurse pentru a-și dovedi puterea creatoare, un cuvânt afectat de o oarecare prețiozitate, în ciuda apariției unor neologisme încă și mai t(r)endențioase, precum „alteritate”, „cogniție”, „feminism”, „fenomenologie responsabilă”

(Bernhard Waldenfels, tradus în românește de Ion Tănăsescu) ș.a. Spre complexarea celor din afara domeniului și sporirea aurei de castă a celor care în loc să producă bunuri pentru societate, își secătuiesc energia în jocurile gândirii cu cuvinte răsunătoare (cu toate că ei se deosebesc de ceilalți doar pentru că uneori înțeleg sensul cuvintelor din care își câștigă existența), „Hermeneutică” este un cuvânt pe care cei mai mulți îl vor ignora și nici n-au nevoie să-l cunoască, deși sunt și ei atinși de experiența hermeneutică și nu sunt exceptați de la ea. Pentru că și ei încearcă să ia ceva drept ceva și, până la urmă, să înțeleagă cele ce-i înconjoară, comporându-se corespunzător față de acestea”.¹ De aceea, revenirea la câteva clarificări dezinhibante, cu rolul de a surprinde cumva coordonatele hermeneuticii, cred că sunt binevenite. Astfel se poate dezvălui (în sensul ridicării voalului ce acoperă) paradoxalul și depreciativul „prestigiu” de incomprehensibilitate al acestei discipline, de „filosofare” păsărească și ridicolă, ruptă de orice logică, proprie unor complexați incapabili să trăiască în realitate, sau, dimpotrivă, unor funcționari pe care capacitățile nu-i ajută să presteze o muncă cinstită în folosul lor sau al comunității, ci una ușor „interlopă”, constând în traficul de vorbe furate, despre al căror mod de producere habar n-au, dar nu ezită să profite de pe urma lor. De unde nu rezultă că filosofia nu ar trebui să rămână în continuare un domeniu al elitelor. „Anamneza” momentelor disciplinei va arăta cât de firesc poate fi modul de utilizare al hermeneuticii. Prin urmare:

În principiu, hermeneutica reprezintă metoda de cercetare proprie științelor umane sau „științelor spiritului” (Geisteswissenschaft), constând în „comprehensiunea” (Verstehen) rațiunilor care au declanșat o acțiune și în studiul transiterii culturale a sensului. Atunci când Dilthey a stabilit distincția între explicație (proprie științelor exacte) și comprehensiune (proprie științelor spiritului) a vrut să spună că întrebuițarea metodelor explicative în domeniul disciplinelor umaniste estompează gradul de acuratețe al înțelegerii

¹ Hans Georg Gadamer, *Diversitatea Europei. Moștenire și viitor*, în: *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, Traducere de Octavian Nicolae și Val Panaitescu, Iași, Polirom, 1999, p.133

fenomenului.

Metoda hermeneutică se aplică textelor și acțiunilor, iar titlul cărții lui Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, este sintetic și elocvent de la sine pentru domeniul hermeneuticii. Pentru George Steiner hermeneutica constă în studiul interpretării sensului și în practica efectivă a interpretării.¹

Urmându-l pe Kurt Wucherl (*Methoden der Gegenwartsphilosophie*, Verlag Paul Haupt, Bern un Stuttgart, 1977), Andrei Marga arată că metoda hermeneutică, aplicată acțiunilor, presupune rezolvarea a trei întrebări: cum s-a derulat acțiunea în realitate? Care au fost intențiile actantului? Sunt rezonabile, adică adecvate situației respective, acțiunea concretă și intențiile pe care se bazează?

Aplicată la text, această metodă implică de asemenea răspunsul la trei întrebări: Ce a spus autorul în textul respectiv? Ce a gândit autorul acestui text? Este adecvat ceea ce a spus și a gândit autorul?²

Aceste întrebări sunt extrem de utile pentru comparația între cele două tipuri de hermeneutică anunțate în titlu, a încrederii și a suspiciunii.

Adecvarea se poate referi la „ontologia de referință” (Jean Borrel)³, altfel spus este vorba de adecvarea gândirii exprimate de autor într-un text, la realitatea cercetată prin intuiția intelectuală a obiectului, pentru a fi cunoscută.

Primele două întrebări (pentru cele două circumstanțe - și anume hermeneutica aplicată textelor și hermeneutica aplicată acțiunilor) rămân de competența specialiștilor în discipline particulare (istorie, filologie, lingvistică, antropologie, psihologie, sociologie, teologie biblică, jurisprudență). Pentru aceștia hermeneutica este o metodă de cercetare. A treia întrebare este de competența filosofului, pentru care hermeneutica devine o viziune filosofică, o disciplină solidară cu filosofia în ansamblu⁴, o căutare a înțelegerii (comprehensiunii) umane

¹ George Steiner, *Le sens du sens*, Paris, Librairie Philosophique, 1988

² *Apud* Andrei Marga, *Introducere în metodologia și argumentarea filosofică*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1992, p.121

³ Jean Borella, *Criza simbolismului religios*, Traducere de Diana Morărașu, Iași, Institutul European, 1995

⁴ *Apud* Andrei Marga, *op.cit.*, p.121

care funcționează prin interpretare și care produce semnificații, așa cum au demonstrat-o creatorii acestei direcții : F. Schleiermacher, E. Husserl, M. Heidegger, W. Dilthey, M. Merleau-Ponty, H.-G. Gadamer, Paul Ricoeur.

Potrivit acestei filosofii, sensul (înțelesul) este domeniul în care ființele umane se înțeleg unele cu altele, își aduc argumente și motivații, își propun finalități, norme. Sensul este istoric, pentru că limbajul este constitutiv pentru istorie și pentru mediu, pentru comunitatea în care este transmisibil¹.

Prin urmare, potrivit hermeneuticii, prestațiile umane, printre care și cele cognitive, posedă un perpetuu „prealabil” în care se prepară, se obține și se conferă sensul și ele nu pot fi explicate decât prin includerea în analiză a acestui „prealabil” care, departe de a fi un obiect (deși astfel sună), este ceva de ordinul necesarei rostiri și articulări în discursul istoric. Din acest punct de vedere (din cauza sau cu ajutorul prealabilului) comprehensiunea presupune parcurgerea unui adevărat „cerc” – cercul hermeneutic – care a fost schițat în maniera următoare : pentru a reconstitui fondul, contextul, este necesară înregistrarea unei multitudini de date particulare, ceea ce nu este posibil fără a angaja „întregul” (totalitatea), adică un sens ce era el însuși stabilit.²

Acest „cerc” (sau mai curând „spirală”, după Patrick Heelan) poate fi regăsit la toate nivelurile cunoașterii lumii de către om. Într-un plan foarte general, cercul se instalează în relația dintre conștiința de sine a omului și cunoașterea lumii de către el însuși : cunoașterea lumii, chiar în formula cea mai „neutralizată” din punct de vedere axiologic, a științei empirico-analitice, angajază tacit o conștiință de sine care, la rândul ei, presupune și chiar susține un raport cognitiv cu lumea. Iar într-un plan mai determinat, (precum, de exemplu, acela al hermeneuticii încrederii și al hermeneuticii suspiciunii) cercul (sau spirala) leagă, de asemenea, „înțelegerea” și „înțelegerea prealabilă”,

¹ Apud Patrick A. Heelan, *After Post-Modernism: The Scope of Hermeneutics in Natural Science*, based on forthcoming article in *Studies in the History and Philosophy of Science*, Cambridge, 2004

² Apud Andrei Marga, *op.cit.*, p.122

„judecata,, (raționamentul) și „pre-judecata” (ipoteza). Prestația principală a metodei hermeneutice (care nu poate reprezenta un substitut pentru metodele științifice) constă în determinarea (fixarea, realizarea) sensului și nu în producerea de cunoștințe,¹ constă în tentativa de a pătrunde, de a înțelege „lumea vieții” care se regăsește în spațiul filosofic al înțelegerii umane² chiar atunci când această acțiune se prezintă ca foarte dificilă.

Pentru Paul Ricoeur, recunoscut (ca filosof ce a combinat descriția fenomenologică cu interpretarea hermenutică) drept urmașul lui Martin Heidegger și Hans Georg Gadamer, actul hermenutic este într-o primă instanță acțiunea de a citi; a citi, din punct de vedere al hermenuticii, înseamnă a asocia discursului, un discurs nou, pentru a distinge (discerne) discursul din operă. Scopul acestei acțiuni este de a clarifica (explicita) maniera de existență în lume derulată în fața textului, de a înainta într-o zonă nouă (sau veche?) a cunoașterii, pornind dinspre text, definit ca „discurs fixat prin scriitură”. Înseamnă a derula cel puțin una dintre posibilitățile³ de a fi indicate de text.⁴

În contextul general al hermenuticii de principiu se inserează speciile „hermenuticii încrederii” și „hermenuticii suspiciunii”, ca sortimente de hermenutici „speculative”, pentru a utiliza o altă distincție a lui Jean Borella⁵.

„Hermenutica încrederii” este termenul prin care Matei Călinescu desemnează una dintre cele mai fascinante dimensiuni ale hermenuticii totale, creatoare și imaginative adoptate de Mircea Eliade ca metodă și, de asemenea, ca viziune a lumii. Altfel spus, hermenutica încrederii este o specie a noțiunii de hermenutică totală și, în același timp, o consecință a exercițiului de hermenutică creatoare, prin care Mircea Eliade interpretează și armonizează cu

¹ Ibidem, pp.122-123

² *Apud* Patrick Heelan, *op. cit.*

³ Paul Ricoeur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986

⁴ Paul Ricoeur, *Eseuri de hermenutică*, Traducere de Vasile Tonoiu, București, Humanitas, 1995

⁵ Jean Borella, *op.cit.*, p.315

propria-i interpretare mesajul simbolurilor religioase.

Pornind de la o hermeneutică a sacrului și înțelegând istoria religiilor nu numai ca disciplină istorică (cazurile arheologiei și numismaticii – acestea însele, așa spune, pasibile de o expansiune către orizonturi creatoare), dar și ca mod de interpretare a vieții din punct de vedere al religiosului în complexitatea „absolută” a laturilor sale, savantul se simte chemat să decripteze „toate întâlnirile omului cu sacrul, începând din epoca preistorică, până în zilele noastre”¹.

Ca și Paul Ricoeur, Mircea Eliade recunoaște în hermeneutică o metodă care merge în interiorul „textului” studiat (prin „text”, după cum vom vedea, putem înțelege obiectul interpretării, care trimite la domeniul cuvintelor, chiar și în absența scriiturii). El afirmă că fixarea și „concentrarea exclusiv asupra aspectelor exterioare ale unui univers spiritual este echivalentă, la urma urmei, cu un proces de auto-alienare”² și putem continua (împreună cu Ricoeur) de stimulare și alimentare a sindromului paranoic al suspiciunii față de cauzele „oculte” din fundamentul unei creații. Or, hermeneutica, în calitate de „cale regală” spre sinteză, este exact opusul alienării, adică semnul funcționării normale a gândirii.

În capitolul 4 („Criză și reînnoire în istoria religiilor”) din cartea sa „Nostalgia originilor. Metodologie și istorie a religiilor” (1970), Mircea Eliade pune accentul pe aspectul complexității hermeneuticii în domeniul experienței sacrului, „căci nu este vorba numai de-a înțelege și interpreta faptele religioase”: însăși natura faptelor religioase impune cercetătorului o atitudine creatoare. Cred că această formulă nu va putea fi niciodată exploatată suficient.

Cum se poate („este cu putință”) gândi creator în materie de religie? Este vorba de a fi creator, ne răspunde Eliade (dacă ne punem această întrebare) în maniera unui Montesquieu, Voltaire, Herder, Hegel, a felului lor de a gândi instituțiile umane de-a lungul istoriei acestora. Or, din cauza inhibiției provocate de triumful „scientismului”, mulți cercetători din domeniul științelor sociale, al

¹ Mircea Eliade, *La nostalgie des origines, Méthodologie et histoire des religions*, Editions Gallimard, 1971, p.124

² *Ibidem*, p.128

antropologiei și chiar al istoriei religiilor s-au conformat modelelor împrumutate din științele naturale (i.e. explicația, perimată deja în anii șizeci ai secolului douăzeci), ignorând calea hermenutică și, cu atât mai mult, pe aceea creatoare. Adică aceea producătoare de opere și nu numai de monografii erudite.

Astfel (producând opere de creație a sensului pentru contemporani) hermenutica (acest act) se înscrie între sursele vii ale unei culturi „căci, în definitiv, orice cultură se constituie printr-o serie de interpretări și revalorizări ale miturilor și ideologiilor sale specifice”. Savantul religiilor merge chiar mai departe, atribuindu-le „hermeneuților” un rol cel puțin egal (dacă nu cumva și mai important) într-o cultură cu acela al creatorilor propriu-ziși ce „revalorizează viziunile primordiale și reinterpretează ideile fundamentale ale unei culturi”¹; o altă idee insuficient luată în considerare până acum, demnă de a fi urmărită și dezvoltată inclusiv în domeniul culturii politice a unui popor.

Altfel spus, pentru a generaliza cu acordul lui Eliade, hermeneutica creatoare nu presupune invenția. Ea implică reconstituirea contextului pe baza textului, a mărturiilor, a memoriilor. Acest proces constă într-o reconstituire a „poveștii” pe baza amintirii, stabilind legăturile între memorii. Și este vorba în același timp de un act riguros: încercând restituirea cât mai verosimilă a poveștii, se ajunge prin intermediul propriilor cuvinte în proximitatea și chiar în intimitatea textului, a „lucrului” textului (Heidegger). Se derulează, astfel, una dintre posibilitățile discursului indicate de text, cum spunea Ricoeur. Această creație înseamnă (reprezintă) o actualizare a textului (a timpului său trecut), prin traducerea unui limbaj uitat, într-un limbaj contemporan. Eliade găsește ca exemplu de ceea ce se poate înțelge prin „hermenutica creatoare” cartea *Kultur des Renaissance in Italien* (1860), care „a îmbogățit cultura occidentală cu o nouă valoare, revelând o dimensiune a Renașterii italiene care nu era evidentă înaintea lui Burckardt”².

Un astfel de act hermeneutic conduce la „transformarea omului”,

¹ *Ibidem*, pp. 129-130

² *Ibidem*, p.130

căci se ajunge la crearea unor noi valori culturale, ceea ce, dintr-un anumit punct de vedere, poate fi comparat cu o descoperire științifică sau tehnică. Ceea ce autorizează această comparație este rezultatul, și anume efectul său de trezire, care schimbă viziunea lumii : „Înainte de a fi fost descoperită, realitatea tocmai descoperită era acolo, numai că nu o vedeam sau nu știam să o utilizăm. Tot astfel, o hermeneutică creatoare scoate la iveală semnificații neobservate înainte, sau le pune în evidență cu o asemenea vigoare, încât după ce va fi asimilat această nouă interpretare, conștiința nu mai este aceeași”.¹ De aici până la funcția terapeutică, „salvatoare” (întocmai ca istoria religiilor) a filosofiei interpretării nu este decât un pas, mic și uriaș în același timp : căci hermenutica creatoare schimbă omul nu pentru că produce cunoștințe (și aici se poate observa continuitatea viziunii eliadiene cu concepția tradițională a hermeneuticii), ci pentru că „ea este mai mult decât o instrucție, ea este de asemenea o tehnică spirituală susceptibilă să modifice calitatea însăși a existenței”. Abordând fenomenul istorico-religios din punct de vedere hermenutic, „prezentând și analizând miturile și ritualurile australiene, africane sau oceaniene, comentând imnurile lui Zaratuștra, textele taoiste sau mitologiile și tehnicile șamanice, istoricul religiilor dezvăluie situații existențiale necunoscute sau dificil imaginabile pentru un cititor modern ; iar întâlnirea cu aceste lumi spirituale străine nu poate rămâne fără consecințe”²; căci aici se află modele și soluții pentru situațiile de criză ale omului, aici se află partea noastră de identitate „stranie”, pe care nu o putem defini decât prin confruntare calmă, după ce l-am întâmpinat pe „celălalt ca celălalt” (Gadamer) .

