

A n a l e l e

Universității din Craiova

Seria:

F i l o s o f i e

Nr. 23 (1/2009)

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA – SERIE DE PHILOSOPHIE, nr. 23/2009
13 rue Al. I. Cuza, Craiova

ROUMANIE

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

ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA – PHILOSOPHY SERIES, nr. 23/2009
Al. I. Cuza street, no. 13, Craiova

ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our country and abroad

Editor-in-Chief :

Niculae Mătășaru, University of Craiova

Editorial Board:

Alexandru Boboc, Romanian Academy

Giuseppe Cacciatore, University of Naples
Federico II

Giuseppe Cascione, University of Bari

Teodor Dima, Romanian Academy

Gabriella Farina, Università di Roma III

Vasile Muscă, Babeș-Bolyai University, Cluj-
Napoca

Adriana Neacșu, University of Craiova

Adrian Niță, University of Craiova

Giovanni Semeraro, Universidade Federal do
Rio de Janeiro

Alexandru Surdu, Romanian Academy

Tibor Szabó, University of Szeged

Gheorghe Vlăduțescu, Romanian Academy

Secretar de redacție : Cătălin Stănciulescu

Responsabil de număr: Adriana Neacșu

ISSN 1841-8325

e-mail: filosofie_craiova@yahoo.com

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

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

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

CUPRINS

FILOSOFIE ANTICĂ

FREDERIC M. SCHROEDER, ROBERT B. TODD <i>De Intellectu Revisited</i>	5
IONUȚ RĂDUICĂ <i>Conceptul de mișcare în Fizica lui Aristotel</i>	28

IMMANUEL KANT

ALEXANDRU BOBOC <i>Kants begriff der wissenschaft und das programm der modernen wissenschaftstheorie</i>	40
ALEXANDRU SURDU <i>Antithetical-speculative problems in Kant's philosophy</i>	50

FRIEDRICH NIETZSCHE

CRISTINEL NICU TRANDAFIR <i>Goethe și influența sa asupra gândirii lui Nietzsche</i>	56
ANA OCOLEANU <i>Nietzsche, locus communis al filosofilor Martin Heidegger, Karl Jaspers și Karl Löwith</i>	70

FILOSOFIE ROMÂNEASCĂ

ADRIAN NIȚĂ <i>Instanțele ființei la Noica</i>	90
ȘTEFAN VIOREL GHENEA <i>Metoda lui M. Eliade, între filosofie și istoria religiilor</i>	104

FILOSOFIA LIMBAJULUI, TEORIA ARGUMENTĂRII ȘI TEORIA CUNOAȘTERII

FRANÇOIS RIVENC <i>Trois principes et une présupposition en faveur du contextualisme</i>	115
CĂTĂLIN STĂNCIULESCU, DANIELA (FUNDEANU) STĂNCIULESCU <i>Verbal și vizual în argumentarea vizuală</i>	136
GABRIELA MILITARU <i>Le rapport « savoir » – « pouvoir » dans la pensée de Michel Foucault</i>	149

ANTROPOLOGIE FILOSOFICĂ

J. EDGAR BAUER <i>Reconceptualizarea umanului. Partea I: Universalizarea de către Magnus Hirschfeld a intermediarității sexuale și moștenirea darwinistă</i>	157
---	-----

ETICĂ

BRUCE A. LITTLE
Vital Cultural Issues and Necessary Virtues 173

ADRIANA NEACȘU
Sensul etic al ontologiei lui Sartre 181

ESTETICĂ

CORNELIU SMARAND RIZEA
*La metáfora de la muerte como presencia obsesiva en el
Romancero Gitano de Federico Garcia Lorca* 194

MARTA RIZEA-ALBU
La tradition des caractères avant Théophraste 204

Autori/Contributors 223

DE INTELLECTU REVISITED*

FREDERIC M. SCHROEDER

*Professor Emeritus
Queen's University, Kingston*

ROBERT B. TODD

*Professor
University of British Columbia, Vancouver*

The author of the De Intellectu is acquainted with the De Anima of Alexander of Aphrodisias and offers a Neoplatonic interpretation of that document in its consideration of the noetic doctrine at Aristotel, De Anima 3.5. That interpretation reveals that philosophical independence from a purely philological examination of Aristotelian texts which the present volume is exploring. The De Intellectu, because of its Neoplatonic character, is to be dated some two to four centuries after Alexander. There is no reference to an Aristotle of Mytilene, teacher of Alexander, as has been supposed.

Key words: authorship of the De Intellectu, Neoplatonic noetic, Accattino, Donini, Sharples, Moraux

INTRODUCERE

Scopul materialului de față este acela de a explora modul în care, în virtutea stilului, practicii și metodei lor exegetice, comentatorii lui Aristotel își dezvăluie independența filosofică față de o examinare pur filologică a textelor aristotelice. Acest articol este o examinare a acestei independențe, așa cum apare ea în receptarea și interpretarea analogiei luminii din *De Anima* 3.5 a lui Aristotel, în două texte : *De Anima* (de aici înainte, *DA*) a lui Alexandru din Afrodisia și *De Intellectu* (de aici înainte, *DI*), o lucrare care, deși dependentă de tratatul anterior, modifică doctrina referitoare la noetica neoplatonică.

I. STILUL EXEGETIC ÎN *DE INTELLECTU*

Schroeder argumentează că în *DI* este evidentă influența lui Plotin.¹ Pentru

* Articolul a fost publicat inițial în LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE, Volume 64, Numéro 3, Octobre 2008, pp. 663-680. Mulțumim editorilor revistei

că în *Vita Plotini* 14 Porfir ne spune că la seminariile ținute de Plotin se citea din Alexandru (sc. din Afrodisia), exegeții cercetează influența lui Alexandru, în mod special în privința doctrinei noetice din *DA*, asupra lui Plotin. Uneori, influența lui Alexandru asupra lui Plotin este cercetată fără deosebire în ceea ce privește *DA* și *DI*. Evident, dacă există vreo îndoială în privința paternității *DI*, atunci cercetarea influenței acestei lucrări asupra lui Plotin este nejustificată. Totuși, există asemănări remarcabile între *DI* și Plotin. În ceea ce ne privește, suntem convinși că influența este îndreptată în cealaltă direcție, cu alte cuvinte că Plotin a influențat *DI*. Primul autor influențat de Alexandru și care îl consultă pe Plotin este Themistius în secolul al patrulea.¹ Astfel, dacă *DI* trădează influența lui Plotin, atunci apariția acestei lucrări ar trebui plasată într-o perioadă mult mai târzie față de cea în care a trăit Alexandru din Afrodisia.

Schroeder interpretează *DA* 42.19-43.11, unde Alexandru vorbește despre generarea luminii naturale. El arată că iluminarea trebuie explicată în termeni ai schimbării calitative (*kinêsis*) indusă de relația sau juxtapunerea (*schesis*) sursei de lumină cu obiectul iluminat și că iluminare este efectul comun atât al sursei iluminării cât și al obiectului iluminat.²

Accattino și Donini obiectează împotriva faptului că Schroeder interpretează fragmentul *DA* 43.2 ca afirmând că atât sursele culorii și luminii cât și obiectele colorate sau iluminate sunt referenți ai „schimbării în cele două” (ἀπ’ ἀμφοτέρων κίνησις). Ei subliniază că referentul ar trebui să fie imediat anterior „surselor care colorează [luminează] [...] ceea ce luminează” τὰ χροονύοντα [...] τὸ φωτίζον (42.23-43.1).³ Chiar dacă adoptăm interpretarea lor referitoare la referenții adecvați „ai schimbării în cele două” (ἀπ’ ἀμφοτέρων κίνησις), tot vom vedea că schimbarea *kinêsis*

Thomas De Koninck și Paul Asselin, precum și autorilor pentru permisiunea de a publica traducerea articolului în revista de față.

¹ Cf. F.M. SCHROEDER, “The Provenance of the *De Intellectu* attributed to Alexander of Aphrodisias,” *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 8 (1997), p. 105-120.

² Cf. F.M. SCHROEDER și R.B. TODD, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990 (de aici înainte *ST*), p. 34, n. 115 și alte referințe citate acolo; R.B. TODD, trans., *Themistius and Aristotle On the Soul*, London, Duckworth, 1996, p. 244.

³ F.M. SCHROEDER, “The Analogy of the Active Intellect to Light in the ‘De Anima’ of Alexander of Aphrodisias,” *Hermes*, 109 (1981), p. 215-225.

⁴ P. ACCATTINO, P.L. DONINI, *Alessandro di Afrodisia: L’Anima*, Rome, Bari, Laterza, 1996 (de aici înainte, *AD*), p. 182-183.

este descrisă ca fiind „în concordanță cu prezența și relația lor (κατὰ παρουσίαν τε καὶ ποιὰν σχέσιν) (43.2-3).” Aici prezența este interpretată în raport cu relația, nu *vice versa*. Prin urmare, sursa luminii nu este singura cauză a iluminării: atât sursa luminii cât și obiectul iluminat sunt condiții necesare și suficiente pentru existența iluminării. Totuși, referenții sugerați de AD Bruns sunt trecuți în paranteze. Este mai bine să ne uităm mai întâi la distincția, de la începutul frazei, dintre sursa de lumină și culoare, și diafan, și apoi la expresia din paranteză.

AD argumentează, de asemenea, împotriva poziției lui Schroeder potrivit căreia *kinêsis* trebuie văzut ca schimbare în transparentul potențial.¹ Ei arată că în *In De Sensu* 131.20-134.19, Alexandru neagă că iluminarea este *kinêsis* în sensul de modificare. Alexandru spune (132.2-6)

Pentru că aerul și diafanul nu sunt iluminate în cadrul schimbării (*kinêsis*), ci dintr-o dată diafanul și ceea ce este iluminat provin din ceea ce este în mod potențial diafan și iluminat, trecând de la starea de privațiune la cea de posesie, nu primind și fiind afectate (*kineisthai*). Pentru că lumina este produsă de relația și prezența (σχέσει γὰρ καὶ παρουσίᾳ) sursei de lumină cu ceea ce prin natura lui poate fi iluminat.

Generarea luminii prin această relație se opune cauzării sunetului și mirosului care presupun o trecere (*diadosis*) și o schimbare (*kinêsis*) care are loc în timp (132.14-15). Trebuie observat că *kinêsis*, respins aici, este o modificare transmisă în timp într-un mediu (*sc. aer*). Pentru Alexandru, DA 43.1-2, iluminarea se produce prin τις... κίνησις, „un fel de *kinêsis*.” Aici funcția pronumelui nedefinit este fără îndoială de a disocia schimbarea presupusă de acea *kinêsis* care are loc în cazul sunetului și mirosului. Alexandru spune (DI 43.10-11): „Pentru că lumina există atunci când se află în relație sursa care este capabilă să lumineze și acele lucruri care sunt capabile să fie iluminate. Pentru că lumina nu este un corp.” Natura necorporală a luminii nu permite ca lumina să fie transmisă printr-un mediu fizic, într-un interval de timp. Putem vedea aici modul în care Alexandru înțelege că lumina nu este o emanație dintr-o sursă de lumină (42.20-21).

AD propun și un alt text care, pentru că prezintă unele asemănări evidente cu *In De Sensu*, ar putea fi considerat ca reflectând într-adevăr poziția lui Alexander: tratatul din *Mantissa* intitulat „Cum ia naștere vederea, potrivit lui Aristotel” (143.4-18).² Autorul afirmă că vederea nu presupune o schimbare (*tropê*) care se manifestă în aer și în obiectul iluminat

¹ *Ibid.*, p. 181-182.

² *Ibid.*, p. 181.

ca în cazul obiectelor care se modifică (*alloiomenois*). Autorul neagă faptul că iluminarea constă într-o modificare (*alloiôsis*) definită ca schimbare (*kinêsis*) care apare în timp și implică trecerea (*kata metabolên*) dintr-o stare în alta. Iluminarea apare datorită prezenței (*parousia*) sursei luminoase și relației sau juxtapunerii (*schesis*) sale cu obiectul iluminat. Relația este comparată cu relația dintre un obiect și obiectul care se află la dreapta lui. Atunci când obiectul din dreapta primului obiect este îndepărtat, nu va mai exista nicio schimbare a obiectului în raport cu care obiectul să fie localizat. Acest exemplu ne-ar putea face să credem că iluminarea este doar o relație, astfel încât o modificare a acelei relații nu ar afecta obiectul sau obiectele în raport cu care se manifestă sau se modifică relația. Această comparație l-a făcut pe Sharples să creadă că iluminarea este o „schimbare de tip Cambridge.”¹

Autorul tratatului „Cum ia naștere vederea, potrivit lui Aristotel” arată că cea mai potrivită demonstrație a faptului că diafanul nu este subiect al schimbării sau modificării este că acestea au loc în timp, în timp ce iluminarea nu este supusă duratei temporale (143.23-28) :

[Ceea ce urmează] este cel mai important semn că ceea ce se întâmplă nu este nici modificare nici schimbare (μήτε ἀλλοίωσις μήτε κίνησις) a transparentului : tot ceea ce se schimbă (πάν γὰρ τὸ κινούμενον) se schimbă în timp și are loc într-un timp mai scurt pentru ceea ce este mai aproape, și într-un timp [mai lung], pentru ceea ce este mai îndepărtat. Dar lumina și formele lucrurilor care sunt văzute ajung la existență împreună și în același fel în întreg transparentul, ca și umbra și întunericul.

Am văzut cum, în *In De Sensu*, sunetul și mirosul implică o transmitere a mișcării de-a lungul unei distanțe, și în timp. Fără îndoială, în textul de față este vorba de același tip de schimbare fizică care nu îi este atribuit iluminării, ca și în *In De Sensu*. Este neclar dacă pentru autor lumina este o relație.² El spune mai curând că iluminarea are loc în condițiile unei juxtapunerii. În *DA* 43.1-3 Alexandru vorbește despre o „anumită schimbare [...] potrivit prezenței și unui fel de relație” (τις [...] κίνησις [...] κατὰ

¹ R.W. SHARPLES, trans., *Alexander of Aphrodisias. Supplement to “On the Soul,”* Ithaca, New York, Cornell University Press, 2004, p. 127.

² În *De Sensu* 31.16-18, Alexandru spune: „Este clar că lumina este o relație, și depinde de o relație (ὅτι δὲ σχέσις τις καὶ κατὰ σχέσιν) între sursa iluminării și iluminat, și nu este nici substanță nici corp, din faptul că <lumina> nu persistă nici chiar o scurtă perioadă de timp, dacă sursa iluminării este îndepărtată” (trans. Towey). Towey nu traduce τις. El exprimă o relație de tipul „un gen de”, iar tipul de relație este definit prin cuvintele „depinde de o relație”.

παρουσίαν τε καί ποιὰν σχέσιν). Este o schimbare în concordanță cu o relație. În mod asemănător, în „Cum ia naștere vederea, potrivit lui Aristotel” citim (143.18) că modificarea aparentă a diafanului are loc κατὰ σχέσιν. In *De Sensu* 31.11: κατὰ σχέσιν; In *De Sensu* 42.27-43.1: ἀλλὰ κατὰ σχέσιν τὴν πρὸς αὐτὸ ποιὰν φωτίζειν πεφυκóτος ποτὲ μὲν πεφώτισται, ποτὲ δ' οὐ; (aici avem ca în DA 43.3 ποιὰν σχέσιν); In *De Sensu* 133.24-25: ἐν τῇ τοιαύτῃ σχέσει τοῦ φωτίζοντος πρὸς αὐτό.

Ca urmare, Alexandru evită acel limbaj al schimbării care ne-ar face să credem că iluminarea are loc în timp și este transmisă cu ajutorul unui mediu material. El explică relația (*schesis*) necesară generării iluminării cu exemple ale relației care evită schimbarea internă. Totuși, este improbabil ca Alexandru să fi crezut că iluminarea este o relație și că este o „schimbare de tip Cambridge.” Ne-am putea gândi la modul nostru actual de înțelegere a magnetismului. Magnetismul se manifestă atunci când sunt juxtapuse un pol negativ și unul pozitiv: totuși, nu putem spune că magnetismul este această juxtapunere.

Este semnificativ faptul că la DA 43.3 Alexandru folosește oglinda ca exemplu de iluminare care presupune juxtapunere. Cuvântul κάτοπτρον se poate referi la orice suprafață reflectoare, nu doar la un artefact.¹ Acum, oglinda sau suprafața reflectoare nu se schimbă *qua* bronz, apă, etc. prin iluminare. Totuși, se modifică sau se schimbă *qua* suprafață reflectoare, reflectând acum un lucru, apoi un altul. Noi sperăm că argumentul formulat mai sus justifică această interpretare. Printr-o simetrie a raționamentului, un obiect diafan este afectat *qua* diafan prin manifestarea luminii și culorii (e.g., fiind acum o culoare și apoi o alta) fără nicio schimbare în substratul său material. Din nou, nu este necesar să credem că iluminarea (sau reflectarea) este relația dintre sursa luminii și obiectul iluminat.

Schroeder vrea să arate că iluminarea este un efect comun al sursei de lumină și obiectului iluminat. Atâta timp cât înțelegem că *kinêsis* care se manifestă nu are loc în timp și nu este transmisă printr-un mediu material, o putem considera, de asemenea (într-un sens oarecum nedefinit atunci când ne referim la iluminare), ca o schimbare calitativă care presupune atât sursa iluminării cât și obiectul iluminat. AD îl critică pe Schroeder pe motiv că aplică modelul cauzării comune analogiei dintre Intellectul Activ și lumină (DA 88.26-89.6) în așa fel încât, odată obținute prin abstracție din substratul lor material de mintea umană, inteligibilele își aduc propria contribuție la

¹ Cf. F.M. SCHROEDER, „Representation and Reflection in Plotinus,” *Dionysius*, 4 (1980), p. 55, n. 58.

inteligibilitate.¹ Ei arată că Schroeder, interpretând eronat relația dintre sursa de lumină și obiectul iluminat de la *DA* 42.19-43.11, nu poate aplica acea relație Intellectului Activ și inteligibilității. Cu toate acestea, această interpretare este justificată.

Plotin critică modul în care Alexandru interpretează natura iluminării ca efect comun al sursei de lumină și obiectului iluminat. Mai curând, iluminarea este efectul singur al sursei de lumină care este condiția necesară și suficientă a iluminării. Contrar teoriei lui Alexandru, Plotin subliniază la 4.5.7.33-49 că iluminarea sensibilă este efectul unic al sursei.² Această diferență în ceea ce privește problema iluminării sensibile reapare atunci când cei doi autori construiesc analogia luminii. Așa cum am văzut, în *DA* Alexandru definește inteligibilitatea ca un efect comun ce corespunde juxtaponerii dintre Intellectul Activ și obiectele inteligibile, exact așa cum iluminarea este un efect comun al juxtaponerii sursei iluminării și obiectului iluminat. Pentru Plotin, ipostaza supremă, Unul, este unica sursă a iluminării noetice pentru ipostaza Intellectului (5.1.6.27-34).³

Întorcându-ne la *DI*, ni se spune că intelectul adoptat din afară conferă inteligență intelectului material aflat în starea (*hexis*) de a recepta cele ce sunt înțelese în potență (107.29-34; 111.29-32). Această concepție pare să contrazică viziunea lui Alexandru din *DA* potrivit căreia intelectul omenesc atinge acea stare în cursul natural al evoluției sale.⁴ În același timp, potrivit *DI*, intelectul omenesc poate prin el însuși să abstragă formele inteligibile din materie și *hexis*. Rolul său nu este, ca în cazul ochiului în procesul vederii, pasiv: el era deja intelect înainte de a se afla în act, iar actul

¹ *AD*, p. 290.

² F.M. SCHROEDER, „Light and the Active Intellect in Alexander and Plotinus,” *Hermes*, 112 (1984), p. 242-244; cf. ID., *Form and Transformation. A Study in the Philosophy of Plotinus*, Montreal, Kingston, London, Buffalo, McGill-Queen's Press, 1992, p. 25-28. (Nota traducătorului: Terminologia filosofică urmează, în general, varianta românească propusă de Alexander Baumgarten, cf. Alexandru din Afrodisia, „Despre Intellect”, în *Despre unitatea intelectului. Fragmente sau tratate*, traducere, tabel cronologic, note și postfață de A. Baumgarten, Editura IRI, București, 2000, pp. 33-49).

³ Cf. 6.7.16.30-31. F.M. SCHROEDER, „Light and the Active Intellect in Alexander and Plotinus,” p. 245-246; *ST*, p. 16.

⁴ F.M. SCHROEDER, „The Analogy of the Active Intellect to Light in the 'De Anima' of Alexander of Aphrodisias”; ID., „The Potential or Material Intellect and the Authorship of the *De Intellectu*: A Reply to B.C. Bazán,” *Symbolae Osloenses*, 57 (1982), p. 114-125; *ST*, p. 11-13.

intelecției îi aparține. Totuși, ni se spune că el este completat și desăvârșit de intelectul adoptat (111.29-112.5; cf. 110.31-111.5).¹ Atunci cum putem armoniza rolul intelectului adoptat din afară în producerea *hexis* cu autonomia aparentă a intelectului uman?

Accattino îl acuză pe Schroeder de faptul că face o confuzie între dezvoltarea și desăvârșirea intelectului potențial, care culminează în înțelegerea a ceea ce este prin natura sa inteligibil, și perfecțiunea pe care obiectul gândirii o conferă facultății intelective.² Dar nu este nicio confuzie aici. Intelectul Activ, care este prin propria sa natură inteligibil, este prezent de la început pentru intelectul potențial. Fiind astfel, i.e., obiect primar al vederii intelective, el face ca intelectul potențial să dobândească *hexis* și, în cele din urmă, cunoașterea directă a Intelectului Activ. Ca urmare, el completează și încununează acest proces cu desăvârșirea extremă, prin care intelectul uman dobândește cunoașterea directă a Intelectului Activ în rolul său de a fi prin natura sa inteligibil.

Acum, Accattino este de acord cu Schroeder că înțelegerea obiectului intelecției care este inteligibil prin natura sa înțelegerea a ceea ce este inteligibil prin natura sa (intelectul adoptat din afară) sunt simultane.³ În analogia luminii, noi vedem simultan lumina și obiectele pe care le luminează. Astfel, noi vedem simultan inteligibilele potențiale și intelectul adoptat din afară.

DI ne oferă următoarea analogie între intelectul adoptat din afară și lumină (B.2111.27-36):

Intelectul care este prin natura sa adoptat din afară cooperează cu intelectul care se află în noi, pentru că celelalte obiecte ale gândirii nici nu ar exista în potență dacă nu ar exista un obiect al gândirii care să existe prin propria sa natură [i.e., în mod independent]. Pentru că este într-adevăr un obiect al gândirii în esența sa, atunci când este gândit ajunge să existe ca intelect în cel care gândeste, și este gândit din afară, este nemuritor și induce în intelectul material starea (*ἐντίθησιν τὴν ἕξις*) în care sunt gândite obiectele potențiale ale gândirii. Pentru că *așa cum* lumina face posibilă vederea în act și este văzută în același timp cu cele ce o însoțesc [sc. obiectele iluminate] (*καὶ αὐτὸ ὁρᾶται καὶ τὰ σὺν αὐτῷ*) și prin care devin [vizibile] culorile, în *același fel* intelectul adoptat

¹ Cf. discuția despre caracterul independent al intelectului uman în P. ACCATTINO, *Alessandro di Afrodisia. De Intellectu, Introduzione, traduzione e commento di Paolo Accattino*, Thélème, Turin, 2001, p. 11.

² *Ibid.*, p. 51; cf. F.M. SCHROEDER, „The Provenance of the *De Intellectu* attributed to Alexander of Aphrodisia”.

³ P. ACCATTINO, *Alessandro di Afrodisia, De Intellectu*, p. 51-52.

din afară devine pentru noi cauza gândirii, atunci când este el însuși gândit [de noi], nu prin producerea de inteligență, ci prin desăvârșirea, prin propria sa natură, a intelectului care există, prin faptul că îl determină să ducă la îndeplinire [activitățile] care îi sunt proprii.¹

În articolul în chestiune, Schroeder nu neagă nicăieri faptul că intelectul uman abstrage în mod autonom formele inteligibile din materie și tinde spre cunoașterea și prezervarea formelor. Dar, intelectul adoptat din afară este prezent pentru mintea umană ca sursă a iluminării intelectuale, și el determină evoluția intelectului uman încă de la început. Mintea umană vede intelectul din afară la început și este iluminată de el și condiționată de el.

În legătură cu această lumină Sharples observă că ea este văzută împreună cu cele ce o însoțesc: „Alan Lacey mi-a sugerat că ceea ce este văzut este sursa luminii, mai curând decât lumina pe care aceasta o produce.”² Interpretarea lui Lacey este corectă. În acest fel, putem vedea diferența dintre folosirea analogiei luminii din *DA* și *DI*. În *DI* intelectul din afară (sau Intelectul Activ) este prezent încă de la început în mod constant, ca obiect al vederii, pentru intelectul uman. Vederea inițială a Intelectului Activ este cea prin care intelectul omenesc abstrage, păstrează și cunoaște formele. În *DA*, dimpotrivă, vederea Intelectului Activ desăvârșește călătoria noetică a intelectului uman.

Accattino stabilește două stadii: (1) dezvoltarea intelectului uman; (2)

¹ Traducerea din latină a textului de către Baumgarten: „Intelectul care este prin natura sa adoptat din afară nu este decât un ajutor pentru intelectul care se află în noi. El nu poate avea înțelegerea unor anumite lucruri aflate în potență, decât a ceea ce prin natura sa fusese inteligibil. Însă de îndată ce lucrul care fusese inteligibil prin natura sa se află în [intelectul] care înțelege în potență, atunci el înțelege în act. Așadar, atunci intelectul generat este unul adoptat din afară și nemuritor, și acesta este cel care constituie dispoziția în intelectul material pentru a recepta cele ce sunt înțelese în potență. Dar pentru că lumina care este în act realizează vederea în act, ea însăși vede propria sa stare și propriul raport cu vederea culorilor. Tot așa și intelectul adoptat este cauza faptului că noi înțelegem și, deși el însuși înțelege, esența sa intelectuală nu este luată în considerare. Dar, prin natură, el este inteligentă. Căci el desăvârșește și aduce la proprietățile sale [intelectul material]: așadar inteligibilul este, prin natura sa, inteligență.” (Alexandru din Afrodizia, „Despre Intelect”, [16], în *Despre unitatea intelectului. Fragmente sau tratate*, traducere, tabel cronologic, note și postfață de A. Baumgarten, Editura IRI, București, 2000, pp. 33-49).

² R.W. SHARPLES, trans., *Alexander of Aphrodisias. Supplement to „On the Soul,”* p. 37, n. 87.

desăvârșirea și iluminarea prin contribuția intelectului adoptat din afară.¹ În interpretarea noastră nu sunt două stadii. Simultaneitatea subliniată de Schroeder (și pe care Accattino o acceptă) demonstrează că intelectul din afară este activ de-a lungul întregului proces al dezvoltării. Așa cum comentează Schroeder:

Acum, atunci când vedem obiectele vizibile, vedem în același timp lumina prin care ele sunt iluminate. Vederea luminii și vederea celor vizibile pot fi considerate două aspecte ale unui singur eveniment, fără a implica prioritatea temporală a niciunuia. Astfel, Intelectul din afară *qua* obiect al gândirii rămâne o prezență permanentă și iluminatoare în procesul de dezvoltare și desăvârșire a intelectului omenesc.²

Această iluminare intelectuală este diferită de cea pe care o găsim în *DA*. Aici mintea umană progresează în trecerea de la intelectul potențial la intelectul care posedă ceea ce este inteligibil, la intelectul în act. În acel stadiu final ordinea naturală și ordinea metafizică se întâlnesc într-un moment de iluminare, așa cum inteligibilele naturale se alătură Intelectului Activ, care permite iluminarea intelectuală. Pe de altă parte, în *DI* intelectul uman este întotdeauna iluminat de lumina intelectului din afară de-a lungul întregului proces.

Schroeder compară pasajul 111.27-36 cu pasajul din *Enneade* 5.5.7.2-8 unde Plotin ne descrie modul în care are loc vederea cu ajutorul luminii:

Un lucru este obiectul vederii pentru el, forma obiectului sensibil, un altul este cel prin care [i.e., lumina] vede forma sa [a obiectului sensibil], [mediu] care este, de asemenea, un obiect al senzației pentru el, fiind în același timp altceva decât forma [obiectului sensibil] și cauza formei faptului de a fi văzut, și este în același timp văzut ($\sigma\nu\nu\omicron\varrho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\upsilon\nu$) în formă și împreună cu forma; din acest motiv ea [lumina] nu poate fi văzută clar, pentru că ochiul este îndreptat către obiectul luminat; dar atunci când nu este decât ea [i.e, lumina], el o vede printr-o intuiție imediată.³

¹ P. ACCATTINO, *Alessandro di Afrodisia, De Intellectu*, p. 51-52.

² *ST*, p. 72; F.M. SCHROEDER, „The Potential or Material Intellect and the Authorship of the *De Intellectu*: A Reply to B.C. Bazán,” p. 112.

³ Traducerea din limba greacă, Gabriel Chindea, în Plotinus, *Enneade, III-V*, Ediție bilingvă, traducere și comentarii: Vasile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, Elena Mihali, Editura Iri, București, 2005: „... există pe de o parte obiectul văzut de el, <adică> forma lucrului sensibil, iar pe de altă parte <acela> prin care <ochiul> vede forma lucrului sensibil. Acest <intermediar> este și el perceptibil pentru ochi, fiind diferit de formă (căci este cauza

Plotin continuă arătând cum modul în care înțelege el iluminarea sensibilă se aplică iluminării ipostazei Intellectului de către Unu (16-21):

Astfel este Intellectul care vede: el vede de asemenea printr-o altă lumină lucrurile iluminate prin acea primă natură [i.e., Unul sau Binele precum soarele universului inteligibil], și vede lumina în ele; când își îndreaptă atenția către natura lucrurilor iluminate, el vede mai puțin lumina, dar dacă abandonează lucrurile el vede și privește la mediul prin care le vede, el privește spre o lumină pură și spre sursa luminii.¹

Putem observa paralelismul dintre 5.5.7.5-6 „văzut în același timp” (συνορώμενον) și *DI* 111.33: „este văzut împreună cu [cele ce o însoțesc]” (ὁράται... σὺν). Am văzut că Plotin îl critică pe Alexandru pentru utilizarea în *DA* a analogiei dintre intelectul activ și lumină (în care Unul plotinian joacă un rol asemănător cu cel al Intellectului Activ la Alexandru). Sursa este pentru Plotin cauza unică a iluminării, care nu este produsă ca la Alexandru, în *DA*, prin juxtapunerea sursei și obiectului iluminat. Intellectul adoptat din afară este în *DI* prezența stăruitoare, sursa unică a iluminării intelectului uman, care nu s-ar putea dezvolta în lipsa iluminării primare. Sursa este întotdeauna văzută împreună cu obiectele inteligibile pe care le iluminează. Totuși, intelectul uman nu este imediat conștient de acest lucru. În pasajul plotinian Unu este, ca sursă unică a iluminării, întotdeauna prezent pentru Intellect, dar această prezență nu este tematizată în actul obișnuit al inteliecției.

Așa cum o descrie Plotin, relația dintre Unu și Intellect seamănă cu relația descrisă de autorul *DI* dintre intelectul din afară (sau Intellectul Activ) și intelectul uman. Așa cum Unu luminează Intellectul și face posibilă înțelegerea, tot așa intelectul din afară luminează intelectul uman și face posibilă înțelegerea. Am văzut că în *DI* intelectul din afară contribuie la constituirea dispoziției (*hexis*) intelective (107.33-34: ἐξίτη ἐμποιῶν τῆν

care face forma vizibilă), <dar> vizibil în formă și împreună cu forma. De aceea, el nu oferă o percepție manifestă a sa, fiindcă ochiul este întors spre obiectul luminat; dar, când nu mai există nimic altceva în afara <celui prin care vedem obiectul, ochiul> îl vede dintr-o privire...”. (n. trad.)

¹ Traducerea din limba greacă, Gabriel Chindea, Plotinus, *Enneade, III-V*, Ediție bilingvă, Editura Iri, București, 2005: „Așa este, atunci, și privirea inteligenței; ea vede printr-o altă lumină <lucrurile> iluminate de prima natură și vede <lumina> existând în ele. Când se apleacă spre natura <lucrurilor> iluminate, vede mai puțin această <lumină în sine>. Dar, dacă abandonează cele văzute și privește spre <realitatea> prin care vede, ar putea vedea lumina și principiul ei”. (n. trad.)

νοητικήν; 111.31: ἐντίθησιν τὴν ἕξις). La un nivel noetic inferior, Plotin descrie intelectul uman în actul caracteristic al înțelegerii ca „starea [*hexis*] sufletului care face parte din cele provenite de la inteligență” (ἦν ἡ ψυχὴ ἔχει ἕξις οὖσαν τῶν παρὰ τοῦ νοῦ).¹ Aici sufletul uman derivă *hexis* din intelect: putem compara modul în care intelectul din afară induce, potrivit *DI*, *hexis* în intelectul uman. Pentru Plotin, intelectul uman nu poate ajunge singur la înțelegere, înțelegerea are ca sursă Intelectul. În mod asemănător în *DI* intelectul uman, în timp ce parcurge etapele care duc la înțelegere, progresa începe de la vederea primară a Intelectului Activ, care poate fi văzut ca un corespondent al Intelectului lui Plotin. Modul în care are loc înțelegerea în intelectul uman prin mijlocirea Intelectului reiterează generarea atemporală a intelectului de către Intelect la vederea Unului.

În timp ce Plotin critică analogia lui Alexandru din *DA*, *DI* urmărește *mutatis mutandis*, o schemă a iluminării intelectuale foarte asemănătoare cu cea a lui Plotin. Este rezonabil să credem că *DI*, considerat de către exegeți împreună cu *DA* sursă a lui Plotin, îl folosește pe Plotin drept sursă.

Împotriva interpretării lui Schroeder, Accattino afirmă că simultaneitatea vederii și a obiectelor luminate, susținută de Plotin, poate fi de asemenea regăsită în lucrările autentice ale lui Alexandru.² Accattino citează *In De Sensu* 135.11-13 și compară cu 42.19-43.11 din *DA*. Ambele pasaje vorbesc despre juxtapunerea sursei luminoase și obiectului iluminat. În *In De Sensu* discuția despre percepția luminii este precedată, așa cum am văzut, de sublinierea contrastului dintre modul de producere a mirosului și modul în care are loc vederea. În timp ce mirosul este stârnit de o cauză și transportat apoi, într-un anumit interval de timp, printr-un mediu (aer); producerea luminii este atemporală. Lumina este produsă nu de o sursă care exercită o influență asupra unui mediu, ci prin juxtapunerea sursei de lumină și obiectelor iluminate. Astfel vederea este, de asemenea, atemporală. Probabil lumina este văzută în același timp cu obiectele iluminate, dar acest subiect nu este amintit explicit în text.

Accattino îl citează apoi pe Alexandru – pasajul 42.19-43.11 din *DA* – în legătură cu aceeași simultaneitate. Alexandru spune că atunci când obiectele sunt retrase, iluminarea încetează, așa cum se întâmplă atunci când este

¹ Cf. Plotinus 1.1.8.2 (traducere din limba greacă Vasile Rus, *Plotin, Enneade*, I-II, Ediție bilingvă, traducere și comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, cu o introducere de Vasile Muscă, Editura Iri, București, 2003); și F.M. SCHROEDER, „Light and the Active Intellect in Alexander and Plotinus,” p. 248.

² P. ACCATTINO, *Alessandro di Afrodizia, De Intellectu*, p. 51-52.

îndeplătată sursa de lumină: așa cum am văzut, Alexandru arată că iluminarea este un efect comun al sursei de lumină și obiectului iluminat. Probabil această afirmație presupune ca sursa de lumină și obiectul iluminat să fie văzute în același timp, dar această idee este doar implicată. Mai mult, acest pasaj se referă la generarea iluminării naturale și nu apare în contextul analogiei dintre Intellectul Activ și lumină. Prin urmare, se poate pune problema relevanței lui. În orice caz, așa cum am văzut, producerea iluminării prin juxtaponere se află, în *DI*, în conflict direct cu concepția monistă despre iluminare, sensibilă și inteligibilă.

La 111.34 -36, acolo unde intelectul adoptat din afară este comparat cu lumina, ni se spune că acesta „devine pentru noi cauza gândirii, atunci când este el însuși gândit [de noi], nu prin producerea de inteligență, ci prin desăvârșirea, prin propria natură, a intelectului care există, prin faptul că îl determină să ducă la îndeplinire [activitățile] care îi sunt proprii.”¹ Intellectul potențial produce obiecte ale gândirii prin desăvârșirea (τελειούμενος; τελειωθείς, 112.2-3) la care este adus de intelectul din afară. Schroeder arată că această utilizare a expresiei „desăvârșire” (τελειῶν) reflectă pasajul 5.1.7.16-17 din Plotin, i.e., în capitolul plotinian analizat mai sus în contextul discuției despre iluminare în *DI* și la Plotin, unde Plotin spune că ipostaza Intellectului „este adusă la perfecțiune (τελειοῦται) de el [Unu] și își datorează existența lui substanțială.”²

Accattino obiectează că în pasajul 43.5-8 din *DA* (acesta este pasajul discutat mai sus și care ilustrează teoria iluminării a lui Alexandru), Alexandru spune: „când există ceva care este capabil ca prin ele [*illuminata*] să fie transparent în act, atunci ele sunt transparente în mod esențial și în act când dobândesc desăvârșirea (τελειότητα) și forma lor nativă *qua* transparente de la lumină. Pentru că lumina este actul și desăvârșirea (τελειότης) transparentului *qua* transparent.”³ Accattino admite lipsa de precizie a paralelismelor terminologice, dar insistă că ideea exprimată este aceeași. El observă totuși că folosirea verbului „a aduce la desăvârșire” (τελειοῦν) în pasajul din *DI* are loc în contextul analogiei luminii. El spune că nu ar trebui să ne surprindă că, după ce a introdus paralela dintre lumină și intelectul adoptat din afară, Alexandru poate să spună că acesta din urmă

¹ Trad. *ST*, p. 55.

² F.M.SCHROEDER, „The Potential or Material Intellect and the Authorship of the *De Intellectu*: A Reply to B.C. Bazán,” p. 116; la p. 116, n. 36, Schroeder compară de asemenea Plotin 3.8.11.15-17 și 5.4.2.4-5 (cu Henry și Schwyzer care consideră că νοετὸν este Unu și cu Volkmann care interpretează ἀποτελειουμένη [rândul 51]).

³ P. ACCATTINO, *Alessandro di Afrodisia, De Intellectu*, p. 50-52.

contribuie la desăvârșirea intelectului potențial.

În pasajul 43.5-8 din *DA*, unde se discută despre lumină ca atare (i.e., nu despre lumină ca termen al unei analogii), *illuminata* dobândește propria lor desăvârșire de la lumină. La 111.34-36, care, prin contrast, vorbește despre folosirea analogică a iluminării, intelectul potențial este cel care își dobândește desăvârșirea de la intelectul din afară (comparat cu lumina care actualizează vederea). Este dificil de determinat relevanța comparației lui Accattino.

II. PATERNITATE, PROSOPOGRAFIE ȘI UNITATEA TRATATULUI *DE INTELLECTU*

Odată clarificat faptul că *DI* ar trebui considerat o lucrare târzie și neoplatonizantă care privește doctrina lui Alexandru din *DA* prin lentilele noeticii plotiniene, trebuie să conchidem că *DI* nu este o lucrare ieșită din mâinile lui Alexandru din Afrodizia. Un motiv serios pentru care exegeza nu a evaluat adevăratul caracter și paternitatea *DI* este atașamentul față de o identificare prosopografică a numelui „Aristotel” la 110.4 din *DI* cu un anume Aristotel din Mytilene despre care se crede că a fost un mentor al lui Alexandru din Afrodizia. Această apreciere prosopografică a fost examinată de Schroeder în mai multe lucrări („The Analogy of the Active Intellect to Light in the 'De Anima' of Alexander of Aphrodisia,” 1981; „Light and the Active Intellect in Alexander and Plotinus”, 1984; „The Provenance of the *De Intellectu* attributed to Alexander of Aphrodisias”, 1997) și în *ST*. Am dori acum să apărăm acest scepticism în lumina exegezei contemporane. Vom vedea că identificarea este lipsită de temei. Pentru că ea nu poate fi stabilită, nu există niciun motiv pentru care această identificare să intre în conflict cu concluziile referitoare la paternitate, dată și proveniență formulate în prima parte a acestei lucrări.

Am putea să ne întoarcem pentru început la problema prosopografiei. În *De Intellectu* 110.4 citim: „Și am auzit <păreri> despre intelectul adoptat din afară de la Aristotel și le-am păstrat pentru mine” (Ἦκουσα δὲ περὶ τοῦ θύραθεν παρὰ τῆς Ἀριστοτέλους, ἃ διεσωσάμην). Să presupunem că putem alătura „am auzit” (ἦκουσα) și „de la Aristotel” (παρὰ Ἀριστοτέλους). Verbul „a auzi” (ἀκούειν) împreună cu prepoziția „de la” (παρὰ) care determină cazul genitiv se referă, în toate atestările, la învățătura orală. Acum, dacă „Aristotel” din această construcție este Stagiritul, atunci ne confruntăm cu o dificultate serioasă. Pentru că textul este datat după Stagirit, nu se poate vorbi despre o învățătură orală.

Zeller a corectat textul astfel că citim „de la Aristocles” (Ἀριστοκλέους), referirea fiind făcută acum, nu la Stagirit, ci la Aristocles din Messene care a

fost contemporan cu Alexandru.¹ Pe această bază, Trabucco ne-a oferit un întreg capitol nou în istoria filosofiei antice referitor la Aristocles. Totuși, nu există nicio coerență doctrinară între textele păstrate de la Aristocles și *De Intellectu*.² Ulterior, Moraux a găsit la Galen o trimitere la un anume Aristotel din Mytilene, considerat un filosof aristotelician important.³ Pe această bază el a păstrat interpretarea MSS., dar a considerat că textul se referea la acest Aristotel din Mytilene. Apoi a găsit o trimitere la „Aristotel al nostru” (ἡμέτερος Ἀριστοτέλης), pe care el îl identifică cu Aristotel din Mytilene.⁴ Pe această bază, în studiul de mari dimensiuni despre Aristotelismul grec, Moraux ne oferă un capitol despre noetica lui Aristotel din Mytilene bazat pe *De Intellectu*.⁵ Independent de Moraux, Accattino detectează în același text o trimitere la un anume „Aristotel”, un filosof contemporan cu Alexandru.⁶

ST găsește titluri de lucrări în *De Anima Mantissa* (colecția de texte din care face parte *De Intellectu*) care pot fi comparate cu pasajul discutat:

- (1) Τῶν παρὰ Ἀριστοτέλους περὶ τοῦ πρώτου οἰκείου („[Selectii] din Aristotel despre ceea ce este cel mai valoros pentru noi”), 150.119.

¹ E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, vol. 3.1., 5th ed., rev. W. Nestle, Leipzig, Reiland, 1923, 814n1; 815n3.

² F. TRABUCCO, "Il problema di 'de philosophia' di Aristocle di Messene e la sua dottrina", *Acme*, 11 (1987), p. 87-150; cf. M.L. CHIESARA, *Aristotle of Mytilene. Testimonia and Fragments*, ed., traducere și comentariu de M.L. CHIESARA, Oxford, Oxford University Press (colecția "Oxford Classical Monographs"), 20012, p. XVI: "[...] nici nu este nevoie, așa cum cred acum în general specialiștii, să introducem pe Aristocle din Messene în textul lui Aristotel, și pentru că, odată ce sunt examinate alte mărturii atribuite lui Aristotel din Mytilene, nu va apărea niciun motiv doctrinar pentru a pune în legătură doctrina de la 110-11 sau cea de la 112-13 cu el."

³ GALEN, *De Consuetudinibus (Peri Ethôn)*, ed. I. MÜLLER (*Galen Scripta Minora*, vol. 2 [Leipzig, Teubner, 1891], 11.4-5); "Ein neues Zeugnis über Aristoteles den Lehrer von Alexanders von Aphrodisias," *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 67 (1985), p. 266-269.

⁴ ALEXANDER, *In Metaphysica* 166. 19-20; și P. MORAUX, "Ein neues Zeugnis über Aristoteles den Lehrer von Alexanders von Aphrodisias."

⁵ P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol. 2, Berlin, Walter de Gruyter, 1984, p. 399-425. Pentru o istorie mai dezvoltată a acestei probleme, vezi *ST*, p. 22-31.

⁶ P. ACCATTINO, "Alessandro di Afrodizia e Aristotele di Mitilene," *Elenchos*, 6 (1985), p. 67-74. William E. DOOLEY și Arthur MADIGAN, trad., *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle Metaphysics 2 and 3*, London, Duckworth, 1992, p. 56, n. 3 trece în revistă literatura și acceptă identificarea lui "Aristotel al nostru" cu Aristotel din Mytilene, dar nu formulează niciun argument nou.

(2) Τῶν παρὰ Ἀριστοτέλους περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν („[Selectii] din Aristotel despre ceea ce stă în puterea noastră”), 169.33 și 172.16.

În aceste exemple expresia τὰ παρὰ Ἀριστοτέλους are semnificația „concepțiile moștenite de la Aristotel.” Pornind de la aceste paralelisme propunem o modificare la 110.4: Ἦκουσα δὲ <τὰ> περὶ νοῦ τοῦ θύραθεν παρὰ Ἀριστοτέλου ἃ διεσώσάμην („Am auzit [concepții]<-le> despre intelectul adoptat din afară [moștenite de la] Aristotel).”¹ Această modificare întărește legătura dintre „a auzi” (ἀκούειν) și genitivul care îi urmează astfel încât nu mai este nevoie de vreo referire la învățătura orală. Ea ne permite să înțelegem prin „Aristotel” Stagiritul. Dacă adoptăm această interpretare, nu mai este nevoie să identificăm pe „Aristotel” din text cu Aristotel din Mytilene (sau oricare alt „Aristotel” omonim).

Opsomer și Sharples arată că modificarea propusă de ST nu este necesară. Ei alătură „a auzi de la Aristotel” (ἀκούειν παρὰ Ἀριστοτέλους) și „despre intelectul adoptat din afară” (περὶ νοῦ τοῦ θύραθεν). Astfel textul poate fi înțeles: „Am auzit, de asemenea, despre intelectul din afară de la Aristotel [lucruri] pe care le-am păstrat.”² Și aici este întărită legătura dintre „a auzi” (ἀκούειν) și genitiv astfel încât putem considera în continuare că „Aristotel” din text este Stagiritul. În acest fel, ei revin la ceva foarte asemănător cu poziția adoptată inițial de Moraux înainte ca el să se fi angajat în cercetarea prosopografică: „J'ai eu connaissance d'une théorie d'Aristote sur l'intellect extérieur, et je l'ai conservée fidèlement.”³ Opsomer și Sharples arată în mod corect că dacă vom alătura „a auzi” (ἀκούειν) și „de la Aristotel” (παρὰ Ἀριστοτέλους), atunci autorul va explica, la persoana a treia, lui Aristotel care sunt motivele prezentării concepției sale despre intelectul din afară.⁴

¹ Cf. întregul argument din ST, p. 28-29.

² J. OPSOMER, R. SHARPLES, “Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu* 110.4: 'I heard this from Aristotel'. A modest proposal,” *Classical Quarterly*, 50 (2000), p. 255.

³ P. MOREAUX, *Alexandre d'Aphrodise. Exégète de la noétique d'Aristote*, Liège, Paris, E. Droz, 1942, p. 148, 189. Am putea compara, de asemenea, parafraza lui Moraux, dintr-o comunicare privată din 1961: "Au sujet de la théorie aristotélicienne de l'intellect venu du dehors, j'ai entendu proposées les explications que j'ai tenu à conserver" (în B. CARRIÈRE et al., *Le PERI NOU attribué à Alexandre d'Aphrodise*, cu traducere, introducere și note, Dissertation Montreal, 1961, p. 27, n. 22. Vezi ST, p. 29).

⁴ J. OPSOMER, R. SHARPLES, “Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu* 110.4,” p. 255.

Accattino vede două posibilități, fiecare cu dificultățile sale: (1) „Aristotel” de la 110.4 și 110.5 este aceeași persoană. Totuși, dacă este într-adevăr așa, atunci de ce autorul face o prezentare a lui „Aristotel” a doua oară în rândul care urmează imediat după prima menționare, și nu folosește un pronume ca la 110.25 pentru a se referi la Aristotel? (La 110.5 ni se explică de ce Aristotel a crezut că este necesar să vorbească despre Intelectul adoptat din afară (τὰ... κινήσαντα Ἀπιστοτέλη εισαγαγεῖν τὸν θύραθεν νοῦν), iar la 110. 24-25 avem „acestea sunt motivele lui” (ταῦτα... τὰ κινήσαντα ἐκεῖνον); (2) „Aristotel” de la 110.4 și „Aristotel” de la 110.5 sunt persoane diferite. Totuși, ar trebui să ne surprindă că autorul nu ne oferă niciun indiciu referitor la faptul că este vorba de persoane diferite, altul decât simpla repetare a numelui. Ipoteza că cei care nu consideră că „Aristotel” de la 110.4 este un învățător al lui Alexandru nu poate explica de ce repetarea lui „Aristotel” la 110.5 este axa centrală a argumentului lui Accattino.¹

Totuși, există și alte explicații pentru care „Aristotel” de la 110.4 apare și la 110.5. Primul „Aristotel” apare într-o formulare în care se face apel la tradiție, o tradiție moștenită de la Aristotel. Al doilea Aristotel este Aristotel așa cum este interpretat de acea tradiție. Prin urmare, primul Aristotel este într-adevăr Stagiritul, considerat inițiatorul unei tradiții. Al doilea Aristotel este acel Aristotel așa cum îl înțelege acea tradiție căreia îi aparține și autorul *DI*. În interpretarea *ST*: „Am auzit (am citit despre) lucruri despre intelectul adoptat din afară care aparțin unei tradiții moștenite de la Aristotel, pe care le-am păstrat cu grijă. Acea tradiție susține că ceea ce l-a făcut pe Aristotel să vorbească despre intelectul adoptat au fost următoarele lucruri.”²

Grija lui Opsomer și Sharples era ca nu cumva modificarea introdusă de *ST* la 110.4 să nu fie asociată cu un titlu, astfel încât obiectul lui „Am auzit” să fie o lucrare intitulată : „Concepțiile despre Intelectul Adoptat din Afară moștenite de la Aristotel.” Ei arată că particula γὰρ de la 110.5 face trimitere înapoi la „pe care le-am păstrat” și explică de ce concepțiile păstrate meritau să fie păstrate. În cazul altor utilizări ale particulei care urmează un titlu, în lucrările lui Alexandru, particula indică „o conexiune logică între enunțul

¹ Acest argument este anticipat în *AD*, p. XXVII, n. 27. J. OPSOMER, R. SHARPLES, “Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu* 110.4,” p. 255 și n. 21 remarcă faptul că *AD* (p. XXVII, n. 77) respinge aici modificarea propusă de *ST* “parțial datorită modificării pe care o presupune”: în mod curios, ei nu se plâng de modificarea în sine, deși o astfel de reținere ar putea fi văzută ca sprijinând argumentul lor.

² Cf. J. OPSOMER, R. SHARPLES, “Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu* 110.4,” p. 256, n. 29.

care urmează după titlu și o dezbatere indicată în titlu.”¹ Nu acesta este cazul aici. Ei sugerează, de asemenea, că celelalte titluri indică o altă ordine: „Concepțiile moștenite de la Aristotel despre x”, în timp ce expresia „despre intelectul din afară” precede expresia „de la Aristotel.” De asemenea, celelalte titluri se referă la doctrina stoică: 150.119 la „ceea ce este mai valoros pentru noi” (περὶ τοῦ πρώτου οἰκείου) și 169.33 și 172.16 la „ceea ce stă în puterea noastră” (περὶ τοῦ ἐφ’ ἡμῖν). Funcția locuțiunii prepoziționale παρὰ Ἀριστοτέλους („de la Aristotel”) este în fiecare caz aceea de a distinge folosirea aristotelică de sensul stoic al unui termen.²

Totuși, se poate afirma că ar putea exista o expresie identică din punct de vedere al formei cu titlurile relevante din *Mantissa*: „[Concepții] moștenite de la Aristotel privitoare la intelectul din afară” (Τὰ παρὰ Ἀριστοτέλους περὶ νοῦ τοῦ θύραθεν) pe care autorul *DI* le-a restructurat. Astfel că toate componentele unui titlu care se regăsește în *Mantissa* se află aici. Totuși, motivul cel mai important pentru a păstra modificarea propusă de *ST* este acela că pronumele relativ definit ă cere un *anume antecedent* care va fi specificat prin locuțiunea substantivală „[concepții]-iile> despre intelectul din afară [sc. moștenite de la] Aristotel.”³ Nu este nevoie să considerăm că expresia este un titlu pentru a susține acest argument.

Dacă urmărim interpretarea *ST* la 110.4, atunci vom avea un anunț referitor la subiectul tratat de autor: „Lucrurile referitoare la intelectul adoptat din exterior în cadrul unei tradiții moștenite de la Aristotel.” Dacă așa stau lucrurile, atunci nu mai există nicio dificultate în privința reparației

¹ *Ibid.*, p. 255-256; și *Questio* 2. 12; și *Ethical Problems* 7.

² J. OPSOMER, R. SHARPLES, “Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu* 110.4,” p. 254-256. De fapt, așa cum ei (*ibid.*, p. 255) observă, *ST* nu consideră aceste cuvinte ca formând un titlu. Ei arată, de asemenea, că particula γὰρ de la 110.5 ar trimite înapoi la argumentul noetic din secțiunea anterioară.

³ Datorăm această observație colegei lui Schroeder, Margaret Reesor. W.W. GOODWIN și C.B. GULICK (*Greek Grammar*, Boston, New York, Chicago, London, Atlanta, Dallas, Columbus, San Francisco, Ginn and Company, 1930) remarcă: “Antecedentul unui relativ poate fi omis atunci când poate fi supliniit de context, în mod special când este nedefinit” (§ 1026). Ei remarcă mai departe (§ 1027): “În astfel de cazuri este o eroare să spui că ταῦτα, ἐκεῖνοι, etc. sunt înțelese [...]. Clauza relativă devine într-adevăr una substantivală și conține propriul antecedent.” J. OPSOMER, R. SHARPLES (“Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu* 110.4,” p. 253) traduce *DI* 110.4-5: “Am auzit de asemenea despre intelectul din afară de la Aristotel, (lucruri) pe care le-am păstrat.” Această traducere presupune sau suplinește, contrar regulii enunțate de Goodwin și Gulick, un pronume antecedent. Pronumele relativ cere aici un antecedent specific, ca acela oferit de modificarea propusă de *ST*.

lui „Aristotel” la 110.5 unde autorul ne spune care erau motivele care l-au făcut pe Aristotel să vorbească despre intelectul adoptat din afară. Accattino numește formularea greacă construită de Opsomer și Sharples „formulare barbară” (*espressione cosi barbara*), deși el nu oferă nicio explicație pentru această evaluare grăbită.¹ În orice caz, modificarea propusă de ST nu presupune o formulare nefericită în limba greacă, dacă aceasta este problema și, ca urmare, poate fi preferată construcției lui Opsomer și Sharples.

Accattino compară „potrivit lui Aristotel” (κατὰ Ἀριστοτέλη) ca referindu-se la Stagirit la 106.19: „Potrivit lui Aristotel, intelectul este alcătuit din trei părți” (νοῦς ἐστὶ κατὰ Ἀριστοτέλη τριπτός), și 113.3: „Dacă într-adevăr trebuie să presupunem că potrivit lui Aristotel” (εἰ ὅλως ὑπολαμβάνειν χρὴ κατὰ Ἀριστοτέλη κτλ.) și se întreabă de ce, dacă autorul intenționa să se refere aici la Stagirit, nu a folosit aceeași formulă? Răspunsul este cu siguranță acela că autorul intenționează să indice o tradiție care specifică motivele pentru care Aristotel vorbește despre intelectul adoptat din afară pe care el a primit-o și nu are de gând (ca în aceste pasaje) în mod evident să explice doctrina lui Aristotel.²

Accattino împarte argumentul din *DI* în felul următor:

A. 106.19-110.3. Alexandru își dezvoltă propria sa teorie.

B1. 110.4-25. Alexandru interpretează o prelegere a lui Aristotel din Mytilene la care a participat, referitoare la motivele pentru care Aristotel Stagiritul a ținut să vorbească despre intelectul din afară. Aici Alexandru se referă la o tradiție care trebuie pusă în legătură cu „Aristotel” de la 110.4 (expresia „a fost spus” [ἐλέγετο] pe care o conține rândul care urmează sprijină ideea că este vorba de o tradiție).³

B2. 110.25-112.5. Autorul propune propria teorie despre intelectul adoptat din afară.

C1. 112.5-113.12. Cu cuvintele neatribuite „dorind să arate că intelectul este nemuritor...” (βουλόμενος δὲ τὸν νοῦν ἀθάνατον δεικνύναι...). Alexandru se referă din nou la vocea lui Aristotel din Mytilene care ne oferă o concepție stoicizantă despre omniprezența intelectului adoptat din afară.

¹ P. ACCATTINO, *Alessandro di Afrodizia, De Intellectu*, p. 13, n. 13. Tonul acestei critici îl reproduce pe cel de la *ibid.*, p. 52, în critica sa la adresa lui SCHROEDER ("The Provenance of the *De Intellectu* attributed to Alexander of Aphrodisias") și pe cel de la *AD*, p. XXVI, n. 76 în legătură cu ST, p. 19 și următoarele despre Aristotel din Mytilene. Nu ne-a deranjat să replicăm corespunzător.

² P. ACCATTINO, *Alessandro di Afrodizia, De Intellectu*, p. 13, n. 13.

³ *Ibid.*, p. 12-13.

C2. 113.12-24. Alexandru ne oferă o interpretare alternativă a omniprezenței intelectului din afară în care respinge opiniile lui Aristotel din Mytilene.

Există două abordări ale problemelor ridicate de *DI*. Una ține de interpretarea textului, iar cealaltă de prosopografie. Putem începe cu interpretarea textului. Dacă vom considera că Aristotel din Mytilene este referința lui „Aristotel” (Ἀριστοτέλους), atunci avem o soluție convenabilă pentru dificultatea de la 110.4. Ca urmare, Accattino poate să considere că referința lui „dorind” (βουλόμενος) la 112.5 este Aristotel din Mytilene, astfel că nu este necesar să presupunem că există o lacună în MS.¹

Dacă abordăm aceste probleme din perspectiva prosopografică, vom avea, totuși, o imagine diferită. Sarcina demonstrării revine întotdeauna celui care propune o identificare prosopografică. Pentru scopurile prosopografice dovezile sunt insuficiente. Faptul că Aristotel din Mytilene oferă o soluție simplă nu demonstrează, singur, că el este referința lui „Aristotel” din 110.4. La prima vedere, trimiterea la „Aristotel” ne-ar determina să identificăm referința ca fiind Aristotel, i.e., Stagiritul. Accattino încearcă să rezolve această dificultate presupunând că *DI* este un rezumat al doctrinei noetice a tânărului Alexandru redactat de el însuși în scopuri personale. Astfel, menționarea lui „Aristotel” la 110.4 face trimitere la Aristotel din Mytilene. Pentru că textul nu era redactat în scopul citirii lui de către altcineva, nu există niciun motiv pentru care autorul să explice această trimitere unei audiențe (care constă numai din el însuși). Același lucru este adevărat și pentru referința lui βουλόμενος κτλ. la 112.5.² Ipoteza lui Accattino că *DI* este un document din *Nachlass* al tânărului Alexandru este într-adevăr greu de acceptat.

În *ST* noi argumentăm că este în cea mai mare măsură improbabil ca *DI* să fi aparținut lui Alexandru din Afrodisia. Suntem de acord cu Accattino că tratatul seamănă mult cu un set de comentarii. El conține, de asemenea, în Partea A, o teorie sistematică și stufoasă despre structura întreită a intelectului. Cele trei părți ale intelectului pe care le descrie corespund celor trei stadii ale intelectului din *DA* al lui Alexandru. Totuși, această teorie este foarte diferită de teoria dezvoltării dinamice a intelectului din *DA*. Este mult mai probabil ca o astfel de teorie despre intelect, care pare un set de comentarii, să depindă de tratatul *DA* al lui Alexandru decât ca ea să fie

¹ Sugerată de P. MORAUX, *Alexandre d'Aphrodise. Exégète de la noétique d'Aristote*, p. 148-149; cf. *ST*, p. 23, 72-73.

² P. ACCATTINO, *Alessandro di Afrodisia, De Intellectu*, p. 13-15.

anterioară *DA*.¹ Dacă *DI* nu este considerat o lucrare de tinerețe a lui Alexandru, atunci este puțin probabil ca lucrarea să îi aparțină în vreun fel. Dacă avem dreptate că există dificultăți serioase în privința paternității *DI*, atunci va trebui să ne îndoim de faptul că „Aristotel” de la 110.4 este maestrul din tinerețea lui Alexandru. Ceea ce pune în discuție întregul exercițiu prosopografic al lui Moraux și Accattino.

În Introducerea la traducerea sa a lui *Mantissa*, Sharpless acceptă argumentul lui Accattino că *DI* „este o lucrare timpurie a lui Alexander.”² În comentariul său referitor la problema de la 110.4, el formulează încă o dată argumentul sugerat de Opsomer: „Am auzit (am citit despre) [lucruri] despre intelectul adoptat din afară care aparțin unei tradiții moștenite de la Aristotel, pe care le-am păstrat cu grijă.”³ Sharples comentează: „Dacă în schimb este tradus 'Am auzit de la Aristotel lucruri despre intelectul din afară, pe care le-am păstrat', atunci referința va fi probabil Aristotel din Mytilene.”⁴

Argumentul lui Accattino în favoarea considerării *DI* ca fiind o lucrare timpurie a lui Alexander depinde de identificarea sa prosopografică a lui „Aristotel” de la 110.4 cu Aristotel din Mytilene. Prin urmare, este surprinzător că Sharples, care adoptă traducerea lui Opsomer, care exclude trimiterea la Aristotel din Mytilene, va considera că „Accattino [...] arată convingător că [...] *Despre Intelect* [...] este o lucrare de tinerețe a lui Alexandru.”⁵ Într-o altă lucrare ulterioară Sharples își exprimă, de asemenea, acordul în privința argumentului lui Accattino⁶ potrivit căruia *DI* este o lucrare de tinerețe a lui Alexandru.⁷

Ulterior Sharples este de acord cu *ST* că nu putem ști cine este autorul

¹ *ST*, p. 19-22.

² R.W. SHARPLES, *Alexander of Aphrodisias. Supplement to „On the Soul,”* p. 2.

³ *Ibid.*, p. 32.

⁴ *Ibid.*, p. 32, n. 71.

⁵ *Ibid.* p. 2.

⁶ P. ACCATTINO, *Alessandro di Afrodizia. De Intellectu*, în special p. 14-15.