Dar aceasta (însănătoșirea) se întâmplă numai dacă astfel de situații și lumi spirituale străine sunt privite dintr-o perspectivă încrezătoare. Astfel, hermenutica încrederii practică de Mircea Eliade în domeniul istoriei religiilor conduce, ca și aceea practică de Paul Ricoeur în domeniul politicului, către studiul aprofundat al alterității. Punctul final al oricărei hermenutici a încrederii constă în înțelegerea celuilalt, printr-un altruist proces interior al recunoașterii

¹ *Ibidem*, p. 131-132

² *Ibidem*, p. 133

validității altor posibilități de a fi (emanate de discursurile străine) decât cele configurate în cadrul unei culturi date, într-un mediu fixat în cunoștințe, opțiuni, gusturi, criterii, norme. Constă în savurarea detaliului altei posibilități individuale de a înțelege realitatea și ce i se întâmplă unui om de-a lungul unei vieți, posibilitate cu totul alta decât în propria concepție. Marea artă, forma creatoare a hermeneuticii se vede în momentul „fuzionării orizonturilor” (Gadamer), ca într-un dans capabil să reducă la numitorul comun al „pașilor” niște minți diferite.

Astfel ne apare cu aura-i umanistă apelul eliadian către filosofia occidentală de a nu se cantona în propria tradiție. Din perspectiva acestei cerințe (mai altruistă, poate, decât acelea egalitarist-sociale), istoria religiilor practică de Eliade reprezintă un model de „încredere” în alte lumi sau orizonturi individuale. Pe de o parte, pentru că această disciplină „este în măsură să examineze, să analizeze și să elucideze un număr considerabil de situații semnificative și de moduri de a fi în lume altfel inaccesibile”, iar pe de alta pentru că nu este vorba numai de prezentarea unor „materiale brute”. De aceea „opera hermeneutică trebuie să fie împlinită de istoricul religiilor însuși, căci numai el este în măsură să aprecieze complexitatea semantică a documentelor sale”¹.

Ceea ce se așteaptă de la un istoric al religiilor dublat de un filosof, nu este să gândească după modelul filosofilor profesioniști, ci este vorba mai curând de un fel de intuiție, de sensibilitate, de talent, de interdisciplinaritate; „ca el să decripteze și să elucideze comportamentele și situațiile enigmatice, pe scurt, să facă să avanseze cunoașterea omului recuperând sau restabilind situații uitate, necunoscute sau abolite”.² Și acest lucru este mai la îndemâna istoricului religiilor deoarece este vorba de o cercetare asupra unor „universuri spirituale scufundate sau dificil accesibile”. Or, acestea, fiind prezentate de istoricul religiilor (care deja le-a vizitat), devin dificil deghizabile în simbolurile, miturile, ideile arhaice și exotice în

¹ *Ibidem*

² *Ibidem*, p.134

forme „deja familiare filosofilor contemporani”¹. De asemenea, simbolurile, miturile, ideile arhaice și exotice, dacă se ține cont de perspectiva istoricului religiilor, rămân impracticabile și neconvertibile în ideologii, pentru acționarii unui sistem totalitar. Când omului îi lipsește capacitatea de a înțelege alte moduri de gândire și comportament, când este străin de virtutea de a-și stăpâni pofta de convertire în propriile-i categorii a noutății (vechi de altfel) pe care o întâlnește, altfel spus, când este lipsit de anii în care ar fi putut fi educat de istoricul religiilor, premisele suspiciunii (adică ale unei atitudini interpretative bolnave) sunt deja stabilite.

Pentru Eliade, ca să revenim, nu se poate traduce prin concepte simbolul, noțiunea centrală în hermeneutica sacrului. Simbolul, așa cum a arătat-o Jung, nu poate fi tradus decât printr-un alt simbol. Paul Ricoeur își prezintă punctul de vedere privitor la acest aspect în studiul „Le symbole donne à penser”, explicit inspirat de Eliade. Aici, comparând simbolul cu alegoria, Ricoeur notează că simbolurile procedează într-o manieră hermeneutică, în timp ce alegoriile sunt deja un fel de hermeneutică. Și aceasta pentru că simbolul își arată sensul său transparent (am putea spune chiar „diafan”) într-o manieră complet diferită decât o face traducerea, prin care se expune alegoria. Simbolul își prezintă înțelesul prin ceea ce am putea numi „transparența opacă” a unei enigme, și nu prin traducere.

Este motivul pentru care Ricoeur opune atribuirea sensului în cazul simbolurilor, interpretării prin traducere, care este proprie procedurii alegoric.

Dar, pe de altă parte, traducerea reprezintă la Ricoeur un fel de hermeneutică, iar în cartea *Despre traducere (Sur la traduction, 2004)* el aplică traducerii formula „a construi un comparabil”, în măsura în care limba tradusă constituie un „celălalt” în relație cu limba în care este tradusă².

Comunicarea între pluralitatea limbilor prezente (vii) și limbile absente (moarte), proces căruia îi putem aplica hermeneutica creatoare

¹ *Ibidem*, p.134

² Paul Ricoeur, *Despre traducere*, Traducere și studiu introductiv de Magda Jeanrenaud, Postfață de Domenico Jervolino, Iași, Polirom, 2005, p.121

(imaginativă), este posibilă datorită aptitudinii sau facultății (să spunem, kantian) de a traduce. Posibilitatea traducerii este asigurată de faptul că, în ciuda multitudinii limbilor, există un singur limbaj, ca mediator necesar între om și lume. Acest vizibil „atu hermeneutic” este totodată rezultatul capacității omului de a rosti și de a citi, dovada unei vieți dotate cu sens, „lumina naturală” (Domenico Jervolino) grație căreia un fenomen primește vizibilitate în lume¹.

Emmanuel Levinas, ale cărui afinități fenomenologice cu Paul Ricoeur sunt bine cunoscute, afirma în *Totalité et Infini* că esența originală a limbajului trebuie căutată în prezentarea sensului: „Nu medierea semnului este aceea care face semnificația, ci semnificația (al cărei eveniment original este aflarea față în față), este aceea care restituie ca posibilă funcția semnului”².

În eseu *Discurs și comunicare (Discours et communication, 1971)* Paul Ricoeur avansează opinia potrivit căreia ceea ce se numește comunicare intersubiectivă reprezintă pentru științele limbajului un fapt dat, iar filosofia trebuie să construiască cu grijă, pornind de la actul interogației (un fel de „*epoché*” fenomenologic după Domenico Jervolino) privitor la scopul comunicării, adică asupra semnificației și a nivelurilor sale – sensul și referința, actele lingvistice, finalitățile noetice, partea intențională a vieții.³

Această chestiune de factură mai curând fenomenologică decât semiologică (ce se transmite prin limbaj, și anume prin limbajul simbolic asupra esenței ființei umane), este abordată de Mircea Eliade cu experiența proprie unui istoric al religiilor, avizat să constate în cunoștință de cauză: „Într-un anumit fel am putea elabora o nouă *Fenomenologie a spiritului* ținând cont de tot ceea ce este capabilă să ne reveleze filosofia religiilor. Ar fi de scris cărți importante asupra modurilor de a fi în lume sau asupra problemelor timpului, morții, visului, pornind de la documentele de care dispune istoricul

¹ Domenico Jervolino, *Hermeneutică și traducere. Celălalt, străinul, oaspetele*, în volumul Paul Ricoeur, *Despre traducere*, op.cit., p. 139

² Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, Paris, Martinus Nijhoff, 1971

³ Domenico Jervolino, *loc.cit.*, p.150

religiilor”¹. Căci, putem continua, rămâne încă „ofertantă” pentru filosofie sensibilitatea umană religioasă, aceea care discriminează între lumea de aici și lumea de dincolo, între aparență și esență, între adevăr și fals, între speranță și deznădejde (angoasă). Hermeneutica încrederii, pe acest fond, ni se va revela ca hermeneutică a nădejzii și fericirii, a bucuriei de a trăi, iar hermeneutica suspiciunii ca hermeneutică a tristeții, disperării, angoasei, nefericirii. Disperarea vine întotdeauna din constatarea nonsensului.

Este vorba despre fenomenologie, întrucât savantul religiilor ia drept axiomă studiul și cercetarea fenomenului în cadrul său de referință (un fel de reducere fenomenologică), dar aceasta nu implică eliminarea ambiguităților (cum ar fi în cazul dialecticii semnificativului și a semnificatului aplicată la timpul primordial, de exemplu). Prin metoda sa Eliade apelează la gândirea religioasă (mituri, simboluri, etc.) nu pentru a aduce probe tezelor sale, ci, așa cum remarca Matei Călinescu, cercetarea este o tentativă de a ajunge la sensul pierdut sau „non-recognoscibil” al mitului ca la una din manifestările sacrului, „al cărui scop final este recunoașterea și restituirea”². Din acest punct de vedere hermeneutica, a cărei sarcină este aceea de a face să revină la suprafață universuri de semnificații uitate, poate fi definită, spune Matei Călinescu, drept „știința recunoașterii”.

Este o remarcă foarte importantă, capabilă să inducă legitimitatea comparației între concepția lui Mircea Eliade și a lui Paul Ricoeur despre hermeneutică.

Căci teoria eliadiană a camuflării sacrului în profan sau a ocultării misterelor în realitatea imediată, ascundere recognoscibilă printr-un fel de sensibilitate inițiatică naturală (pe care o au și poezii și oamenii de rând), și-ar putea găsi locul în proiectul cărții *Parcours de la reconnaissance* în care autorul, Paul Ricoeur, își mărturisește încă din primele pagini sentimentul de mirare privitor la statutul termenului „recunoaștere” în planul discursului filosofic: „Este un fapt că nu există teorie a recunoașterii demnă de acest nume, în maniera în care

¹ Mircea Eliade, *La nostalgie des origines*, op.cit., pp.135-136

² Matei Călinescu, *Imagination et sens. Attitudes esthétiques*, în *Cahiers de l’Herne*, 1978, p.368

există una sau mai multe teorii ale cunoașterii”¹.

De ce este important pentru noi acest cuvânt, recunoaștere? Datorită polisemiei sale, care poate servi în egală măsură atât „cauza” hermeneuticii încrederii, cât și pe aceea a hermeneuticii suspiciunii. Confruntând semnificațiile înregistrate de Emil Littré în *Dictionnaire de la langue française* (1859 - 1872) cu acelea din *Grande Robert de la langue française* (1985), ideile directoare privitoare la cuvântul „recunoaștere” sunt trei : „I. A înțelege (un obiect) prin spirit, legând între ele imagini, percepții privitoare la acesta; a distinge, a identifica, a cunoaște prin memorie, judecată sau acțiune. II. A accepta, a considera drept adevărat (sau ca atare). III. A manifesta gratitudinea datorată cuiva (sau față de ceva, chiar o acțiune)”².

Din perspectiva „recunoașterii”, hermeneutica încrederii corespunde mai curând celui de-al doilea sens al cuvântului, și anume „a accepta, a considera drept adevărat sau ca atare”, în timp ce hermeneutica suspiciunii ține de latura detectoare (inclusiv în sensul polițienesc de efectuare detectivistă) printr-o concepție contrafăcută, falsă, bolnavă, care deturneză primul sens al recunoașterii în autoiluzionarea de a fi cunoscut prin judecată sau acțiune, legând între ele indicii. De altfel, hermeneutica suspiciunii („the hermeneutic of suspicion”) este termenul prin care Paul Ricoeur denuște o postură interpretativă legată de debutul paranoiei, care pornește de la prezumția că forma și organizarea profundă a culturii sau a oricărui alt lucru este incomprehensibilă pentru subiectul cunoscător, fără adaosul unor prejudecăți. Așadar, un soi de antihermeneutică. Paul Ricoeur utilizează acest termen în „Hermeneutics and the Human Sciences” (New York, Cambridge University Press, 1981).

Spun că în conexiune cu paranoia, hermeneutica suspiciunii este o antihermeneutică, deoarece gândirea paranoică se caracterizează prin rigiditate și ostilitate (Jacques Lacan), prin anxietate, suspiciune, centralitate, megalomanie, proiectivitate, hiperacuitate. O altă definiție a paranoiei în care se regăsesc caracteristicile hermeneuticii suspiciunii

¹ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance, Trois etudes*, Paris, Editions Stock, 2004, p.9

² *Ibidem*, p.27

ne revelează această maladie drept o suprainterpretare anxioasă caracterizată prin delirul conspirației. Delirul paranoic este modelul unei credințe persistente (fixație), chiar și atunci când realitatea contrazice sau infirmă premisele acestei convingeri adânc interiorizate.¹ Cum se întâmplă, de exemplu, atunci când mărturiile povestite și scrise de Zaharia Fărâmbă aflat în detenție, contrazic viziunea polițienească a celor care l-au închis, agenții tortionari, indisponibili pentru „lumina naturală” a unicității limbajului care ne ajută să rostim/comunicăm și să citim corect un mesaj. Astfel ajungem, în sfârșit, la aplicarea termenilor „hermeneutica încrederii” și „hermeneutica suspiciunii” la un text literar eliadian.

În rezumatul acestui studiu reluăm ideea mai veche că atitudinea (estetică, tehnică, religioasă, istorică, ideologică, etc.) privitoare la un text este dependentă de opțiunea noastră interioară, mai mult sau mai puțin explicită pentru ceea ce Matei Călinescu numește „hermeneutica încrederii”, în opoziție cu „hermeneutica suspiciunii”. Matei Călinescu (recunoscut drept unul dintre cei mai importanți exegeți ai operei lui Mircea Eliade și drept poetician al relecturii) distinge cele două forme de interpretare într-un studiu conceput în 1980, intitulat „Funcția Irealului: reflecții asupra prozei scurte a lui Mircea Eliade” (*La fonction de l'Irreal: réflexions sur la prose courte de Mircea Eliade*).

Aici, nuvela eliadiană *Pe strada Mântuleasa* (*Le Vieil homme et l'Officier*) este caracterizată drept o „mitologie a mitului”, un discurs artistic asupra opoziției între viziunea mitică și credulă a lumii, și viziunea ideologică, suspicioasă, complicată, sofisticată, obsedată de conspirație. Hermeneutica încrederii este ilustrată de personajul Zaharia Fărâmbă, un învățător pensionar, în timp ce hermeneutica suspiciunii este ilustrată de anchetatori, tortionarii Borza și Dumitrescu, iar mai târziu de reprezentanții aparatului de stat comunist.