⁷ R.W. SHARPLES, “Pseudo-Alexander on Aristotel, *Metaphysics Λ*,” in G. MOVIA, ed., *Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi*, Collana fondata da Giovanni reale e diretta da Roberta Radice, 94, Milan, Largo A. Gemelli, 2003, p. 193, n. 32. El găsește sprijin pentru această teorie în M. RASHED, “A 'new' text of Alexander on the soul's motion,” in R. SORABJI, ed., *Aristotle and After*. London (coll. „Bulletin of the Institute of Classical Studies,” suppl. vol. 68), 1997, p. 181-195; republicat în M. Rashed, *L'héritage aristotélicien: textes inédits de l'Antiquité*, Paris, 2007, p. 143-157 (vezi n. 57 mai jos)

concepțiilor formulate la C.1 și că trimiterea la 110.1 este la Aristotel Stagiritul. El formulează, de asemenea, concepția potrivit căreia nu putem fi siguri că „*de Intellectu* este o lucrare care aparține lui Alexandru sau care a fost scrisă în perioada în care el a trăit.”¹ Iată o altă considerație: la 110.5-6 Alexandru spune că „acestea au fost considerațiile despre care se spune că l-au (ταῦτα ἐλέγετο εἶναι) făcut pe Aristotel să prezinte intelectul din afară.” Dacă Alexandru se referă la maestrul său Aristotel din Mytilene, atunci el folosește o construcție pasivă? În mod sigur, o construcție pasivă ar reflecta în general mai bine concepțiile (așa cum este cea despre teza din *ST*) despre intelectul din afară. Pe de altă parte, Accattino pare să sugereze că Aristotel din Mytilene ar putea descrie o tradiție care a încercat să stabilească motivele care l-au determinat pe Aristotel să prezinte intelectul din afară: „În prima parte a lui B, Aristotel vorbește despre o tradiție care ar trebui pusă în legătură cu acel Aristotel de la 110.4 (cf. expresiile γὰρ ['pentru'] ἐλέγετο ['a fost spus']).”² Acum în locul concepțiilor lui Aristotel din Mytilene însuși despre intelectul din afară, avem o tradiție pe care el ne-o descrie. Opiniile lui Aristotel apar abia atunci când este folosită expresia βουλόμενος la 112.5, ea însăși fiind, de altfel, o trimitere foarte nesigură la Aristotel din Mytilene.

Mai mult, Accattino nu sesizează o mare diferență în doctrină între tradiția relatată de la 110.4-112.25 (B. 1) și concepțiile personale ale lui Alexander de la 110.25-112.5 (B. 2).³ Dacă atât B.1 cât și B.2 sunt concepțiile lui Aristotel din Mytilene, ar părea surprinzător că Aristotel din Mytilene ar putea fi autorul pasajului de la C.1 care diferă de concepția despre intelectul din afară de la B. Dacă acceptăm că la B.1 Aristotel din Mytilene descrie o tradiție a încercărilor de stabilire a motivelor care l-au determinat pe Aristotel să prezinte doctrina intelectului din afară, și nu propriile sale doctrine, atunci este perfect coerent ca apoi el să își exprime propriile opinii diferite de aceea tradiție. Desigur, este posibil ca Alexandru să-și prezinte propriile opinii în B.2, iar acestea, dacă aparțin lui Alexandru și nu autorului lui C.1, pot fi diferite de opiniile exprimate în C.1. Până la urmă nu este mai economic să presupunem că materialul de la B.1 este o expresie a unei tradiții anonime decât să atribuim acea tradiție lui Aristotel din

¹ El argumentează, de asemenea, împotriva *AD*, p. XXVII, n. 77, pe care îl interpretează ca respingând *ST* pe temeiul că acolo argumentul trebuie corectat, că același rezultat pe care îl oferă *ST* poate fi obținut prin construcția oferită de OPSOMER și SHARPLES („Alexander of Aphrodisias, *De intellectu* 110.4”).

² P. ACCATTINO, *Alessandro di Afrodisia, De Intellectu*, p. 12-13.

³ *Ibid.*, p. 11.

Mytilene pentru a evita o contradicție cu C.1?¹

¹ M. RASHED (“A ‘new’ text of Alexander on the soul’s motion,” p. 192, n. 28; varianta republicată, p. 154, n. 28) argumentează împotriva *ST* că folosirea persoanei întâi la 110.4 nu este în sine un argument în favoarea independenței lui B de C.1 și C.2 și subliniază că persoana întâi apare la 113.12 (ἐδόκει μοι). El omite să menționeze că *ST* arată că, în rarele ocurențe ale persoanei întâi la Alexandru și Themistius (*ST*, p. 30), aceasta *introduce* un text. Acest caracter introductiv al persoanei întâi este cel care ne arată că la 110.4 începe un nou text. Folosirea persoanei întâi la 113.12 nu este în mod necesar o reluare a persoanei întâi de la 110.4. Ea ar putea semnifica faptul că autorul materialului care urmează critică doctrinele care urmează după participiul neatribuit „dorind” βουλόμενος la 112.5. În mod firesc, folosirea comună a persoanei întâi atât la 110.4 cât și la 113.12 ne-ar putea face să ne gândim că ambele pasaje au același autor. Totuși, a doua utilizare a persoanei întâi nu are același puternic caracter introductiv al folosirii sale de la 110.4. Dacă vrem sau nu să acceptăm opiniile lui Rashed despre autenticitatea *DI* ca aparținând lui Alexandru va depinde de faptul dacă suntem sau nu de acord cu analiza amănunțită a surselor prin care el stabilește că C.1 se referă la Atticus, la doctrina că intelectul din afară trebuie sprijinit prin afirmarea ubicuității sale, o doctrină criticată la C.2 în termeni ai proceselor gândirii. Oricum ar sta lucrurile, lui Rashed îi rămân două posibilități în privința referinței lui „dorind” (βουλόμενος) la 112.5: (1) fie Aristotel din Mytilene; fie (2) un apropiat al lui Alexandru care își modelează critica la adresa autorului doctrinei exprimată în C.1 după atacul lui Alexandru la adresa lui Atticus (p. 194; varianta republicată, p. 156). Prima soluție ne trimite la aceleași probleme cu care deja ne-am confruntat în privința acelei construcții. A doua pretinde că extindem o analiză deja complicată a surselor în direcția unui presupus autor care împărtășește doctrina lui Atticus. Rashed arată că un fragment al comentariului lui Alexandru asupra *Fizicii* lui Aristotel (vi.4) (Parsinius suppl. Gr. 643, 101r și ap. *Simpl.* în *Phys.* 964.9-23) trădează o asemănare lexicală cu *DI* C.1 și C.2. În comentariul despre *Fizica* Alexandru argumentează împotriva separării dintre suflet și corp pe temeiul că ceva fără părți nu se poate mișca. În *DI* C.1 intelectul în mișcare este prezent sau nu în funcție de faptul dacă este obiect al gândirii sau nu. Neglijarea argumentului referitor la lipsa de părți în comentariul despre *Fizica* și accentul pus în C.2 pe ființă mai curând decât pe mișcare este un semn de mai puțină sofisticare în ceea ce privește C.2. Prin urmare, C.2 trebuie localizat în timp înainte de comentariul la *Fizica*. Dacă acest lucru este adevărat, atunci SCHROEDER („The Provenence of the *De Intellectu* attributed to Alexander of Aphrodisias”) greșește atunci când îi atribuie lui *DI* o dată mult mai târzie (R.W. SHARPLES, „Aristotelian Theology after Aristotel,” in Dorothea FREDE, André LAK, eds., *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology. Its Background and Aftermath*, Leiden, Boston, Cologne, Brill [coll. „Philosophia Antiqua,” 89], 2002, p. 29, n. 132, întreține această posibilitate). Totuși, așa cum observă Rashed (p. 194; varianta republicată, p. 156), această diferență ar putea fi

DI a dat în mod sigur naștere unei prosopografii imaginative minunate. Iar prosopografia poate fi cea mai seducătoare sursă de inspirație. Am trecut de la identificarea unui Aristocles din Messene (și a unei filosofii cu totul nouă asociată cu numele lui) la Aristotel din Mytilene (și la un întreg capitol, scris de Moreaux, despre noetica lui Aristotel din Mytilene). Probabil că ar trebui să fim precauți în legătură cu aceste proiecte. Abordarea lui *ST* este dispusă să accepte caracterul fragmentar și dificil al materialului din *DI* și probabil acesta este preferabil ambiției prosopografice. Nu știm într-adevăr dacă Aristotel de la 110.4 este Aristotel din Mytilene identificat de Galen. Argumentul este circular. Tot ceea ce știm despre Aristotel din Mytilene este că era peripatetician. Nu dispunem de nicio doctrină filosofică pe care s-o fi împărtășit, cu excepția acelei pretinse concepții asamblată de Moreaux în jurul ipotezei că trimiterea de la 110.4 este la Aristotel din Mytilene. De asemenea, nu știm dacă Aristotel din Mytilene trebuie identificat cu acel „Aristotel al nostru” din comentariul la *Metafizica*. Tot ceea ce putem spune cu siguranță este că Alexandru ar fi putut avea un maestru cu numele de Aristotel și că acel Aristotel ar putea fi referința pasajului 110.4. Este fără îndoială mai bine să formulăm o interpretare analitică care pune atât problema unității cât și pe cea a paternității *DI*, decât să optăm pentru o concepție unitară care trebuie să-și armonizeze problemele cu argumente prosopografice circulare.

Traducere din limba engleză de Cătălin Stănciulescu

explicată prin atașamentul autorului față de contextul prezentării din C.1 (care, crede Rashed, are ca autor pe Aristotel din Mytilene).

CONCEPTUL DE MIȘCARE ÎN FIZICA LUI ARISTOTEL

IONUȚ RĂDUICĂ

Preparator universitar
Universitatea din Craiova

In this article I will be focusing on Aristotle's concept of motion as it is found in his 'Physics'. In order to do so, one must first understand the concepts of 'potentiality', 'actuality', 'change' and how they appear in the natural world through objects. By incorporating the concepts of 'potentiality', 'actuality', and 'change', Aristotle's 'Physics' builds a structure that could be used for the entire investigation of the natural world. Lastly, I show how Aristotle explains that a theory of motion is nonsense without potentiality.

Key-words: Aristotle, nature, motion, potentiality, actuality.

INTRODUCERE

În cadrul istoriei filosofiei, Aristotel ne oferă o complexă și profundă viziune asupra mișcării. Fenomenul mișcării, care cuprinde deplasarea, schimbarea, sau alterarea, este atât de important încât, dacă nu îl înțelegem, spune Stagiritul, riscăm să nu mai recunoaștem nici natura; or, obiectivul generic al filosofiei este tocmai aceasta din urmă. Conceptul de *κίνησις* (mișcare)¹ ocupă în economia filosofiei lui Aristotel un loc de prim rang. Prin

¹ În limba română, termenul de *κίνησις* este tradus prin *mișcare*, datorită faptului că, spre diferență de limba engleză, conceptul nu este restrâns la conotații care privesc doar *deplasarea* unui obiect din punctul A în punctul B, ci include și sensuri precum *schimbarea* sau *transformarea* unui obiect etc. Chiar dacă adesea și în limba engleză traducerea termenului de *kinesis* se face prin *motion*, există însă și autori care critică această traducere. În limba franceză, traducerea termenului *κίνησις* se face prin "action de mouvoir ou de se mouvoir", "mouvement" (vezi A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris, 1997).

După cum sugerează și Benjamin Morison, această traducere în engleză a lui *kinesis* prin *motion* nu este satisfăcătoare, ci, spune acesta, mai adecvat ar fi să se spună *change* în loc de *motion*. "In English, something which is changing colour is not said to be *moving* (although perhaps one can say that the traffic light has *moved* from being red to being green); nor is something which is growing said to be *moving*. But *kinesis* includes more than just motion" (B. MORISON, *On Location. Aristotle's*

urmare, pentru a înțelege filosofia Stagiritului este necesară înțelegerea mișcării.

În lucrarea de față ne vom angaja în descrierea demonstrației aristotelice privind conceptul de mișcare a lucrurilor sub-lunare, așa cum este prezentat în *Fizica*, demonstrație fundamentată pe următoarele: a) mișcarea este în lucruri, și nu în afara lor; b) lucrurile, în $\Phiύσις$, se manifestă printr-o dublă ipostază: *prin natură* și *după natură*; c) mișcarea este atât în potențialitate, cât și în actualitate, dar cu diferențe specifice pentru fiecare dintre cele două ipostaze ale lucrurilor din $\Phiύσις$.

I. MIȘCAREA ESTE ÎN LUCRURI

O primă treaptă a sistemului argumentativ al lui Aristotel, care vizează conceptul de $κίνησις$, o regăsim în Cartea a II-a a *Fizicii* și pornește de la opoziția față de Platon. Sufletul, spune magisterul lui Aristotel, posedă mișcarea și este sursa mișcării în altele, făcând astfel din $κίνησις$ una dintre cele mai importante dintre $εἶδη$.¹ Dar cum poate să existe o Idee a mișcării? Sau, dacă admitem că există o astfel de Idee, cum se face că aceasta nu suferă la rândul ei pasiune, așa cum ar trebui să sufere orice motor din lumea sub-lunară, se întrebă Aristotel. Prin urmare, teoria Ideilor lui Platon, în interiorul căreia Ideile sunt concepute ca fiind statice, nemișcate și eterne, este o teorie cu totul incompatibilă cu lumea noastră ($\Phiύσις$), sub-lunară, în mișcare: „Lucrurile care există prin natură, toate, se văd că au în ele însele un principiu de mișcare și repaus, unele în ceea ce privește locul, altele în ceea ce privește creșterea și descreșterea, iar altele în ceea ce privește alterarea”².

Demersul argumentativ al lui Aristotel pleacă de la constatarea, cum am spus mai sus, că mișcarea ($κίνησις$) se află în lucruri. Prin urmare, de aici încolo, Aristotel face o serie de deducții bazate pe această axiomă. Raționamentul este expus de Aristotel astfel: dacă mișcarea face parte din lucruri, iar lucrurile fac parte din $\phiύσις$, atunci înseamnă că $\phiύσις$ -ul trebuie să fie cauză a mișcării și a repausului lucrurilor naturale. De altfel, Stagiritul va expune în *Fizica* o largă demonstrație pentru fiecare etapă din acest

Concept of Place, Oxford Aristotle Studies, Clarendon Press, Oxford, 2002, Introduction).

¹ Vezi PLATON, *Sofistul*, în: *Opere*, vol. 6, trad. rom. și note de Constantin NOICA, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, 249a, 254d, 282a.

² ARISTOTEL, *Fizica*, traducere și note de N.I. BARBU, Editura Științifică, 1966, II, 1, 193a.

raționament, cu trepte argumentative pe care le vom enumera pe larg în această lucrare. Avem aici o relație dintre trei concepte: mișcare, *φύσις* și cauza (primă). Acest triunghi conceptual, față de care lumea sub-lunară nu poate fi înțeleasă, necesită însă separarea lucrurilor care există, în două: primul fel corespunde lucrurilor a căror mișcare este *din sine*, iar cel de-al doilea se referă la lucrurile a căror mișcare provine *din afară*, fapt care doar aparent contrazice axioma inițială, anume aceea că lucrurile posedă mișcarea din ele însele. De fapt, după cum susține și Andrea Falcon, Aristotel nu face altceva decât să încerce să unifice lumea naturală, prin conectarea mișcării de cauzele prime¹.

Ecuția, prin care Aristotel ajunge la concluzia că lucrurile sunt de două feluri, în privința relației lor cu *κίνησις*, este construită după cum urmează. Este evident, spune Aristotel, că un copac crește din sine, are principiul mișcării în sine, dar despre un pat, o masă sau o haină, lucruri făurite de către un meșter, se mai poate spune același lucru? Evident că nu. Aristotel se vede nevoit, prin urmare, să admită că există în natură lucruri care nu se mișcă „dintr-un imbold al schimbării înnăscute”². Patul, masa sau haina nu se fac singure, „dar nici nu sunt făcute ca urmare a unui accident”³. Chiar dacă masa este făcută de către un meșter și are un principiu în afara ei, mai este cale lungă până la Ideile lui Platon. Datorită faptului că lucrurile făcute *din afară* nu sunt rezultatele unui accident, ele *sunt* tot în ordinea *φύσις*-ului, adică după legile lui. În plus, dacă lucrul odată mișcat (din afară), el se mișcă *ca de la sine*, iar aceasta este tot o mișcare, la fel de întemeiată ca și alte mișcări. Prin această etapă, pe care am expus-o aici, Aristotel integrează și lucrurile făurite (de către un meșter etc.), mișcate (*din afară*), între lucrurile din *φύσις*: „Fizica tratează corpul natural în general, natura comună tuturor corpurilor ce posedă în ele însele sursa mișcării și a repausului. Aceasta include nu doar corpurile vii, ci și elementele și componentele lor anorganice: ele au și o tendință intrinsecă de mișcare — fie în cerc, fie din sau spre centrul universului. Chiar și lucrurile artificiale au o

¹ “By dealing with nature and change, the Physics provides a foundation for the entire investigation of the natural world. The language is specifically designed to insist on the generality of the Physics. By saying that the Physics is concerned with the first causes of nature and change in general, Aristotle makes it clear that the Physics provides the explanatory resources and the principles for a sensible investigation of the natural world” (A. FALCON, *Aristotle & the Science of Nature. Unity without uniformity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 4).

² ARISTOTEL, *Fizica*, II, 1, 193a, p. 31.

³ *Idem*

mișcare naturală, întrucât materialele lor sînt corpuri naturale; dar mișcarea lor ca lucruri artificiale este ceva ce le este impus de mîna meșteșugarului care le-a creat și de cea a celui care le folosește.”¹

II. LUCRURILE *PRIN NATURĂ* ȘI LUCRURILE *DUPĂ NATURĂ*

A doua etapă semnificativă a teoriei lui Aristotel despre mișcare constă din trasarea unei delimitări nete în ceea ce privește lucrurile din interiorul *φύσις*-ului. În acest sens, Aristotel consideră că există în *φύσις* două clase de obiecte: unele cu principii în sine și celelalte cu principii în afară. Astfel, un pat (chiar și unul neterminat) este *după natură*, în timp ce o plantă este *prin natură*. Diferența dintre cele două stări ale lucrurilor provine din viziunea lui Aristotel asupra materiei². *Φύσις*-ul este definit ca fiind “ceea ce servește ca substrat lucrurilor care au în ele principiul mișcării și schimbării, iar mai pe urmă materia este forma obiectelor”³. La fel, tot *φύσις* este un pat care există potențial sau actualizat doar parțial, *pre-figurat*, și care, deci, nu există încă la stadiul de *formă* a patului, deoarece nu este în formă, adică finalizat, complet. Numai în actualitatea desăvîșită (un pat construit până la capăt, complet), caracterul lucrului ca fiind *din natură* este vizibil. Ca să facem lucrurile mai clare, Aristotel ne spune că omul este *prin natură* (din moment ce omul naște oameni), iar patul este *după natură* (din moment ce nu se face nici singur și nici nu produce alte paturi). Omul poate fi înțeles prin natura sa, “in the light of nature”, cum susține și A. Falcon⁴. La fel este și cazul patului, adică îl putem înțelege prin rolul său – acela de dormi pe el. *Forma*, omul *acesta*, Socrate, să zicem, este *φύσις*, “mai natură decât materia” din care este făcut, dar această nuanță de “mai natură” reprezintă doar gradul de vizibilitate a mișcării, un amănunt foarte important, pe care îl vom explicita mai jos.

În ordinea naturii, în felul său de a fi, natura merge (*κίνησις*) spre ceea ce devine, spre forma sa (*μορφή*). Mișcarea ajunge să fie în strînsă legătură cu cauzele. Acestea sunt: materia (cauza materială), forma (cauza formală), mișcarea (cauza motrice) și motivul (cauza finală). Întrebarea de

¹ Sir David ROSS, *Aristotel*, traducere din limba engleză de I.-L. Muntean și R. Rus, Editura Humanitas, București, 1998, pp. 67-68

² ARISTOTEL, *Fizica*, 193a-193b, pp. 33, 34, 35.

³ *Ibidem*, 193a

⁴ “This slogan (A man generate a man – n.n.) is designed to point to the fundamental fact that the origin of a man can be understood only in the light of a nature of a man” (A. FALCON, *Aristotle & the Science of Nature. Unity without uniformity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 9).

unde vine mișcarea vizează „lucrurile care, mișcate fiind, pun în mișcare altele, iar lucrurile care nu sunt mișcate nu aparțin fizicii, pentru că neavând în ele însele mișcarea, nici nu pun în mișcare începutul mișcării, ci sunt nemișcate.”¹ Este evident că un pat neterminat presupune mișcarea (către patul finalizat), în timp ce un pat terminat a presupus mișcarea (din moment ce există anterioritatea: procesul de construire a lui). Dacă „lucrurile făcute prin meșteșug au o cauză finală, este evident că și lucrurile făcute prin natură au o cauză finală”². Aristotel spune, întâi de toate, că lucrurile care sunt *prin natură* (grâul, râul etc.) se constituie ca atare printr-un temei care ține de necesitatea materiei lor (materia grâului, celulele, am spune noi, sau pietrele, pământul, apa care curge în jos, în cazul râului etc.), dar deducerea cauzei finale a lucrurilor *prin natură* nu provine ca urmare a acestei necesități a materiei, nu se fundamentează pe aceasta din urmă, ci tocmai pe *κίνησις*-ul lucrurilor făcute prin meșteșug. Când o casă (*după natură*) este în construcție, știm că ea poate deveni o casă completă (finală, desăvârșită), dacă procesul de construcție al ei este dus până la capăt, dar când vedem un râu (care face parte din lucrurile *prin natură*) nu știm că el este un râu datorită necesității materiei din care el este alcătuit (apa, pietrele etc.). Trebuie, prin urmare, să existe și o cauză finală a lucrurilor care există *prin natură*, dar aici cauza finală este dedusă din faptul că lucrul a devenit *deja* complet (un râu este *deja* râu complet).

În următorul pasaj se poate observa osatura argumentativă a lui Aristotel: „Și pentru că natura este dublă, pe de o parte materie, iar pe de altă parte formă, iar aceasta este scop, iar cealaltă există în vederea scopului, aceasta ar fi cauza sau cauza finală”³. Prin urmare, când Aristotel spune că natura este principiu al mișcării, se referă la faptul că lucrurile *prin natură* au în ele mișcarea care provine din necesitatea materiei. Dar mișcarea, cel puțin cea care se regăsește în construibil, în ajustabil etc., este una care aparține noțiunii, ea nu este un fenomen dat. Am ajuns astfel la gradele de evidență ale mișcării, în cele două feluri de lucruri sub-lunare. Necesitatea este în materie (*prin natură*), iar cauza finală există în noțiune (*după natură*), în înțelesul că orice schimbare are începutul în materie (ὄλη), iar cauza finală există în noțiune, adică este sesizabilă în acest fel. Pe scurt, orice schimbare are începutul în materie (ca principiu), iar aceasta din urmă se înțelege prin noțiune, adică prin separarea în intelect a părților sau a proceselor din

¹ ARISTOTEL, *Fizica*, ed. cit., II, 1, 198a.

² *Ibidem*, II, 1, 199a.

³ *Idem*

natură, căci “materia și forma obiectelor fizice sînt elemente ce pot fi deosebite prin gîndire, dar în realitate sînt inseparabile.”¹

În opinia lui Julius Maracsik, atunci cînd spunem că părți ale naturii sunt inteligibile, presupunem că putem să oferim o explicație pentru acestea. Realitatea este cea care ne dă obiectele pe care le vizează planul inteligibil, dar o problemă, în cazul lui Aristotel, ar fi tocmai faptul că realitatea (în sensul de φύσις) pare să fie altceva față de înțelegerea ei. Natura *așa cum este* ar fi transpusă în metafizică, în timp ce natura *așa cum o înțelegem* ar fi integrată în epistemologie². Cu toate acestea, așa cum susține același autor, teoria lui Aristotel legată de cauze nu este decât un demers bine structurat, fundamentat atît pe natură, cît și pe felul în care aceasta poate fi înțeleasă. Prin urmare, sensul inteligibil al mișcării nu este un sens paralel față de natură, ci este doar o *explicație inteligibilă* a unui fenomen din aceasta din urmă³.

Originar, schimbarea se întemeiază în materie. Dacă nu există materie, nu există cărămizi, dacă nu există cărămizi, nu există casa etc. “Este deci evident că necesitatea în lucrurile fizice este ceea ce se numește materie și înțelesurile acesteia”⁴. Mai trebuie adăugat aici, pe scurt, că schimbarea se poate vedea în noțiune, idee pe care o vom aprofunda mai jos.

III. MIȘCAREA, ÎNTRE POTENȚIALITATE ȘI ACTUALITATE

Pentru ca lucrurile care sunt *prin natură* și lucrurile care sunt *după natură* să vizeze ambele mișcarea, fără să îi confere ultimei două înțelesuri diferite – și aceasta reprezintă ultima etapă a felului în care Aristotel înțelege mișcarea în *Fizica* –, el admite că unele lucruri sunt simultan atît în potențialitate, cît și în entelehie, cu mențiunea că aceste stări sunt în proporții diferite în lucruri (un lucru este cald în potențialitate și rece în

¹ Sir David ROSS, *Aristotel*, traducere din limba engleză de I.-L. Muntean și R. Rus, Editura Humanitas, București, 1998, p. 69

² “To say that some parts of reality are intelligible is to say that we can understand these and can offer explanations for them. Reality provides the objects for these states or activities. This suggests that theories of reality are one thing, while accounts of explanations and understanding constitute something else. The former embraces science and metaphysics, the latter a part of epistemology” (Julius M. MARACSIK, *What makes reality intelligible? Reflections on Aristotle's Theory of Aitia*, în: Lindsay JUNSTON (editor), *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, Oxford University Press, Oxford, 1991, p. 31).

³ *Vezi Ibidem*, p. 32.

⁴ ARISTOTEL, *Fizica*, ed. cit., II, 1, 200b.

entelehie, etc.). De fapt, prin această structură dublă (*δυνάμει* și *ἐντελέχεια*), mișcarea este mai ușor de observat. Mai mult decât atât, nu mai putem vorbi de nicio mișcare dacă lucrurile sunt într-un singur fel. Dacă un lucru este doar potențial, el nu se mișcă. Dacă un lucru este doar actual, dacă nu presupune anterioritatea în potențialitate, el nu se mișcă. Mai mult decât atât, este limpede, în acest ultim caz, că mișcarea unei case nu poate fi doar construibilul, ci trebuie să fie, cu necesitate, constuirea ei, și nu ideea de construcție, ca în cazul lui Platon. Julius Maracsik consideră faptul că Aristotel concepe cauzele pentru a oferi în planul inteligibilului o structură a potențialității în activitate, deci nu pentru a sedimenta și a extrage din natură potențialitatea. Prin urmare, Aristotel a observat, spune Maracsik, faptul că trebuie să existe în natură o sursă a potențialității, ceva care să aducă potențialitatea în actualitate. La fel, trebuie să existe un scop, o cauză finală care să reprezinte desăvârșirea lucrului, ca de exemplu în cazul terminării construcției lui¹. În concluzia acestui autor, Aristotel a elaborat conceptul de *δυνάμει* în acest fel pentru că el ar fi singurul care ar lega cele două planuri ale naturii (ființele vii și lucrurile făcute de om).² Cele două planuri ale lucrurilor sub-lunare, de care vorbește Maracsik, sunt cele care se manifestă, în opinia noastră, *prin natură și după natură*.

Pentru a stabili o relație între *δυνάμει* și *ἐντελέχεια*, care să nu cadă în paradigma platoniciană a Ideilor, Aristotel spune că motorul suferă și el acțiune și transformare. Cu excepția lumii cerești, unde cel care acționează nu suferă la rândul-i, motoarele din lumea sub-lunară suferă și se mișcă odată cu lucrul mișcat³. Să luăm exemplul pe care îl dă Aristotel. Avem două lucruri: bronzul (materie) și o statuie care *poate* fi făcută din acesta. Care este aici relația dintre bronz și statuie? Bronzul este concret, observabil prin simțuri, însă statuia, care ar putea fi făcută din acest metal, este o statuie doar în potențialitate⁴. Mișcarea statuii trebuie să fie, prin urmare, "entelehia actului în potențialitate, ca act în potențialitate."⁵ Dar în realitate nu vedem o mișcare reală (sculptarea statuii), ci doar posibilitatea să se întâmple. De

¹ Julius M. MARACSIK, *What makes reality intelligible? Reflections on Aristotle's Theory of Aitia*, în: Lindsay JUNSTON (editor), *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, Oxford University Press, Oxford, 1991, p. 46.

² *Ibidem*, p. 47.

³ ARISTOTEL, *Fizica*, ed. cit., II, 1, 201a.

⁴ Potențialitate în concept, dar nu și *în natură*, pentru că bronzul nu are o cauză finală necesară (statuia propriu-zisă), spre deosebire de lemnul plantelor, care are o cauză necesară dată de materie (plantele cresc și fac alte plante).

⁵ ARISTOTEL, *Fizica*, ed. cit., II, 1, 201a.

aceea, Aristotel vine aici cu o explicație suplimentară: mișcarea este fie construibilul (lucrul nu este încă în act), fie construcția (lucrul este deja în act) a unei statui, case etc. "Construcția este sau actul construibilului, sau casa"¹. Prin urmare, diferența dintre mișcarea neîncepută (potențialitatea) și mișcarea începută (actualitatea) este una foarte mare. Riscul ar fi ca, în cazul primeia, să nu putem vedea mișcarea, deoarece ea nu poate fi văzută, simțită etc. În cazul mișcării începute, este mai ușor de observat că lucrul mișcat are cauza mișcării în sine, întrucât odată început acest proces, lucrul devine împlinit, complet. De fapt, această stare a lucrului de a fi complet este una dintre dovezile că mișcarea se află în lucruri. Argumentul că mișcarea există în lucruri, susține Bechler, poate fi, de exemplu, dedus din exemplul unei semințe: pentru că aceasta a devenit un stejar, trebuie să fi conținut potențialitatea de stejar în ea, datorită faptului că devenit *deja* un stejar². Cu alte cuvinte, dovada potențialității nu este decât o recunoaștere a anteriorității stejarului (sămânța de stejar, creșterea etc.).

Aristotel spune că mișcarea este *vizibilă* în act și *inteligibilă* când lucrul se află în potențialitate, așadar inteligibilă în concept. Prin natură, mai evidentă este construcția în act, și nu construibilul în potență. Avem aici o separație care ține de două planuri: unul este reprezentat de zona sensibilă (mișcarea în act) și celălalt de zona inteligibilă (mișcarea în potențialitate). Pe scurt, problema mișcării ține atât de necesitate (prin materie și potență, în ordinea naturii), cât și de concept (prin separare, în ordinea gândirii). Bechler propune aici chiar sintagma de "potențialitate logică" (*logical potentiality*)³, lucru care ar fi desigur în acord cu filosofia Stagiritului⁴. În

¹ *Idem*

² "But already at this primary state the thing must have "within itself" all the internal necessary conditions for being later at its end. Hence, the actuality of the final *entelecheia* state entails the prior existence of its potentiality at the primary state and in this sense: The seed that has developed into an oak must have contained the potentiality for becoming an oak, simply because it has actually become one" (Z. BECHLER, *Aristotle's Theory of Actuality*, State University of New York Press, New York, 1995, p. 8).

³ "The question I raised concerns, therefore, the distinction between the actuality and the potentiality not of actuality but rather of this early stage of the career, namely, of potentiality qua potentiality. The reading I'll propose is that this is, in fact, the same distinction as that between real, genuine potentiality and merely logical potentiality" (Z. BECHLER, *Aristotle's Theory of Actuality*, State University of New York Press, New York, p. 8).