Titlul original al nuvelei, „Pe strada Mântuleasa” (o stradă din Bucureștiul dintre cele două războaie mondiale, devenită loc simbolic în jurul căruia Zaharia Fărâmbă construiește – prin intermediul

¹ *Encyclopedia of Postmodernism*, Edited by Victor E. Taylor and Charles E. Winquist, Routledge, London&New York, 2001

memoriei dublate de imaginație – povești despre evenimente stranii, dar lipsite de semnificații decisive din punct de vedere politic sau economic, așa cum ar fi vrut-o polițiștii) trimite la dimensiunea legendară a trecutului. Dar varianta franceză a titlului, „Le Vieil homme et l’Officier” este explicită în sensul distincției dintre cele două tipuri de hermeneutică (a încrederii și a suspiciunii): „bătrânul” (Le Vieil homme) este purtătorul unei gândiri mitologizante, încrezătoare, orientată către adevăratul sens – ascuns, spiritual– el este personificarea „visătorului” bachelardian (Eugen Simion). Poveștile pe care și le amintește (sau le inventează ?) și le transcrie în declarațiile solicitate de poliția secretă îl bulversează pe „ofițer” care se află, prin însăși funcția sa, în rolul bănuitorului, al suspiciosului. El (ofițerul, acesta din nuvelă și acela generic) nu știe cum să ia, drept ce să ia această viziune fabuloasă, complicată și complexă, în fond optimistă a unui trecut recent din care se deschid culoare temporale ce, alunecând în alte lumi, o fac mai bogată, dar și mai dificilă pe aceasta, expusă filmic și totodată cu aerul plăcut surprins de el însuși al celui care transmite o revelație abia atunci primită. Deținutul pare la un moment dat el însuși fascinat de ceea ce descoperă cu mijloacele propriei memorii și ale unei judecăți reflexive, adecvate unui obiect ce se transformă pe parcursul povestirii în ceva recunoscut cu bucuria unei retrairi emoționale pozitive, diferite de plictisul și saturația déjà-vu-ului.

De altfel Zaharia Fărâmbă ajunge în situație de detenție, spre a fi anchetat, datorită atitudinii sale deschise, comunicative, din cauza naivității și „temperamentului” său nostalgic. Într-o zi de vară, căutând un individ despre care presupunea că i-ar fi fost elev cu mulți ani în urmă („cercetarea” având drept scop, pur și simplu, amintirea vremurilor trecute – dacă Eminescu ne-a cultivat limbajul suferinței din dragoste, Mircea Eliade ne-a educat nostalgia, chestiuni de altfel îndoielnice și chiar dubioase pentru suspicioșii dintotdeauna) fostul învățător ajunge într-un apartament în care locuiește Vasile Borza, un ofițer al poliției secrete. Acestuia din urmă (care, din motive de dosar curat, nici în ruptul capului nu și-ar recunoaște adevăratul trecut, cel reconstituit de fostul învățător) ca de altfel și șefului său, Dumitrescu, această cercetare îi apare, bineînțeles, drept suspectă. Este primul

indiciu respingător al unei atitudini bazate pe minciună și automistificare golașă, al unei tendințe de reducere a celuilalt, a celui aflat « față în față », la propriile unități de măsură meschine, de tragere a lui în jos (de unde josnicia), din incapacitate de-a accepta fără vreun interes « lumina naturală » a cuvântului adevărat.

Din acest moment începe jocul încredere-neîncredere : în timpul anchetei institutorul își amintește (sau *crează*) evenimente și aventuri al căror sens inițiativ ar vrea să-l înțeleagă (dispariția unui băiat de rabin, Iozî, într-o pivniță veche, sau zborul către cer, fără de întoarcere, al unei săgeți trase din arcul unui poet, Lixandru), anchetatorii manifestând interes numai pentru partea profană a poveștilor : descoperirea tezaurului polonez (ascuns într-o pivniță în timpul războiului), a spionilor sau a trădătorilor exersați din punct de vedere militar.¹

Anchetatorii sunt veritabili moștenitori ai „maeștrilor suspiciunii”, desemnați de Paul Ricoeur prin Freud, Nietzsche, Marx – așadar ei lucrează cu adevăruri prefabricate în virtutea autoritarismului și atitudinii dictatoriale caracteristice acestor oameni. (Prin categoriile hermeneuticii înțelegem cel mai bine dominantele istoriei).

În același timp, Zaharia Fărâmbă efectuează un veritabil parcurs al identității (prima operație a recunoașterii este identificarea, la Paul Ricoeur, după Descartes și Kant), ajungând la cunoașterea de sine, prin recunoașterea adevărurilor spirituale în trecut.

Așadar nuvela *Pe strada Mântuleasa* prezintă un fel de conflict între cele două tipuri de interpretare a existenței pe care am schițat-o până aici. Prin scrierea acestei nuvele Mircea Eliade joacă el însuși rolul artistului, al scriitorului pasionat de interpretarea simbolică a „documentelor” unei vieți umane în care se regăsesc modele familiare pentru istoricul religiilor, conjugate cu interpretarea unei modalități (politice) de a fi în situație într-o țară comunistă, la începutul instaurării regimului.

Dincolo de intersecțiile pe care am încercat să le fac cât de cât vizibile până aici, întâlnirile lui Mircea Eliade cu Paul Ricoeur sunt

¹ *Apud* Mircea Eliade, *Pe strada Mântuleasa*, în volumul *Proză fantastică, vol.III*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1991

numeroase, atât în spirit, cât și în viață. Mai întâi profunzimea (și latura minunată a unei întâlniri de ordin simbolic (cele două corespund și își răspund), consemnată de Mircea Eliade în *Jurnalul* său, pe 15 octombrie 1959 : „Pasionant articolul lui Paul Ricoeur, *Le Symbole donne à penser*”. Remarcând că pentru a răspunde la întrebarea „Cum putem gândi plecând de la simbolurile religioase?” Ricoeur își alege exemple din *Tratat de istorie a religiilor* și încearcă o hermeneutică filosofică nouă, pe care istoricul religiilor nu a îndrăznit să o folosească, Mircea Eliade constată totodată că pătrunderea în esența fenomenului religios deschide „un drum ce reînnoiește problematica filosofiei contemporane”¹.

Într-un alt fragment de *Jurnal* ce invocă textul intervenției lui Corbin la Congresul de la Geneva din 1966, Eliade nu pierde prilejul de a-și mărturisi (indirect) prețuirea pentru Ricoeur, concomitent cu definirea interpretării ca „transmutare”, ceea ce ne conduce în miezul celor două hermenutici invocate până aici. Eliade consideră în acest fragment că el însuși, Corbin și Ricoeur încearcă să practice un tip de hermeneutică al cărei punct de plecare se află în convingerea că „o revelație, fie și efectuată într-un timp istoric bine delimitat, este întotdeauna transistorică, « universală » și susceptibilă de interpretări personale. De fapt, termenul « interpretare » nu este chiar atât de precis : este vorba de o transmutare a persoanei care primește, interpretează și asimilează revelația. În ceea ce mă privește, merg încă și mai departe : « hermeneutica creatoare » despre care vorbesc în atâtea dintre studiile mele recente provoacă transmutări echivalente chiar și atunci când suntem confrunțați cu o « revelație » nu de genul Coranului, dar și de forme exotice (India, etc.) sau « arhaice » (« primitive »)” (5 februarie 1968).² Acestea din urmă sunt forme care transpar și în cotidian și care pot fi chiar politizate într-o epocă de teroare a istoriei (cum sunt întâmplările care provoacă « transmutarea » învățătorului Zaharia Fărâmbă, atât în sensul mișcării reflexive interioare, cât și în acela, dureros de « banal » al schimbării

¹ Mircea Eliade, *Fragments d'un Journal 1945-1969*, Traduit du roumain par Luc Badesco, Gallimard, Paris, 1973, pp.298-299 ;139

² *Ibidem*, pp.547-548

de domiciliu).

În octombrie 1973 Mircea Eliade consemnează un „Joint-Séminaire” cu Paul Ricoeur, având ca temă hermeneutica în filosofia și istoria religiilor : „Ricoeur face o excelentă prezentare istorică, de la Aristotel la Kant”.¹ Istoricul religiilor fascinat de filosoful hermeneuticii!

Alte întâlniri particulare, mărturia unei adevărate prietenii, sunt demne de re-amintit pentru capacitatea lor „filmică” de reconstituire a scenariului, imaginii, sunetului, jocului și cuprinsului/necuprins prin care circulă (vii și adevărate, în haine omenești, anti-mizantropice, încrezătoare) ideile în lume: pe 10 ianuarie 1975, cu ocazia unei aniversări; invitații reciproce la masă – 4 mai 1975, 25 iunie 1975, 17 octombrie 1977, 29 ianuarie 1978, 23 noiembrie 1978; între 16 decembrie 1978-19 decembrie 1978, excursii în Yukatan; 15 februarie 1976 – mărturisirea lui Ricoeur că *Tratatul* I-a ajutat să se elibereze de Karl Barth; pe 15 septembrie 1976, împreună cu Simone și Paul Ricoeur la Cairo; 11 septembrie 1976 – admirația lui Eliade față de preocuparea lui Ricoeur pentru ziare, evocându-i imaginea hegeliană a celui care intră în comuniune cu Spiritul Universal, citind jurnalul de dimineață, prin urmare conectându-se la istorie; pe 17 martie 1983, un alt seminar cu Paul Ricoeur la Chicago, cu tema „Mythical”; în data de 10 mai 1983, conferința lui Paul Ricoeur, dedicată, așa cum a declarat-o „emoționat” (și emoționant pentru cititor) conferențiarul însuși, lui Mircea Eliade, „master, colleague & friend”.²

Și o ultimă consemnare (din 21 aprilie 1975), ca un mic exercițiu de recunoaștere încrezătoare a alterității prin care se construiește identitatea; aici Eliade își amintește cum încerca să-i demonstreze lui Ricoeur „ca noi toți, admirator al lui Aristotel”, cât de „modernă”, adică creștină, a fost concepția lui Alexandru cel Mare (de altfel elevul Stagiritului) asupra omului: „Aristotel susținea că sclavii sunt sclavi prin natura lor și că barbarii sunt *naturaliter* sclavi. Dar Alexandru, la Susa, s-a căsătorit cu două prințese ahemenide; în aceeași zi el a

¹ Mircea Eliade, *Jurnal, Volumul II 1970-1985*, Ediție îngrijită și indice de Mircea Handoca, București, Humanitas, 1993, p.132

² *Ibidem*, pp.132-442

celebrat căsătoria a nouăzeci dintre cei mai apropiați camarazi ai săi cu descendentele unor familii nobile, după ritualul persan și căsătoria a zece mii de macedoneni cu fete iraniene. Atunci când macedonenii s-au revoltat la Opis, reproșându-i : „Ați făcut din perși rudele voastre!”- Alexandru a răspuns : „Dar din voi toți am făcut rudele mele!”. O anticipare a înțelegerii celuilalt ca nestrăin, ca frate.¹

Acest fragment de jurnal este relevant pentru felul în care poate fi aplicată hermenutica creatoare, încrezătoare și nesuspicioasă, istoriei. Este un motiv în plus pentru aprofundarea studiului comparativ asupra filiației Ricoeur-Eliade, spre a descifra ceva din urgența atitudinii optimiste și încrezătoare a judecăților noastre. Să o recunoaștem, în ciuda perimării termenului, ne aflăm în fața a doi „umanisti”, mai mult, în fața a doi diagnosticieni aflați în căutarea tratamentului necesar însănătoșirii unor indivizi bolnavi de ură, dispreț și neîncredere unii față de alții, care au uitat de mult sensul darului vieții.

Cred că traseul prezentat aici cu ajutorul *Jurnalului* lui Mircea Eliade este convingător în privința unor afinități electivă și efective ale acestor doi mari gânditori. Căci Paul Ricoeur însuși profesa o hermeneutică a încrederii, și anume a speranței și optimismului, aplicându-se sensului istoriei secolului XX, în pofida nonsensului ce pare că o-nlănțuie-n angoasă. Așa cum se poate observa citind conferința sa *Adevărata și falsă angoasă* (ținută în cadrul Întâlnirilor Internaționale de la Geneva, din 1953, în compania lui Mircea Eliade, Raymond de Saussure, Robert Schuman, Guido Calogero, François Mauriac, Albert Picot, Antony Babel, Ernest Ansermet), angoasa, având un obiect nedeterminat, poate face totuși obiectul unei hermeneutici creatoare în ordine pedagogică, socială și spirituală: „Angoasa ne va învăța ceva numai dacă încercăm să înțelegem și, înțelegând reluăm contactul cu originea adevărului și vieții din care se hrănesc răspunsurile noastre la angoasă. A încerca, pentru a înțelege, a înțelege, pentru a depăși – sau, dacă nu se poate depăși, pentru a înfrunța – aceasta îmi pare a fi maxima ce trebuie să guverneze

¹ *Ibidem*, p.195

meditația noastră”.¹

Din punctul unei hermeneutici creatoare aplicată istoriei se poate vedea, așa cum a făcut-o Paul Ricoeur, cum în sfera noțiunii de angoasă ca revelatoare a nonsensului, încapă și ceva din speranță, ca finalitate a celei mai profunde pedagogii a umanității: „Nimic nu este mai aproape de angoasa non-sensului, decât timida speranță. Și totuși acest act infim se produce în liniște și în același timp se ascunde și se arată în puterea de a recapitula, la rândul său, toate gradele de afirmare originare. Datorită acestei forțe recapitulative, ea ajunge la același nivel cu reflecția, ca într-o oglindă spartă; ea este aceea care animă pe ascuns (în secret) această recucerire a eului profund, flagelat de angoasa culpabilității și optimismul tragic în fața ambiguității istoriei, finalmente energia psihică însăși și simpla dorință de a trăi existența cotidiană și muritoare”.²

În concepția lui Paul Ricoeur, „timida speranță” se ascunde și se arată în cotidian, cu toată slăbiciunea și forța sa, ca și „sacral” viziunii eliadiene. Într-un astfel de fuzionant și prietenos orizont, însăși hermeneutica suspiciunii poate fi privită cu încrederea cuvenită atitudinii interogative față de obiectul interpretării. De la comerțul lui Hermes cu mesaje între oameni și zei, despre interpretare stă mărturie istoria scrisă și mai ales aceea nescrisă.

¹ Paul Ricoeur, *Vraie et fausse angoisse* în *L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*, Éditions de la Baconnière, À Boudry – Neuchâtel (Suisse), 1954, p.33

² *Ibidem*, p. 53

Elitism și democrație în România post-comunistă

ADRIANA NEACȘU

***Abstract:** Although democracy opposes to the domination of a small number of privileged people, no society can abandon its elites, because the social-economic progress depends on a minority able of upper competences in comparison with masses and applying these competences in a creative way in every field of activity. But the former communist regime, guided by a simplistic vision about social equality, and aiming to liquidate «the class enemy», exterminate or marginalized almost completely the political, economic, academical elite of Romania, who could regenerate very slowly. After the Revolution of December, 1989, the intellectual elite accomplished a permanent opposition to the power, which in turn is subordinated to various groups of interests. At the same time, the positive economic elite still has no force to increase pace in the Romanian economy. In the entire period of transition, the governments always neglected the scientific elite of Romania and marginalized the personnel of educations, in spite of numerous statements which underlined their importance for the development of the country. All these aspects show us that there is not a real preoccupation for the strengthening of elites, and this represents a major risk for our democracy.*

***Key-words:** power, communist regime, democracy, political elite, economic elite, academical elite, intellectual elite, scientific elite*

Democrația, înțeleasă în sens etimologic, ca „domnie a poporului”, presupune implicarea activă și directă a masei de cetățeni în mecanismele de conducere a statului. Principial, ea se opune dominației exercitată de un număr restrâns de privilegiați, indiferent de criteriile după care aceștia sunt plasați în fruntea ierarhiei puterii.