⁴ Pentru o altă interpretare a potențialității aristotelice, în special cu referire la *Metafizica*, a se vedea Adrian NIȚĂ, *Posibilitate și identitate la Aristotel și Leibniz*,

acest fel, putem explica faptul că “mișcarea pare să fie nedefinită”¹, când aceasta nu se arată nici în lucrurile care sunt doar în potențialitate, nici printre lucrurile care sunt în act, în forma finală (*această* masă, *această* haină etc.), deoarece, în cazul primelor, mișcarea este neîncepută, iar în cazul ultimelor, mișcarea este terminată. Cantitatea actualizată a statuii concrete și statuia neconstruită (dar potențială), nu se mișcă *prin natură*, ci poate fi definită ca mișcare numai prin concept, respectiv prin potențialitate. Prin urmare, Aristotel consideră că există două trepte ale evidenței mișcării: prima vizează lucrul în actualitate (procesul de construire a unei case concrete), iar cea de-a doua este reprezentată de dimensiunea inteligibilă a potențialității, anume înțelegerea în concept (statuia din bronz nu există *în fapt*, dar mișcarea ei spre a fi statuie concretă este admisibilă în concept).

Principala problemă provine de la faptul că “lucrul în potențialitate, a cărui mișcare este actul, este incomplet, de aceea este greu să o prindem în esență”². Dar aceasta nu înseamnă că lucrul potențial nu are mișcare. O casă incompletă (deci încă în potență) *tinde* către forma sa finală (casa completă). Lucrul incomplet este limpede că *tinde* natural către întreg, căci constructibilul este relativ la construcția completă, nu la construcția către ceva nedeterminat, ci, dimpotrivă, el *tinde* către o casă care să fie *această* casă, ca o casă completă. Ambele stadii ale mișcării (mișcarea în potență ca potență și mișcarea în act ca actualizare) există cu necesitate, dar au grade de evidență diferite. Existența în potențialitate este o mișcare greu de sesizat, spune Aristotel, însă dovada ei o conferă planul inteligibil, conceptul.

Înțelegerea mișcării ține de acceptarea celor două concepte, adică *δυνάμει* și *ἐντελέχεια*, ca două stări firești ale lucrurilor sub-lunare. Fără unul dintre ele, nu poate fi conceput nici celălalt și, desigur, nici mișcarea. Pentru a elimina un eventual paradox, care ar viza o mișcare în potențialitate, dar statică, întrucât nu vedem construirea efectivă a unei statui în timpul T1, ci vedem doar un bloc nemișcat din piatră în timpul T1, Aristotel spune că “lipsa de mișcare a lucrului care are mișcare este repaus, căci a acționa asupra lucrului mișcat, ca atare, constituie chiar mișcarea”³. Prin urmare, mișcarea se arată în două feluri: atât *prin mișcare efectivă*, când lucrul este *deja* mișcat, cât și *prin contrariul său*. Repausul este o privație a mișcării, care demonstrează încă o dată existența mișcării, așa cum, dacă

Revista de filosofie, XLIII, nr. 1-2, 1996, pp. 5-8.

¹ ARISTOTEL, *Fizica*, ed. cit., II, 1, 201a.

² ARISTOTEL, *Fizica*, ed. cit., II, 1, 201b.

³ ARISTOTEL, *Fizica*, ed. cit., II, 1, 202b.

închid ochii, dovedesc o privație a vederii, și nu faptul că aș fi orb. Motorul, când acționează, este atât cauză primă a mișcării, cât și finală, din moment ce acesta aduce formă, substanță, calitate, cantitate. După cum susține și U. Coope, explicația legăturii dintre motor și lucrul mișcat trebuie să se facă în termenii de agent și pacient.¹ Prin urmare, rolul motorului ca agent este acela de a mișca un lucru ca pacient, dar când acest proces se desfășoară, motorul și lucrul mișcat devin același lucru, așa cum un obiect plutitor, aruncat în apă, deci mișcat inițial în acest fel, se va mișca din alt motor (de data asta inerent) și va pluti continuu până se descompune, să zicem. Este evident că în cazul acestui obiect plutitor, motorul este inerent sieși, căci obiectul este *plutitor prin sine* și nu prin faptul că l-am aruncat în apă. Așadar, distincția dintre motorul inerent lucrului și virtutea sa (acțiunea de a pluti), nu mai este necesar să fie făcută.

În privința altor ipostaze ale mișcării, aparent, motorul nu este necesar să se miște (nu este obligatoriu ca învățătorul să învețe etc.), dar aici mișcarea mai originară și mai întemeiată ca mișcare provine tot din potențialitatea lucrului care se mișcă, căci, de pildă, construcția sau vindecarea se pun în act din "actul lucrului care face" și din "actul lucrului care suferă", adică din lucrul care este în construcție sau, ca în exemplul de mai sus, din acțiunea de plutare, și nu din actul (impulsul inițial al) aruncării obiectului plutitor. La fel, actul lucrului care se face este mai originar decât actul lucrului de la care pleacă mișcarea (meșterul, aruncătorul pietrei etc.). Prin urmare, chiar și în aceste cazuri ajungem la concluzia că motorul este inerent lucrului, suferă acțiune dar și imprimă acțiune și este, în ultimă ipostază, același lucru cu lucrul mișcat.

CONCLUZII

Mișcarea (*κίνησις*) este inerentă lucrurilor, întrucât este evident că lucrurile din natură cresc din sine, dar aceasta se întemeiază pe relația dintre potențialitate (*δυνάμει*) și actualitate (*ἐντελέχεια*). Fiecare dintre aceste două stări ale lucrurilor o subînțelege și o presupune pe cealaltă. Potențialitatea nu este mișcare, pentru că nu există actualizarea ei, dar o putem admite ca mișcare, când vorbim de construirea unei case, a unei mese etc., acestea fiind exemple de lucruri neterminate. Anterioritatea și ulterioritatea sunt așadar corelative. Ele construiesc și redau gradele de

¹ Vezi U. Coope, *Change and Its Relation to Actuality and Potentiality*, în: Georgios Anagnostopoulos (editor), *A Companion to Aristotle*, Blackwell Publishing, Chichester, UK, 2009, p. 287.

evidență ale mișcării, primul dintre acestea corespunde necesității materiei, iar ultimul admite în concept, în inteligibil, mișcarea. Diferența dintre gradele de evidență ale mișcării și ale felului de a fi al acesteia este conexasă celor două tipuri de a fi în *Φύσις*: *prin natură* și *după natură*. Aristotel, mai târziu, în *Metafizica*, va admite faptul că există grade de evidență ale mișcării, numind o primă treaptă a actualității drept *ἔξις*, care nu înseamnă altceva decât „stare”. Această stare este inferioară actualității, fiind așadar un prim grad al entelehiei. Diferența dintre *ἔξις* și *ἐντελέχεια* este una de grad. Dacă *ἔξις* este doar un prim grad al *ἐντελέχεια*, aceasta nu înseamnă decât că, de fapt, *ἔξις* este potențialitatea actualității¹. Cu toate acestea, așa cum am arătat în această lucrare, încă din *Fizica* se poate observa o tendință a lui Aristotel pentru recunoașterea acestor grade ale evidenței mișcării, în special în concept.

Un sens al mișcării, așa cum am văzut, este acela de proces care pleacă de la potențial (*δυνάμει*) spre actual (*ἐντελέχεια*)². Prin urmare, când construibilul este în entelehie, rezultă construcția. La fel, când învățarea, creșterea, îmbătrânirea sunt în entelehie, rezultă învățatul, crescutul, îmbătrânitul. Cu toate că mișcarea este proces, cum s-ar spune, de „împlinire” a obiectului, de *in-formare*, ea se „originează” în potențialitate. Dacă mișcarea poate fi în potențialitate, este mai puțin mișcare decât o mișcare în sensul de deplasare din punctul A în punctul B? Prin faptul că un obiect se mișcă, el se mișcă *către* ceva, de aceea el pare incomplet. În această ordine de idei, nu poate fi acceptat termenul de *δυνάμει* fără cel de *ἐντελέχεια*, căci lucrul în mișcare nu poate fi doar potențial și nici doar actual, ci mișcarea lui este un proces care le include pe ambele, simultan, dar în grade, „doze” diferite. Dacă acceptăm mișcarea ca regăsindu-se numai în starea de potențialitate, am avea o mișcare care stagnează, ceea ce ar fi absurd. Pe de altă parte, dacă am avea o mișcare doar actuală, din ce se mișcă ea dacă nu dintr-o potențialitate a sa? Aristotel spune că unele lucruri, în potențialitate, când nu au mișcare, sunt în repaus. Lucrul în potențialitate are atributul de a putea fi mișcat. Dacă acest lucru se întâmplă, ca în cazul unei statui (considerate inițial în intelect ca potențială, apoi observată în natură prin simțuri ca mișcare efectivă), motorul nu are rolul decât de a da „o formă, fie substanță, fie calitate, fie cantitate, care ar fi începutul și cauza

¹ *Vezi* ARISTOTEL, *Metafizica*, traducere, comentariu și note de Andrei CORNEA, Editura Humanitas, București, 2001, 1048a.

² Actualitatea mai este numită de către Aristotel și *ἐνέργεια*. *Vezi* ARISTOTEL, *Metafizica*, ed. cit., cartea theta.

mișcării”¹. Cum poate motorul să fie și cauza mișcării și mișcatul (lucrul care se mișcă), în același timp? Aristotel consideră că motorul poate fi definit în două feluri. Primul fel vizează „motorul considerat în potențialitate”, iar al doilea fel vizează „motorul considerat în act”. Când este considerat în potențialitate, el este doar un motor potențial, dar când el trece în acțiune, acesta este pur și simplu același lucru cu lucrul mișcat.

Astfel, Aristotel are meritul de a fi reușit să îmbine, într-una dintre cele mai complexe și mai riguroase teorii despre mișcare, fenomene care erau considerate de mulți incompatibile și, prin urmare, foarte greu de înțeles. După ce „viul”, devenirea sau schimbarea pot fi înțelese, filosofia poate ajunge la o explicație mai coerentă a naturii. *Fizica* lui Aristotel este o încercare laborioasă de a de explica toate lucrurile și fenomenele care există în natură.

BIBLIOGRAFIE

- ARISTOTEL, *Fizica*, traducere și note de N.I. Barbu, Editura Științifică, 1966.
- ARISTOTEL, *Metafizica*, traducere, comentariu și note de Andrei Cornea, Editura Humanitas, București, 2001.
- A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris, 1997.
- Z. BECHLER, *Aristotle's Theory of Actuality*, State University of New York Press, New York, 1995.
- U. COOPE, *Change and Its Relation to Actuality and Potentiality*, în: Georgios ANAGNOSTOPOULOS (editor), *A Companion to Aristotle*, Blackwell Publishing, Chichester, UK, 2009.
- A. FALCON, *Aristotle & the Science of Nature. Unity without uniformity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- J. M. MARACSIK, *What makes reality intelligible? Reflections on Aristotle's Theory of Aitia*, în: Lindsay JUNSTON (editor), *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- B. MORISON, *On Location. Aristotle's Concept of Place. Oxford Aristotle Studies*, Clarendon Press, Oxford, 2002.
- Adrian NIȚĂ, *Posibilitate și identitate la Aristotel și Leibniz*, *Revista de filosofie*, XLIII, nr. 1-2, 1996.
- PLATON, *Sofistul*, în: *Opere*, vol. 6, trad. rom. și note de Constantin NOICA, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
- Sir David ROSS, *Aristotel*, traducere din engleză de I.-L. Muntean și R. Rus, Editura Humanitas, București, 1998.

¹ Vezi ARISTOTEL, *Fizica*, ed. cit., II, 1, 202b.

KANTS BEGRIFF DER WISSENSCHAFT UND DAS PROGRAMM DER MODERNEN WISSENSCHAFTSTHEORIE

ALEXANDRU BOBOC

Profesor universitar doctor

Universitatea din București

Membbru corespondent al Academiei Române

L'article met en évidence la liaison entre la manière où Kant a compris la science, et le programme de la théorie scientifique moderne. Le chemin à sa méthode critique ou transcendantale dirige par la synthèse de la pensée moderne scientifique et de l'évaluation de la nature de la connaissance scientifique. Kant a analysé les procédés des sciences naturelles modernes, qu'il avait pris dès le début (déjà à la période précritique), et il s'est demandé comment est possible la science, en sens de connaissance nécessaire et universelle, ce qui présuppose son indépendance de toute l'expérience. Malgré l'argumentation des représentants de l'interprétation antimétaphysique du criticisme, Kant a poursuivi une fondation métaphysique pour la science. Les principes métaphysiques dont il parle sont, en fait, des raisons des sciences naturelles en sens moderne, qu'ils regardent dans la lumière de la critique. La perspective transcendantale qu'il propose est la première dans l'histoire de la méthodologie et de la philosophie de la science qui prouve l'idée de l'unité entre empirique et théorique dans la connaissance et offre ainsi une nouvelle théorie de l'expérience.

Mots-clé : *Kant, criticisme, transcendantal, science, métaphysique, expérience.*

1. Trotz angestrenzter Beweisführung der Vertreter antimetaphysischer Interpretation des Kritizismus konnte Kants ständiges Streben nach der Gründung de Metaphysik nicht in den Schatten gestellt werden. „Dass der Geist des Menschen, schrieb Kant, metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgegeben werde, ist ebenso wenig zu

erwarten, als dass wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden"¹.

Der Weg zur kritischen oder transzendentalen Methode führt durch die Synthese des wissenschaftlichen modernen Denkens und der Bewertung des Wesens der wissenschaftlichen Erkenntnisse. Es ist der Weg von dem Gegeben (die Wissenschaft) zur Enthüllung seines Wesens und folglich, was *entscheidend* ist, die Entdeckung der Art, *wie* dieses möglich sei. Es ist das methodische Verfahren der Newtonschen Analyse, das vom erkenntnistheoretischen Standpunkt, aus mit Hilfe des Begriffes «transzendental» verallgemeinert und erörtert wird. Die Prinzipien der wahren Erkenntnis müssen aber niemals aus der Erfahrung genommen sein. Das Wort «transzendental» „bedeut nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern, was vor ihr (a priori) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts mehr bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntnis möglich zu machen"².

Kant war davon überzeugt, dass den Prinzipien Newtons, die seiner neuen Auffassung zugrunde lagen, eine Gültigkeit zukam, die über den Bereich des Empirismus hinausreiche. Er analysierte die Verfahren der modernen Naturwissenschaft, die er sich von Anfang an (schon in der vorkritischen Periode) auch bei seiner philosophischen Bestrebungen zum Vorbild genommen hatte. Kants Philosophie ist erstens *Kritik*, die „nicht als eine Kritik der Bücher und Systeme" zu verstehen ist, sondern „die des Vernunftvermögens überhaupt, zu denen sie *unabhängig von aller Erfahrung* streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen desselben, alles aber aus Prinzipien"³.

2. Durch sein Hauptwerk *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687), das mit vollem Recht als ein besonderes kulturelles Ereignis anerkannt wurde, bleibt Newton das Vorbild einer grundlegenden Erneuerung in der Auffassung der Wissenschaft und in der Entwicklung des modernen Denkens. „In den vorgehenden Büchern - schreib Newton - habe ich die Prinzipien der Naturlehre dargestellt, jedoch nicht physische,

¹Imm. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Textkritisch hrsg. von R. MALTER, Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1989, S. 150 (Akademie Ausgabe IV, 367).

² *Ebenda*, S. 158, (AA IV, 373).

³ Imm. KANT, *Kritik der reinen Vernunft, in Werkausgabe*, hrsg. Von W. Weischedel, Bd. III, 2. Aufl., 1976, S. 13 (AA III, XII).

sondern nur mathematische, aus denen man nämlich in physikalischen Untersuchungen Schlüsse ziehen kann. Es sind das die Gesetze und Bedingungen der Bewegungen und Kräfte, welche sich hauptsächlich auf die Naturlehre beziehen"¹.

In der Naturlehre will Newton die ersten Prinzipien, die „matematische Prinzipien" festlegen. Anderes gesagt, nicht eine Theorie der Erfahrung, die nur erkenntnis-theoretisch sein kann, sondern eine mathematische Naturwissenschaft will er darbieten. Folglich konnte das newtonsche Modell der Analyse als Ausgangspunkt angenommen werden, aber dabei konnte man nicht bleiben. Man musste seine Anwendung verallgemeinern. *Neben Kant als Fortführer Newtons müssen wir einen Kant versus Newton annehmen!*

Es ist wahr, dass aus dem newtonschen Wissen hat Kant „das Zentrum seiner erkenntnistheoretischen Untersuchungen" gemacht, welche „auf die Gesetzmäßigkeiten und gesetzlichen Strukturen der Erfahrung ausgerichtet waren"². Trotzdem steht der Titel *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, wie Heidegger hervorhebt³, in bewusster Spannung zu dem Titel des genau hundert Jahre früher erschienenen Werks von Newton. „Die Rolle der Mathematik in der Naturwissenschaft wird erst begrifflich, - bemerkte von Weiszäcker - wenn wir die Anfangsgründe der Naturwissenschaft verstanden haben, die nicht mathematisch sein können, sondern metaphysisch sein müssen"⁴.

Kant selbst schrieb: „Eigentlich so zu nennende Naturwissenschaft setzt zuerst Methaphysik der Natur voraus; denn Gesetze, d.i. Prinzipien der Notwendigkeit dessen, was zum *Dasein* eines Dinges gehört, beschäftigen sich mit einem Begriffe, der sich nicht konstruieren lässt, weil, das Dasein in keiner Anschauung a priori dargestellt werden kann. Daher setzt eigentliche Naturwissenschaft Metaphysik der Natur voraus"⁵. Was die Rolle der Mathematik betrifft, Kant unterstrich, „dass in jeder besonderen Naturlehre nur so viel *eigentliche* Wissenschaft angetroffen werden könne,

¹ I. NEWTON, *Prinzipien der Naturlehre*, Oppenheim, Berlin. 1872, S. 379.

² E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. II, 3. Aufl., Bruno Cassirer. Berlin, 1922, S. 600. 602.

³ M. HEIDEGGER. *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von der transzendentalen Grundsätzen*. 2. Aufl., M. Niemeyer, Tübingen, 1975, S. 59.

⁴ Fr. von WEISZÄCKER, *Die Einheit der Natur. Studien*, 2. Aufl.. C. Hanser, München, 1971. S. 413.

⁵ Imm. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in: *Werkausgabe*, hrsg. Von W. WEISCHEDER, Bd. IX, 2. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt a. M, 1978, S. 13-14 (AA VIII, VII-VIII).

als darin Mathematik anzutreffen ist"¹. So wie es von der Exegese festgelegt wurde, in *den Metaphysische Anfangsgründe* „unternimmt Kant „die ersten Schritte, um den transzendentalen Teil der Naturmetaphysik, d.h. die Grundsätze des reinen Verstandes, auf die ausgedehnte Natur anzuwenden“; „bevor noch Mathematik auf die besonderen Naturerscheinungen angewendet werden kann, müssen diese Naturerscheinungen objektiv erkannt sein, und hier liegt das Problem, das Kant schliesslich in *Opuspostumum* zu lösen hat“².

3. Das Nichtübereinstimmen mit Newton, was die Anfangsgründe der Naturwissenschaft anbetrifft, gesteht die Notwendigkeit der Metaphysik, ohne die eine Begründung der Naturwissenschaft, eigentlich ihre Ausführung in ein System für Kant unbegreiflich ist.

Im Rahmen seiner Transzendentalen Methodenlehre entwickelte Kant eine *Architektonik* als „Kunst der Systeme“ und präziserte: „Weil die systematische Einheit dasjenige ist, was gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft, d.i., aus einem blossen Aggregat derselben ein System macht, so ist Architektonik die Lehre des Szientifischen in unserer Erkenntnis überhaupt, und sie gehört also notwendig zur Methodenlehre“³.

Der Begründer des Kritizismus entwickelte den Systembegriff in ausdrücklichen Gegensatz zum Aggregatsbegriff. In seinem *Opus postumum* gelangt Kant zu dem Schluss, dass „das «empirische System» eigentlich *eine contradiction in adiecto* sei, weil Empirizität als Kennzeichen von Naturwissenschaftlichkeit und Systematik als Kennzeichen von Wissenschaftlichkeit sich äusschliessen“⁴. Die Physik selbst ist „das System der bewegenden Kräfte, die nur a posteriori gegeben, deren systematische Vereinigung aber Prinzipien bedarf“⁵.

Eine solche Meinung über die Wissenschaft kann man jedoch nur durch eine neue Theorie der Erfahrung verteidigen. Sie führt unumgänglich zum Erarbeiten des transzendentalen Arguments, durch den die kritische

¹ *Ebenda*, S. 14 (AA VIII, IX).

² H. HOPPE, *Kants Theorie der Physik. Eine Untersuchungen über das Opus postumum von Kant*, V. KLOSTEMANN, Frankfurt a. M, 1969, S. 140.

³ Imm. KANT, *Kritikder reinen Vernunft*, in *Werkausgabe*, Bd. IV, 1976, S. 695 (AA III, 860).

⁴ Imm. KANT, *Opus postumum*, in *Kants Werke*, Akademie-Ausgabe, Bd. XXII, 297,23; 10,11.

⁵ *Ebenda*, Bd. XXI, 306, 6.

Philosophie in den, gegenwärtigen Erörterungen der Wissenschaftstheorie und der Methodologie vertreten wird.

Es geht hier hauptsächlich um das historische Schicksal der transzendentalen Deduction, das Kernstück der *Kritik der reinen Vernunft*. So wie *Opus postumum* zu den *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* *schickt*, schicken diese zur *Kritik der reinen Vernunft*, zu der Basis der gesamten Systematik von Kant. Der Nachlass von Kant enthält derart unwidersprechliche Möglichkeiten zur Vertiefung der Finalitäten des Transzendentalismus und gleichzeitig spezifische Entwicklungen: in der Philosophie der Physik wird die Notwendigkeit der Begründung der Wissenschaft als System gegeben.

Die Idee des Beitrags von Kants Werk zu der Geschichte der Theorie der Physik erregt die Aufmerksamkeit auch heute noch. „Was Kant «Grundsätze des reinen Verstandes» nennt, also z.B. eben das Kausalprinzip - bemerkte von Weiszäcker - das sind nicht Naturgesetze in unserem Sinn, sondern Gesetze über solche Gesetze: sie sind Prinzipien, die, mit seinen eigenen Worten, vielfach nur regulative Bedeutung haben... Dies ist eine Theorie von höher methodischer Bewusstheit, passend für eine wachsende Physik, so wie Kant selbst sie kannte"¹. Mehr noch: „In der Entwicklung einer einheitlichen Physik, die jetzt anbahnt, werden aber Argumentationen der Kantschen Art direkt relevant. Dies hängt damit zusammen, dass sich in dieser Physik die scharfe Trennung zwischen Prinzipien und Einzelgesetzen auflöst: die Einzelgesetze werden in immer wachsenden Umfang aus Prinzipien deduziert. Eben damit wird es schwierig, eine saubere Abgrenzung zwischen Physik und Transzendentalphilosophie festzuhalten"².

4. Die genannten *Metaphysische Anfangsgründe* sind so nur dann Gründe der Naturwissenschaft im modernen Sinn, wenn sie im Lichte der *Kritik* betrachtet werden. Die transzendente Perspektive ist die erste in der Geschichte der Methodologie und der Philosophie der Wissenschaft, die die Idee der Einheit zwischen Empirischem und Theoretischem in der Erkenntnis beweist und bietet somit eine neue Theorie der Erfahrung. Die

¹ C. Fr. von WEISZÄCHER, *a.a.O.*, S. 191.

²*Ebenda*, S. 404. Diese Interpretation unterstrich die These von P. PLAAS (*Kants Theorie der Naturwissenschaft*. 1965), „dass sich Kants Philosophie der Physik auch für eine philosophische Fundierung der modernen Physik eigne“ (Vgl. V. GERHARDT, Fr. KAULBACH, *Kant*, Darmstadt, 1979, S. 52).

transzendente, d.i. die Kant'sche Theorie der Natur führt zum „Erscheinungscharakter der Natur“. Denn „die Natur, wie sie von Kant analysiert wird, meint ja nicht die Dinge selbst, sondern sie meint die Gesetzmäßigkeit als solche, sie meint also die Natur so wie sie in der hier in erster Linie auftretenden theoretischen Physik dargestellt wird, so wie sie in der theoretischen Physik erkannt wird“¹.

„Natur also materialiter betrachtet, so Kant, ist der *Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung*. Mit dieser haben wir es nur zu tun, da ohne die Dinge, die niemals Gegenstände einer Erfahrung werden können, wenn sie nach ihrer Natur erkannt werden sollten, uns zu Begriffen nötigen werden, deren Bedeutung niemals in concreto (in irgend einem Beispiele einer möglicher Erfahrung) gegeben werden könnte, und von deren Natur wir uns also lauter Begriffe machen müssen, deren Realität, d.i. ob sie wirklich sich auf Gegenstände beziehen, ohne blosse Gedankendinge sind, gar nicht entschieden werden könnte“².

Also wird die Natur „als *Gegenstand* der Erfahrung“ bestimmt. Kants Naturbegriff kommt in Fortsetzung der Gründer der Naturwissenschaft, die gegen „die selbständige, ihre Formen aus sich selbst herausbildende Physis - Natur“ müssten „den Begriff von einer Natur zur Geltung bringen, dem gegenüber das erkennende und handelnde Subjekt des Menschen die Rolle des Beherrschers, des «Gesetzgebers» ihrer allgemeinen Gesetze behauptet“³.

Der transzendente „Formbegriff“ geht aber in diejenige Bestimmung der „*natura formaliter spectata*“ ein, die sich in *Prolegomena* findet: „Der *Formale* der Natur in dieser engeren Bedeutung ist also die Gesetzmäßigkeit aller Gegenstände der Erfahrung, und, sofern, sie a priori erkannt wird, die *notwendige Gesetzmäßigkeit* der selben“⁴.

Kants Theorie der Gegenstandserkenntnis „beschränkt die Erkenntnis von Gegenständen, auf solche Gegenstände, die vom Verstand mit Bezug auf sinnlich gegebenes Material konstituiert werden können“; „erst aus dieser Theorie ergibt sich die kritische Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen, auf welche Kant in seiner Formulierung des «Lehrbegriffs des transzendentalen Idealismus» Bezug nimmt“⁵: „Ich

¹G. MARTIN, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, 4. Aufl., W. de Gruyter, Berlin, 1969, S. 104.

²Imm. KANT, *Prolegomena...*, S. 57 (AA IV, 74).

³V. Gerhardt-Fr. Kaubach, *Kant, Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 1979, S. 54.

⁴Imm. KANT, *Prolegomena...*, S. 57 (AA IV, 74).

⁵W. MALZKORN, *Kant und die Teilbarkeit der Materie*, in: *Kant-Studien*, 89. Jahrgang, Heft 4, S. 404.

verstehe aber unter dem *transzendentalen Idealism* aller Erscheinungen den *Lehrbegriff*, nach welchen wir sie insgesamt als bloße Vorstellungen, und nicht als Dinge an sich selbst, ansehen¹. Das heisst, „dass etwas, was sich nicht durch einen Begriff widerspruchlos denken lässt, kein mögliches Ding und also kein Ding an sich oder Verstandesding sein kann. Der Widerspruch im Begriff eines jeden Dinges hebt auch die Möglichkeit dieses Ding selbst auf“².

5. Kants Philosophie ist erstens *Kritik*, d.h. Untersuchung der Voraussetzungen und Grundlagen der Wissenschaft. In diesem Sinne gibt die These, dass an allen unseren Erfahrungswissen apriorische Elemente beteiligt sein müssen. Mit dieser epochmachenden Entdeckung musste der Kritizismus selbst wirksam bleiben.

Für eine nähere Charakterisierung des vom Kant erarbeiteten Wissenschaftsbegriffes müssen wir aber auf die kritische Auffassung der Methode verweisen.

Zunächst sei nun der Begriff des „Transzendentalen“ skizziert. Mit Kant zu reden: „ich nenne alle Erkenntnis transzendental die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, *sofern diese a priori möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt“³. Das „Transzendental“ identifiziert sich also nicht mit dem „a priori“, sondern ist die Bedingung seiner Möglichkeit.

Die dabei leitende Interpretationshypothese lässt sich wie folgt zusammenfassen: Kants Begriff der Wissenschaft ist primär und vor allem ein Systembegriff: „Unter die Regierung der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse überhaupt keine Rapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen, in welchem sie allein die wesentlichen Zwecke derselben unterstützen und befördern können“⁴. Unter einem System aber versteht Kant „die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse, unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl, als die Stelle der Teile untereinander, a priori bestimmt wird“⁵.

¹ Imm. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werkausgabe*, Bd. IV, S. 375 (AA, IV, 369).

²M. BAUM, „*Dinge an sich und Raum bei Kant*“, in: *7. Internationaler Kant-Kongress. Mainz*

1990, (Akten II, 1, hrsg. von G. FUNKE, Bowier Verlag, Bonn/Berlin, 1991, S. 71.

³Imm. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werkausgabe*, Bd. III, 2. Aufl., 1976, S. 63 (AA III, 13).

⁴ *Ebenda*, Bd. IV, S. 695-696 (AA III, 832).

⁵ *Ebenda*, S. 696 (AA III, 832).

Man könnte allenfalls im Sinne Kants von der Notwendigkeit eines Programms der metaphysischen Begründung der Naturwissenschaft sprechen: „Alle Naturphilosophen, welche in ihrem Geschäfte mathematisch verfahren wollen, haben sich daher jederzeit (obschon sich selbst unbewusst) metaphysischer Prinzipien bedient und bedienen müssen, wenn sie sich gleich sonst wieder allen Anspruch der Metaphysik auf ihre Wissenschaft feierlich verwarren“¹. „Alle *eigentliche* Naturwissenschaft - unterstrich Kant - bedarf also einer *reinen* Teil, auf dem sich die apodiktische Gewissheit, die die Vernunft in ihr sucht, gründen könne... Reine Vernunftkenntnis aus blossen *Begriffen* heisst reine Philosophie, oder Metaphysik; dagegen wird die, welche nur auf der *Konstruktion* der Begriffe, vermittelt Darstellungen des Gegenstandes in einer Anschauung a priori, ihr Erkenntnis gründet, Mathematik genannt“².

Kants Auffassung nach, bedarf „alle *eigentliche* Wissenschaft“ einen reinen Teil, „der den empirischen zum Grunde heft, und der auf Erkenntnis der Naturdinge a priori beruht“³. Die Möglichkeit bestimmter Naturdinge kann aber nicht aus blossen Begriffen erkannt werden. Also wird, um diese a priori zu erkennen, noch erfordert, „dass die dem Begriffe korrespondierende *Anschauung* a priori gegeben werden, d.i. dass der Begriff konstruiert werde“; eine Naturlehre über *bestimmte* Naturdinge... ist nur vermittelt der Mathematik möglich“⁴.

„Die *metaphysische* Anfangsgründe der Naturwissenschaft sind also unter vier Hauptstücke zu bringen... Aber ausser seiner unseren Naturendigkeit, die metaphysischen Anfangsgründe der Körperlehre nicht allein von der Physik, welche empirische Prinzipien braucht, sondern selbst von den rationalen Prämissen derselben, die den Gebrauch der Mathematik in ihr betreffen, abzusondern, ist noch ein äusserer, zwar nur zufälliger, aber gleichwohl wichtiger Grund da, ihre ausführliche Bearbeitung von dem allgemeinen System der Metaphysik abzutrennen und sie als ein besonderer Ganze systematisch darzustellen“⁵.

6. Der Kritikfunktion kommt so grundlegende Bedeutung auch für das Verständnis der transzendentalen Begründung zu. Für „transzendente

¹Imm. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in *Werkausgabe*, IX, S. 17 (AAIV, XIII).

² *Ebenda*, S. 17 (AAIV, VII).

³ *Ebenda*, S. 14 (AA IV, VIII).

⁴ *Ebenda*, S. 15 (AAIV, IX).

⁵ *Ebenda*, S. 22 (AAIV, XXI)

Prinzipien" bedeutet das, dass sie nicht in Geltung sein könne, wenn nicht Umstände faktisch eintreten können, die gemäss diesen Prinzipien als Gründe eines Wahrheitsanspruchs gelten. „Alle Grundsätze des reinen Verstandes - bemerkte Kant - sind nicht weiter als Prinzipien a priori der Möglichkeit der Erfahrung, und auf die letztere allein beziehen sich auch als syntetische Sätze a priori, ja ihre Möglichkeit beruht selbst gänzlich auf dieser Beziehung“¹.