Ca atare, însă, democrația directă nu poate fi practică decât în

comunități restrânse, așa cum au fost cetățile grecești, în cadrul cărora a apărut pentru întâia dată. Însă chiar și acolo, de foarte multe ori, „poporul”, care vota, de regulă, prin ridicare de mână în adunările din *agora*, nu reprezenta decât o masă relativ ușor de manipulat de către oratorii abili.

În momentul în care democrația a fost adoptată ca regim politic în cadrul statelor moderne, a căror mărime făcea, practic, imposibilă participarea directă a poporului la conducerea la nivel central, forma principală a democrației a devenit cea reprezentativă. Asta înseamnă că, prin alegeri generale, masa desemnează un număr mult mai mic de indivizi, pe care îi însărcinează să conducă efectiv treburile statului, urmând ca prin mecanisme speciale să exercite un control real asupra lor, asigurându-se astfel că ei îi respectă voința și că îi apără cu adevărat interesele.

Prin urmare, chiar dacă este expresia voinței întregului popor, conducerea democratică nu se poate lipsi de grupurile mici, desprinse de mase și cu atribuții directe de conducere. Acestea nu sunt altceva decât elita societății, singura care guvernează cu adevărat, deși o face în numele maselor.

În principiu, elita se construiește în urma unor procese specifice de selecție, care implică multiple competențe, atât profesionale, morale cât și politice, condiții absolut necesare (nu și suficiente) pentru ca actul de conducere să se realizeze cu succes.

Nu întotdeauna se poate spune însă că elita politico-administrativă, deci cea implicată efectiv în mecanismele de decizie ale statului, își impune, în virtutea legitimității poziției și a competenței, propriul punct de vedere. În societățile puternic industrializate, caracterizate printr-o mulțime de grupuri de interese dar și printr-un activism deosebit al societății civile, se constată un fel de dispersie a puterii, astfel încât actul deciziei devine extrem de sinuos și de complicat, nemaipartținând în mod univoc elitei conducătoare.

Indiferent însă de acest lucru, nici o societate nu-și poate permite să renunțe la elitele sale, cu atât mai mult dacă depășim zona strict politică și pătrundem în sfera social-economică, al cărei progres depinde în mod esențial de cei puțini dar capabili să dobândească competențe superioare în raport cu cele ale masei și să le aplice apoi în

mod creator în diversele lor domenii de activitate. Astfel încât, chiar dacă democrația promovează egalitatea între toți cetățenii, aceasta nu presupune un egalitarism mărunț, nivelator, o condamnare la mediocritate și refuzul oricărei excelențe, ceea ce ar echivala cu frânarea oricărui progres autentic.

Din păcate, această viziune simplistă și demolatoare a fost pe larg și sistematic practică în cadrul regimului comunist instaurat în urma celui de al doilea război mondial. În numele egalității, dreptății și echității sociale, dar și în virtutea principiului înlăturării „dușmanului de clasă”, tot ce a însemnat elită politică, economică, academică a fost, cu puține excepții, fie exterminat fizic în închisori fie marginalizat în diverse feluri, refuzându-i-se aportul la dezvoltarea societății, pe măsura competențelor de care dispunea.

Prin „înlăturarea exploatării” a fost decimată nu numai proprietatea privată dar și marea tradiție a învățământului românesc. În locul dascălilor cu respect și știință de carte au fost promovați masiv, la toate nivelele, semidocți sau semianalfabeți, formați în pripă în „licee” sau „universități” muncitorești, în care selecția se făcea pe baza originii sociale iar criteriul promovabilității era însușirea „doctrinei marxiste”, așa cum era ea înțeleasă de către dictatură. Curând, absolvenților acestor „universități” li s-au dat pe mână toate sectoarele economiei și culturii naționale, pe care le-au adus într-o stare cu totul lamentabilă.

Atunci când au devenit cu totul evidente lipsa de performanță și ridicolul unor astfel de „inculte somități”, și ca urmare a unei rezistențe mai mult sau mai puțin deschise a celor cu o formație intelectuală solidă dobândită în vechiul regim dar acceptați, din diverse motive, de sistemul comunist, lucrurile au început să se mai îndrepte, în sensul că s-a urmărit realizarea unei instrucții tot mai serioase în școli și universități.

Treptat, în locul vechii elite a început, în toate domeniile, promovarea altele care, chiar dacă nu se ridică la înălțimea aceleia dintre cele două războaie mondiale, muncea cu seriozitate și cu mijloacele (limitate) puse la dispoziție de către stat pentru continuarea sa perfecționare profesională.

Este de remarcat faptul că noua elită a activat în condițiile

izolării de curentul informațional al Vestului, ceea ce a contribuit într-o măsură hotărâtoare la scăderea nivelului său profesional și la marginalizarea în cadrul comunității științifice europene. Iar dacă în domeniile științelor exacte și tehnicii izolarea nu a fost atât de drastică, încât specialiștii au avut, totuși, șansa menținerii unor contacte permanente, chiar dacă minime, cu străinătatea, în sfera științelor sociale, subordonate forțat și aproape total ideologiei comuniste, cercetătorii au ieșit, practic, din circuitul de idei mondial, în care se integraseră firesc și extrem de competent până la jumătatea secolului XX.

În plus, noua ideologie, așa cum era ea propagată pe scară largă, îi minimaliza, principial, importanța și meritele, încercând să facă din elita intelectuală un instrument docil al promovării „intereselor clasei muncitoare”, în realitate ale unei nomenclaturi care pusese mâna pe putere și nu mai voia să o cedeze cu nici un preț. Ca urmare, tot ceea ce însemna valoare intelectuală și profesională nu era recunoscut și apreciat dacă nu adera, cel puțin formal sau tacit, la normele impuse de noul regim.

De altfel, dat fiind principiile generoase clamate de puterea comunistă, inițial mulți intelectuali au aderat sincer la ele, crezând că statul „muncitoresc” va reuși instaurarea unei ordini sociale mai echitabile. S-a mers până acolo încât unii fie au „scuzat” abuzurile și teroarea îndelung practicate, privindu-le ca pe niște „costuri” necesare și, oricum, pasagere ale instituirii dreptății, fie le-au socotit „greșeli” datorate lipsei de experiență sau chiar de caracter a celor care le-au ordonat, așa cum s-a și declarat oficial în timpul „dezghețului” început în anii 1960.

La fel de mulți însă au păstrat o anume rezervă și o surdă ostilitate, nedorind să se angajeze cu toate forțele în „opera” de construcție a socialismului și de formare a „omului nou”, ceea ce i-a costat stagnarea în carieră, în locul lor fiind adesea avansați indivizi mai slab pregătiți dar care aveau funcții politice. Astfel s-a generalizat o practică răsturnată de promovare a valorilor, criteriile de ascensiune profesională și socială nemaifiind atât competența cât funcția în partid și relațiile cu puterea.

La toate acestea s-a adăugat scăderea drastică a exigenței în

școală, ca urmare a impunerii la un moment dat a obligativității liceului pentru toți tinerii și a promovabilității de 100%, practic profesorii nemaiavând voie să lase repetenți sau corigenți, chiar dacă acest lucru nu li s-a impus în mod oficial ci era formulat ca un deziderat al eforturilor lor în munca plină de „abnegație” cu elevii și ca semn al ridicării „continue” a calității învățământului nostru.

Prin urmare, în timpul comunismului s-a dus o campanie sistematică, diversificată și dură împotriva elitelor românești, menținute într-o stare de inferioritate socială, împiedicate să se pregătească profesional și să-și afirme valoarea pe măsura capacităților, permanent supuse procesului de atragere în mecanismul puterii (fapt care a generat o mulțime de oportuniști) dar aspru sancționate ori de câte ori se întâmpla să devieze de la linia impusă de către conducerea partidului, formată din aproximativ aceiași oameni, mai mult sau mai puțin „școliți” dar subordonați „vârfului” semidoct și chiar incult, care manifesta un totalitarism din ce în ce mai apăsător pe măsura trecerii timpului.

Asemenea întregului popor, această elită a practicat un fel de rezistență pasivă la opresiunea dictaturii, iar prin intermediul scriitorilor care începuseră să adopte stilul „mesajelor printre rânduri”, și ale căror texte ajungeau la publicul larg, dădea glas revoltei maselor, întreținându-le nemulțumirea față de regim.

E-adevărat că numai o mică parte a avut curajul dizidenței declarate, care atrăgea automat represalii extrem de dure, iar asta s-a întâmplat, de regulă, în rândul scriitorilor sau al intelectualilor cunoscuți cumva în Occident, astfel încât statul comunist să nu-și poată permite suprimarea lor în tăcere (după Revoluție au ieșit, însă, la iveală și destule astfel de cazuri). Se poate, de aceea, spune că elita intelectualității românești, chiar dacă nu a contribuit efectiv, ca grup organizat, la declanșarea evenimentelor din decembrie 1989, care au dus la înlăturarea regimului comunist, a pregătit și a susținut, într-o bună măsură, starea de spirit antitotalitară a maselor.

De altfel, pentru a umple periculosul vid de putere din primele zile ale Revoluției și din dorința de a contribui la instaurarea unei societăți cu adevărat democratice, ea s-a implicat imediat în formarea noilor structuri ale statului. Însă, pentru că nu avea nici pregătire,

poate nici afinitate pentru acest tip de activitate specifică mecanismului politico-administrativ dar și ca urmare a dezamăgirii față de procesul de reformă, mult mai lent, mai sinuos și primit cu mai multă ostilitate decât se aștepta de către diversele segmente ale societății, cea mai mare parte s-a retras din cursa efectivă pentru menținerea puterii, preferând să se implice într-un proces amplu de trezire a conștiinței civice și de renaștere a societății civile.

Extrem de activă mai ales în primul deceniu de după Revoluție, folosindu-se de capitalul moral pe care-l acumulase parțial în timpul dictaturii, parțial în lupta declanșată imediat după căderea comunismului, elita intelectuală reprezentantă a societății civile, chiar dacă nu a arătat întotdeauna suficientă maleabilitate și tact politic, a realizat o amplă critică a vieții social-politice de după 1989, a promovat idei înnoitoare menite să orienteze procesul democratic și să împiedice pervertirea lui, declanșând dezbateri în general rodnice, menținând efervescența revoluționară și punând în mișcare forțe social-politice care au contribuit într-o măsură foarte importantă la clarificarea ideologică și la imprimarea unui curs democratic ascendent societății românești.

Chiar și astăzi, când mecanismul politico-statal a ieșit din starea de provizorat și a dobândit, în urma legitimității și a exercițiului puterii, destulă stabilitate, autonomie și „rutină” profesională, vocea critică a reprezentanților societății civile nu a încetat să se audă, demonstrând că realizează o monitorizare atentă a tuturor fenomenelor sociale. Chiar dacă ea, din diverse motive, nu mai are forța din primii ani ai Revoluției și nu se poate spune că ar fi încurajată de către putere în calitate de partener de dialog social, ba chiar dimpotrivă, aceasta nu o poate total ignora, acceptându-i în anumite cazuri (nu foarte prompt și fără prea mare entuziasm) sugestiile și inițiativele.

Așa, de exemplu, s-a ajuns la condamnarea oficială de către instituția președenției a regimului comunist, lucru care a avut loc însă abia în preajma integrării țării în Uniunea Europeană, în decembrie 2006, cu toate că acest imperativ circula în cadrul societății civile încă din 1990. Faptul a fost posibil pe baza unui Raport cerut în mod expres de Președintele României, Raport care, deși a beneficiat de numeroase

materiale elaborate de-a lungul anilor de către numeroși specialiști, sub egida unor instituții neguvernamentale, a fost realizat oarecum în grabă (Comisia Prezidențială a fost înființată în aprilie 2006, ca urmare a apelurilor repetate ale reprezentanților societății civile) și i s-au reproșat pe drept numeroase lipsuri.

Există, așadar, o elită a intelectualității românești, care, desfășurându-și activitatea profesională în sfere diverse ale vieții sociale dar în special în cultură, fără să facă parte din structurile oficiale de conducere a societății, ia atitudine permanentă față de tot ce se întâmplă în țară, căutând să sensibilizeze atât opinia publică cât și puterea privitor la aspectele negative, neajunsurile și insuficiența procesului democratic. Vorbind în numele societății civile, ea formează o adevărată opoziție în raport cu puterea, încercând să-i frâneze tendințele dominatoare și formele diverse de corupție care s-au insinuat, mai mult sau mai puțin pregnant, la toate nivelele acesteia, echilibrând, într-o oarecare măsură, balanța forțelor politice.

Un exemplu reușit al tipului de cenzură pe care o practică reprezentanții societății civile asupra puterii l-a reprezentat acțiunea Coaliției pentru un Parlament Curat, formată în preajma alegerilor din 2004, care a reușit să blocheze intrarea în noul Parlament a aproape 100 de foști parlamentari dovediți că nu întruneau criteriile de integritate în politică. „Campania «Coaliția pentru un Parlament Curat» este citată în manualul din 2006 al Băncii Mondiale Anticorupción in Transition 3 ca exemplu de bună practică”¹, iar modelul s-a extins în anul 2006 și în alte țări ale Europei de S-E.

Dat fiind succesul Coaliției pentru un Parlament Curat, în 2005 aceasta s-a transformat în Coaliția pentru o Guvernare Curată, care, întrunind o serie de organizații, precum: Alianța Civică, APADOR-CH, Asociația Pro Democrația, Academia de Advocacy, Centrul pentru Jurnalism Independent, Freedom House-Romania, Grupul pentru Dialog Social (GDS), Societatea Academică din România (SAR), Societatea Timișoara, își propune deopotrivă să coopereze „cu guvernul și partidele politice pentru adoptarea și implementarea unor

¹ Societatea Academică din România (SAR), „România exportă Coaliția pentru un Parlament Curat în Balcani”, <http://www.sar.org.ro/index.php?page=articol&id=39>

proiecte de lege din sfera bunei guvernări și a anticorupției <cât și> monitorizarea actului guvernării centrale și locale, (...) demascarea actelor de corupție și (...) promovarea practicilor bune.”¹

Acest gen de control pe care elita intelectuală îl exercită asupra puterii în numele societății civile, nu este deloc comod pentru factorul politic de conducere, care de foarte multe ori îi ignoră sau îi minimizează demersurile, neîndrăznind totuși să o contracareze pe față și supunându-i-se atunci când nu mai are încotro. Însă în ciuda lipsei de încurajare și a audienței relativ restrânse, existența acestui pol avizat și activ al criticii puterii reprezintă una din garanțiile funcționării democratice a societății.

Dacă monitorizarea procesului guvernării este mai mult sau mai puțin eficient realizată de o parte a elitelor conduse, care înțeleg în felul acesta să-și facă datoria civică, guvernarea ca atare este exercitată de clasa politică ajunsă la putere, așadar de elita conducătoare. Calitatea acesteia a fost însă tot timpul, de la Revoluție încoace, pusă sub semnul întrebării și reprezintă unul din punctele forte ale nemulțumirii generale privind efectele transformărilor democratice din țară.