Kants Auffassung nach, machen so die „Prinzipien" eine „Erfahrung" als ihren Beweisgrund erst möglich, da sie „transzendente" (d.h. „transzendente Prinzipien") sind. Das Programm einer Begründung der Wissenschaft (d.h. einer Erarbeitung eines Begriffes der Wissenschaft) ist so mit dem Gedanken einer „transzendentalen Erkenntnis" verbunden. „Der Verstand, so Kant, vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zudenken. Nur daraus, dass sie vereinigen, kann Erkenntnis entspringen“².

In diesen Rahmenen, sind die *Metaphysische Anfangsgründe* nur dann Gründe der Naturwissenschaft im modernen Sinn, wenn sie im Lichte der Kritik betrachtet werden. Als Folge der strengen Begrenzung zwischen *Ding* und *Objekt*, Natur und „Natur" spricht sogar die kritische Philosophie von Entwurf einer erneuerenden Konstruktion, was die Theorie der Wissenschaft anbetrifft, vor allen die der Naturwissenschaft. Das bleibt eine ständige Quelle der Anregungen, die zu neuen Horizonten des Denkens und der Wissenschaft führen: die metaphysische Begründung der Naturwissenschaft, insbesondere der Physik, als Ereignis der Anwendung eines bestimmenden Modells der Wissenschaft und zwar des transzendentalen Modells, dessen Erfordernis - der Aufbau der Wissenschaft als System - eine Annäherung des Modells der Wissenschaft als solche, der Verfassung einer Theorie des Modells und Modelierung bleibt.

Mit seiner Argumentation hat Kant ein Modell, ein Paradigma der transzendental-philosophischen Grundlegenreflexion vorgelegt das als Quelle philosophischer Anregung wirksam bleiben wird. Der Anspruch auf das System, hauptsächlich die Klärung der Prinzipien einer Auffassung der Wissenschaft (jeder Wissenschaft) als System lässt das Bedeutende im Kritizismus gelten: nur im Rahmen eines Systems lässt sich eine Wissenschaft als Wissenschaftlichkeit, d.i. in der Form der Allgemeinheit,

¹ Imm. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werkausgabe*, III, S. 267 (AA III, 236).

² *Ebenda*, S. 98 (AA III, 52).

hervorheben» Gerade darin liegt vielleicht der Grund für den tiefen Sinn einer in der Kantforschung so häufig wachgerufenen «Rückkehr zu Kant».

ANTITHETICAL-SPECULATIVE PROBLEMS IN KANT'S PHILOSOPHY¹

ALEXANDRU SURDU

Profesor universitar doctor

Universitatea „Titu Maiorescu”, București

Membru al Academiei Române

L'article fait l'analyse des ouvrages de la période pré criticiste de Kant pour prouver que, dans cette époque, le philosophe a proposé, d'une manière très consciente, une méthode spéculative-antithétique de recherche de la nature et de la matière, qu'il opposait à la méthode dialectique, considérée inacceptable de point de vue logique, parce qu'elle casse le principe de la non-contradiction. A un moment donné, Kant aborde ces problèmes de la perspective spéculative de la table des catégories du Critique de Raison Pure : la quantité, la qualité, la relation et la modalité, en partageant la science de nature dans : la foronomy, la dynamique, la mécanique et la phénoménologie. Mais bien qu'elles ne contredisent pas la logique, dont elles ne cassent pas les principes, les caractéristiques antithétiques de la nature, de la matière et de l'univers en général, ne sont pas considérées par Emmanuel Kant comme appartenant à la logique. Cette méthode spéculative-antithétique n'a pas été rejetée plus tard par Kant, dans la période criticiste.

Mots-clé : Kant, nature, science, cosmogonie, méthode spéculative-antithétique, logique, dialectique.

The exegetes of Immanuel Kant's works have paid little attention to his early writings, from the "heuristic era", considered more like something peculiar (*merkwürdig*) for the future philosopher.² That is because they were looking for traces (*Spureri*) of the works that were to come later. In spite of the fact that the "powerful insights" from the early works "have made many scientists, like Helmholtz, for example, or Dubois Reymond, to consider the

¹ Traducere de Ștefan-Dominic GEORGESCU.

² K. ROSENKRANZ, *Geschichte der Kantischen Philosophie*, in I. KANT, *Stämtliche Werke*, vol. XII, Leipzig, 1840, p. 131.

vocation for exact sciences as the true aptitude of Kant and to regret that he did not continue to constantly work inside the field of positive sciences."¹

From the beginning, Kant was mainly interested in the *motion* of things in general, and its relation with the forces that determinate it. To him it is obvious that "every body that is in motion has a force."² There are "alive" forces, essential and efficient, that "give life" to bodies, transpose them from repose to motion, as well as "dead" forces, that act from the outside. The former are infinite, the latter are finite. "Giving life", awakening or resurrecting to life (*Lebendigwerdung*), is a concept with scholastic nuances (*Vivification*),³ often linked to the soul (*Seele*), too, with the meaning of active force (*vis activa*) or driving force (*vis motrix*).⁴ These forces have a relative character that determines *antithetical* situations. For a body, the "alive" force is the "dead" force for another one that it influences from the outside, and *vice versa*. An infinite and alive force is influenced by the finite ones, that are "dead" for the first body, but "alive" for the other bodies, through which a sort of "equilibrium" among the motions of bodies is produced. Neither bodies in infinite motion, nor bodies in total repose, this allows the distinction between *possible* and *real* motion, and the passing (*Ubergang*) from the state of repose to that of motion, respectively. This way Kant arrives to the division of motion into "two classes", based on opposite forces.⁵

Obviously, his conception is dynamical and allows Kant to explain heat, as well as light (flame, in the case of fire), as propagation of vibration motion along the ether.⁶ Nevertheless, there is no reference to the motion without limits, and Kant goes back to motion and repose and to their relative character. He also refers to the action and counteraction (*Wirkung und Gegenwirkung*) of forces that can produce relative situations of repose of bodies that are not moving from one another, but are moving together with the medium they are placed in.⁷

This confrontation of opposed forces is characteristic to matter in general, to the inner structure of bodies, made of *monads*. Nevertheless, one does not refer to mere punctual particles that are added to one another, but

¹ PETROVICI, *Viața și opera lui Kant*, Bucharest, 1936, p. 44.

² I. KANT, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, in I. Kant, *op. cit.*, p. 17.

³ *Ibidem*, p. 185.

⁴ *Ibidem*, pp. 20-21.

⁵ F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. III, Berlin, 1880, p. 179.

⁶ *Ibidem*, p. 181.

⁷ I. KANT, *Neue Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe*, in I. Kant, *Op. cit.*, vol. V, pp. 278-282.

to the process of dynamical fulfillment or filling of space (*Raumerfüllung*) through the opposed forces of *repulsion* and *attraction*, which, in case their action is equal, fix the limits of the body.¹ It is assumed that the monads should be *elastic* in order to resist the opposed forces, which nevertheless find themselves in a relative equilibrium that does not exclude the predominance of one of the forces, the repulsive one, for example, which could determine the disintegration of the body.

Such ideas led Kant to the conclusion that, from the physical point of view, Earth's rotation motion should suffer some changes, too. One refers mainly to the attraction of the Sun and the Moon over the liquid mass, to what Engels called "the discovery of the action of breaking the Earth's rotation motion by the tide."² "Discovery" understood and scientifically sustained by W. Thomson and P. G. Tait³ (1867) only a century after Kant's work [*Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung, um die Achse einige Veränderung erlitten habe*, 1754].⁴ This is not a "discovery" in the usual meaning of the word, which derived from a scientific research, but a consequence or particularization of the general antithetical-speculative thesis of the interaction of opposed forces, of action and reaction of these two over a certain body. Thus it was natural, on the same direction, for Immanuel Kant to ask himself whether the Earth, as any other body or being, does not age or get older since it is placed under the influence of many contrary forces.⁵ Taking into account the actual appearance of the Earth, one may make presuppositions about its anterior state. There are, in fact, in the "actual life of Earth" (*im Leben der Erde*), active processes that, one way or another, contribute to the transformation of its appearance: chemical, physical, and meteorological processes, floods, changes in the streams of waters, volcanic eruptions, earthquakes, etc.⁶ Kant wrote especially about the earthquakes from his time.⁷

Based on this type of dynamical and antithetical-speculative conception over matter in general, matter whose elementary particles, named monads, are more like "points of energy" (*points d'énergie*)⁸ it was natural for

¹ F. UEBERWEG, *Op. cit.*, p. 182.

² F. ENGELS, *Anti-Dühring*, in: MARX, ENGELS, *Opere*, Bucharest, Ed. Politica, 1964, p. 14.

³ F. ENGELS, *Dialectica naturii*, in: Marx, Engels, *op. cit.*, pp. 406-410.

⁴ I. KANT, in *Sämtliche Werke*, vol. VI.

⁵ I. KANT, *Die Frage: ob die Erde veralte?*, in *Sämtliche Werke*, vol. VI.

⁶ K. ROSENKRANZ, *op. cit.*, p. 135.

⁷ I. KANT, *op. cit.*, pp. 227-281.

⁸ H. HÖFFDING, *Histoire de la philosophie moderne*, Paris, 1906, p. 41.

Immanuel Kant to consider that not only the Earth, but the entire Universe must have its own natural history. Moreover, this time he makes a "discovery" that will have far more influence later. Engels considers that "the Kantian theory about the birth of all celestial bodies from rotating nebular masses represented the greatest progress in astronomy made since Copernicus."¹ As a matter of fact, this one is not a "discovery" at all, as Engels names it,² it does not belong to astronomy (as a science based on observations), but to cosmogony. More precisely, it belongs to a transcendent and speculative cosmogony. Engels' praises, from a materialist-dialectic perspective, are justified, but with some modifications. Kant does not forget the "infinity of the creative force of divinity" (*die Unendlichkeit der Schöpfungskraft Gottes*),³ but considers that the act of creation is never ended (*Die Schöpfung ist niemals vollendet*), and that what happened, what we actually see, and what will happen belong to "the development of a plan of divine revelation."⁴ Moreover, the fact that Laplace himself reaches to the same conclusions, but in 1796 (Kant did it in 1755), being preceded by Lambert (1761) and Herschel,⁵ proves that the issue of Kant's "discovery" was not far off the scholars' preoccupations from that time, and this will happen again in the case of Schelling. But Kant had an antithetical-speculative method that offered him advantages, while the professional astronomers grounded their theses just on observations. It is not accidental that Kant's work was published in 1755 without the name of the author. If he had been aware of the importance of his "discovery", Kant would not have omitted his name from the writing.

It is certain that the entire theory on the genesis of celestial bodies from a sort of chaos (*Chaos*) - as Kant does not speak about nebulae (*Nebelflecke*), but Herschel does - is explained through *the opposition of attraction and repulsion forces*. Nowadays, nebulae are considered galaxies, which neither Herschel, nor Engels knew. This means that the Universe, which at that time meant "the visible sky" equal to the Milky Way and its neighbor zones, was not born from a nebula, but is a nebula, meaning galaxy. The fact that some nebulae are not galaxies is a different issue. Significant is that the repulsive force, which Kant spoke about, and, after him, Schelling, was not taken into

¹ F. ENGELS, *Anti-Dühring*, p. 35.

² *Idem*, *Dialectica naturii*, p. 334.

³ I. KANT, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, in *Sämtliche Werke*, ed. cit.,

vol. VI, p. 154.

⁴ *Ibidem*, p. 169.

⁵ K. ROSENKRANZ, *op. cit.*, pp. 132-133.

account by any scholar and even today is dubitable (the fifth force in physics - the repulsion force, next to the attraction force, electromagnetic force, strong and weak forces). This makes both Kant's theory and his contemporaries' be dubitable. We no more mention Kant's fantasies relating, for example, to the fact that all planets are inhabited, a. s. o.

It seems that, after a few decades - fact that denies the discontinuity proclaimed by Kant' exegetes and the historians of philosophy, between the pre-critical period, when he was interested in natural sciences, and the critical one - Kant (1791) was still preoccupied by these ideas and even considered he had been plagiarized.¹ It is certain that he was more interested in the antithetical-speculative aspect of the method than in the results of their application. In 1794, this does not stop him from publishing one more paper, in the same spirit, this time with reference not only to the transcending towards the beginning of the world, but also towards its end. Or, there also appears the opposition of the two forces, raised to the level of opposed principles (*entgegengesetzte Prinzipien*). The end of the world, of every thing (*Ende aller Dinge*) would coincide, if not with the reunion (*Coalition*), then at least with the neutrality of the opposed principles,² with the annihilation of every opposition.³

Kant was aware of the antithetical-speculative method he was proposing. Proof: his attempt to distinguish between "opposition" (*Entgegensetzung*) and "contradiction" (*Widerspruch*), in other words, between "antithetics" and "dialectics". He uses a neologism to speak, in general, about the first two, the term *Opposition*. *Opposition* is either *logic*, through contradiction, or *real*, without contradiction.⁴ In the first case, about the same object *one affirms* and *denies* something at the same time, so the principle of non-contradiction is broken. *Opposition* is realized through two contradictory judgements or propositions. In the second case, the same *object* has two opposed predicates. Here, by "predicates" one means: features, characteristics, forces. These, being opposed, cannot be considered other than relatively, as *positive* or *negative*. A force that contributes to the move of a body may be called "positive" in relation with another force that *opposes* to that change of place. But both are present (*anwesend*) and simultaneously

¹ *Loc.cit.*

² I. KANT, *Das Ende aller Dinge*, in *Sämtliche Werke*, vol. VII, p. 427

³ K. ROSENKRANZ, *Op. cit.*, p. 250

⁴ I. KANT, *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, in *Sämtliche Werke*, vol. I, p. 121

belong to the same body. They do not contradict each other and are "positive" to the same extent, although they oppose each other.

All these prove the attempt of Kant to philosophically legitimate the antithetics, as different from dialectics. Only the latter is not acceptable from a logical point of view, because it breaks the principle of non-contradiction.

Finally, Kant goes back to these problems from the speculative tetradic perspective of the table of categories from *The Critic of Pure Reason*: quantity, quality, relation, and modality,¹ splitting "the science of nature" in: foronomy, dynamics, mechanics, and phenomenology. This splitting is arbitrary, and obliges Kant to speak four times about the same issues, matter, for instance. The important fact is that, no matter its form, matter has the same antithetical characteristics. Whatever way it is conceived, matter is what is in motion: 1) *foronomical*, needing, in order to move in an opposite direction, a force differing from the one that initially moves it; 2) *dynamical*, filling the space not by its mere existence, but because of repulsive and attraction forces; 3) *mechanical*, moving through the action and counteraction of forces; 4) *phenomenological*, achieving through a force that is opposed to the space in which it moves. The antithetical aspects of motion maintain in all the four perspectives on matter.

Although they do not contradict logic, whose principles they do not break, the antithetical characteristics of matter, nature, and universe in general, are not considered by Immanuel Kant as belonging to logic, a logic that differs from the usual one, eventually. On the contrary, appealing to intellect and reason, which he distinguishes in his own way, he will reject everything that does not obey their laws. In principle, he should not reject the domain of the antithetical; nevertheless, this does not reduce to the field of experience, but, as Kant himself tried to show during his youth, it refers also to what goes beyond, what transcends the field of every possible experience. This does not mean that the historians and Kant's exegetes are entirely true in declaring that he spurned his own early writings. He did it partially, referring to those that were aiming at the transcendent as such, that are the speculative in its own right.

¹ I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in *Sämtliche Werke*, vol. V, p. 317.

GOETHE ȘI INFLUENȚA SA ASUPRA GÂNDIRII LUI NIETZSCHE

CRISTINEL NICU TRANDAFIR

Doctor în filosofie

Asistent la Universitatea din Craiova

Our article intends to show that behind the strong bias rooted in the minds of most historians of philosophy according to which metaphysics schopenhauriana fed into Nietzsche's thinking, we find yet another reality, namely that the work nietzscheana, one located between metaphysics and philosophy but not between philosophy and literature owes much sense in thinking goetheene influence but not to that schopenhaueriene.

Key-words: Nietzsche, Goethe, literature, philosophy, release of metaphysics.

Trebuie să mărturisim de la bun început că am scris acest articol cu intenția de încerca să găsim mult disputatei opere nietzscheene un loc, nu între filosofie și metafizică, după cum se obișnuiește, ci unul între filosofie și literatură, după cum se simte. Considerăm că subiectul propus slujește semnificativ intenția vizată și în cele ce urmează vom căuta să argumentăm, sperăm noi, convingător acest fapt.

Născut în 1844 într-o familie ecleziastică, în care atât tatăl cât și ambii bunici, erau pastori luterani, Nietzsche nu va urma, în ciuda așteptărilor apropiatilor săi, o carieră preotească. Dimpotrivă, încă din gimnaziu tânărul Nietzsche va arăta un interes mai degrabă pentru greacă, latină și istorie decât pentru disciplină și speculațiile teologico-metafizice. Teza scrisă în latină despre Teognis din Megara, cu care va absolvi, în 1864, școala din Schulpforta, stă mărturie în acest sens. Faptul că, aflat în anul al doilea la Universitatea din Bonn, renunță definitiv la cursurile de teologie pentru a se dedica exclusiv filologiei clasice, ne ajută să înțelegem atitudinea sa, pe de o parte, față de teologie și creștinism, și, pe de altă parte, față de literatură în general. Iar dacă în octombrie 1865 își urmează profesorul favorit, F. W. Ritschl, la Universitatea din Leipzig, asta nu o explică decât tot intensele sale preocupări filologice, cărora le datorează prima sa lucrare semnificativă, apărută în 1869: *De fontibus Diogene Laertios*.

Este adevărat că, după 1869, remarcăm la Nietzsche o creștere a interesului pentru filosofie, interes ce va culmina cu descoperirea lui

Schopenhauer. Totuși, se cuvine să insistăm că, înainte de această dată, preocupările sale literare și filosofice s-au desfășurat sub influența neîntreruptă a unui alt maestru al său, unul despre care vorbește rareori, însă de fiecare dată cu o greu ascunsă emoție. Despre aceasta și nu despre Schopenhauer am putea vorbi ca despre cel mai însemnat și mai influent maestru al lui Nietzsche, cel care a contribuit ca nimeni altul la trezirea nevoilor sale culturale precum și la formarea sa intelectuală, de-a lungul întregii vieți. Legătura cu Goethe, căci despre el este vorba, va fi atât de adâncă și de inconștientă, încât Nietzsche va simți rareori nevoia să o mărturisească, iar comentatorii săi au reușit numai cu întârziere să o sesizeze.

„Astfel, una din cauzele cele mai semnificative pentru care Nietzsche a fost atât de târziu înțeles, este fără îndoială slăbirea tradiției clasice în Germania. Se poate spune că generația care a trăit între 1860 și 1890 l-a ignorat din plin pe Goethe deși el fusese predat în toate școlile.”¹

Fire sentimentală și înzestrată cu bucuria de a cugeta, posesor, în plus, al unui dar și gust estetic, Nietzsche nu avea cum să se sustragă influenței operei goetheene. Astfel, în 1863, cu un an înainte de absolvirea școlii de la Schulpforta, își dezvăluia, într-o scrisoare adresată familiei, nevoia de a căpăta mult doritele poezii lirice ale lui Goethe, iar în 1865, pe când se afla la Leipzig, făcuse deja o pasiune nu numai pentru cele mai noi dintre lecturile sale studentești, cele din Byron și Schopenhauer, cât mai ales pentru cele mai vechi, din Goethe, în spiritul cărora se cultivase până atunci. Era vorba, în primul rând, de operele bătrânului Goethe.

Astfel, atât în Faust pentru care, alături de Gersdorff și Rodhe, făcuse un cult, unul atât de influent încât tonul și muzica acestei opere goetheene se vor putea resimți chiar în poeziile lui Zarathustra, cât și în *Anii de ucenicie și drumetie...*, ori în *Convorbirile cu Eckermann*, Nietzsche se va confrunta cu marile probleme ale gândirii goetheene, probleme care vor deveni cu timpul, chiar dacă sub un alt chip, propriile sale probleme. Faptul că Nietzsche distinge în *Nașterea Tragediei* între o cultură epică și teoretică și una tragică, între apolinic și dionisiac, se datorează în mare măsura lui Goethe și ne arată că Schopenhauer este departe de a fi avut, așa cum se spune uneori, unica mare influență pe care Nietzsche ar fi resimțit-o în scrierea acestei lucrări de tinerețe.

Totuși, dacă la început amprenta goetheană este oarecum ascunsă, în

¹ C. ANDLER, *Nietzsche, Sa vie et sa pensée*, vol I, Editura Gallimard, Paris, 1979, p.20.

scrierile lui Nietzsche apărute în intervalul 1870-1873, ea este suficient de accentuată, fiind nu doar urmarea afinității de fire și de gust dintre cei doi, ori a problematicei oarecum comune pe care aceștia o împărtășeau, ci și efectul unei nevoi compensatorii a naturii lui Nietzsche, de a contrapune salvator și stimulativ impulsurilor sale sălbatic-dionisiace spiritul unei înțelepciuni calm-apolinice. Goethe, reprezentantul cel mai de seamă al culturii epice germane, în același timp poet înclinat spre un realism inteligent și bine echilibrat, înzestrat cu o înțelepciune naturală istorică, dar și cu talentul de a mărturisi calm și plin de imaginație în cele mai potrivite cuvinte, era întocmai acea natură serenă și contemplativă de care Nietzsche avea atâta nevoie pentru a-și îmbrăca, înfrumuseța și împăca cu simț artistic elanurile și simțămintele sale tragice, precum și impulsurile sale tinerești, violente și contradictorii, atât de greu de stăpânit.

Nietzsche va avea nevoie de Goethe nu doar pentru a învăța să-și transfigureze estetic și să-și convertească în cugetare impulsurile și extazurile sale dionisiace, dar și pentru a se emancipa, așa cum o face, în „*Considerații inactuale*”, de viciile și de apucăturile generației sale, în care, spre sfârșitul anilor șaiszeci, formal încă se mai regăsea, o generație care, fiind atât de atrasă de măruntele interese practice și atât de străină spiritului goethean, își legase meritele și speranța maturizării de războiul franco-prusac și, mai ales, de victoria dobândită în acesta, odată cu 1870.

Totuși, dacă pe parcursul întregii sale formări intelectuale, Nietzsche a resimțit continuu nevoia seninei arte contemplative a narațiunii, așa cum putea fi ea desprinsă din opera goetheană de bătrânețe, au existat momente în care filosoful s-a raportat critic la ea. Ce anume i-a provocat schimbarea de atitudine în acele momente, cum poate fi explicată această reacție neașteptată față de bătrânul Goethe ?

Spuneam că pentru Nietzsche opera bătrânului Goethe a fost un prilej de „izbăvire apolinică” prin transfigurarea acelor dureri, excese și contradicții lăuntrice cu iz dionisiac, pe care le va încerca încă de timpuriu. Dar firea sa nu-l supunea doar nevoii de a-și face suportabile, în haina frumosului, trăirile, elanurile și contradicțiile dionisiace, ci ea îl împingea, în același timp, să și le cultive cu multă îndrăzneală.

Acesta este și motivul datorită căruia bătrânul Goethe, cel care se ținea la distanță față de orice exces, i se va părea, pe alocuri, lui Nietzsche, nu doar un temperament străin provocatorului și lipsitului de echilibru univers al dramei, dar și un spirit cu mult prea indiferent față de mișcările, rătăcirile și zvâcnirile dureroase ale tragediei. Așa ne explicăm reproșurile pe care Nietzsche le va aduce celor mai multe dintre operele goetheene de

bătrânețe, în care el ne mărturisește că simte, totuși, mult prea puțin dramatism. Este vorba însă de o lipsă pe care, în cele din urmă, i-o va trece cu vederea, căci : „Fără un interes patologic viu, nici eu nu aș fi reușit niciodată să prelucrez vreo situație tragică și de aceea am preferat să o evit decât să o investighez.”¹

Cauza care explică reacția instinctivă a lui Nietzsche față de Goethe o găsim în acel aer optimist al operei goetheene, aer care, din punctul său de vedere, nu este suficient de purificat și detașat de atmosfera morală și raționalistă a vremii. Din pricina acestei „impurități” a spiritului, Goethe s-ar arata incapabil să înțeleagă și să trăiască cu adevărat emoția tragică, dar și profundul ori subteranul caracter irațional al vieții în general. Spiritul timpului său îi va face străină orice formă de pesimism iar acest lucru îl va împiedica să aibă acces la extazul ipostazei dionisiace și, ceea ce este cu mult mai grav, să înțeleagă însăși sensul culturii pe care o admira atât, cea greacă, ale cărei caracter și origine tragică îi vor rămâne necunoscute.

„Eu nu mă îndoiesc nici o clipă că Goethe ar fi exclus din principiu orgiasmul din posibilitățile sufletului grecesc. Prin urmare, Goethe nu-i înțelege pe greci”².

Totuși Nietzsche aici, ca și în alte situații asemănătoare, pare că mai degrabă remarcă această insuficiență goetheană decât o acuză. Cum să explicăm această moderație cu totul neobișnuită unei firi atât de pasionale, așa cum era cea a lui Nietzsche? O vom face aici, nicidecum gândindu-ne la afecțiunea atât de profundă care-l leagă pe Nietzsche de maestrul său ci, dimpotrivă, la meritele pe care acesta din urmă le are și pe care nimeni nu i le poate contesta.

Astfel, Goethe „nu un eveniment german, ci unul european, o încercare extraordinară de a depăși secolul al optsprezecelea printr-o reîntoarcere la natură, printr-o înălțare spre naturalețea Renașterii”³, deși a contrapus și a preferat gravitatea serenă a tragediei, exaltărilor dionisiace, a făcut-o totuși într-un sens unic, atât de surprinzător pentru epoca sa. Aceasta pentru că, regăsindu-se mai degrabă apropiat tradiției heraclitiene, pentru care întregul univers se afla în veșnică devenire și ferindu-se prin aceasta de mai toate platonismele pe care le-ar fi putut întâlni, ajutat într-o oarecare măsură și de panteismul spinozist, pentru care nu numai

¹ F. NIETZSCHE, *Nașterea tragediei, Opere complete* vol I, Editura Hestia, Timișoara, 1998, p. 94.

² F. NIETZSCHE, *Amurgul Idolilor*, Editura ETA, Cluj-Napoca, 1993, p. 74.

³ *Ibidem*, p. 49.

Dumnezeu dar și omul este immanent naturii, Goethe intră în opoziție fermă cu înseși metafizica și morala creștină, care aveau să iasă din iluminism mai puternice decât intraseră.

Purtând cu sine, așa cum ne spune însuși Nietzsche în *Amurgul idolilor*, cele mai puternice instincte ale Renașterii, sensibilitatea, idolatria naturii, simțul anistoric, idealismul, atracția spre ireal și simțul revoluționar, instincte pe care le va opune metafizicii și teologiei, Goethe va urmări să slujească prin arta și știința sa unitatea și totalitatea vieții sub toate aspectele ei, fie că vorbim de facultățile sufletești ale omului, numite rațiune, senzualitate, sentiment ori voință, care pentru el sunt inseparabile, sau de fenomenele naturii în general.

Și chiar dacă Goethe nu a putut să-i înțeleagă pe greci, el are meritul de a fi trăit și de a fi înțeles în sine însuși substratul dionisiac al vieții. Grija sa pentru „omul puternic, foarte instruit, priceput în toate cele trupești, ținându-se pe sine în frâu și respectându-se pe sine, care-și permite îndrăzneala de a se bucura de întreaga dimensiune și bogăție a naturalului, care este suficient de puternic pentru această libertate, un om al toleranței nu din slăbiciune ci din tărie, deoarece știe să folosească în avantajul său ceea ce ar duce la pierire firile mediocre, un om pentru care nu exista nimic interzis”¹, este, de fapt, mărturisește Nietzsche în finalul acestui fragment de maximă luciditate și onestitate intelectuală, grija față de ceea ce el însuși va numi mai târziu: Dionysos însuși.

Găsim însă la Nietzsche și un alt motiv pentru care acesta nu resimte deloc nevoia de a-și contesta bătrânul său înaintaș. Cum opera goetheană nu va contribui doar la formarea gusturilor pentru cultură ale lui Nietzsche, ori la satisfacerea acutelor nevoi psihologice ale firii tragice a acestuia, ci și la construcția filosofiei sale, ea va sluji tânărului discipol și pentru deschiderea dar mai ales pentru întreținerea unui conflict viu și creator față de cel mai mare adversar al său pe care îl va întâlni pe acest teren: Kant. Căci dacă împotriva lui Platon, Nietzsche se va hrăni și inspira din gândirea presocratică, împotriva lui Kant, o va face din cea goetheană.

Kant, întemeietorul criticismului, al unei gândiri formate în școala matematică a lui Newton, gândire ce urmărea să impună filosofiei și cunoașterii în general rigorile spiritului științelor exacte, nu putea avea înțelegere pentru opera întemeiată estetic în felul în care era cea goetheană. De altfel, opoziția dintre Kant și Goethe este atât de radicală încât nu se va margini la domeniul cunoașterii în general, ci se va extinde până la cel al

¹ F. NIETZSCHE, *Ibidem*, p. 68.

moralei, ajungând după unii autori să depășească chiar și această graniță.

„Lupta ce s-a dat între știința exactă ale cărei margini le precizează uimitor desigur Kant și felul de a gândi a lui Goethe a fost întrucâtva o luptă între logica morții și logica vieții.”¹

Astfel, dacă în ceea ce privește cunoașterea în filosofia lui Kant, realitatea nu poate fi acceptată ca un dat indiscutabil ci ca un efect fenomenal al procesului cognitiv, în opera lui Goethe, care afirmă că el nu a gândit niciodată despre gândire, un astfel de subiectivism nu-și poate găsi în nici un caz locul. Pentru Goethe, realitatea, natura nu sunt de înțeles ca gândire, ele având sens numai ca viață. Atât una cât și cealaltă nu numai că se află într-o neconținută activitate și transformare ci, în același timp, se manifestă într-o deplină și armonioasă unitate a totului: „O, iată cum se țese totul într-un întreg! Cum unul trăiește și lucrează în celelalte! O, iată cum forțele cerului urcă și coboară trecându-și din mână în mână căldările de aur”².

De fapt, în spatele acestor generalități care-i separă cu severitate pe Goethe și Kant, aflăm două metode alternative de cunoaștere: pe de o parte criticismul, o metodă cu principii științifice, de orientare analitică formulată cu ajutorul unei teorii a experienței, în care matematica are rol de disciplină fundamentală, iar pe de altă parte metoda fenomenului originar, aceea „*farbenlehre*” a lui Goethe, o metodă organică, în care teoria lasă loc intuiției iar analiza – contemplației, încât în cele din urmă disciplina gândirii sfârșește prin a se subordona libertății vederii. Deosebirea de viziune dintre Kant și Goethe, ca și cea dintre metodele lor, va fi de fapt o deosebire, mai veche și mult mai profundă, una amintită de Nietzsche în *Originea tragediei*, aceea dintre omul teoretic și omul tragic, dintre savant și artist.

„În timp ce artistul, la fiecare dezvăluire a adevărului, rămâne întotdeauna doar cu ochii holbați de încântare la ceea ce și acum, după dezvăluire, tot vâl rămâne, omul teoretic are parte și este satisfăcut de vâlul lepădat și își găsește scopul suprem al bucuriei în procesul unei dezvăluiri mereu norocoase, care izbutește prin propria forță”³. Or, adaugă H. Chamberlain „Kant nu e deloc artist, ochiul său fizic nu e receptiv și de aceea nu e nici creator. Despre el nu s-ar putea spune că nervul optic pătrunde din ochi în creier ci invers, creierul continuă până în retină, vâzul

¹ L. BLAGA, *Fenomenul originar*, Editura Fundației Culturale, București, p. 5.

² Goethe, traducere din Tudor Vianu în *Idealul clasic al omului*, Editura Enciclopedică, București, 1975, p. 20.

³ F. NIETZSCHE, *Nașterea tragediei, Opere complete*, vol I, Editura Hestra, Timișoara, 1998, p. 66.

fiind la el o adevărată funcțiune analitică”¹.

Opuși metodic unul altuia în ceea ce privește cunoașterea, Goethe și Kant nu pot să nu fie opuși și în privința rezultatelor acestuia: dacă artistul aflat pe urmele adevărului caută să surprindă vâlul ascuns al lucrurilor, savantul aflat în aceeași misiune urmărește să descopere suprema goliciune a lor. Astfel, Goethe ajunge să caute în spatele tuturor formelor (*Gestalten*) un „fenomen originar” (*Urphanomen*) iar Kant, în spatele tuturor fenomenelor, „forme apriori”. Nu trebuie să ne înșelăm aici cu privire la posibila similaritate dintre *Urphanomen*-ul goethean și „categoria” kantiană: *urphanomen*-ul nu îi apare intelectului în cadrul unei forme abstracte, așa cum apare categoria, ci în mod simplu, intuiției, una foarte diferită de aceea „*intellektuell Anschauung*” de care ne vorbesc ceva mai târziu Ficthe și Schelling, căci ea este legată integral de obiect, fiind o „vizualizare fidelă a lumii”.

„Fenomenele originare sunt văzute dacă nu în experiența cu ochiul exterior, atunci cu ochiul interior, fiind vedenii din lumea aceasta sau din altă lume, cărora, în partea a doua a lui Faust, Goethe le-a găsit o strălucită metaforă: „*Die Muther*” din care se nasc toate lucrurile.”²

Desigur, ajunși aici, suntem tentați să identificăm aceste „*Urphanomen*” ale lui Goethe, „*eidos*”-urilor platoniciene, lăsându-ne astfel pradă unui anumite analogii ce se poate stabili între acestea, dar și unei confuzii care ne-ar sili în acest caz să așezăm gândirea goetheană mai degrabă în tradiția metafizicii platoniciene decât în aceea a culturii grecești presocratice.

Totuși, la o privire mai atentă iluzia dispare și confuzia este cu totul înlăturată, lăsându-ne a înțelege că, departe de orice asemănare, „*eidos*”-urile platoniciene sunt vădit opuse „*urphanomen*”-elor goetheene: pe de o parte, în timp ce ideile platoniciene sunt modele anterioare oricărei experiențe, fenomenele originale ale lui Goethe sunt produse ce țâșnesc creator din aceasta; pe de altă parte, ideile platoniciene sunt de natură metafizică, „rece”, fiind accesibile intelectului și rațiunii pure, în timp ce „fenomenele originare” sunt doar niște „calde” vedenii. În plus, fiind ca natură inteligibile pure și deci accesibile gândirii, ideile platoniciene pot fi adecvate și determinate într-o diversitate de forme, de la aceea a noțiunilor la aceea a valorilor, spre deosebire de „*urphanomen*”-e, care, așa cum ne spune Goethe, „nu pot fi înțelese prin intelectul rece fără să ne provoace în

¹ H. CHAMBERLAIN, *Immanuel Kant*, op.cit. p. 36.

² L. BLAGA, *Fenomenul originar*, op. cit., p. 10.

noi o stare de nebunie". Nu în ultimul rând, între *eidos*-urile și *urphanomen*-e mai apare o distincție demnă de luat în seamă: în timp ce „ideile platoniciene” sunt identități fundamentale, „fenomenele originare” goetheene sunt de fapt contradicții fundamentale, în calitatea lor de „unități polare”.

Această distincție între „*eidos*” și „*urphanomen*” este atât de importantă pentru noi pentru ca ea ne ajută, pe de o parte, să înțelegem natura filiației ce există între Platon și Kant, pe de altă parte ne-o lămurește pe cea existentă între Goethe și Nietzsche. Dacă vom fi de acord că între „*eidos*”-urile platoniciene și categoriile kantiene este mai mult decât o asemănare și că cele două concepte desemnează, fiecare în felul său, același lucru, vom putea înțelege că așa-zisa „revoluție copernicană” săvârșită de Kant este de fapt penultimul moment al împlinirii metafizicii platoniciene, înainte ca aceasta să fie desăvârșită de către Hegel și că, deci, odată cu acestea din urmă și nu cu Nietzsche are loc ceea ce Heidegger numea „întoarcerea pe dos a lui Platon”.

Căci, mai ales prin Kant, metafizica platoniciană va ajunge la deplina ei maturitate de vreme ce ale sale „*eidos*”-uri, luând forma categoriilor kantiene, își vor extinde cu această ocazie dominația deplină asupra naturii și vieții. Cum la Platon ele erau fixate într-o regiune transcendentă acestora două din urmă, acum, la Kant, ele sunt plasate într-una transcendentală, situată chiar în interiorul lor. Efectul produs de această mutație asupra întăririi poziției și autorității „*eidos*”-urilor este imediat: dacă la Platon natura și viața mai puteau încă să se sustragă „ideilor”, o dată cu Kant aceasta devine cu neputință, căci primatul și dominația ideii și a rațiunii devin generale și universale.

Profund străin tradiției platoniciene și ajuns să înfrunte aproape de unul singur poate cea mai greu de învins dintre formele sub care această tradiție se ascunde și se manifestă, matematica, poetul Goethe, în ciuda speranței sale de a deveni odată actual, deși nu a avut cu a sa *Farbenlehre* un prea mare succes în teritoriul științei, a câștigat o semnificativă recunoaștere în lăuntrul celui al culturii. Căci, trebuie să recunoaștem, așa cum ne spune Blaga, că „nu există aproape nici o doctrină a vieții care să nu aducă rând de pioasă mulțumire gânditorului-poet”¹, începând de la cea a romanticilor și a lui Schelling, continuând cu cea a pragmatistilor și a lui Vainiger și ajungând în cele din urmă la cea a vitaliștilor și a lui Spengler. Însă mai presus de toți aceștia, cel care îi va rămâne cel mai îndatorat este însuși Nietzsche. Nu doar

¹ *Ibidem*, p. 6.

pentru că el va prelua și aplica metoda fenomenului originar în filosofia culturii ci mai ales pentru că în primul rând lui Goethe îi datorează posibilitatea ieșirii și formării sale în afara tradiției metafizice.

Dar am spus că nu doar în problema cunoașterii Kant și Goethe sunt opuși ci și în cea a moralei. Preocupat ca poet de lumea aparenței, Goethe nu va putea trece cu vederea tărâmului transcendenței. Accesibil numai unei viziuni fugitive, acest „inscrutabil” se cuvine „a fi venerat în liniște”, orice tentativă de a-l surprinde și dezvălui cu ajutorul formelor propriei noastre rațiuni fiind sortită unui violent eșec. „Despre Absolut în sens teoretic, nu citez să vorbesc; dar pot afirma că cel care l-a cunoscut în fenomen și l-a ținut mereu sub observație va avea mult de câștigat”¹.

Instituit în aparență ca izvor lăuntric al activității eterne a naturii și a vieții în general și nicidecum conceput ca temei al simplelor acțiuni ale omului, care prin scopurile sale mărunte și meschine corupe și fragmentează unitatea organică a întregului, „Absolutul” va fi la Goethe muza care va inspira convingerile sale etice. Departate de a fi un criteriu de valorificare al actelor morale, situat în afara omului, așa cum îl întâlnim la Platon ori la Kant, această originară și nemăsurată forță creatoare se află în lăuntru acestuia. „Adânc în noi locuiește forța creatoare care poate face ceea ce trebuie făcut și care nu ne îngăduie să ne odihnim câtă vreme, într-un fel sau în altul, n-o vedem realizată în afară de noi înșine”².

Dacă vom putea vorbi de o etică la Goethe, atunci aceasta va fi o etică a activității imanente, prin care transcendentul ori transcendentismul vechilor morale va fi lichidat. Faptele și viața sunt morale nu atunci când sunt constrânse și corectate potrivit unor legi și comandamente exterioare naturii omului ci când ele urmează, fără îndoială, spontaneitatea ce decurge din aceasta. Goethe urmărește astfel, în virtutea „noii sale etici”, să anihileze posibilitatea tuturor acelor tulburări afective și tensiuni nervoase la care este predispus oricare ins, care, de bună voie ori nu, se supune autorității formale și transcendente pe care se sprijină construcția moralei clasice creștine, și să ne propună pe această cale un nou tip de caracter moral, așa cum ni-l face cunoscut în *Anii de ucenicie a lui W. Meister*.

Omul moral a lui Goethe, așa cum îl desprindem din paginile acestei opere, va fi mai ușor de înțeles dacă îl vom contrapune, potrivit unei nevoi oarecum firești, omului moral a lui Kant. Dacă pentru ultimul a proceda moral înseamnă a acționa împotriva propriilor noastre înclinații, în viziunea

¹ GOETHE, *Maxime și Reflexii*, Editura Univers, București, 1972, p. 71

² T. VIANU, *Idealul clasic al omului*, op. cit., p. 23.

lui Goethe, procedura morală presupune nu negarea înclinației naturale ci, din contră, îngrijirea și cultivarea ei, mai cu seamă cu cât ea nu este nimic altceva decât o prelungire spontană ce a acelei puteri imanente care străbate și organizează lumea de la sine. Pornind de la o astfel de înțelegere a faptului moral, omul lui Goethe nu va fi supus nici fricii de chinurile rezervate păcătoșilor dincolo de moarte, nici unor legi impuse conștiinței din afară, nici practicării virtuții reci și impersonale, el apropiindu-se astfel, într-o oarecare măsură, de însăși imaginea pe care Nietzsche ne-o oferă despre al său „supraom”, a cărui idee nu-i era cu totul străină lui Goethe, de vreme ce încă din 1809 el gândise pe imaginea ei: „Și cine știe dacă omul în întregime nu este și el o nouă tentativă spre un țel mai înalt”¹.

Dar dacă operele bătrânului Goethe au avut meritul de a-i fi oferit lui Nietzsche ocazia de a întâlni un spirit calm și binefăcător, de care tinerețea acestuia avea nevoie pentru a nu rătăci într-o oarbă impulsivitate ori într-o pedantă și neproductivă mizantropie, operele tânărului Goethe au avut meritul de a-i fi provocat acel simț pe care Nietzsche și-l va cultiva neîncetat: simțul pentru dionisiac. Fie că este vorba de *Gotz von Berlichingen*, ori de *Suferințele tânărului Werther*, care a stârnit la data apariției sale pasiuni nebănuite în mediul tinerilor germani „chinuiți de pasiuni nesatisfăcute, deloc atrași spre în afară spre acțiuni însemnate și cu singura perspectivă de a se târî într-o existență burgheză lipsită cu totul de orice spiritualitate”², de poemele *Satyros* și *Geheimnisse* ori de articolele din „Frankfurter Gelehrten Anzeigen”, Nietzsche va găsi în Goethe modelul străduinței de a face ca natura și arta să intre în contact prin mijlocirea vieții.

Deși străin pesimismului tânărului Werther, unul apropiat mai degrabă atitudinii schopenhauriane față de viață, decât celei nietzscheene, atâta vreme cât el mărturisește „despre o inimă slabă și impropriu marilor inițiative” – Nietzsche recunoaște totuși în adâncurile lui fondul dionisiac pe care Goethe doar rareori, și numai în ciuda epocii sale, a știut să-l scoată la iveală. *Satyros* sau drăcușorul din pădure ori *Geheimnisse* sunt mărturii în acest sens. În *Satyros*, Goethe descrie beția sacră care apropie omul de natură și care stimulează în el, cu o intensă înfrigurare, cea mai profundă voință de a trăi. „Atmosfera acestei drame este încercată de efluvii dionisiace. Acesta este poemul vieții debordante, viclene și crude”³.

În *Geheimnisse*, în plus, acestor obscurități și forțe primitive cu care

¹ GOETHE, *Gândirea lui Goethe în texte alese*, București, Minerva, 1973, p. 356.

² GOETHE, *Poezie și adevăr*, vol. III, București, Editura pentru literatură, 1963, p. 164.

³ Ch. ANDLER, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, vol I, op. cit., p. 23.

viața se dezvăluie revărsându-se în elanuri dionisiace încărcate de extaz și care culcă la pământ toate acele măsuri de prevedere prin care omul slab urmărește să se refugieze din calea ei, Goethe le adaugă o atmosferă vădit mistică, care ne va ajuta să înțelegem că admirația pe care el o purta în cumpăna sec. al XVIII-lea tragicului Sofocle și mai ales contemplativității și indiferenței poetului grec față de tot ce înseamnă forme și valori morale în cadrul tragediei, nu este deloc întâmplătoare. Asta cu atât mai mult cu cât Goethe însuși recunoaște: „o bună operă de artă poate să aibă și are consecințe morale, dar a pretinde artistului scopuri morale înseamnă a-i strica meșteșugul lui”.¹

Astfel putem observa că între satirul tânărului Goethe și Dyonisos-ul ultimului Nietzsche, se află o adâncă și rezistentă filiație: ceea a credinței într-o viață deschisă, deplină și integrală, care, pentru că se află dincolo de bine și de rău, afirmă fără întârziere și îndoială nu numai frumusețea dar și urâtenia umană, nu numai împăciuirea dar și violența, nu numai pe cele bune dar, în egală măsură, și pe cele rele, cele care în adâncime sunt asemenea. Împreună cu Goethe, va înțelege Nietzsche că doar printr-o astfel de viață ajungem în cele din urmă să ne integrăm aceluși fond original și misterios, dionisiac și divin cu care natura noastră este înfrățită, că abia într-o astfel de viață lucrurile încetează a mai fi obiecte, redevenind ceea ce ele sunt cu adevărat, stări profunde ale evenimentelor din natură.

Dar o astfel de viață prijeluieste nu doar o reintegrare în fondul original și dionisiac al vieții ci permite redobândirea unității organice între pe de o parte, gândurile, sentimentele și faptele din ordinea umanului, și, pe de altă parte, reflexele, instinctele și comportamentele din ordinea animalului. Viața ne apare astfel ca un imens creuzet în care sunt strânse toate forțele germinatorii ce-i slujesc ca surse ale neîncetatei sale activități și în care, totuși, sunt posibile dezechilibre și cristalizări maladive ce ar putea să-i împiedice creșterea și să o împingă spre degenerare. De unde privim aceste dezechilibre și mai ales cum pot fi ele tratate, se vor întreba și Goethe și Nietzsche. Reîntorși din *Călătorie din Italia*, atât unul cât și celălalt ne vor oferi în esență același răspuns.

Cum pentru Goethe viața în general este supusă atât legii polarității cât și aceleia a creșterii, unde „cea dintâi aparține materiei în măsura în care putem gândi materialicește”², dezechilibrul nu poate proveni decât din degradarea acelei alternanțe între termenii contradictorii fundamentali pe

¹ GOETHE, *Poezie și adevăr, op. cit.*, p. 113.

² F. GUNDOLF, *Goethe*, București, Minerva, 1971, p. 226.

care se sprijină pulsațiile vitale ce întrețin creșterea. Atunci când între sistolă și diastolă, activ-pasiv, expirație-inspirație, flux-reflux, masculin-feminin, etc., opoziția și tensiunea încetează, viața intră în criză, dezvoltând toate acele simptome de boală despre care atât Goethe dar mai ales Nietzsche vor vorbi intens.

Ultimul o va face nu pentru că el găsește o explicație mai adâncă și mai revelatoare apariției acestora, cât pentru că în epoca sa, aceea a mijlocului sec. al XIX-lea, ele vor ieși la lumină mai pronunțat, mai virulent, mai lămurit și cu atât mai înfricoșător decât se arătaseră în timpul lui Goethe. Pentru Nietzsche, reprimarea îndelungată de către omul modern a acelui misterios „hen” primordial în care sălășluiesc toate instinctele sălbatice și contradicțiile tragice din care viața însuși se naște și cu care ea înseși se hrănește, este responsabilă de apariția acestor simptome degenerative în existența sa, dintre care cele mai grave ar fi metafizicizarea excesivă a propriei sale lumi, triumful moralei în lăuntrul acesteia ori pierderea instinctului și a puterii de creație.

Dându-ne aproape același răspuns în problema cauzelor simptomelor degenerative ale vieții, Goethe și Nietzsche ne vor oferi de asemenea și o unică soluție de tratare a lor: arta. Dar dacă arta este pentru Goethe acel efort de plămuire de către ființele vii a unui univers de iluzii prin care ele se refugiază protejându-se din calea adevărilor mult prea greu de suportat ale vieții, pentru Nietzsche ea nu poate fi cu adevărat tămăduitoare decât ca expresie mărturisitoare a înfruntării și recunoașterii tragice a acestor adevăruri. În acest sens, lui Goethe, care, într-un articol din „Frankfurter G. Anzeigen”, scria că „arta se naște din eforturile individului în încercarea sa de a se menține contra puterii distructive a ansamblului”, Nietzsche îi va răspunde vorbind despre artistul dionisiac, artistul prin excelență, „care prezintă nemijlocit și limpede esența lucrurilor ce se manifestă la suprafață; el stăpânește, oarecum, haosul, voința nedevenită încă formă și poate plăsmui din el, în orice moment creator, o nouă lume, dar și pe cea veche cunoscută ca fenomen”¹.

Aceste două fragmente ne scot la iveală deosebirea, singura de altfel, pe care o putem stabili în problema artei între maestrul Goethe și discipolul Nietzsche: primul reprezintă tipul artistului apolinic, cel de-al doilea pe cel al artistului dionisiac. E însă o deosebire care nu funcționează în sens absolut, și care, la o privire mai atentă a operelor artistice a celor doi, este

¹ F. NIETZSCHE, *Concepția dionisiacă despre lume, Opere complete*, vol. I, op. cit., p. 362.

atenuată semnificativ. Bunăoară, Faust și Zarathustra, care concentrează în simbolistica lor întreaga viață și gândire a autorilor lor, sunt doar aparent două personaje străine unul altuia. Și aceasta pentru că Faust este diferit de Zarathustra în aceeași măsura în care pot fi diferite privirile a doi copii îndreptate către mama lor, dintre care unul este mai mare și mai matur decât celălalt: privirea celui dintâi va avea semnificația epică a reînțoarcerii prin acțiune la sursa însăși a vieții, cealaltă, pe aceea lirică, a regăsirii extazice a acestei surse.

Și chiar dacă atunci când privirea mezinului se va ridica, desprinzându-se pentru o clipă de mult râvnitul chip al mamei sale și se va aținti plină de muștrare spre aceea mai puțin caldă și entuziastă a fratelui său mai mare, reproșându-i acestuia mult prea sfioasa sa sobrietate și neînțelegerea față de elanurile eroice destinate a înlătura tot ceea ce îl ține la distanță de propria sa mamă, ea nu va fi nicidecum o privire încordată de răutate ci doar una izvorâtă din frumusețea și naivitatea unei prea fragede copilării. O copilărie care, o dată trecută, îl va ajuta să vadă că și fratele său a simțit cândva aceleași trăiri, aceleași patimi și aceeași înclinație pentru cultul mamei lor, aceleași impulsivități sfărâmătoare de reguli, aceleași neconținute lupte cu sine însuși și cu lumea, același cult pentru geniul revoluționar și eliberator, de care mai marele său frate apucase să-i povestească încă din pruncie ca de pornirile unei primejdioase, rodnice și depășite perioade din viața sa: Sturm und Drang.

Dacă este adevărat că între Urfaust și Zarathustra cel convalescent nu sunt prea multe deosebiri, în tot cazul nici una care să-i opună în mod fundamental, de vreme ce ambele poeme în care ei apar sunt dedicate unor caractere excepționale ce suferă de pe urma amestecului de principii și obișnuințe vicioase pe care condițiile de existență ale timpului lor le aduc și le ascund înlăuntrul sufletelor și minții lor, împingându-le spre boală și disperare, nu e mai puțin adevărat că între ultimul Faust și cel din urmă Zarathustra găsim, de asemenea, prea puține opoziții. Ce este, de fapt, partea a patra din *Așa grăit-a Zarathustra*, dacă nu o înfățișare, cu alte mijloace, a drumului purificării treptate a unui caracter, istoria desăvârșirii acestuia în dorința sa de cucerire a unui nou înțeles al vieții, așa cum ne apar ele în Faustul bătrânului Goethe? Amândoi siliți să pornească de la un chinuitor pact cu Mefisto sau cu Dumnezeu, în speranța de a ajunge în final să trăiască atât de frumoasa clipa, amândoi vor sfârși prin a înțelege zădărnicia unei astfel de căi și a căuta să se dezrobească de sensul ei.

Cum, pe de o parte, nici pivnița încărcată de delicii a lui Auerbach, nici ispititoarele brațe ale Margaretei, după cum nici puterea curții

împăratului ori frumusețea Elenei nu-i vor aduce lui Faust fericirea, și cum, pe de altă parte, nici lui Zarathustra, mila față de aproape, credința ori speranța în lumea de dincolo, precum și celelalte virtuți împreună cu recompensele și pedepsele asociate lor, nu-i vor dăruia mult căutata seninătate, cei doi nu numai că se vor simți amarnic înșelați în propriile așteptări de către înalții lor protectori dar, o dată smulși din ispitele acestora, vor urmări să-și găsească propriul drum al mântuirii.

Toate aceste contribuții goetheene pe care le-am sesizat la originea formării și maturizării spiritului nietzschean reprezintă argumente pentru acea recunoștință pe care Nietzsche i-o va purta până la capăt lui Goethe și pe care ne-o va mărturisi nouă, cititorilor, scoțând-o din tăcere, ca pe oricare mare adevăr: „Goethe este ultimul german pe care îl respect”¹.

BIBLIOGRAFIE

- ANDLER, C., *Nietzsche, Sa vie et sa pensée*, vol I, Paris, Editura Gallimard, 1979
BLAGA, L., *Fenomenul original*, București, Editura Fundației Culturale, f.a
GOETHE, J. W. von, *Maxime și Reflexii*, București, Editura Univers, 1972
GOETHE, J. W. von, *Gândirea lui Goethe în texte alese*, București, Minerva, 1973
GOETHE, J. W. von, *Poezie și adevăr*, vol. III, București, Editura pentru literatură, 1963
GUNDOLF, F., *Goethe*, București, Minerva, 1971
NIETZSCHE, F., *Nașterea tragediei, Opere complete* vol. I, Timișoara, Editura Hestia, 1998
NIETZSCHE, F., *Amurgul Idolilor*, Cluj-Napoca, Editura ETA, 1993
NIETZSCHE, F., *Concepția dionisiacă despre lume, Opere complete*, vol I, Timișoara, Editura Hestia, 1998
VIANU, T., *Idealul clasic al omului*, Editura Enciclopedică, București, 1975

¹ NIETZSCHE, F., *Amurgul idolilor*, op. cit., p. 59

**NIETZSCHE, LOCUS COMMUNIS
AL FILOSOFILOR MARTIN HEIDEGGER, KARL JASPERS
ȘI KARL LÖWITH**

ANA OCOLEANU

Doctor în filosofie al Universității Babeș-Bolyai Cluj-Napoca

Die vorliegende Studie nimmt sich vor, die Philosophie Friedrich Nietzsches als locus communis der philosophischen Reflexion Martin Heideggers, Karl Jaspers und Karl Löwiths darzustellen. Jeder von diesen drei Denkern hat sich während des Dritten Reiches mit dem philosophischen Denken Nietzsches befasst. Die Art und Weise aber, wie sie die Akzente im Rahmen ihrer Nietzsche-Lektüre setzen, unterscheidet alle drei voneinander. Heidegger versucht, Nietzsche als Metaphysiker darzustellen, indem er der posthume Text „Der Wille zur Macht“ als Mittelpunkt des nietzscheschen Denkens betrachtet. Karl Löwith bemüht sich, anhand der Philosophie Nietzsches die altgriechische Weltanschauung wieder zu gewinnen, obwohl er Gefahr läuft, ins Tautologische zu enden, um mit Jürgen Habermas zu sprechen. Karl Jaspers versucht im Gegenteil zu diesen beiden eine systematische Darstellung des Lebens und des Denkens des Autors von „Also sprach Zarathustra“ anzubieten, und auf diese Weise ein vollständiges Nietzsches Bild zu konturieren. Diese intensive Beschäftigung der drei der wichtigsten Philosophen des Zeitraums zwischen 1933 und 1945 findet parallel mit der Bemühung der nationalsozialistischen Ideologie statt, Nietzsche als Vorgänger des Nationalsozialismus darzustellen. Keiner von den drei erwähnten Denkern stimmt damit zu, obwohl es bei Heidegger einige (ganz isolierte) Tendenzen in diesem Sinne zu beobachten sind. Es ist aber zu bemerken, dass das Interesse an Nietzsche hauptsächlich nicht ideologisch, sondern philosophisch ist. Und der beste Beweis dafür besteht darin, dass Löwith und Jaspers im Unterschied zu Heidegger zu den Opfern des Nazionalsozialismus gehören.

Schlüsselwörter: Auseinandersetzung, Metaphysik, metaphysischer Denker, Vollendung der Metaphysik, Wille zur Macht, Sichwidersprechen des Denkens, Existenz, Experimentalcharacter der Nietzsches Philosophie, ewige Wiederkehr des Selben.

În prefața la ediția a doua (1955) a lucrării *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (ed. I: 1935), Karl Löwith face o trecere în revistă a receptării lui Nietzsche până la momentul dat. Această receptare „a

început prin recunoașterea strălucitului moralist și psiholog; ea a culminat cu prețuirea lui Zarathustra, proprie generației Primului Război Mondial, a trecut printr-un moment de răstălmăcire cu caricatura lui Nietzsche din timpul celui de-al Treilea Reich, care a filosofat ‚cu ciocanul’ la modul cel mai propriu al cuvântului, și s-a încheiat cu teza sfârșitului istoriei, conform căreia întreaga metafizică apuseană s-ar fi împlinit în mod consecvent în Nietzsche”¹. Peste ani, într-un studiu din 1962 despre cursurile lui Heidegger cu privire la Nietzsche, Löwith, citând o scrisoare trimisă de Nietzsche din Veneția lui Paneth, ia în discuție ‚profeția’ celui care pe atunci abia publicase cea de-a treia parte din *Also sprach Zarathustra*, profeție conform căreia abia „cincizeci de ani mai târziu unora (...) li se vor deschide ochii cu privire la ceea ce s-a înfăptuit prin mine. În momentul de față însă este nu numai greu, ci absolut imposibil (după legile «perspectivei») să se vorbească deschis despre mine, fără a rămâne, la nesfârșit, în spatele adevărului”². Aproape cincizeci de ani mai târziu vor apărea, într-adevăr, în spațiul german următoarele lucrări menite de a proiecta o altă înțelegere asupra gândirii lui Nietzsche: C.G. Jung, *Eine psychologische Analyse von Nietzsches Zarathustra* – din 1935 până în 1939 (protocolori de seminar nepublicate încă); Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 1935, Karl Jaspers, *Nietzsche*, 1936; prelegerile lui Martin Heidegger despre Nietzsche, susținute între anii 1936 și 1940 și publicate în anul 1961. Vremea propice pentru opera Nietzsche părea să se fi ivit atunci, cu puțin timp înainte de cel de-al Doilea Război Mondial”³.

Cu adevărat, este uimitor faptul cum cei mai importanți gânditori ai anilor '30, se întâlnesc într-un punct comun - gândirea lui Friedrich Nietzsche care, pentru fiecare dintre ei, de o manieră specifică, a reprezentat un impuls decisiv, un punct de plecare, dar și o preocupare permanentă a operelor lor.

I. MARTIN HEIDEGGER

În noiembrie 1929, în momentele de început ale marii crize economice, Heidegger îi împărtășea prietenului său, Karl Löwith,

¹ Karl LÖWITH: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, în: IDEM: *Sämtliche Schriften*, Bd. 6, Stuttgart 1987, p. 107.

² Originalul acestei scrisori, precizează Karl Löwith, a ajuns, de o manieră bizară, în Japonia, unde se află în posesia Bibliotecii universitare din Sendai.

³ Karl LÖWITH: *Heideggers Vorlesungen über Nietzsche* (1962, în: IDEM: *Sämtliche Schriften*, Bd. 8, Stuttgart 1984, p. 242

convingerea sa intimă că filosofia lui Nietzsche devenise din nou decisivă („*neu zur Entscheidung geworden ist*”) pentru spiritul european¹. Cursul său, „*Die Grundbegriffe der Metaphysik*” („Concepte fundamentale ale metafizicii”), ținut în semestrul de iarnă 1929/1930 confirmă această mărturisire. Pornind de la Nietzsche, Heidegger va căuta să abordeze problematica fundamentală a anilor '20, respectiv comuniunea și antagonismul dintre viață și spirit, dintre comunitatea originară și societatea sau civilizația pur și simplu. De altfel, modul în care la acea vreme Spengler, Klages, Scheler, Leopold Ziegler și chiar Ernst Cassirer așază viața (*Leben*), respectiv sufletul (*Seele*) împotriva spiritului (*Geist*) trimite, între altele, și la antagonismul nietzscheean dintre apolinic și dionisiac.

La începutul anilor '30, lui Heidegger îi devenise clar faptul că, prin întâlnirea cu Nietzsche, alăturarea din perioada de la Marburg dintre fenomenologie și teologie era anulată. Așa se face că, cu ocazia Crăciunului din 1931, Heidegger trimite scrisori nietzscheene prietenilor săi împreună cu poemul lui Nietzsche *Aus Hohen Bergen (Din munții înalți)*². Dincolo de aceste „simptome nietzscheene” din biografia lui Heidegger, preocuparea pentru Nietzsche și confruntarea lui cu autorul lui *Der Wille zur Macht*, este sintetizată în cele două volume intitulate „Nietzsche”, apărute în anul 1961 la Pfullingen. Pe aceasta temă, Heidegger va susține la Universitatea Freiburg im Bressgau o serie de cursuri atât între anii 1936-1940 cât și între 1940 și 1946.

Încă de la bun început, Heidegger precizează că ceea ce el inițiază în cele două volume despre Nietzsche reprezintă o confruntare autentică cu Nietzsche, o „*Aus-einander-setzung*”³, o critică veritabilă, acesta fiind modul cel mai înalt și singurul în stare să ofere adevărata apreciere a unei gândiri în forța sa eficientă și nu în slăbiciunile ei. Din această perspectivă, Heidegger consideră că, la momentul demersului său, confruntarea cu Nietzsche nici nu începuse propriu-zis, mai mult, nici măcar premisele pentru aceasta nu fuseseră create. Până acum Nietzsche fusese fie „lăudat și copiat, fie înjurat și exploatat”: „Gândirea și rostirea lui Nietzsche ne sunt încă prea contemporane. Din punct de vedere istoric, noi și el nu suntem suficient de puși față în față (*auseinandergesetzt*), astfel încât să se poată ajunge la o distanță critică, din care să se ivească aprecierea cu privire la care este

¹ Otto PÖGGELER: *Friederich Nietzsche und Marin Heidegger*, Bonn, Bouvier Verlag, 2002, 11.

² *Idem*.

³ Martin HEIDEGGER: *Nietzsche*, Band I, Pfullingen, 1961, p. 9.

puterea acestui gânditor”¹.

După Heidegger, cea dintâi condiție a unei adevărate evaluări a operei lui Nietzsche o reprezintă departajarea dintre persoană și operă, separarea vieții sale de gândire. Heidegger postulează imperativul lăsării deoparte a „omului” Nietzsche în favoarea preocupării de opera acestuia. Căci opera însăși ni se refuză, atâta timp cât suntem obsedați de „viața” omului care a creat acea operă, în loc să ne întrebăm cu privire la ființa și lumea ce constituie opera. În plus, nici persoana lui Nietzsche și nici opera sa nu ne privesc, atâta timp cât noi facem din ele, în strânsa lor legătură, obiect al unei simple dări de seamă istorice și psihologice². De aceea, Heidegger caută să surprindă la Nietzsche ceea ce este pregnant (*das Vorausweisende*) și unic (*das Einzige*), respectiv ceea ce este decisiv (*das Entscheidende*) și definitiv (*das Endgültige*).