Împrejurările istorice au făcut ca acest lucru să fie aproape inevitabil. În timpul comunismului, funcțiile cele mai înalte în conducerea statului au fost acaparate fie de persoane incompetente fie de altele capabile dar care și-au pus întreaga pricepere în slujba unui sistem dovedit, în ciuda afișării unor idealuri înalte, ca antiumanist, distrugător și perdant. Evident că, deși acestea din urmă dețineau abilități politice certe, ele aveau din start o orientare ideologică inadecvată ori se descalficaseră moral pentru a mai putea fi folosite de drept în procesul de construcție a noului stat.

Totuși, mulți din eșaloanele inferioare ale conducerii partidului și administrației de stat sau din cei care la data respectivă erau marginalizați datorită afișării unei oarecare rezistențe față de dictatură au reușit, unii imediat, alții ulterior, să se infiltreze în structurile politice și de putere ale democrației românești, de la cele mai de jos

¹ Coaliția pentru o Guvernare Curată, *Manifestul Coaliției*, http://contracoruptie.org.ro/manifest_coalitie.htm

până la cele mai înalte nivele. Acest lucru a slăbit forța guvernării revoluționare, imprimând o politică a compromisului, a refuzului sau cel puțin a tergiversării măsurilor radicale, prelungind starea de insecuritate și marasm în care a fost aruncată societatea românească și măririi în felul acesta enorm costurile tranziției.

De altfel, la sfârșitul anului 1989, nimeni dintre cei din interiorul vechiului aparat de stat sau din afara lui nu avea habar de ce înseamnă o conducere cu adevărat democratică. În aceste condiții, clasa politică românească s-a format practic de la zero, învățându-și „din mers” atribuțiile.

Din păcate, la neajunsurile inerente unei astfel de situații obiective, s-au adăugat și cele legate de faptul că majoritatea populației, care în timpul comunismului fusese obligată să intre în rândurile partidului unic, a rămas circumspectă față de înființarea noilor partide. Astfel, foarte puțini au intrat în politică din sentimentul datoriei și al dorinței de a scoate țara din impas, acest domeniu extrem de important și de vizibil fiind copleșit de carieriști și profitori, care s-au folosit de funcții în interes personal și de grup, confiscând puterea și instaurând corupția.¹

De aceea, societatea românească a înaintat multă vreme pe drumul democrației extrem de greoi și de oscilant, fiecare cucerire trebuind parcă să-i fie smulsă puterii prin lupta acerbă a societății civile, prin presiunea populară sau prin intervenția diverselor organisme internaționale care monitorizau România, orientând-o în direcția practicilor specifice comunității occidentale.

De-a lungul celor 18 ani care au trecut de la Revoluție, aproape niciodată clasa politică românească nu s-a ridicat la înălțimea așteptărilor maselor. Când, după 7 ani în care puterea fusese deținută

¹ De altfel, datorită faptului că nu s-a procedat la o denunțare fermă și imediată a ofițerilor de Securitate, se pare că aceștia au acaparat masiv atât economia cât și politica românească. Legea de studiere a arhivelor Securității în vederea deconspirării poliției politice comuniste, adoptată abia în 1999, în loc să se orienteze în primul rând spre securiști, s-a concentrat practic pe colaboratori, care în bună măsură nu au acceptat benevol ci doar prin șantaj acest statut. În plus, dosarele au fost cedate spre studiere extrem de lent, pentru a permite distrugerea multora dintre ele și mutilarea și mai multora.

de partidele cu nostalgii comuniste și înclinații naționaliste, la guvernare s-a impus Convenția Democratică, victorioasă datorită unei ample campanii a societății civile, care a reușit să mobilizeze masele, aceasta a dezamăgit prin amatorism și ineficiență, deși anunțase oficial că este capabilă să introducă imediat în sistemul de conducere a tuturor sectoarelor vieții sociale nu mai puțin de 15.000 de specialiști.

Acest lucru s-a dovedit însă a fi numai o formulă de propagandă iar între anii 1997-2000 populația a trebuit să suporte o accentuare drastică a sărăciei, ceea ce a determinat, în anul 2000, revenirea la putere a P.S.D. și a președintelui Ion Iliescu, fost membru al nomenclurii comuniste, care a câștigat un enorm capital politic încă din primele zile ale Revoluției, în calitate de revoluționar și de președinte al primului organism democrat de conducere: Frontul Salvării Naționale.

„Povestea” celor 15.000 de specialiști, care a rămas celebră în conștiința noastră publică, arată o stare de fapt cu totul îngrijorătoare din cadrul partidelor politice românești și anume că acestea nu se preocupă să atragă în rândurile lor oameni de valoare, pe care să-i stimuleze în vederea rezolvării problemelor concrete ale societății, ceea ce le-ar întări lor înșile competența, credibilitatea și forța politică.

Fără să aibă girul specialiștilor temeinic pregătiți teoretic și cu o suficientă experiență practică, actul politic, chiar și cel bine intenționat, arareori nu produce mari neajunsuri în domeniul pe care îl vizează. Or, mersul cu totul poticnit al societății românești în perioada post-decembristă este, într-o măsură covârșitoare, un efect al lipsei de profesionalism din cadrul partidelor și al guvernelor.

Ceea ce li se cere în primul rând membrilor de partid este fidelitatea față de acesta și de linia impusă de la centru, căci doctrinele foarte clare și principiile ferme nu putem spune că reprezintă încă o trăsătură a partidelor românești. De aceea este și foarte frecventă trecerea de la un partid la altul, în general fie în preajma alegerilor, când se fuge din tabăra socotită anticipat perdantă, fie după alegeri, în tabăra câștigătoare, care poate să asigure menținerea în zona puterii și poziții personale mai avantajoase.

De asemenea, în ciuda faptului că activează într-o societate democratică, de regulă partidele nu promovează în interiorul lor

inițiativa personală, opiniile divergente liber exprimate iar „dizidența” este aspru sancționată. În aceste condiții nu ne putem aștepta la înnoiri spectaculoase nici de direcție, nici de doctrină, nici de conducere, astfel încât vârfurile sunt acaparate aproape *sine die* de aceiași oameni, care pot fi răsturnați mai degrabă prin manevre de culise sau „accidente” decât în urma unei lupte principale, deschise iar promovările depind mai mult de abilitatea de a te „plia” unde și când este cazul. Oameni de valoare sunt astfel ținute forțat în umbră, în poziții de inferioritate sau pur și simplu înlăturați, în vreme ce neaveniții, în ciuda faptului că „șifonează” imaginea partidului (nemaivorbind că fac un deserviciu domeniilor în care ajung, spre stupoarea „publicului”, să fie șefi), sunt avansați și susținuți cu obstință.

Dacă vorbim, așadar, de o elită politică, o facem în sens de „minoritate care ocupă posturi cheie în mecanismele de conducere a societății, cea care ia decizii ce afectează întreaga sferă publică”, fără să-i adăugăm atributele de „competență superioară” sau de „exelență”, incluse, de regulă, în accepția termenului „elită”. Și asta pentru că, în ciuda unui oarecare procent de profesioniști incontestabili, clasa politică este încă dominată de amatori, oportuniști, carieriști, indiferenți și incapabili să facă față sarcinilor primite dar extrem de abili în a-și exploata la maximum poziția în interes personal și de grup.

Faptul că România a fost acceptată în comunitatea europeană, nu se datorează atât eforturilor și performanțelor deosebite ale elitei noastre politice cât mai ales deschiderii extraordinare realizată după 11 septembrie 2001, când factorii politici mondiali au înțeles, în sfârșit, că viitorul tuturor statelor este compromis dacă se continuă cu atitudinea de respingere și izolare față de diverse zone defavorizate ale globului.

O mențiune trebuie totuși făcută pentru generația foarte tânără a elitei politice românești, care, formată după Revoluție în universitățile noastre și beneficiind ulterior de stagii serioase de perfecționare peste hotare, se pare că a învățat ce înseamnă profesionalismul și responsabilitatea. Activând cu precădere în eșaloanele secundare ale partidelor dar având deja reprezentanți chiar în prim planul politicii, ea ne oferă speranțe reale pentru alternative mult

mai viabile și deci pentru „schimbarea la față” în bine a acestei sfere indispensabile a societății. Desigur însă că și aici există o serie de excepții, deoarece calificativul „tânăr” nu le implică în mod automat pe cele de „capabil”, „responsabil” sau „integru”.

Deocamdată însă, dezamăgirea poporului față de guvernanții și parlamentarii români, pe care îi vede la televizor dormind în sălile de ședințe (atunci când nu lipsesc de la dezbateri) sau oferind spectacole penibile, și despre care știe că se ocupă de afacerile lor înfloritoare în vreme ce imensa majoritate se zbate în nevoi, îl determină să prefere lideri „carismatici”, care, folosind un discurs familiar, populist sau radical, ori afișând aura „sărăciei” dau impresia că sunt altfel decât ceilalți și capabili să-i disciplineze în beneficiul mulțimii.

Ca dovadă: rezultatele cercetării sociologice „Zece pentru România”, în 2006, la categoria „politicieni”, au arătat, în ordine, preferința publicului pentru Traian Băsescu, George Becali, Corneliu Vadim Tudor și Ion Iliescu, în 2007 menținându-se, în mare, același clasament, cu deosebirea că Vadim Tudor a căzut cu trei trepte, locul său fiind luat de Ion Iliescu.

De elita politică românească se leagă, parțial, elita economică, a celor relativ puțini care au reușit să se îmbogățească în timp ce masa poporului a sărăcit. Asta pentru că, de-a lungul celor 18 ani de democrație, în care majoritatea oamenilor politici s-au menținut în sau în apropierea sferei conducătoare, chiar și dacă nu au încălcat în mod legile flagrant, tot au beneficiat în mod privilegiat de informații pe care le-au folosit pentru a-și face averi mai mult sau mai puțin considerabile.

În jurul lor gravitează un număr mult mai mare al „clienților politici”, legați de primii fie prin înrudire fie exclusiv prin afaceri, formând împreună adevărate grupuri de interese, capabile să-și atragă în diverse chipuri resursele statului sau chiar să influențeze deciziile politice. De altfel, există și situații în care oameni de afaceri, din dorința de a-și netezi cât mai mult accesul la decizie, deci la resurse, au intrat în politică.

Acestea sunt doar câteva din aspectele cele mai importante ale corupției care a cuprins clasa politică românească, corupție pentru înlăturarea căreia se vorbește foarte mult dar se face extrem de puțin,

cea ce constituie un risc major al democrației noastre post-decembriste.¹ Proportia politicianilor-oameni-de-afaceri în totalul politicianilor este considerabilă și asta nu numai la nivel central (Guvern și Parlament) ci și „printre cei aflați la putere în administrația locală. Jumătate din președinții consiliilor județene și primarii orașelor cu peste 150.000 de locuitori sunt implicați în acest domeniu.”² De remarcat că este vorba numai de cei cuprinși în documente oficiale dar sunt destui care conduc o serie de afaceri în mod „camuflat”, folosindu-se de numele rudelor sau ale prietenilor.

În afara acestei categorii, întâlnim oamenii de afaceri care, fie speculând lacunele legislative din perioada imediat următoare Revoluției, fie dispunând de un capital acumulat înainte de 1989 în țară sau în străinătate, fie beneficiind de procesul retrocedării, au investit masiv în diverse domenii economice precum: afaceri imobiliare, hoteliere, construcții, transporturi de marfă, petrol, industrie, agricultură, comerț dar și în sport, bănci, societăți de asigurări sau mass-media iar, în ultima vreme, în societățile de brokeraj. Astfel acțiunile Bursei de Valori București sunt controlate în proporție de mai bine de 50% de oamenii de afaceri români (iar în cadrul ei, firmele politicianilor au intermediat în anul 2006 peste 5% din tranzacțiile cu acțiuni³).

Topul celor mai bogați 300 de români, efectuat de Revista Capital, ia în calcul averi cuprinse între 10 milioane și 1,6 miliarde de dolari. Dar și destul de mult sub această limită minimă putem încă vorbi de o elită economică. Ea este extrem de diversă și de stratificată, pornind de la bancheri și manageri ai marilor firme până la

¹ Traian Băsescu, în calitate de președinte al României, a atacat în repetate rânduri clasa politică, acuzând-o de corupție, dar impresia generală este că o face mai mult din considerente electorale și pentru a-și decima adversarii politici proprii sau ai partidului care-l susține, decât dintr-un interes real pentru consolidarea legalității și a democrației.

² Răzvan Amariei, „Pentru Putere, politica a mers prost, afacerile, bine”, articol, Revista Capital, <http://www.capital.ro/index.php?section=articole&screen=index&id=100045>

³ Cf. Marius Pandele, „Cine controlează Bursa de Valori București”, articol în Revista Capital, <http://www.capital.ro/index.php?section=articole&screen=index&id=100018>

întreprinzătorii mici și mijlocii, de activitatea cărora se leagă în mare măsură speranțele de dezvoltare a economiei românești, ponderea IMM-urilor în totalul celor aproximativ 403.000 de întreprinderi active în anul 2004 fiind de 98%, aproape 91% dintre ele având până la 9 salariați.¹

Din păcate, puterea a întârziat foarte mult măsurile care ar fi dus la o elită economică masivă, puternică, competitivă. IMM-urile s-au dezvoltat cu greu și au o situație destul de precară, astfel încât unul din efectele aderării noastre la Uniunea Europeană a fost reducerea numărului lor, din cauza incapacității de a respecta standardele europene. De asemenea, tot ele au fost cele mai lovite și de intensificarea concurenței, piața fiind tot mai acaparată de hypermarketuri. Totuși, intrarea în U.E. le-a oferit unora din ele posibilitatea să pătrundă pe piețe externe și să participe la competiții de proiecte menite să le aducă fonduri europene pentru propria dezvoltare.

O mențiune deosebită trebuie acordată specialiștilor ca atare, absolvenți ai unor universități de profil, care au reușit să-și demonstreze competența, fiind angajați cu succes și pe salarii considerabile în posturi importante de către diverse firme străine sau românești; datorită capitalului profesional de excepție de care dispun, ei trebuie incluși cu necesitate în cadrul elitei economice.

Acest lucru a fost posibil pentru că învățământul superior economic și tehnic a încercat, pe cât posibil, să țină pasul cu ceea ce se întâmplă pe plan mondial, introducând noi discipline, capabile să formeze personal înalt calificat și orientat către cerințele actuale ale economiei. De asemenea, există în țară diverse colective de cercetare și grupuri de experți, care beneficiază de publicații serioase în plan economic și managerial, și care realizează numeroase proiecte de valoare.