Confruntarea lui Heidegger cu Nietzsche este, așa cum arată Michael Skowron³, în primul rând o confruntare a lui Heidegger cu metafizica. Nu este vorba numai de o confruntare cu metafizica lui Nietzsche, ci de o confruntare cu metafizica însăși, pentru că Nietzsche înseamnă pentru autorul lui *Sein und Zeit* „desăvârșirea” însăși a metafizicii. Dar, deoarece pentru Heidegger metafizica are de a face cu ființa ca ființă a ființării, pentru ea și, implicit, pentru gândirea lui Nietzsche este necesar să subziste o radicală separare a vieții de gândire în favoarea unității dintre gândire și ființă.

Heidegger „metafizicizează” astfel filosofia lui Nietzsche, demers pe care Karl Löwith nu ezită să-l pună cu ironie sub semnul întrebării: „Nietzsche nu este pentru el doar ‚ultimul filosof german care-l caută pătimaș pe Dumnezeu’ [Rektorsrede, p. 12], ci un ‚gânditor metafizic’ care ar trebui plasat în apropierea lui Aristotel și care nu ar gândi nicidecum ‚mai puțin substanțial și sever’ decât acesta. Cititorul profan se minunează cum de autorul *Considerațiilor inoportune*, al *Științei voioase*, al lui *Așa grăit-a Zarathustra*, al lui *Dincolo de bine și de rău*, al *Voinței de putere*, al *Antihristului* și al lui *Ecce homo*, care își exprimă ideile în aforisme, parabole și în proiecte neduse până la capăt, trebuie plasat într-o relație strânsă cu operele strict științifice ale lui Aristotel, cu *Fizica* și *Metafizica* sa, cu *Etica* și *Politica* și cu *Geografia* și *Astronomia*”⁴.

¹ *Ibidem*, pag. 13

² *Ibidem*, p. 474 ș.c.l.

³ Michael SKOWRON: *Nietzsche und Heidegger. Das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/Main-Bern-New York-Paris, 1987, p. 19.

⁴ Karl LÖWITH: *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, în: IDEM: *Sämtliche Schriften*,

În viziunea lui Heidegger, unitatea dintre viață și gândire specifică operei lui Nietzsche, respectiv gândirea așa-zis „antimetafizică” a acestuia, pe de o parte, și separarea radicală dintre viață și gândire, concentrarea pe problema gândirii și a ființei, respectiv etichetarea lui Nietzsche ca metafizician merg mână în mână. Altfel spus, în ciuda specificului aparte al filosofiei lui Nietzsche, Heidegger, sub incidența punctului de vedere al „întrebării cu privire la ființă” îl caracterizează pe autorul lui *Also sprach Zarathustra* drept un „gânditor metafizician”. Cu toate acestea, omisiunea de a lua în discuție problema de bază a metafizicii în temeiul întrebării cu privire la ființă reprezintă pentru Heidegger motivul decisiv pentru care Nietzsche ar răstălmăci esența metafizicii, eșuând în încercarea sa de „depășire” (*Überwindung*) a acesteia și pentru care, împotriva voinței sale, el va fi ajuns, la „împlinirea” (*Vollendung*) metafizicii, încurcându-se însă în însăși gândirea metafizică¹. Altfel spus, pentru Heidegger întreaga istorie a metafizicii se bazează pe o greșeală făcută în dezvoltarea filosofiei după Heraclit și Parmenide. Aceștia din urmă au inițiat mișcarea către o ontologie genuină. Filosofii greci târzii se vor fi abătut oarecum de la tendința anterioară, și, în loc de ființă, se vor fi preocupat de semnificația ființei ca atare, tratând problema semnificației ființei înțeleasă ca totalitate a ființurilor. Această greșeală și-ar fi aflat formularea, în mod primar, în metafizica lui Aristotel. După Heidegger, această eroare fundamentală va fi contribuit decisiv la neabordarea istoriei ființei și a fost dezvoltată mai departe de către Descartes și Kant, culminând cu Hegel și, în special, cu Nietzsche².

Pentru Heidegger, deci, nu exista îndoială că Nietzsche trebuie înțeles și interpretat în mod fundamental ca filosof. După cum arată Michael Skowron, „faptul că Heidegger caracterizează gândirea lui Nietzsche, în ciuda manierei în care aceasta s-a înțeles pe sine, ca metafizică, respectiv ca „împlinire” a acesteia, înseamnă, pe de o parte, că Heidegger înțelege prin metafizică și „depășirea” ei cu totul altceva decât Nietzsche, iar, pe de altă parte, că el consideră accepția lui Nietzsche despre metafizică drept nesatisfăcătoare și incapabilă să atingă temeiul și esența metafizicii și că, prin urmare, „depășirea” metafizicii de către Nietzsche ar fi eșuat, putând fi „reluată” doar în temeiul întrebării cu privire la ființă”³. Heidegger îl

Bd. 8, Stuttgart 1984, p. 208.

¹ *Idem*

² Richard Lowell HOWEY: *Heidegger and Jaspers on Nietzsche. A Critical Examination of Heidegger's interpretations of Nietzsche*, Martinus Nijhoff/ The Hage, 1973, p. 8.

³ Michael SKOWRON: *op. cit.*, pp. 19-20.

asimilează, astfel, pe Nietzsche mai întâi speciei metafizicienilor, respingând ideea că Nietzsche ar fi primordial un poet-filosof și atacând, astfel, ideea că filosofia lui Nietzsche ar fi o „filosofie a vieții” (*Lebensphilosophie*)¹, pentru ca apoi să-l amendeze pentru eroarea de a fi continuat o tradiție de gândire întemeiată pe o eroare de logică filosofică (recte: ontologică). Cu ironie, Karl Löwith observă în acest sens că „Heidegger pretinde că-l înțelege pe Nietzsche mai bine decât s-a înțeles acesta pe sine însuși”². Sau, cum se exprimă Rüdiger Safranski, Heidegger pare să „vrea să-l întrecă [pe Nietzsche] pe drumul spre o nouă gândire spre ființă”³.

În sine, sensul cuvântului „metafizică” trimite la diferența fundamentală dintre două domenii diferite: pe de o parte domeniul „fizicii” (al sensibilului), pe de altă parte domeniul extrasensibil. Numai că Heidegger și Nietzsche gândesc diferit această diferență fundamentală. Astfel, după Nietzsche, ea este diferență a valorilor, valorile superioare fiind considerate drept predicate ale ființei și aparținând domeniului meta-fizic, în vreme ce valorile inferioare țin de domeniul inferior, al „fizicului”. Deoarece Nietzsche gândește esența metafizicii pornind de la problema valorii, pentru el, „depășirea” metafizicii ar trebui să conducă la „încercarea de a reevalua toate valorile”.

Dimpotrivă, Heidegger nu pune problema metafizicii în sensul diferențierii de valoare, ci în sensul unei diferențe ontologice, adică a diferenței dintre ființă și ființare. „Fizicului”, ca domeniu al ființării în întregul ei, îi stă la bază și îi este presupusă ființa ca temei metafizic al posibilității, astfel încât fizicul trebuie să fie transcens către ființă. „Depășirea” metafizicii devine, de aceea, pentru Heidegger, o elaborare expresă a „întrebării cu privire la ființă” care ia în discuție „sensul ființei înseși”, ridicând mai înainte întrebarea de bază cu privire la ființa ființării și la temeiul ei⁴. De altfel, pentru Heidegger, gândirea nu poate fi decât „gândire a ființei. Acest genitiv trimite la două aspecte: gândirea este simultan gândire a ființei în măsura în care gândirea ce aparține ființei (*dem Sein gehörend*) ascultă de ființă (*auf das Sein hört*)”⁵. Tocmai de aceea, încă din

¹ R. L. HOWEY: *op. cit.*, p. 46.

² K. LÖWITH: *op. cit.*, p. 205.

³ R. SAFRANSKI: *Un maestru din Germania. Heidegger și epoca lui*, trad. de Ileana Snagoveanu-Spiegelberg, București 2004, p. 296.

⁴ M. SKOWRON: *op. cit.*, p. 20.

⁵ M. HEIDEGGER: *Brief über den Humanismus*, în: IDEM, *Werkmarken, Gesamtausgabe, I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1914-1970* [ed. Vittorio KLOSTERMANN], Bd. 9, Frankfurt am Main 1976, p. 316 [trad.n.].

studiul său despre *Concepția despre lume*, Heidegger nu vede în Nietzsche decât un gânditor care a încercat și aproape că a reușit să depășească epoca modernă, fără să realizeze însă acest lucru până la capăt. După cum arată Rüdiger Safranski, „Heidegger rezumă aici o idee centrală a prelegerilor despre Nietzsche, ținute începând din 1936: Nietzsche s-a împotmolit în gândirea sa modernă despre valoare”¹ și doar repunerea ontologică în discuție a problemei, din perspectiva diferenței ontologice, ar putea salva lucrurile.

Ființa ființării este pentru Nietzsche viață și tocmai aceasta este faptul care conferă valoare. Nietzsche înțelege însă viața ca „voință de putere”. Conceptul apare doar ocazional în antumele sale, însă abundă în postume, fapt pentru care Heidegger își va focaliza interesul asupra acestora din urmă și, în special, asupra lui *Der Wille zur Macht*, încercând să reconstruiască ‚sistemul’ metafizic al lui Nietzsche pornind de la conceptul de putere². El este unul dintre motivele pentru care, în perioada național-socialismului, se va încerca o nazificare a lui Nietzsche de către ideologii NSDAP-ului. Un astfel de caz îl constituie Alfred Bäumler care, în 1931 publică o carte cu titlul *Nietzsche, der Philosoph und Politiker (Nietzsche, filosoful și politicianul)*, devenită peste noapte un adevărat best-seller. „Prin Nietzsche, Bäumler vrea să facă procesul metafizicii tradiționale. Nu există o lume transcendentă a valorilor și ideilor, nu există, firește, nici Dumnezeu, există doar un motiv determinat de instinct. Bäumler nu trebuie decât să radicalizeze interpretarea fiziologică a lui Nietzsche, și ea se și transformă în ‚rasă’ și ‚sânge’”³. Spre deosebire de Bäumler, Heidegger va respinge o atare deducere a misticii sângelui și a rasei din voința nietzscheeană de putere⁴. De altfel, „lui Heidegger însuși ideologii naziști îi reproșaseră că filosofia sa ar fi dominată de ‚nihilism’. [Ernst] Kriek scrie: ‚Sensul acestei filosofii este un ateism categoric și un nihilism metafizic, așa cum a fost susținut

¹ R. SAFRANSKI: *op. cit.*, p. 296.

² R. L. HOWEY: *op. cit.*, p. 10.

³ R. SAFRANSKI: *op. cit.*, p. 297.

⁴ M. HEIDEGGER: Nietzsche II, p. 200: „Pentru Nietzsche subiectivitatea este în mod necondiționat subiectivitate a trupului, adică a impulsurilor și afectelor, adică a voinței de putere...Esența necondiționată a subiectivității se dezvoltă de aceea în mod necesar ca *brutalitas* a unei *bestialitas*. La sfârșitul metafizicii se află fraza: Homo est *brutum bestiale*...Cuvintele lui Nietzsche despre „bestia blondă” nu reprezintă o exagerare ocazională, ci caracteristica și indicativul unui context în care el s-a aflat cu bună știință, fără însă a-i înțelege relațiile de istorie esențială” [trad. de Ileana Snagoveanu-Spiegelberg în R. SAFRANSKI: *op. cit.*, p. 297].

altminteri la noi de literați evrei, deci pentru poporul german - un ferment al descompunerii și dezolvării'. În prelegerile despre Nietzsche, Heidegger întoarce aceste afirmații împotriva autorilor lor, încercând să demonstreze că voința de putere, pe care o invocă ideologii naziști, nu este depășire, ci o desăvârșire a nihilismului, fără ca adepții lui Nietzsche să fi băgat măcar de seamă acest lucru. Astfel, prelegerile despre Nietzsche se transformă într-un atac frontal la adresa metafizicii decăzute a rasismului și a biologismului. Heidegger recunoaște posibilitatea de utilizare parțială a filosofiei lui Nietzsche în sprijinul ideologiei dominante - el însuși însă se distanțează de ea. Pe de altă parte încearcă să pornească de la Nietzsche, prezentându-și propria gândire ca pe o depășire a lui Nietzsche, dar pe urmele lui Nietzsche"¹. De altfel, Heidegger se va prevala, în interviul acordat în anul 1966 revistei „Der Spiegel”, de acest fapt, apărându-se în fața clasicilor acuzații de a fi colaborat cu regimul național-socialist: „În anul 1936 am ținut conferințe despre Nietzsche. Toți cei ce au putut să le audieze au înțeles că ele constituiau o confruntare cu național-socialismul”².

Ar fi însă fals să vedem în lectura lui Heidegger a operei lui Nietzsche, pe lângă demersul filozofic propriu-zis, și o intenție politică expres antinazistă³. De fapt, în cele două volume despre Nietzsche, ca și în alte referințe din opera sa la gândirea lui Nietzsche, Heidegger nu face abstracție de politic, sau, mai bine zis, de ideologia NSDAP, însă acest lucru se întâmplă, de regulă, nu atât împotriva acesteia, cât, mai curând, în favoarea ei, ca o corectură filozofică a acesteia. Astfel se întâmplă cu citarea în cadrul Cuvântării rectorale (1933) a dictonului lui Nietzsche „*Gott ist tot*”. De altfel, pe această temă, Heidegger va elabora mai târziu, în 1943, chiar un studiu filozofic, publicat în *Holzwege*⁴. Chiar și în versiunea originală a textelor din cele două volume despre Nietzsche au existat pasaje cu vădită tentă ideologică. Astfel, în studiul „*Der Wille zur Macht als Kunst*”, Heidegger afirmă: „Europa se va agăța încă de democrație și nu va vedea că aceasta

¹ R. SAFRANSKI: *op. cit.*, p. 298.

² „Nur noch ein Gott kann uns retten”. Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. Sept.1966, în *Der Spiegel*, Nr.23, 31. Mai 1976, p. 204.

³ Wolfgang MÜLLER-LAUTER: *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III*, Berlin-New York 2000, p. 8: „Aspectele critice pe care Heidegger le evidențiază în mod special în legătură cu aceste interpretări după război nu sunt suficiente pentru a face lumină în această problemă”.

⁴ M. HEIDEGGER : *Nietzsches Wort „Gott ist tot”* (1943), în: IDEM: *Holzwege*, în: *Gesamtausgabe, I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Bd. 5, Frankfurt am Main 1977, pp. 209-267.

reprezintă, de fapt, moartea ei istorică”¹. Aceste rânduri vor fi șterse discret de către Heidegger din ediția Nietzsche din 1960-61. Otto Pöggeler mărturisește în acest sens: „Atunci când l-am ajutat [pe Heidegger – n.n.] la această a doua ediție și am dorit să modific ușor unele fraze care, în alcătuirea manuscrisului deveniseră început de paragraf, el [Heidegger] m-a împiedicat cu observația că totul trebuie tipărit exact așa cum fusese scris în prima ediție; cu toate acestea, el elimină anumite pasaje compromițătoare ca cele deja citate, fără nici un comentariu, altminteri necesar pentru o ediție definitivă. Efectul nemijlocit al volumelor despre Nietzsche nu trebuia, în mod evident, lezat; contextul politic al celor spuse i-a apărut acum secundar”².

În sine, atitudinea lui Heidegger vizavi de ideologia național-socialistă, așa cum reiese din cele două volume „Nietzsche”, este ambiguă. Pe de o parte, el pare să împărtășească unele puncte de vedere ale ideologiei oficiale, cum ar fi, după cum am văzut deja, disprețul și reținerea față de democrație. Pe de altă parte, Heidegger se opune, în mod evident, demersului lui Alfred Bäumler de a-l ‚nazifica’ pe Nietzsche și a-l prezenta ca pe un gânditor sistematic al bazelor național-socialismului, demers pe care el îl taxează ca fiind ‚subiectiv’ și ‚fără acoperire’³. De altfel, merită avută în vedere pretenția, ce subzistă în intenția originară a lui Heidegger, de a oferi nu o simplă interpretare la Nietzsche, ci *interpretarea*, iar aceasta nu doar vizavi de răstălmăcirea ideologică a autorului *Voinței de putere*, ci (mai ales) din punct de vedere filosofic, în raport cu deja apărutele lucrări despre Nietzsche ale lui Karl Löwith și Karl Jaspers. Căci, așa cum arată Werner Stegmaier, Heidegger va fi urmărit, pe de o parte, să-l contrazică pe Jaspers, căruia îi reproșează obstinația de a accentua pluralitatea și ambivalența gândirii lui Nietzsche, iar, pe de altă parte, să-l corecteze pe Karl Löwith, care căutase să întemeieze ideea nietzscheeană a veșnicei reîntoarceri pe izvoare mai vechi⁴. În ce măsură demersul lui Heidegger este justificat, vom vedea în capitolele următoare.

¹ A se vedea ID.: *Der Wille zur Macht als Kunst*, Frankfurt 1985, pp. 190-193.

² O. PÖGgeler: *op. cit.*, p. 13.

³ Werner STEGMAIER: Auseinandersetzung mit Nietzsche I. Metaphysische-Interpretation eines Anti- Metaphysikers, în: Dieter THOMÄ (Hrsg.): *Heidegger Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart 2005, p. 204.

⁴ *Idem*

II. KARL JASPERS

În 1936 (prefața la ediția întâi este datată „decembrie 1935”), Karl Jaspers își publică volumul despre filosofia lui Nietzsche intitulat *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Spre deosebire de Heidegger, care își va focaliza interesul asupra postumelor lui Nietzsche și, în special, asupra lui *Der Wille zur Macht*, Karl Jaspers consideră că o interpretare adecvată a lui Nietzsche este una care se bazează pe examinarea întregului corpus al scrierilor sale, respectiv atât a celor publicate în timpul vieții cât și a postumelor și a scrisorilor sale, fără a acorda vreo atenție exagerată vreunei anumite părți sau vreunui aspect dintre ele. În ceea ce privește postumele lui Nietzsche, Jaspers nu împărtășește nici poziția editorului Schlechta, nici pe cea a lui Heidegger. Schlechta afirma: “Am omis să public materialele postume, pentru că, după parerea mea, nici o nouă idee importantă a gândirii sale nu se află acolo”¹. Pe de altă parte, Heidegger susținea, așa cum am văzut deja, că: „ceea ce Nietzsche a publicat în timpul vieții sale rămâne doar partea vizibilă (*Vordergrund*) a operei... Filosofia sa propriu-zisă rămâne ascunsă în postume”².

Dincolo de faptul că Jaspers evită cu orice preț să reducă, asemenea lui Heidegger, opera lui Nietzsche la o singură categorie de lucrări (cum ar fi, de pildă, postumele), el se ferește, de asemenea, să-l încadreze pe acesta într-o simplă categorie, ca, de pildă, poet, pre-socratic modern, sau profet. Nietzsche este văzut de către el în primul rand ca filosof³, or, fiecare mare filosof este un eveniment unic, individual și orice încercare de a-i clasifica și categorisi gândirea reprezintă o mare simplificare.

Metoda lui Jaspers trebuie înțeleasă ca o examinare dialectică a gândirii lui Nietzsche. Autorul lui *Philosophie der Weltanschauungen* formulează în acest sens patru teze principale și două secundare în privința unei abordări adecvate a lui Nietzsche.

În primul rând, caracteristic pentru gândirea lui Nietzsche este aspectul ei contradictoriu („*das Sichwidersprechen*”): „La Nietzsche, putem afla aproape întotdeauna o contrapondere la o judecată. În aparență, el are, despre orice, două opinii diferite. De aceea, se pot extrage din Nietzsche citate aproape despre orice vrei. În funcție de situație, cea mai mare parte

¹ În: Friedrich NIETZSCHE : *Werke in drei Bänden*, ed. Karl Schlechta, München 1956, Bd. III, p. 1433.

² M. HEIDEGGER: *Nietzsche I*, p.17.

³ K. JASPERS: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 4. unver. Aufl., Walter de Gruyter, Berlin-New York 1981, p. 12.

dintre orientări se pot reclama de la Nietzsche: atești și credincioși, conservatori și revoluționari, socialiști și individualiști, oameni de știință metodici și indivizi exaltați, persoane politice și apolitici, liber cugetătorul și fanaticul”¹.

În al doilea rând, la Nietzsche frapează repetițiile sale nesfârșite (*die endlosen Wiederholungen*). Faptul este important, întrucât frecvența repetițiilor poate indica ce teme sunt considerate mai importante de către filosoful de la Basel.

În al treilea rând, Jaspers susține că aceste contradicții și reluări preferențiale ale lui Nietzsche reprezintă un impuls pentru a accede la „dialectica reală” a gândirii autorului *Științei voioase*. „Clarificarea dialectică intervine în măsura în care, în temeiul unor texte diferite se obține o apartenență comună obiectivă. Ea nu se obține însă printr-o simplă perspectivă logică, ci este existență posibilă doar ca exindere a spațiului ce se luminează”². Încă din această introducere, Jaspers recurge, așa cum atenționează Richard Lowell Howey, la conceptul de „existență” (*Existenz*) în sensul său tehnic, așa cum el se află în nucleul întregii sale filosofii și al lucrării sale despre Nietzsche³.

În al patrulea rând, Jaspers scoate în evidență caracterul de întreg (*ein Ganzes*) al filosofiei lui Nietzsche, fapt care nu este urmărit ca un deziderat, ci care se realizează de-a lungul întregului demers nietzschean. Acest întreg „nu este un concept, nu este o imagine a lumii, nu este un sistem, ci pasiunea căutării ființei în avântul către adevărul autentic și, prin aceasta, critica necruțătoare a unei depășiri de durată”⁴.

Pornind de la aceste teze, Jaspers mai formulează două. Cea dintâi zice că orice cercetare a gândirii lui Nietzsche necesită o corelare strânsă cu evenimentele din viața sa. Acest fapt reprezintă echilibrul dintre tendința de a scoate în evidență doar ideile ca pe o realitate atemporală și, respectiv, tendința de a trata gândirea lui Nietzsche doar din perspectiva dezvoltării sale istorice. La Nietzsche există idei permanent prezente, ce apar în scrierile de tinerețe și persistă de-a lungul întregii sale opere, dar există, de asemenea, și gânduri ce revin doar o anumită vreme într-o anumită parte a operei sale. O perspectivă de ansamblu nu se poate câștiga după Jaspers decât tratând, așa cum am văzut deja, filosofia și viața lui Nietzsche într-o

¹ *Ibidem*, p. 17.

² *Ibidem*, p. 18.

³ R. L. HOWEY: *op. cit.*, p. 6.

⁴ K. JASPERS: *op. cit.*, p. 18.

strânsă legătură existențială¹. De altfel, Jaspers dedică o cincime din lucrarea sa vieții lui Nietzsche iar în restul cărții el demonstrează în forme impresionante relația dintre viața filosofului de la Basel și opera sa². În sfârșit, cea din urmă teză metodologică a lui Jaspers o reprezintă faptul că gândirea lui Nietzsche solicită surprinderea unor relații/contexte cu caracter sistematic. „Însă, în opoziție cu marile sisteme filosofice, ‚sistemul’ astfel încropit al lui Nietzsche apare doar ca o fază sau ca o funcțiune într-un întreg cuprinzător ce nu este însă posibil a fi prezentat ca sistem”³.

Caracterul elaborat al metodologiei lui Jaspers cu privire la prezentarea filosofiei lui Nietzsche pune în lumină intenția lui fundamentală de a clarifica natura ambiguităților lui Nietzsche, spre deosebire de Heidegger, care prezintă tendința de a privi ambiguitatea nietzscheeană ca pe o virtute. Dacă în maniera de tratare cei doi se despart irevocabil, Jaspers propunând o interpretare existențială ce include și o perspectivă biografică, în vreme ce Heidegger se limitează la analiza metafizică a operei, ei par să împărtășească un punct de vedere comun în ceea ce privește „pasiunea lui Nietzsche pentru căutarea ființei”, formulare a lui Jaspers ce sună aproape heideggerian⁴. Acest consens este însă numai unul aparent, pentru că Jaspers și Heidegger acordă semnificații diferite enunțului menționat. Astfel, pentru Jaspers, continuitatea este rezultatul pasiunii lui Nietzsche ca ființă existențială unică ce devine capabilă să reveleze ființa prin această pasiune existențială a sa. În schimb, Heidegger consideră că, dimpotrivă, ființa se descoperă pe ea însăși prin pasiunea lui Nietzsche. „Diferența majoră constă aici în faptul că Heidegger tinde să ofere gândirii (ca revelație a ființei) un fel de autonomie istorică ce nu este proprie lui Jaspers. Se observă aici o diferență fundamentală în ceea ce privește abordarea lui Nietzsche de către cei doi. Jaspers acceptă în mod explicit atributul „existențialist”, în timp ce Heidegger îl respinge în mod explicit. Pentru Jaspers totul decurge din particularitatea existenței (*Existenz*). În schimb, pentru Heidegger, existența umană sau *Dasein*-ul este locul în care ființa însăși se descoperă pe sine”⁵.

Atât Jaspers, cât și Heidegger insistă asupra unei întâlniri directe cu spiritul și pasiunea gândirii lui Nietzsche, numai că, dacă pentru Jaspers aceasta reprezintă o interacțiune dialectică, Heidegger îi permite în schimb ființei să se manifeste în neascunderea sa, interpretul jucând un rol mai mult

¹ *Ibidem*, pp. 19-20.

² R. L. HOWEY: *op. cit.*, p. 6.

³ K. JASPERS: *op. cit.*, p. 20.

⁴ R. L. HOWEY: *op. cit.*, p. 9.

⁵ *Idem*

sau mai puțin pasiv în relație cu revelarea de sine a ființei. Altfel spus, interpretarea lui Jaspers este una în mod esențial investigatoare, ea încercând „să cartografieze un teritoriu spiritual necunoscut”¹. Dimpotrivă, interpretarea lui Heidegger nu este pur și simplu o investigație, ci, mai curând, o încercare explicită de a demonstra faptul că Nietzsche este un metafizician și că metafizica sa reprezintă culmea metafizicii, pregătind terenul pentru o nouă ontologie, nimeni alta decât cea ... a lui Heidegger.

Pe de o parte, autorul lui *Sein und Zeit* consideră că întreaga gândire a lui Nietzsche poate fi derivată în mod sistematic din metafizica sa. Pe de altă parte, Jaspers accentuează extensiunea, complexitatea și pluralitatea de forme ale filosofării lui Nietzsche. „Jaspers încearcă să stabilească un fel de unitate sintetică în gândirea lui Nietzsche prin ignorarea constructelor sale metafizice specifice. Cu alte cuvinte, el refuză să trateze din punct de vedere metafizic concepte ca „voința de putere” sau „eterna reîntoarcere a aceluiași”, luându-le în considerație numai în măsura în care ele afirmă ceva de pe poziția filosofiei sale a existenței (*Existenzphilosophie*)”².

După Richard Lowell Howey, metoda lui Jaspers în ceea ce-l privește pe Nietzsche ar putea fi caracterizată ca „fenomenologie hermeneutică”, dar nu în sensul în care Heidegger folosește acest concept. Aspectul fenomenologic descriptiv al abordării lui Jaspers constă în faptul de a-i permite lui Nietzsche să se prezinte singur, în timp ce mintea interpretului este liberă de orice teorie sau înclinație externă³. În sine, modelul hermeneutic pe care-l folosește Jaspers este *existența* (*Existenz*). Pentru Jasper, a-l interpreta pe Nietzsche înseamnă așadar faptul de a intra în dialog cu *existența* (*Existenz*) lui Nietzsche așa cum ea este exprimată în scrierile sale. Adevărul este pentru el o relație care poate exista numai ca relație între o *existență* (*Existenz*) și alta și un astfel de adevăr este întotdeauna o devenire⁴.

Jaspers încearcă să-l înțeleagă pe Nietzsche în termenii proprii *existenței* (*Existenz*) sale, dar mai specific în termenii existenței sale ca filosof. Pentru Jaspers, Nietzsche trebuie, în primul rând să fie înțeles ca filosof. Fără îndoială, Nietzsche a fost un psiholog strălucit, un virulent critic al societății, și, în același timp, un poet. Dar pentru Jaspers toate aceste laturi ale personalității lui Nietzsche trebuie înțelese în termenii lui Nietzsche de a

¹ *Ibidem*, p. 11.

² *Ibidem*, p. 12.

³ *Ibidem*, p. 38.

⁴ *Ibidem*, p. 39.

caracteriza un filosof, ca un „nou“ tip de filosof, respectiv ca unul care vorbește despre destinul propriei sale existențe¹. La fel ca și Jaspers, și Heidegger va vedea în Nietzsche apariția unui ‚nou tip de filosofie‘, cu precizarea însă că aceasta nu este o filosofie a existenței, ci, mai curând, o formă de filosofare în care metafizica își atinge punctul ei culminant. Este evident, deci, că, atât pentru Jaspers, cât și pentru Heidegger, Nietzsche trece drept un filosof serios și profund. Jaspers se confruntă cu filosofia nietzscheeană în termenii nucleului vital al *existenței* (*Existenz*) și, astfel, el caută să intre într-un dialog existențial cu Nietzsche. La rândul său, Heidegger accentuează și el noțiunea de dialog, dar la el este vorba nu de un dialog existențial, ci de un dialog ce se realizează cu metafizica lui Nietzsche.

III. KARL LÖWITH

Referindu-se la preocuparea sa de-o viață pentru Nietzsche, Karl Löwith scrie în volumul *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*: „Eu însumi am promovat cu o teză despre Nietzsche, ca docent (1928-1934) l-am reluat pe Nietzsche, la Congresul de la Praga (1934) l-am prezentat pe Nietzsche ca pe ‚filosoful timpului nostru‘, și, în sfârșit, am căutat într-un volum (1935) să prezint punctele esențiale ale doctrinei sale. Și chiar astăzi, după 27 de ani de la prima mea lectură din *Zarathustra* nu m-am gândit să închei cu altcineva istoria spiritului german, cu toate că perspectiva periculozității ‚vieții periculoase‘ o datorez revoluției germane. Nietzsche este și va rămâne un compendiu al contra-rațiunii germane sau al spiritului german. Îl desparte o prăpastie de propovăduitorii lui lipsiți de conștiință și, totuși, el este cel care le-a pregătit drumul, pe care el, însă, nu l-a urmat”².

Deși Nietzsche a reprezentat pentru Löwith o preocupare de o viață, acesta din urmă abordându-i marile teme ale gândirii în mai multe lucrări³, principala operă în care el interpretează gândirea lui Nietzsche este *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Deși publicată în 1935, fiind prima dintre cele trei mari abordări ale lui Nietzsche din anii '30 (Heidegger-Jaspers-Löwith), Löwith a rămas fidel ideilor sale și, în anexa adăugată ulterior lucrării cu titlul *Anhang. Zur Geschichte der Nietzsche-Deutung (1894-1954)* [*Anexă. Despre istoria interpretărilor lui Nietzsche (1894-*

¹ *Ibidem*, p. 45.

² K. LÖWITH: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht.*, Frankfurt am Main 1989, p. 5.

³ Lucrări adunate în vol. VI din *Sämtliche Schriften*, Bd. 8, „Nietzsche“, Stuttgart 1987.

1954)], va întreprinde o critică substanțială a demersurilor lui Jaspers și Heidegger.