Indiferent însă de performanțele și de rolul pe ansamblu pozitiv în cadrul economiei naționale, elita economică nu are încă forța de a-i imprima acesteia un ritm susținut și ascendent. Desigur, vina nu îi

¹ Cf. *Carta Albă a IMM-urilor din România, 2006*, Cap. IV, <http://www.cnipmmr.ro/publicatii/Carta/capitolul%20IV.pdf>

apartine ei ci se datorează faptului că „România are politici publice insuficient performante, ceea ce conduce la situația de pierdere de rezultate și consistență în eforturile pentru o economie de piață funcțională și competitivă, capabilă să facă față presiunii forțelor concurențiale din Uniunea Europeană. (...) în 2006, economia românească se află încă în bucla evoluțiilor marcate de subdezvoltare, pentru că este inadecvat structurată, slab competitivă și cu un potențial redus de convergență. Suprapunerea erorilor de management macroeconomic peste o economie departe de a fi structurată, ponderea sectoarelor necompetitive și a aglomerării populației ocupate în acestea oferă tabloul precar de astăzi. (...) Creșterea economică este dezechilibrată. Motoarele creșterii economice sunt nesustenabile pe termen lung. (...) Economia românească nu este convergentă din punct de vedere structural cu economiile europene dezvoltate.”¹

Singura cale pe care Asociația Generală a Economiștilor din România o vede pentru a ieși din starea deplorabilă în care se află economia românească, este conturarea unei viziuni pe termen lung pentru obținerea de performanțe superioare, care să folosească drept pârgă principale investițiile în capitalul uman, în tehnologii avansate și dezvoltarea bazată pe cercetare. Cu alte cuvinte, se arată ca imperios necesară formarea specialiștilor de clasă, deci a unei elite capabilă ca printr-o cercetare legată direct de producție să determine avântul economiei românești.

Ajungem în felul acesta la elita științifică a țării, care reprezintă unul din cele mai vulnerabile aspecte ale democrației noastre, căci după Revoluție, în condițiile penuriei drastice dar și a proastei gestionări a resurselor, cercetarea a fost sistematic neglijată: aproape abandonată. Deși la nivel oficial, declarativ se recunoaște importanța capitală a muncii cercetătorilor, resursele alocate bunei desfășurări a acestora au fost tot timpul mai mult decât insuficiente.

Astfel, în perioada 1999-2003, cheltuielile totale pentru

¹ Rezoluția Congresului Asociației Generale a Economiștilor din România, Proiect, București, 2 iunie 2006, <http://www.asociațiaeconomistilor.ro/documente/ evenimente-rezolutie-congres.html>

cercetare-dezvoltare la nivelul unui an, atât în sectorul public (care deține 60% din activitatea de cercetare) cât și în cel privat, nu au depășit 0,4 din PIB, în vreme ce în țările UE ele s-au ridicat, în 2003, în medie la 1, 97 din PIB. Ca urmare, deși numărul celor implicați în activitatea de cercetare este de aproape 40.000 iar 53% dintre ei lucrează în domeniul științelor tehnice și ingineresti, nu se poate spune că rezultatele activității lor au un impact semnificativ asupra economiei naționale.

De altfel, în Planul Național de Dezvoltare pe 2007-2013 se recunoaște: „Salariile reduse și resursele materiale total neadecvate realizării de performanțe, în special lipsa sau nivelul depășit al dotărilor, au condus treptat la reducerea numărului de cercetători și la creșterea mediei de vârstă a personalului înalt calificat din activitatea de CD, astfel încât cei cu vârste de până la 45 de ani reprezintă, în prezent, aproximativ 50% din totalul cercetătorilor.”¹

Planul își propune ca până în 2010 sectorul cercetare-dezvoltare să primească 3% din PIB, așa cum a fost stabilit în strategia de la Lisabona a Consiliului European, prin adoptarea unui pachet de legi speciale, prin includerea domeniului în strategiile de dezvoltare economico-socială și prin atragerea de instrumente de finanțare complementare. Dar dacă, de exemplu, în anul 2003, un procent de 30% din bugetul total al Planului a fost atras de la agenții economici din țară, prin co-finanțarea proiectelor, numai 5,5% din cheltuielile pentru cercetare-dezvoltare au venit din surse externe, ca urmare a asocierii la programe europene de cercetare.

În cadrul activității de cercetare sunt integrate și cadrele didactice din învățământul superior, care, în calitate de specialiști ai domeniului, pe lângă activitatea de formare a studenților, realizează în mod firesc/obligatoriu o continuă muncă de perfecționare personală. Nici situația lor însă nu este deloc mai bună, căci, aproape asimilate din punct de vedere al condiției materiale cu profesorii din învățământul preuniversitar și supuse aceleiași draconice subfinanțări care apasă asupra sectorului în genere, sunt aduse în imposibilitatea

¹ Guvernul României, Planul Național de Dezvoltare 2007-2013, p. 60, <http://www.mssf.ro/website/ro/autoritate/230206PND1.pdf>

de a-și procura măcar o parte rezonabilă din lucrările de specialitate care apar chiar și în țară, nemaivorbind de titlurile străine.

În condițiile aderării la Uniunea Europeană, unde se constată o ușurință a circulației informației, atât cercetătorii cât și profesorii universitari au intrat într-o concurență directă cu specialiștii Europei și trebuie să se supună aceluiași exigente criterii de profesionalism. Dar, cu toate calitățile personale, nu vor putea face față cerințelor dacă nu vor avea posibilitatea să fie la curent cu tot ceea ce se întâmplă pe plan mondial în domeniul lor. Or, acest lucru nu-l poate realiza fiecare, doar prin mijloace proprii, în lipsa unui cadru organizat și eficient, care măcar să nu-i blocheze accesul la informație dacă nu să i-l faciliteze.

E-adevărat că în ultimii ani se practică pe o scară tot mai largă granturile de cercetare, care implică o oarecare finanțare a proiectelor, dar ele, cel puțin în formula actuală, nu pot asigura nici nevoia reală de fonduri necesar la informație.

Deja se recunoaște o drastică rămânere în urmă pe plan științific față de elitele europene. De exemplu, nici o universitate românească nu se află în topul celor 500 din lume, mult prea puțini profesori publică în revistele care contează cu adevărat în viața științifică internațională iar pe plan intern sunt prea multe publicații care, chiar dacă nu sunt neapărat mai slabe ca ținută științifică, au o arie redusă de circulație; astfel, specialiștii se constituie în adevărate enclave, neputând beneficia de rezultatele muncii colegilor lor.

Asta nu înseamnă că ne lipsesc capacitățile creatoare ci că ele nu sunt valorificate corespunzător, fiind mereu încorsetate și, treptat, anihilate. De aceea tinerii în special, după ce au beneficiat de o instrucție, care, deși este reclamată, pe drept cuvânt, ca fiind tot mai slabă din 1990 încoace, nu și-a pierdut întru totul valoarea, preferă să plece în strinătate, unde au șansa de a se integra în sisteme care știu să le folosească eficient zestrea școlară și să-i determine să progreseze profesional.

Conștienți de toate aceste lucruri și ca urmare a nevoii de a introduce în învățământul românesc aproximativ același cadru formal existent în țările Uniunii Europene, experții în domeniu au elaborat în 2006 un *Proiect de Lege a învățământului superior*, în care se fac

diferențieri calitative între universități și facultăți în funcție de performanțe, se impune un control periodic și mai riguros al activității lor științifice și didactice, se cere o mai mare concordanță a profilelor acestora cu piața muncii, se introduc contractele de muncă pe perioadă determinată, se instituie Consiliul Director ca organism de coordonare administrativă și economico-financiară a universității, având drept una din sarcinile principale eficientizarea activității din unitatea de învățământ, etc.

De prevederile acestei legi și de felul în care ele vor fi aplicate va depinde nivelul întregii elite românești în viitor, așezarea ei pe o linie ascendentă sau menținerea, ca și până acum, într-o stare umilitoare, profund dăunătoare pentru întreaga societate. Căci învățământul superior nu numai că este sfera în care activează o parte semnificativă a elitei științifice a unei țări dar este locul de formare a specialiștilor din toate domeniile de activitate, care ar trebui să constituie, la rândul lor, elite plasate la toate nivelele vieții economico-sociale, capabile să dinamizeze activitatea din fiecare instituție sau întreprindere, asigurându-le acestora funcționarea superioară și contribuind, astfel, la progresul general.

Dar nu se poate vorbi de un învățământ românesc performant dacă absolvenții celui liceal sunt, într-o proporție îngrijorătoare, slab pregătiți, total neobișnuiți să învețe, preocupați mai mult de distracții, afișând un dispreț nedisimulat față de orice efort iar, o dată admiși în universitate, frecventează sălile de curs doar în speranța obținerii unei diplome care să le ușureze, eventual (căci sunt foarte sceptici în această privință), obținerea unui loc de muncă.

Este nevoie, așadar, ca elitele să fie pregătite din vreme, încă de pe băncile școlii primare, prin ridicarea calității întregului învățământ românesc, ceea ce nu înseamnă deloc aglomerarea elevilor cu pachete de cunoștințe pe care să le memoreze (și pe care ajung curând să le deteste) ci prin stimularea interesului, a creativității, a independenței de gândire și prin formarea deprinderilor complexe de muncă intelectuală.

De-a lungul perioadei de tranziție învățământul românesc de toate gradele a fost supus unei marginalizări și degradări continue. Pe motiv că nu face parte din sfera productivă, că nu aduce nimic la buget

ci doar consumă, i s-au acordat sume ridicole, atât cât să nu se prăbușească definitiv iar condiția cadrului didactic, cel care are sarcina să modeleze nu numai minți ci și caractere, a coborât la limita subzistenței.

Rezultatul îl reprezintă masele tot mai mari de tineri total nepregătiți să facă față cerințelor vieții economico-sociale, o economie neperformantă, care nu dispune de inteligențe bine pregătite, capabile s-o remedieze, și neputincioasă să asigure un trai decent populației, care emigrează masiv contribuind astfel la prosperitatea altor țări.

Până acum, puterea nu a dat semne serioase că este dispusă să remedieze o asemenea situație. Desigur, declarații de recunoaștere a importanței domeniului și promisiuni au existat întotdeauna; învățământul și cercetarea sunt de multă vreme admise drept domenii prioritare, de importanță națională; faptele au contrazis însă mereu vorbele.

Totuși, Guvernul României a alocat pentru anul 2007 învățământului 5,2% din PIB, adică 19.767,7 milioane RON, ceea ce reprezintă comparativ cu anul 2006 o creștere de 132,1%, acordându-i, în plus, componentei de cercetare 1.910,8 milioane RON, adică 0,50% din PIB. Deși se simte astfel o schimbare de atitudine, liderii sindicali au arătat că aceste procente sunt încă departe de a rezolva problemele devenite cronice ale învățământului românesc.

Ceea ce a determinat, în bună măsură, o mai mare preocupare a Guvernului pentru formarea elitei de toate genurile și pentru stimularea învățământului, mediul în care acestea se formează cu prioritate, a fost cursa pentru aderarea la Uniunea Europeană, în care s-a angajat România în ultimii ani, și, mai ales, apropierea momentului aderării, 1 ianuarie 2007, care a obligat-o să țină cont de practicile acesteia, practici, de altfel, răspunzătoare de nivelul înalt al dezvoltării atins de țările vechi ale Uniunii, precum și de progresele importante înregistrate de cele mai noi.

Ca urmare, în Discursul rostit pe 17 mai 2006 în Parlamentul României, adică la o zi după publicarea *Raportului de monitorizare al Comisiei Europene* în vederea aderării, raport care a fost, pe ansamblu, favorabil, primul ministru, domnul Călin Popescu Tăriceanu a afirmat că formarea elitelor a ajuns, în sfârșit, pe lista guvernului, în calitate de

direcție strategică a dezvoltării țării. (Nu se poate spune că ar fi devenit prioritatea numărul unu, căci factorul politic de conducere nu este convins încă de faptul că învățământul, departe doar de a „consuma” buget, reprezintă o sferă eminentă productivă, adică produce specialiști, metodele și tehnologiile fără de care economia nu poate funcționa).

Așadar, prima direcție strategică de dezvoltare este, în viziunea primului ministru, infrastructura țării. Totuși:

„A doua direcție strategică este investiția în oameni. În conformitate cu Agenda Lisabona, ne-am propus creșterea finanțării pentru educație, formare profesională, cercetare, sănătate publică. Chiar dacă în acest an ne-am concentrat prioritar pentru integrare și am alocat resurse sporite, am făcut, în același timp, același lucru și pentru educație și cercetare. Această politică va continua și în anii următori. (...) cred că avem nevoie și noi, ca români, de două lucruri: de proiecte de anvergură și de recrearea unor elite, unor elite autentice. A venit momentul ca societatea românească să-și reconstruiască elitele, pornind de la criterii solide: respectul pentru semeni, pentru lege, pentru muncă, pentru onestitate, pentru valorile autentice. Cu elite academice, culturale, tehnico-științifice, politice, rurale în prima linie a societății proiectul României moderne va câștiga dinamism și va deveni realitate.”¹

Viitorul va demonstra dacă aceste cuvinte își vor găsi acoperirea în politici publice capabile să renască și să repună în drepturile lor firești elitele țării sau nu sunt decât, după modelul deja încetățenit la noi, pură demagogie. Dar a nu te preocupa de dezvoltarea resurselor intelectuale de care dispune țara, a descuraja elitele și a le menține într-o stare de inferioritate înseamnă să subminezi eforturile pentru dezvoltare și să întârzi consolidarea democrației iar aceasta reprezintă încă unul din marile riscuri ale societății noastre post-comuniste.

¹ Popescu Tăriceanu, Călin, *Discursul rostit pe 17 mai 2006 în Parlamentul României*, <http://www.cdep.ro/pls/steno/steno.stenograma?ids=6098&idl=1>

Referințe:

1. Administrația Prezidențială, *Discursul Președintelui României, Traian Băsescu, prilejuit de prezentarea Raportului Comisiei Prezidențiale pentru Analiza Dictaturii Comuniste din România*, (Parlamentul României, 18 decembrie 2006), http://www.cotidianul.ro/fileadmin/2006/Decembrie/big/18dec_dis_Presedinte_-_Raport_CPADCR_1_.pdf
2. Amariei, Răzvan, „Pentru Putere, politica a mers prost, afacerile, bine”, articol, Revista Capital, <http://www.capital.ro/index.php?section=articole&screen=index&id=100045>
3. Asociația Ad Astra a cercetătorilor români, *Propuneri de reformă a sistemului cercetării științifice din România*, http://www.ad-astra.ro/library/opinions/reforma_cercetarii.pdf
4. *Carta Albă a IMM-urilor din România, 2006*, Cap. IV, <http://www.cnipmmr.ro/publicatii/Carta/capitolul%20IV.pdf>
5. Coaliția pentru o Guvernare Curată, *Manifestul Coaliției*, http://contra.coruptie.org.ro/manifest_coalitie.htm
6. David, Daniel, *Procedurile de promovare academică din România și rolul cercetării în cadrul acestui proces*, http://www.ad-astra.ro/journal/8/david_promovarea.pdf
7. Frangopol, Petre T., *Elite ale cercetătorilor din România. Matematică-Fizică-Chimie*, Cluj-Napoca, Ed. Casa Cărții de Știință, 2004
8. Frangopol Petre T., *Mediocritate și excelență. O radiografie a științei și învățământului din România*, București, Ed. Albatros, 2002
9. Guvernul României, *Planul Național de Dezvoltare 2007-2013*, <http://www.mmsf.ro/website/ro/autoritate/230206PND1.pdf>
10. Haiduc, Ionel, președintele Academiei Române, *Promovarea cercetării de excelență*, convorbire cu Elena Solunca Moise, www.acad.ro/com2006/doc/IHaiduc-interviu.doc
11. Institutul de Cercetari Politice al Universității București (ICP), Facultatea de Psihologie și Științele Educației din cadrul Universității „Al. I. Cuza”, Iași, și Asociația „Voluntari pentru Idei și Proiecte” (VIP), București, Conferința Mobilitatea elitelor în secolul XX, 12-13 mai 2006, <http://mobilitateaelitelor.blogspot.com/>
12. Legea învățământului superior, Proiect, 12 octombrie 2006, <http://www.edu.ro/index.php?module=uploads&func=download&fileId=5031>
13. Oprea, Tudor, Ionel, *De veghe în cercetarea românească. Eseuri de filozofia cercetării*, Timișoara, Ed. Mirton, 2001
14. Pandele, Marius, „Cine controlează Bursa de Valori București”, articol în Revista Capital, <http://www.capital.ro/index.php?section=articole&screen=index&id=100018>

15. Popescu Tăriceanu, Călin, *Discursul rostit pe 17 mai 2006 în Parlamentul României*, <http://www.cdep.ro/pls/steno/steno.stenograma?ids=6098&idl=1>
16. Sartori, Giovanni, *Teoria democrației reinterpretată*, Iași, Ed. Polirom, 1999
17. Societatea Academică din România (SAR), „România exportă Coaliția pentru un Parlament Curat în Balcani”, <http://www.sar.org.ro/index.php?page=articol&id=39>
18. Urse, Laureana, *Clase sociale și stiluri de viață în România*, Prima parte, Temă de cercetare pe 2003, ICCV, www.iccv.ro/romana/studii/teme/2003/urse.doc

Ispita sinelui în societatea modernă

CORINA BISTRICEANU PANTELIMON

***Abstract:** Our „self”, our face is – as sociology of symbolic interactionism express – an image polished by the other’s perceptions of us; only here, in romanian popular mythology, it is, often, the image of our „unpleasant side” – and the „generalised other” who make it appear is the devil himself. The sociology of temptation is a sociology that considers both sides of human personality, the „good self”, which is composed inside the community of man and gods, and the „other self”, the stranger, alone in his dialogue with evil.*

***Key-words:** self, temptation, image of self, self-esteem, „other self”*

O sociologie a ispitei

Se poate compune o sociologie a ispitei – a chemării omului înspre ce „ar putea fi” (mai nou, mai interesant, mai bun) și a dislocării din stabilitatea consacrată. Autorul acestei tentații este, în mitologie, Diavolul. El este agentul răului rezident în însăși natura omului. La cel dintâi păcat biblic, Eva se apără spunând: „șarpele m-a amăgit”, și nu „m-a silit” sau „m-a forțat”; la fel, Adam recunoaște: „femeia ... mi-a dat și am mâncat”. Din câte se pare, nici măcar în varianta sa creștină (mai accentuat malefică decât ipostazele corespondente ale mitologiilor precreștine sau ale celor popular-păgâne) Diavolul nu este întruchiparea răului devastator, căruia nu i te poți opune. Șarpele este înșelător, dar omul este cel care se lasă înșelat. Slăbiciunea este chiar a naturii sale, de vreme ce, cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur, omul nu a fost blestemat de Dumnezeu, precum șarpele („blestemat ești tu pe pământ”), ci recunoscut ca păcătos („Blestemat să fie pământul

între lucrurile tale!”, *Facerea*, 3, 14)¹. Diavolul are rolul ispititorului – iar acesta este un rol crucial în mântuirea omului. Indirect, prin senzații și reprezentări, prin influențarea judecății și imaginației, prin prezentarea unui bine aparent ca bine real, Diavolul îl ademenește pe om să iasă de sub ascultarea lui Dumnezeu, sau, în varianta românească, să iasă din soartă, din lege, să încerce să fie altfel. Diavolul însă nu are putere de constrângere; lipsit de putere, înfrângerea lui este posibilă. Iar această biruire a ispitei întărește virtutea.

Tratarea răului se face așadar prin ispitire. Ispitele cele grele cu care Dracul scoate răul din om (adesea pentru a-l retrage în zona rezervată imperfecțiunilor, accidentelor creației) sunt, după ispitirea cu neascultarea, care a dus la căderea omului din rai, ispitirea cu bunăstarea, ispitirea cu vrajba și, cea mai grea – ispitirea cu orgoliul sau cu ridicarea sinelui dincolo de hotarele date natural. Astăzi numim admirativ această ultimă ispită ca „autodepășire”, „autoafirmare”, „realizare” sau „stimă de sine”. Sociologii, antropologii sau psihologii se preocupă pentru a face cât mai rapidă și mai agreabilă căderea în trufie, făcând din ea substratul dominant al tuturor ideologiilor moderne. Substratul rău al ispitei este ignorat sau chiar respins, în logica atât de exact identificată de un Denis de Rougemont (1946), conform căreia respingerea mitului ca minciună devine totuna cu respingerea răului ca posibilitate. „Prima scamatorie” a Diavolului este, susține de Rougemont, „a ne convinge că el nu există”. Societatea tradiției cunoștea lupta cu această ispită. Însă omul tradiției nu era niciodată singur, căci nu se putea rupe din corpul colectiv, care îl ține legat prin apăsarea normelor tradiției și a voinței organice, și nu se poate desprinde nici de corpul spiritual religios. Chiar și în cea mai mare izolare, el era permanent însoțit de propriul alai divin: de îngerul său, de demonul propriu, de norocul și de ursita sa.

Existența în comunitate² este cea care face posibilă – și din punct de

¹ Sântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, XVII, 2003, pp. 195-199.

² Tot ceea ce este confident, intim, trăitor exclusiv împreună e înțeles ca viață în comunitate. La Tönnies,, comunitatea este locul în care te afli de când te naști,

vedere sociologic – mântuirea. Acest lucru nu se realizează prin recunoașterea binelui și răului, căci cele două categorii nu sunt la fel de diferențiate în mitologia populară – și ne referim cu precădere la mitologia populară românească – precum în morala dogmatică sau în etica societăților moderne. Singurul care le poate deosebi cu adevărat, care are acces la planul de ansamblu și la finalitatea creației este Dumnezeu. O iluzie comună, spune Denis de Rougemont, ne face să credem că anumite acte omenești sunt răufăcătoare în sine și constituie răul, care capătă apoi o valoare obiectivă, ca realitate autonomă și concretă, ce trebuie distrusă sau înfruntată ca un dușman exterior ființei noastre. Faptul nu este posibil, căci este cu neputință să crezi răul. Singurul mod de acțiune demonică este acela de a incita la reaua folosință a bunurilor lumii: „Nici Diavolul și nici omul păcătos nu pot cu adevărat să facă răul, așa cum ne face să credem o formulă înșelătoare. Însă omul poate să facă rău, adică greșit, ceea ce face el cu darurile Creatorului. El nu poate să creeze o roadă care să fie „răul”, ci poate să mănânce o roadă bună într-un fel răufăcător, împotriva Ordinii date. Răul în sine nu există cu titlul cu care Binele există în sine. Răul nu e decât o rea folosire a binelui, înțelegând prin aceasta a ceea ce există. Aceasta este situația fundamentală și primitivă”¹.

Despre „sinele social” – sau ispita „stimei de sine”

Abordarea sociologică a „sinelui”, ca unitate fundamentală de explicație, debutează în opera lui William James (1842-1910), care diferențiază patru tipuri ale sinelui: *sinele material*, *sinele social*, *sinele spiritual* și *eu-l pur*. Sinele social înseamnă reflectarea individului în ceilalți: „Un om are atâtea sineități câți sunt indivizii care îl recunosc și poartă o imagine despre el în mintea lor. A răni oricare dintre imaginile acestea despre el înseamnă a-l răni pe el însuși. Întrucât

indiferent de voința ta, cu toți ai tăi, legat de ei la bine și la greu. Dimpotrivă, societatea este locul străin, ceea ce este public, ce nu își aparține și căruia nu îi aparții. Aici, comunitatea este spațiul comuniunii, al apartenenței necondiționate, nevoluntare și imuabile.

¹ Denis de Rougemont, *Partea diavolului*, București, Editura Humanitas, 2006, p. 29.

indivizii care-și formează aceste imagini se grupează în clase, putem spune că insul are atâtea sineități sociale distincte câte sunt grupurile de persoane de a căror opinie îi pasă¹. Identificarea acestei categorii a dus la formularea unei „teorii a succesului” individului, conform căreia fiecare om resimte nevoia întăririi „sinelui social” prin raportarea „stimei de sine” la „rata succesului”. Cu alte cuvinte, ecuația confortului personal, a unei satisfăcătoare „stime de sine” împarte pretențiile la succesele sociale obținute. În cazul în care raportul este supraunitar, stima de sine scade și, pentru reabilitarea ei trebuie fie reduse așteptările personale, fie crescută rata succeselor sociale; dacă raportul este subunitar, așteptările sunt depășite de succese, stima de sine crește și se redefinește în raport cu rata mare a recompenselor sociale.

În această logică a reducerii pretențiilor și a creșterii – iluzorii – a succeselor personale se încadrează aproape toată strategia actuală a marketingului: toate produsele deschid poarta unor noi succese (adică ispite) personale (de regulă, satisfaceri ale unor posibile năzuințe de confort: frumusețe cuceritoare, energie debordantă, imagine acaparatoare etc.), pe fondul unei coborâri a pretențiilor de performanță individuală (toate produsele oferite ni se cuvin, pot fi obținute fără efort fizic sau moral, singura valoare pe care trebuie să o avem fiind aceea a banului). Și tot aici apare problema constituirii „stimei de sine” mai ales în raport de succesele materiale obținute. Valoarea individului, definită direct de acesta, nu este o valoare „obiectivă”, raportată la criterii stabile, care să o clasifice pe termen lung (cum erau de pildă clasificările societăților de status, în care poziția socială, statusul unei persoane era definit înainte de nașterea persoanei respective și nu suferea decât schimbări minore în cursul vieții acesteia); „stima de sine” este, de fapt, în cea mai mare măsură, reflectarea percepției pe care insul o are asupra valorii sale pe „piața socială”, adică pe abilitatea sa de a „se vinde”. Lipsa de măsură în supraaprecierea personală este dublată, aici, de fragilitatea definițiilor pe baza cărora este făcută această supraapreciere.

¹ *Principles of Psychology*, New York, 1980 – apud. Ilie Bădescu, Dan Dungaciu, Radu Baltasiu, *Istoria sociologiei. Teorii contemporane*, București, Editura Eminescu, 1996, p. 303.

Filosofia pragmatistă, suportul filosofic al interacționismului simbolic cere – deopotrivă indivizilor și societăților – îmbunătățirea „imaginii” sau „stimei de sine”. Acolo unde „imaginea despre sine” și „stima de sine” sunt coborâte poate avea loc o „dramă colectivă” a societăților. H. Blumer introduce ideea interacționismului simbolic ca modalitate de a înlocui activitatea haotică cu o „activitate formativă organizată”, de a „canaliza impulsurile” grație unor scopuri și obiective și de a induce o *ordine semnificativă*. Potențialul uman se poate afirma numai în interacțiune cu alții, în cadrul unei ordini sociale. Cele două noțiuni dezvoltate în interiorul acestei perspective sunt: sesizarea importanței primelor interacțiuni (totodată ordonate și spontane) și fenomenul „privirii în celălalt”, a evaluării de sine în „oglinda” imaginii pe care celălalt o are despre tine.

Ispita „imaginii-oglină” la C. H. Cooley

În definiția interacționismului, societatea este o realitate „mentală”, rezultat al interacțiunilor dintre indivizi. În concepția lui Charles H. Cooley, la baza studiului sociologic trebuie să stea conceptul de grup primar: „Prin grupuri primare eu înțeleg acele grupări caracterizate prin asociere și cooperare intimă, față în față. Ele sunt primare în mai multe sensuri, dar în primul rând prin aceea că ele sunt fundamentale în formarea naturii sociale și a ideilor indivizilor”¹. Grupurile primare nu sunt asimilabile comunităților tradiționale. Ele alcătuiesc primul cerc al „organizației sociale” („prin ele își dezvoltă indivizii primele lor contacte cu societatea mai largă”), aflată în expansiune, dar și amenințată cu dezagregarea. În cadrul grupurilor primare se manifestă sentimentul de „noi”, prin care se produce identificarea indivizilor cu „întregul compus din coexistența actualizată”², un întreg comun tuturor produs de fuziunea, de asocierea intimă a tuturor membrilor; „valoarea” este preluată de individ de la acest grup, prin asumarea identitară.

¹ Apud. I. Bădescu, D. Dungaciu, R. Baltasiu, *op. cit.*, p. 322.

² *Idem.*

În interiorul lor, prin „viața comunicativă”, se afirmă „sinele” sau „ego”-ul, ca mod de polarizare a „fluxului energetic al vieții comune”. Ca și societatea, „sinele” este tot o realitate mentală (creată, nu dată), rezultată din reflectarea atitudinii pe care „altul” o are față de individ. Astfel „sinele social ar putea fi denumit sinele reflectat sau oglindit (*looking-glass self*)”. Comparația sinelui cu oglindirea este semnificativă pentru suprapunerea ulterioară între „sine” și imagine, dar și pentru ideea că „sinele” este un produs al acțiunii, controlate sau nu, desfășurată între ins și ceilalți: „Așa cum ne vedem fața, figura, hainele în oglindă și suntem interesați de ele întrucât sunt ale noastre, ne plac după cum răspund sau nu la ceea ce am dori noi să fie; tot astfel ne privim imaginativ în mintea altora, percepem în conștiința lor, pe calea imaginației, reprezentări cu privire la cum arătăm, la manierele, țelurile, faptele, caracterul și prietenii noștri și suntem astfel în chip variabil afectați de aceste reprezentări”¹. Concluzia care se impune este că ceea ce cred ceilalți despre noi tinde să devină și în realitate ceea ce suntem; aparența devine esență și „sinele”, fatalmente social, tinde să se localizeze la nivelul „interacțiunilor de imagine”, al schimbului de impresii din societate. Influența pe care interacțiunea stabilită la nivelul grupurilor primare – sau, mai exact, al comunităților – o are în formarea „sinelui” nu a fost, din păcate, inclusă în ecuația sinelui. Aceasta reprezintă un alt tip de social, un alt tip de „flux energetic” decât cel circulat în cadrul relațiilor convenționale. În cadrul grupurilor primare precum familia, de pildă, interacțiunea este bazată pe comprehensiune, pe împărtășirea acelorași experiențe o perioadă îndelungată, pe formarea unei „culturi” specifice, a unei tradiții care îi diferențiază pe membri grupului respectiv de toți ceilalți, circumscriindu-i unei identități generale, ce li se imprimă dincolo de voința, acțiunea sau controlul lor. În cazul „sinelui” ca reflectare în oglindă, el apare ca imaginea compusă din impresiile pe care individul le creează (dispunând de un instrumentar anume) persoanelor cu care vine în contact și care nu au, neapărat, o cunoaștere de durată și aprofundată a personalității și caracterului acestuia. Rezultatul – „sinele” – se poate retușa, așa cum ne corectăm imaginea oglindită sau

¹ *Ibidem*, p. 326.

impresia pe care o facem asupra oamenilor. Nu intenționăm deloc să negăm capacitatea „oglinditoare” a „sinelui”; tindem însă să o concepem ca pe o capacitate secundă a unei realități mai profunde. În termenii pe care i-am menționat deja, de identitate și imagine, nu o putem origina pe prima în cea din urmă, ci dimpotrivă, imaginea este identitatea „fardată” a insului, modul în care eu-l autentic, „fundamentul cultural” (R. Linton) al acestuia ia, la un moment dat, conform unui anumit interes, o coloratură aparte.

„Altul generalizat” în teoria lui G. H. Mead

În ceea ce privește definirea și localizarea fenomenelor spirituale, interacționismul a mutat accentul dinspre interioritatea acestora, înspre mediul social, ca loc de plămădire a lor. Noua paradigmă a psihologiei sociale pune în prim plan interacțiunea, prin care spiritul se dezvoltă ca parte a experienței sociale. „Sinele, spune G. H. Mead, este ceva supus dezvoltării; el nu este de la naștere acolo, ci se naște în procesul experienței sociale și al activității, adică se dezvoltă înăuntrul unui individ anume ca rezultat al relației sale cu acest proces considerat ca întreg și cu alți indivizi în cadrul aceluiași proces”¹ (Mead, 1912). Din perspectiva „conduitei raționale”, finalitate socială de căpătâi a societății moderne, individul trebuie să fie capabil să își „obiectiveze sinele”, să se perceapă „obiectiv”; numai astfel el va putea acționa „inteligent” sau „rațional”. El nu se poate însă „obiectiva” decât adoptând atitudinile altora față de sine, împrumutând din exterioritatea percepției pe care aceștia și-o formează în ceea ce îl privește. Este interesant de văzut cum, în explicația sociologică, socialul – ca interacțiune a insului cu alții – stă la baza formării și totodată a percepției „sinelui”.

Mijlocul acestui proces este reprezentat de comunicare: prin comunicare se stabilește un „flux al răspunsurilor”, o deplasare continuă a acțiunii noastre pe baza răspunsurilor celorlalți, audienței. Gândirea însăși este o conversație interioară, imposibilă în lipsa unui limbaj și a precizării virtuale (interioară) a unui posibil interlocutor.

¹ *Ibidem*, p. 338.

Joaca, ca mimare a unor situații de rol, este prima formă de obiectivare a „sinelui”. Ea se organizează apoi în jocurile structurate, în care regulile sunt prestabilite și numărul rolurilor pe care individul le poate adopta este restrâns. „Jocul reprezintă trecerea, în viața copilului, de la asumarea rolurilor altora într-o joacă, la un rol organizat, care este esențial pentru conștiința de sine în sensul deplin al termenului”¹. Există așadar trei situații esențiale pentru formarea „sinelui ca obiect”: limbajul (sau comunicarea), joaca și jocul².

Comunitatea organizată la care individul se raportează și care îi influențează formarea „sinelui” este denumită, de Mead, *altul generalizat*. Acesta poate fi grupul în care individul „joacă” la un moment dat un anumit rol (de la grupul de joacă al copiilor la echipele de joc cu regulamente bine structurate sau la orice grupuri care presupun un regulament și o rețea de roluri distribuite membrilor, inclusiv grupurile cultice sau de ritual), dar și obiectele sau mediul general cu care individul desfășoară o „conversație”, față de care reacționează într-un anumit fel. Poziția lui Mead contravine definiției pe care José Ortega y Gasset o dă acestei realități sociale exterioare: „lumea aceea care-mi este umanizată de către ceilalți nu e lumea mea autentică, nu are o realitate indiscutabilă, este doar mai mult sau mai puțin verosimilă, în multe din părțile ei iluzorie, și îmi impune datoria nu etică, ci vitală de a o supune periodic unor epurări pentru ca lucrurile ei să fie corect evaluate, fiecare cu coeficientul său corespunzător de realitate sau irealitate”³(1957). Ca și Mead, și Ortega y Gasset a plecat de la prezumția perceperii „sinelui” prin intermediul celorlalți; acești „ceilalți” au devenit, însă, „ei” în momentul în care, uneori, insul percepe irealitatea lumii bazată numai pe percepțiile acestora despre propriul „eu”: „Numai când docilitatea mea față de ceea ce fac și zic Ceilalți Oameni mă duce la situații absurde, contradictorii sau catastrofale, mă întreb ce există cu adevărat în toate acestea, adică mă retrag momentan din pseudo-realitate, din convenționalitatea în care conviețuiesc cu ei, în autenticitatea vieții

¹ *Ibidem*, p. 342.

² *Ibidem*, p. 343.

³ José Ortega y Gasset, *Omul și mulțimea*, București, Editura Humanitas, 2001.

mele ca singurătate radicală”¹. Ce s-a schimbat în jumătate de secol, între Mead și Ortega y Gasset? Percepția asupra celuilalt, provenită din schimbarea ideii practice despre om și despre conduita lui generală. Astfel, dacă Mead vedea în „celălalt” o „comunitate de atitudine”, de gândire și de sentiment, o comunitate ca reper moral al persoanei, la filosoful spaniol „celălalt” rămâne necunoscut, potențial bun, dar, mai important, potențial rău: „în fața purului și necunoscutului Celuilalt, eu trebuie să mă pun în cea mai rea situație și să anticipez că reacția sa poate fi o lovitură de pumnal”². Socialul și societatea în sine trec, la Ortega y Gasset, de la o interpretare „automat optimistă” la una mai dramatică: „Realitatea societate însemnează, în însăși rădăcina ei, atât accepția pozitivă cât și cea negativă sau /.../ orice societate este, în același timp, într-o doză sau alta, disociedade, și anume o conviețuire între amici și inamici”³. Chiar și cea mai apropiată ipostază a „celuilalt”, adică „tu” semnifică existența unui mod specific de a fi, străin „mie”, deci pasibil de a intra în conflict – latent – cu „sinele eu-lui”. În urma repetatelor conflicte cu *tu*-urile cu care venim în legătură, ego-ul se precizează „ca *alter tu*, posterior *tu*-urilor, printre ele”; dar, cu toate acestea, „eu”-l se păstrează ca referențial al celui „sine” unic, spre deosebire și cu excluderea tuturor celorlalte „eu”-ri. În pofida acțiunii modelator-uniformizatoare a interacțiunii sociale, „sinele” rămâne unic, distinct și separat de norma socială.

Mead acceptă ipoteza unui „sine unificat”, care se manifestă în „sineitățile” individuale și le transfigurează conform modelului spiritual pe care îl reprezintă (acest „sine” unificat este cel care face obiectul studiilor de psihologie a popoarelor, de pildă). „Sinele unificat” este baza de formare a „sinelui individual”, ceea ce conferă unitate și stabilitate acestuia. El poate fi distrus, însă, lăsând spațiu liber de manifestare unor „sineități elementare”, lipsite de o altă unitate decât cea exterioară, impusă de cerințele obiectivării, ale inteligenței raționale: „sineitățile elementare diverse din care este compus sau care sunt organizate într-un sine complet sunt aspecte

¹ *Idem*, pp. 131-132.

² *Ibidem*, p. 137.

³ *Idem*.

variate ale structurii acestui sine complet corespunzător diverselor aspecte ale structurii procesului social ca întreg; structura sinelui complet este astfel reflectarea procesului social complet”¹. În acest loc al „sinelui unitar” se manifestă formele moștenite sau date ale socialității: arhetipurile, modelele prestabilite (tradiționale) ale moralei sau comportamentului, chiar formele limbii materne, capabile să reflecte într-un fel anume realitatea exterioară.

Dimpotrivă, dezagregarea „sinelui unitar” în „sineități” componente – adică aspectele personalității manifeste în diversele grupuri sociale din care persoana face parte – este sinonimă cu disocierea personalității și cu apariția tipului schizoid de personalitate, astăzi frecvent întâlnit în societățile urbane. Acest tip este cel pentru care „imaginea contează”², și pentru care preocuparea alcătuirii unei aparențe (de cele mai multe ori artificială, compusă din îmbrăcăminte, alte obiecte de uz personal, anumite coduri de limbaj sau de comportament, frecventarea unor grupuri anume etc.) este cu mult mai importantă decât preocuparea menținerii „sinelui unificat”, adică a identității culturale. Spre deosebire de „sineitățile elementare”, care, după cum am spus, pot fi create de către indivizi pentru atingerea anumitor interese (prin aderarea – mimată sau nu – la anumite statusuri cu bună valorizare socială), „sinele unificat” nu poate fi creat, nici modificat; el poate fi, cel mult, abandonat, uitat.

Varianta românească sau Construcția diabolică a sinelui

Ca opus al binelui, ca negație, răul este, în creștinismul ortodox, singura existență ce nu vine de la Dumnezeu, ci din lipsa lui. Dar negația, o spune chiar teologia apofatică, slujește mai bine decât afirmația definirii sau apropierii – prin depășirea celor cunoscute și mărginite, accesibile cunoașterii noastre – de ființa lui Dumnezeu. Abia prin cădere omul va cunoaște calea cea grea a mântuirii. Păcatul originar nu are numai consecințe negative în teologia părinților răsăriteni, căci „trupul stricăcios” este ajutor în căutarea smereniei, truda este pentru alungarea trândăviei, moartea este pentru dobândirea

¹ *Ibidem*, p. 340.

² Așa cum apăsat atenționa de curând un slogan publicitar.

vieții veșnice, iar pierderea Edenului este pentru dobândirea raiului. Căderea în ispită și păcatul deschid ascensiunea spre curățenie. Marii sfinți s-au făcut, nu o dată, din mari păcătoși. Negarea are rolul de a pune distanță între rău și bine și de a preciza limitele binelui.

Cu atât mai interesant este cazul mitologiei populare românești, unde binele își are limite neclare, difuzându-se în lume prin ritual, reflectându-se în societate prin rânduială. Răul este, în aceeași logică, ieșirea din rând „(sau din fire), împotrivirea. Atunci când se referă la modul românesc de „a se pune împotrivă”, în „Discurs despre Nefârtate”, Constantin Noica nu face altceva decât să fructifice situația mitică românească: „S-ar putea /.../ ca viziunea noastră despre drac să reprezinte o contribuție românească la cunoașterea omului. Ea n-ar fi de disprețuit, poate mai ales astăzi. E de ajuns să-ți amintești că Toma de Aquino, scriind într-o limbă unde nu exista tocmai „ba”, susținea că sunt pe lume mai mulți îngeri decât diavoli, ca să înțelegi că mitologia românească, pentru care, dimpotrivă, există mai mulți diavoli decât îngeri, are ceva de spus lumii. Căci recensământul întreprins de cultura noastră populară pare mai exact decât al Aquinatului și al câtorva de astăzi”¹. Negația diavolului nostru nu este negativul absolut al lui „nu”, așa cum dracul de pe la noi nu este principiul răului devastator al mitologiilor iraniene, semite sau creștine. Nefârtate, „pitiț îndărătul omului”, spune „ba”, o restrângere, o suspendare, dar totodată și o afirmare, chiar dacă împotrivă. Dracul zice „ba”, susține Noica, și îl spune înlăuntrul lumii, multiplicându-l pentru fiecare lucru și faptă în parte. Încă de la începutul istoriei sale, dracul replică singularității sublime a lui Dumnezeu (Fârtatul²), recomandându-se ca „fratele ce nu poate fi, dar totuși este” – Nefârtate. Deși nu o poate desființa, el se împotrivește poruncii, o ignoră prin răs și joc. La fel, păcatul românesc nu este unul care se ridică împotriva legilor, punându-se în locul lor, ci unul care le „păcălește” prin îndărătnicire. Binele românesc se articulează, pe

¹ În *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Eminescu, 1987, pp. 151-152.

² „Nu-mi fi frate, ci-mi fi numai prieten; că nimeni nu-mi poate fi frate.” V. *Legendele cosmosului*, Ed. Grai și Suflet – Cultura Națională, București, 1994, p. 6.

măsura acestei încontrări a lui, din câte puțin, alcătuindu-se surprinzător, ca un mozaic minunat, ca și dragostea:

„Dac-ai ști, dac-ai pricepe
Dragostea de un'să-ncepe!
De la ochi, de la sprâncene,
De la gâtul cu mărgele,
De la buze subțirele...”¹

Tot așa se insinuează și răul, ca negare nu a totalității, ci a mărunțului. Cu mult depășit de puterea întemeietoare și ordonatoare a Fârtatului, Dracul își măsoară forțele negației cu omul. Și, așa cum spune Noica, îi devine antiom, o oglindire întru nimic rea, la început, dar care, aproape fiind, dezvăluie cu promptitudine toate relele pe care omul le poate face. Chipul nostru, văzut altfel, este, ca în sociologia interacționismului simbolic, imaginea șlefuită de suma viziunilor celorlalți asupra noastră; numai că aici, în mitologia populară românească, ea este de multe ori imaginea „nesuferitului” din noi, iar „altul generalizat” care ne-o așază în față este chiar Dracul, cel care spune neîncrederii noastre în capacitatea proprie de a produce rău: „ba tu ești!”. Ca „aproape” al nostru, cum poate fi el părăsit sau aruncat în iad?, se întreabă filosoful. „El nu vine dinafară și nu face vreun rău fizic omului, ci doar unul moral; îl ispitește. E fratele său, Fârtatele. Doar i-ai schimbat puțin numele, i-ai pus înaintea un ne-, care nu neagă în definitiv. Nu e frate, doar în sensul că nu are *sentimente* frățești, că e în dezbinare. Altminteri ți-e frate. Iar pe el, care dezbină toate, ești dator să-l unești cu toate”². Numai acordul perfect, comuniunea poate înlocui această frăție „împotrivă” cu una „pe potrivă”, cu una reală. Atunci când doi oameni spun ceva în același timp, crapă un drac de ciudă: legătura între oameni nu mai lasă loc dezlegării, armonia se opune nepotrivirii, indiferența, unde își face cuib împotrivirea față de „celălalt” (generalizat sau particular), este alungată de compasiune.

¹ Cf. Tudor Pamfile, *Dragostea în datina tineretului român*, Ed. Saeculum, București, 1998, p. 16.

² Constantin Noica, *op. cit.*, p. 152.

Autori/Contributors

BRUCE A. LITTLE, profesor la South-Eastern Baptist Theological Seminary, Wake Forest, North Carolina, U.S.A.

COSTICĂ BRĂDĂȚAN, Texas Tech University, U.S.A.

MARIA THEREZA STRONGOLI, profesor la Universitatea Catolică din Sao Paolo, Brazilia

IOAN MUNTEAN, University of California, San Diego, U.S.A. și Universitatea din București

ADRIAN NIȚĂ, conferențiar universitar doctor la Universitatea din Craiova, Facultatea de Istorie-Filosofie-Geografie

CRISTIAN-ION POPA, doctor în filosofie, cercetător științific, Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române, din București

CRISTI PANTELIMON, doctor în filosofie, cercetător științific, Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române, din București

ADRIANA NEACȘU, conferențiar universitar doctor la Universitatea din Craiova, Facultatea de Istorie-Filosofie-Geografie

CORINA BISTRICEANU PANTELIMON, lector universitar doctor, Universitatea „Spiru Haret”, București

ANA OCOLEANU, doctorand în filosofie, Universitatea din Cluj

VIOREL GHENEA, asistent universitar la Universitatea din Craiova, Facultatea de Istorie-Filosofie-Geografie, doctorand la Universitatea de Vest, Timișoara

CRINA SAVU, profesor la Liceul Teoretic „Jean Monnet”, București