Jaspers fusese preocupat să surprindă gândirea lui Nietzsche în complexitatea multitudinii ei de idei și în caracterul ei contradictoriu, fără a o reduce cumva la un singur aspect, așa cum se va întâmpla mai târziu cu Heidegger, care va lua în discuție numai postumele (și, în special, *Der Wille zur Macht*) și numai dimensiunea metafizică a creației filosofului de la Basel. Însă, în ciuda intenției sale, observă Löwith, punctul de vedere (*der Gesichtspunkt*) din care Jaspers îl tratează pe Nietzsche nu este acela al „filosofării” proprii autorului lui *Zarathustra*, respectiv cel al încercării nietzscheene de a elabora „o nouă poziție vizavi de totalitatea ființei”¹, ci este însăși filosofia existenței (*Existenz*) a lui Jaspers. După cum arată Löwith, ceea ce rămâne în lectura lui Jaspers din doctrina lui Nietzsche ar fi doar „drumul ca atare”, „faptul său permanent de a se afla pe cale”² ca act existențial și nimic altceva din punctul de vedere al conținutului. De aici și caracterul pauper al interpretării lui Jaspers ce se vedește, de pildă, în maniera sa de a interpreta „eterna reîntoarcere a aceluiași”, concept esențial pentru Löwith: „Ideea eternei reîntoarceri a aceluiași devine, în perspectiva gândirii filosofic-existențiale a lui Jaspers, un simplu ‚cifru’ al transcendenței și, ca gândire, o transcendere a cărei obârșie și finalitate nu este nici Dumnezeu, nici lumea”³.

În ceea ce-l privește pe Heidegger, Löwith îi reproșează în primul rând acestuia ceea ce el nu-i putea reproșa lui Jaspers, respectiv caracterul reducionista al interpretării sale. În viziunea lui Löwith, Heidegger se plasează într-un anumit punct „din care forjează în opera nietzscheeană, selectând în mod arbitrar fraze și cuvinte-cheie al căror sens îl stabilește de o manieră apodictică, fără să mai țină cont de posibile exprimări sau concepte contrarii”⁴. De aici, o serie de neglijențe hermeneutice crase⁵ ale filosofului de la Freiburg în ceea ce privește opera lui Nietzsche și, de asemenea, o mulțime de interpretări unilaterale și idiosincratice⁶ care nu au nimic de a face cu opera sau cu intenția autorului lui *Zarathustra*.

¹ *Ibidem*: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, p. 376.

² *Ibidem*, p. 377.

³ *Ibidem*, p. 378.

⁴ *Ibidem*, p. 381.

⁵ *Ibidem*, p. 383.

⁶ *Ibidem*, p. 381: astfel se întâmplă cu interpretarea lui Heidegger cu privire la figura lui Zarathustra în M. HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze: Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, 1954, p. 101 ș.c.l.

În interpretarea sa a lui Nietzsche, Löwith va încerca cu grijă să evite atât idiosincrasia existențială a lui Jaspers, cât și idiosincrasia metafizică a lui Heidegger. Astfel, el caracterizează de la bun început filosofia lui Nietzsche ca fiind un „sistem în aforisme” cu un profund „caracter experimental”¹. Acest caracter este specific pentru filosofia lui Nietzsche încă de la începuturile ei și o însoțește până la elaborarea învățaturii despre veșnica reîntoarcere². Nu este vorba doar de faptul că, pentru Nietzsche, vremurile moderne stau sub semnul experimentelor și al „experimentării cu bună știință”, ci, mai ales, de faptul că noul tip de filosof pe care îl anunță și-l întrupează Nietzsche este acela de *Versucher*, cu toată ambivalența acestui termen în limba germană (de „experimentator” și, în același timp, de „ispititor”)³.

În sine, „filosofia experimentală a lui Nietzsche anticipează posibilitatea nihilismului principial pentru a putea ajunge apoi la inversul acestuia – circuitul veșnic al ființei”⁴. Caracterul fundamental experimental al filosofiei lui Nietzsche determină, după Löwith, și simțul ei special pentru *critică* și *skepsis*, amândouă stând în slujba probării și experimentării. De asemenea, această dimensiune experimentală a gândirii nietzscheene este cea care determină ruperea ei de forma tradițională de filosofare care, până la autorul lui *Zarathustra*, era sistemul. În acest sens, Löwith arată că perspectiva mai nouă după care Nietzsche ar fi, în principiu, un gânditor sistematic (și putem întrezări aici o aluzie la interpretarea lui Heidegger care, în 1936 stătea să se cristalizeze) este la fel de corectă și de falsă ca și cea conform căreia el ar fi exclusiv un scriitor aforistic. În fapt, „Nietzsche nu respinge la sistemul filosofic unitatea *metodică*, rezultat al unei ‚voințe fundamentale de cunoaștere’, ci faptul că ea simulează o lume fixată și ‚închisă’ dogmatic”⁵. Astfel, în ciuda predilecției lui Nietzsche pentru orizonturi deschise și experiment, gândirea acestuia reprezintă, totuși, o încercare (*Versuch*) sistematică, fără a deveni prin aceasta un sistem neverificat⁶. De aceea, arată Löwith „cel obișnuit să vadă în Nietzsche un gânditor sistematic nu se va mira de bogăția pestriță a perspectivelor sale variabile, ci, mai curând, de trăinicia și chiar de monocronismul

¹ K. LÖWITH: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, p. 111.

² *Ibidem*, p. 113.

³ *Ibidem*, p. 111.

⁴ *Ibidem*, p. 112.

⁵ *Ibidem*, p. 116.

⁶ *Idem*.

problematicii sale filosofice”¹.

În ciuda acestui monocronism tematic ce străbate întreaga operă filosofică a lui Nietzsche, gândirea sa poate fi clar periodizată, demers pe care Löwith, de altfel, îl și întreprinde, după cum urmează: într-o primă perioadă a creației sale, Nietzsche „a crezut, în calitatea sa de prieten mai tânăr al lui Richard Wagner, în reînnoirea culturii germane; apoi, ca spirit devenit liber, el nu va crede în nimic, pentru a-și afla astfel propriul său drum până când, în sfârșit, prin voia destinului, va deveni propovăduitorul doctrinei despre eterna reîntoarcere a aceluiași”². Este vorba, cu alte cuvinte, de o primă perioadă, a lui „*Du sollst*” („trebuie să faci”), ce se continuă într-o a doua, a lui „*Ich will*” („vreau”), prin eliberarea de „*Du sollst*”, și culminează în „*Ich bin*” („sunt”), și această perioadă presupunând, la rândul ei, o eliberare – de data asta de voința samavolnică proprie³. Etapa lui „*Ich bin*” reprezintă accesarea la veșnica reîntoarcere a aceluiași. „*Timpul* veșniciei reîntoarceri nu este însă ‚prezentul veșnic’ al unei încercări fără scop, în care trecutul va veni, iar viitorul va fi fost deja, ci timpul viitor al unui scop eliberat de povara trecutului și care izvorăște din voința de viitor”⁴. Însă, așa cum Löwith precizează într-o notă de subsol la acest paragraf, tocmai această ‚voință de viitor’ este anulată prin doctrina despre veșnica întoarcere a aceluiași⁵, căci veșnica reîntoarcere are un caracter ambivalent: ea este, la nivelul lumii, veșnică reîntoarcere a identicului (*ewige Wiederkehr des Gleichen*) și, în același timp, la nivelul omului, veșnică reîntoarcere a aceluiași (*ewige Wiederkehr des Selben*)⁶.

Löwith insistă asupra recuperării de către Nietzsche, prin doctrina sa despre veșnica reîntoarcere a aceluiași/a identicului, a unei dimensiuni pierdute a spiritului european – dimensiunea cosmologică. „Mulți cunosători ai antichității, înainte și după el [Nietzsche, n.n.] cunoșteau doctrina despre veșnicul circuit, așa cum ea s-a transmis la Heraclit și Empedocle, Platon și Aristotel, la Eudemos și la stoici; însă doar Nietzsche a recunoscut în ea posibilități viitoare ale propriei sale gândiri...”⁷. Însă Löwith insistă, în același timp, și asupra unor diferențe de accent specifice

¹ *Ibidem*, p. 124.

² *Ibidem*, pp. 124-125. Despre periodizarea scrierilor lui Nietzsche, Löwith tratează în pp. 123-130.

³ *Ibidem*, pp. 130; 144; 194.

⁴ *Ibidem*, p. 210.

⁵ *Ibidem*, nota 242.

⁶ *Ibidem*, p. 296.

⁷ *Ibidem*, p. 254.

filosofului din Basel care-l deosebesc pe acesta de filosofii greci. Spre deosebire de greci¹, Nietzsche aduce însă și o serie de elemente negrețești, mai curând iudeo-creștine sau umaniste, cum ar fi orizontul viitorului, problema destinului istoric sau cea a voinței de putere². „Pentru greci, mișcarea circulară vizibilă a sferelor cerești descoperă un Logos și o perfecțiune divină; pentru Nietzsche, veșnica reîntoarcere este cel mai ‚îngrozitor‘ gând și ‚cea mai apăsătoare greutate‘, întrucât ea se află în contradicție cu voința sa de mântuire viitoare. Nietzsche a vrut să ‚depășească‘ temporalitatea timpului în veșnicia eternei reîntoarceri; grecii, dimpotrivă, porneau de la ființarea permanentă (*vom Immerseienden aus*) și considerau timpul intermediar drept o preînchipuire inferioară a eternității. Pentru accepția grecească cu privire la om, a fi om înseamnă, în principiu, a fi muritor, în vreme ce Nietzsche vrea să ‚eternizeze‘ existența (*Dasein*) fugară a omului finit. Pentru greci, eterna reîntoarcere a ivirii și a revenirii explica permanentele schimbări din natură și din istorie; pentru Nietzsche, recunoașterea unei eterne reîntoarceri necesită un punct de vedere extatic și extrem. Grecii simțeau frică și evlavie în fața destinului imuabil; Nietzsche face strădania supraomenești ca să-l dorească și să-l iubească pe acesta pentru ca, astfel, să preschimbe cea mai înaltă necesitate într-o ‚cotitură a nevoii‘. Toată această ‚cea mai înaltă‘ și ‚ultimă‘ vrere, respectiv vrere înapoi cu caracter superlativist, toată această creare și re-creare este, pe cât de nenaturală, pe atât de negrească. Ea provine din tradiția iudeo-creștină, din credința că lumea și omul sunt creați prin voința atotputernică a lui Dumnezeu, că Dumnezeu și icoana Sa omenească sunt în mod esențial voință”³.

Cu alte cuvinte, Löwith îi reproșează lui Nietzsche o inconsecvență fundamentală, care străbate toate cele trei perioade ale creației sale, dar, în special pe a doua, a eliberării de „*Du sollst*”, a aurorii dimineții (*Morgenröte*), în care el se desparte radical de creștinism și pe cea de a treia, a „centrului critic” (*kritische Mitte*) pe care o simbolizase prin „amiaza (*Mittag*) liniștii și a veșniciei”⁴. De fapt, de la început până la sfârșit, Nietzsche este mult mai (iudeo)creștin decât el însuși bănuiește. Pornind de aici, preocuparea fundamentală a lui Löwith va fi aceea de a recupera dimensiunea pur

¹ Cu privire la accepția lui Nietzsche despre filozofia presocratică, a se vedea Vasile MUSCĂ: Nietzsche despre începuturile filosofiei în Grecia antică, în: *Permanența idealismului. Studii și eseuri privind idealismul german*, Cluj-Napoca 2003, pp. 127-149.

² K. LÖWITH: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, p. 255.

³ *Ibidem*, pp. 255-256.

⁴ *Ibidem*, pp. 109; 127.

cosmologică a gândirii grecești, depășindu-l astfel pe Nietzsche, care ajunsese la perspectiva veșnicei reînțoarceri a aceluiași „de o manieră mediată dialectic prin gândirea care încopiază istoric voința de putere”¹. Împotriva *conștiinței istorice* apărute în spațiul iudeo-creștin în contextul istoriei mântuirii² și continuate în filosofia europeană până în modernitate de Hegel și de epigonii lui și, iată, până și de Nietzsche, Löwith caută acum³ să recupereze *conștiința cosmologică* a filosofilor presocratici. Numai că, împotriva cercului vicios al conștiinței istorice, Löwith nu aduce, după cum arată Jürgen Habermas, decât formule seci (*Zaubersprüche*)⁴ cu caracter trivial-tautologic de tipul „Lumea naturii este întotdeauna ea însăși”⁵. Aici, după Habermas, Löwith nu face altceva decât să reia perspectiva interesului pentru realitatea (*Wirklichkeit*) pură a hegelianului Feuerbach și critica de sorginte hegeliană a religiei care, din perspectiva erei post-creștine, anulează pur și simplu creștinismul. Or, din acest punct de vedere, critica sa la conștiința istorică hegeliană, realizată din perspectiva dorinței de a recupera cosmologicul grecesc, s-ar vădi, în mod ironic, a fi nimic altceva decât o radicalizare a criticii de sorginte hegeliană a religiei⁶. După Habermas, Löwith ar sfârși, astfel, în aceeași „maladie” pe care el o reclamă la Nietzsche. Ca și acesta, el este mai (iudeo)creștin decât el însuși crede. Ca și la Nietzsche, recuperarea gândirii grecești în sensul ei „mai original”, pentru a vorbi cu Heidegger, rămâne și la Löwith un deziderat neîmplinit.

BIBLIOGRAFIE

*** „Nur noch ein Gott kann uns retten”. Spiegel-Gespräch mit Martin HEIDEGGER am 23. Sept.1966, în *Der Spiegel*, Nr.23, 31. Mai 1976.

HABERMAS, Jürgen: *Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt am Main 1987.

HEIDEGGER, Martin: *Nietzsche*, Band I-II, Pfullingen, 1961.

HEIDEGGER, Martin: *Brief über den Humanismus*, în: IDEM, *Werkmarken, Gesamtausgabe, I. Abteilung:veröffentlichte Schriften 1914-1970* [ed. Vittorio

¹ Jürgen HABERMAS: *Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt am Main 1987, p. 203.

² A se vedea în acest sens K. LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1961.

³ De pildă, în *Wissen, Glaube und Skepsis* (1956), în: K. LÖWITH: *Sämtliche Schriften*, Bd. 8, Stuttgart 1985, pp. 197-273.

⁴ Jürgen HABERMAS: *op. cit.*, p. 203.

⁵ *Ibidem*, p. 204.

⁶ *Ibidem*, p. 213.

- KLOSTERMANN], Bd. 9, Frankfurt am Main 1976.
- HEIDEGGER, Martin: *Nietzsches Wort „Gott ist tot“* (1943), în: IDEM: *Holzwege*, în: *Gesamtausgabe, I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Bd. 5, Frankfurt am Main 1977.
- HOWEY, Richard Lowell: *Heidegger and Jaspers on Nietzsche. A Critical Examination of Heidegger's interpretations of Nietzsche*, Martinus Nijhoff/ The Hage, 1973.
- JASPERS, Karl: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 4. unver. Aufl., Walter de Gruyter, Berlin-New York 1981.
- LÖWITH, Karl: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, în: IDEM: *Sämtliche Schriften*, Bd. 6, Stuttgart 1987.
- LÖWITH, Karl: *Wissen, Glaube und Skepsis* (1956), în: IDEM: *Sämtliche Schriften*, Bd. 8, Stuttgart 1985, pp. 197-273.
- LÖWITH, Karl: *Heideggers Vorlesungen über Nietzsche* (1962), în: IDEM: *Sämtliche Schriften*, Bd. 8, Stuttgart 1984.
- LÖWITH, Karl: *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, în: IDEM: *Sämtliche Schriften*, Bd. 8, Stuttgart 1984.
- LÖWITH, Karl: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht.*, Frankfurt am Main 1989.
- LÖWITH, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1961.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang: *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III*, Berlin-New York 2000.
- MUSCĂ, Vasile: *Nietzsche despre începuturile filosofiei în Grecia antică*, în: IDEM, *Permanența idealismului. Studii și eseuri privind idealismul german*, Cluj- Napoca, 2003, pp. 127-149.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Werke in drei Bänden*, ed. Karl Schlechta, München 1956.
- PÖGGELER, Otto: *Friederich Nietzsche und Marin Heidegger*, Bonn 2002.
- SAFRANSKI, Rüdiger: *Un maestru din Germania. Heidegger și epoca lui*, trad. de Ileana Snagoveanu-Spiegelberg, București 2004.
- SKOWRON, Michael: *Nietzsche und Heidegger. Das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/Main-Bern-New York-Paris, 1987.
- STEGMAIER, Werner: *Auseinandersetzung mit Nietzsche I. Metaphysische-Interpretation eines Anti- Metaphysikers*, în: Dieter THOMÄ (Hrsg.): *Heidegger Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart 2005.

INSTANȚELE FIINȚEI LA NOICA

ADRIAN NIȚĂ

Conferențiar universitar doctor
Universitatea din Craiova

We want to see if the Noica's metaphysics relies on two or three instances of being (how is sustained by some scholars). In the first part of the paper, we will focus on the being of the things, on the second instance of the being and on the being qua being. In the second part, we will demonstrate that the „devenința” („becoming-being”) is the last instance of being, so that in Noica's metaphysics the being has two and only two instances: becoming and becoming-being.

Key-words: Romanian philosophy, metaphysics, Noica, individual, general, ontological model, holomer, instances of the being, becoming.

I. Demersul metafizic efectuat în *Devenirea întru ființă* pornește de la înlăturarea ideii unei ființe absolute și inconceptibile. Se rămâne astfel la lucruri, adică la realități, ce pun în evidență un gol de ființă. Acest gol de ființă poate fi însă o deschidere spre ființă. Avem astfel o închidere ce se deschide.

Conceptul de închidere ce se deschide oferă o primă posibilitate de acces spre ființă, căci ne pune în contact cu ființa mult căutată. Închiderea ce se deschide este mai mult decât o urmă a ființei, mai mult decât o cale pe care am putea înainta pe drumul spre ființă; este un adevărat germen de ființă, *semen entis*. Noica sugerează să ne gândim la număr, „care a fost statornic trimis, mărturisit ori nu, pînă la ființa realului și care poate fi luat drept o paradigmă a genialității ființei”¹. Altă sugestie ar fi tabloul ilustrărilor situației ontologice: „pentru lumea fizică, închiderea ce se deschide a raportului în proporții, de vreme ce majoritatea legilor începătoare din fizică sînt pe bază de mărimi proporționale; pentru lumea organică, închiderea lanțului de carbon, care dă cu deschiderea sa toată varietatea substanțelor organice; pentru lumea istorică, închiderea omului în locuință, cu deschiderea lui, prin aceasta, către ființa istorică; pentru lumea

¹ C. NOICA, *Devenirea întru ființă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 207.

spiritului și a logos-ului, închiderea vorbirii în reguli și deschiderea lor ca limbă”¹.

Desigur că nu orice închidere este o închidere ce se deschide; există atât simple închideri, cât și simple deschideri. Este nevoie ca ceva să conțină atât puțința închiderii cât și puțința deschiderii, dar fără ca acest fapt să fie ceva contradictoriu. Să ne gândim la număr: este simultan închidere, dacă avem în vedere baza în care se fac operațiile, și deschidere, dacă luăm în considerație puterile acestei baze.

Închiderea ce se deschide ne conduce la o conexiune ce urcă de la lucruri la ființa lucrurilor și apoi la ființa însăși. Faptul că înaintarea se face de jos în sus, că pentru aflarea ființei trebuie să purcedem de jos, de la realitățile individuale, reprezintă pentru cercetarea noastră un fapt deosebit de important: ființa, atât de mult căutată de filosofi, este și aici, jos, printre noi, printre lucrurile în mijlocul cărora trăim. Mesajul lui Noica, reluat de nenumărate ori, este tocmai că, aflați în căutarea ființei, este posibil să nu mai vedem lucrurile individuale; dar filosoful de azi nu trebuie să uite lecția înaintașilor care contemplau ființa (mai precis, Ființa) și refuzau deliberat ființa realităților individuale.

Dar ce este, în definitiv, o închidere ce se deschide? După Noica, închiderea ce se deschide este pulsația din interiorul lucrurilor, atât a celor din lumea anorganică, cât și a celor organice, atât a celor din lumea biologică, cât și a celor umane, atât a celor sociale, dar și ale istoriei. Această închidere-deschidere ce pulsează în interiorul lucrurilor poate fi găsită astfel peste tot, după cum frumos spune Noica (într-un lung paragraf, pe care îl redăm în întregime): „închiderea într-o vibrație, deschiderea vibrației prin *undă*; închiderea ca repetiție simplă, deschiderea repetiției ca *simetrie*; închiderea ca raport, deschiderea ca egalitate de rapoarte, respectiv *proporție*; închiderea electronilor în jurul unui nucleu, deschiderea ca atom de *substanță*; închiderea ca structură, deschiderea ca *sistem*; închiderea lanțului de carboni (după hexagonul lui Kékulé), deschiderea ca *substanță organică*; închiderea în cod, deschiderea codului ca *viață*; închiderea vieții în organism, deschiderea prin *sistemul nervos*; închiderea sistemului nervos prin concentrație cerebrală, deschiderea prin *reflex, instinct și gând*; închiderea gândului vorbit într-un sistem gramatical de reguli, deschiderea prin *limbă*; închiderea gândului asupra-și ca idee, deschiderea prin *spirit*; închiderea spiritului asupra-și, deschiderea prin *creație și cultură*; închiderea oamenilor în comunități, deschiderea prin *istorie*; închiderea omului în sine ca

¹ *Ibidem*, p. 208.

persoană, deschiderea prin *uman*¹.

Noica pune în evidență mai multe implicații ale închiderii ce se deschide, implicații ce vor decodifica ființa din lucruri și vor putea asigura deschiderea ontologică. Prima implicație a închiderii ce se deschide este *tensiunea*, căci totul începe de la o situație tensionată, contradictorie, adică de la o situație ontologică. Din această cauză, Noica este îndreptățit să afirme că, dacă privim de la acest nivel al ființei, tot ce este pulsează. Este o neodihnă generală, o lipsă de repaos ce caracterizează în modul cel mai propriu ființa lucrurilor. Astfel încât, bătăile ființei, ca cele ale inimii, sunt peste tot în orice realitate individuală: „Pulsații de repetiție și regularitate, pulsații de repetiție dar neregulate, pulsații de creștere iarăși regulate, ca la număr, pulsații de creștere dar neregulate, unele libere, sporitoare, lărgitoare, întemeietoare – pe toate le descrie, în felul ei, situația ontologică originară pe care limba română o poate traduce prin ‘a fi întru’.”² Această pulsație „pură, fără urmă nici contur” este, după Noica, temporalitatea, adică o „neîncetată închidere în prezent ce reprezintă totodată o deschidere ca prezent: reluarea de sine a unei închiderii ce se deschide, cu pulsația ei. Este o tipică tensiune ce se rezolvă în distensiune”³. Spre deosebire de timp, temporalitatea apare ca măsură, iar cu fiecare măsură pulsația se desfășoară în lume. Cu fiecare pulsație, închiderea ce se deschide își amplifică în acest fel posibilitățile, se modelează, sporește și se împlinește⁴.

Temporalitatea proprie închiderii ce se deschide apare ca fiind definită de distensiunea unui timp gol, după cum se observă din caracteristicile diferite ale temporalității atunci când este analizată în raport cu timpul. Temporalitatea nu apare ca fiind liniară, căci avem aici imaginea cercului închiderii ce se deschide spre sine prin pulsația sa neobosită. Temporalitatea nu este totuși circulară, câtă vreme închiderea nu conduce pur și simplu la punctul de plecare, ci la altceva. La căpătul procesului dialectic se află, după cum am văzut deja în logică, o temă regăsită și nu simpla temă de la care s-a plecat. Poate că imaginea cea mai adecvată a temporalității, conchide Noica, este cea a unei organizări arborescente, ramificate⁵.

A doua implicație a închiderii ce se deschide este dată de *distensiune*, prin care se asigură ieșirea din blocarea într-o închidere. Dacă dacă pulsația

¹ *Ibidem*, p. 205.

² *Ibidem*, p. 216.

³ *Ibidem*, p. 217.

⁴ Vezi *ibidem*, p. 218.

⁵ Vezi *ibidem*, p. 220.

pură, fără urmă și contur, a închiderii ce se deschide este temporalitate, atunci spațialitatea ar putea fi urma și conturul acestor pulsații. Dacă temporalitatea apare ca o deschidere ce se închide în prezent spre a se redeschide, spațialitatea apare ca o închidere într-un orizont ce se deschide spre a se reînchide. Și așa cum temporalitatea trebuie deosebită de timp, tot la fel spațialitatea trebuie deosebită de spațiu: spațiul este inert, spațialitatea pulsează; spațiul reprezintă vidul, spațialitatea exprimă plinul; spațiul pune granițe din afară, spațialitatea le pune dinăuntru¹.

În fine, cea de-a treia implicație a închiderii ce se deschide este *câmpul*. Desfășurându-se sub un demers ce se păstrează identic, deschiderea distensiunii trebuie să-și facă un loc, un cuprins. Coexistența spațio-temporală trece în existență. Tocmai prin câmp, spațio-temporalitatea închiderii ce se deschide se specifică și devine ceva organizat. Vedem astfel cum la nivelul ființei din lucruri avem o anumită heterogenitate, căci ceea ce numim ființă nu este altceva decât un ansamblu a trei aspecte luate împreună. Ființa este temporalitate, spațialitate și câmp. Noutatea extraordinară a ideii lui Noica de câmp este tocmai această specificitate, dacă admitem că o închidere ce se deschide aduce, cu temporalitatea și spațialitatea, genericul realului. Ființa este atât ceva general cât și ființa unui anumit lucru. Cele două dimensiuni, generalul și particularul, trebuie să fie văzute împreună, nici una dintre ele neputând exista separat de cealaltă².

Noica ne atrage atenția să nu confundăm spațialitatea cu câmpul, căci dacă spațialitatea reprezintă un cuprins lax, dezlănat, câmpul este unul organizat; dacă spațialitatea se desfășoară prin (între) limitele ei, câmpul se desfășoară prin liniile lui de forță; împletită cu temporalitatea, spațialitatea nu capătă decât o orientare posibilă, pe când câmpul, prin temporalitatea sa, o orientare determinată³. Mai mult, prin câmp închiderea ce se deschide poate să iasă din indiferență, acum „are un centru, sau o bipolaritate, sau măcar o matcă, se răspîndesc, într-o difuziune ce tinde să fie controlată și în cadrul căreia fiecare punct, deși avînd o valoare diferită, reflectă totuși întregul câmpului. Ceva plasmatic stă să prindă întruchipare ca lucru; și în

¹ Vezi *ibidem*, pp. 221-225.

² „Aceași închidere ce se deschide care, cu temporalitatea și spațialitatea, aducea genericul realului, aduce cu câmpul și specificul lui, așa cum 'ființa' înseamnă și ceva general și ființa acestui lucru anume (respectiv substanța secundă și substanța primă, în termeni aristotelici). Închiderea ce se deschide își arată acum felul ei anumit de a fi. Germenul de ființă sîrșește prin a-și da determinații și conținuturi, iar câmpul este ansamblul lor.” (*Ibidem*, p. 225).

³ Vezi *ibidem*, p. 225.

fiecare lucru ființa își face încercarea, cu modelul ei complet”¹.

Deși ființa nu este propriu-zis temporalitatea, spațialitatea și câmpul, ființa din lucruri poate fi găsită în aceste implicații ale închiderii ce se deschide. Această heterogenitate a ființei lucrurilor apare în mod evident ca o formă de limitare: temporalitatea nu înseamnă în nici un caz un timp infinit, spațialitatea nu este spațiu infinit, iar câmpul reprezintă prin el însuși o limitare. Ontologia lui Noica poate acum să treacă la un alt nivel al analizei, cel propriu limitării care nu limitează. Câteva exemple ne pot ajuta să înțelegem natura acestui important concept: „există limitări care limitează și limitări ce nu limitează. Dogma sau ‘adevărurile absolute’ sînt în fond limitări ce limitează. Adevărurile deschise, deci relative, ale cunoașterii de astăzi sînt limitări ce nu limitează. Cunoașterea în genere tinde să transforme limitările ce limitează (piatra aceasta, realul acesta) în sensuri și legi, care sînt cel puțin limitări *de ordin superior*. Condiția morală înfrînge răul, care întotdeauna a fost înțeleș ca limitare, și pune în loc binele, ca limitare ce nu limitează. Frumosul însuși e o limitare în concret, dar una ce nu limitează. Toată cultura omului tinde să transforme limitările ce limitează într-unele ce nu limitează”².

După ce trece în revistă cariera limitării, pe cele șapte planuri ale ei, Noica arată din nou heterogenitatea ființei, dar de data asta din perspectiva generalului, individualului și determinațiilor ce „zac” în ființa lucrurilor. Ca expresie a generalității, ființa lucrurilor apare sub forma unui aspect general, așa cum e cazul, de exemplu, cu ființa arborelui, spre deosebire de ființa unui arbore anumit. Acest aspect de generalitate din felul cum ne apare ființa ne trimite la altceva. Fiecare lucru apare drept altceva, dar nu unul extensiv, în sensul că ar reprezenta o realitate între realități, ci „apare ca altceva în el însuși. Este în el ceva mai adînc decît el”³. Fiecare lucru este altceva în și prin ființa sa, are un chip, are o identitate. Mai mult, are o lege care îi este proprie și sub care stă. Așa se face că a susține despre un lucru că este înseamnă a-i surprinde identitatea, înlănțuirea și organizarea lui, adică tocmai aspectul de generalitate. Fiind vorba de generalitatea internă, Noica numește orice generalitate ontologică „general”.

Dar simplul general nu poate da ființa lucrului, căci aceleași distensiuni ale închiderii ce se deschide, adică temporalitatea, spațialitatea și câmpul, ce au oferit aspectul de generalitate, vor da și aspectul de

¹ *Idem*

² *Ibidem*, p. 232.

³ *Ibidem*, p. 244.

individualitate al lucrurilor. Cea mai pregnantă expresie a individualității este organismul, crede Noica, la care se observă nu numai dubla limitare sau unitate, interioară și exterioară, dar și tensiunea unității interne. Dar oricât de exemplar ar părea din punct de vedere ontologic, organismul nu poate obține de la sine sensul deplin al ființei, deoarece poate să cadă în repetiția de sine: „unitatea organică și limitarea pe care și-o pune organismul dinăuntru, deci pozitiv, pot să se închidă asupra lor și să se reia, ca ritmurile biologice sau ca marea ritmicitate a reproducerii unui ‘aceluiasi’ organism în sînul speciei. Atunci, deși nespus mai angajat în ființă, deci mai individualizate decît un mecanism ori un artefact, organismele pot și ele, dintr-o perspectivă, apărea drept o neîmplinire de ființă”¹.

În fine, în afară de general și de individual, ființa lucrurilor mai presupune determinațiile. Ca manifestări ale lucrurilor, determinațiile sunt aduse de câmp, cu specificările și polarizările lui, cu diversificarea lui în puncte ce reflectă fiecare în parte întregul câmp.

Avem acum termenii ființei (generalul, individualul și determinațiile), puși atît de bine în evidență de închiderea ce se deschide. Prin intermediul lor, Noica ne propune să vedem în modelul ontologic, spre care conduce spațio-temporalitatea trecută în câmp, un adevărat cifru al ființei, un cod al ființei. Astfel, modelul ontologic, prezent în tot ce ființează, în toate lucrurile individuale, este alcătuit dintr-un general, un individual, o dublă serie de determinații și o conversiune².

Pentru ca modelul ontologic să se îplinească, și astfel modelul să atingă prima instanță a ființei, este obligatoriu ca determinațiile individualului să se acopere perfect cu determinațiile generalului. Altfel, nu putem vorbi de realități individuale în deplinul sens al termenului³.

Modelul ființei acționează în realitățile individuale în mod funcțional, ca model interior. Deși nu are o realitate independentă, el reprezintă totuși în lucruri ceea ce este „mai adînc real în ele decît ele însele”⁴. Funcționînd ca un principiu ontologic în interiorul lucrurilor, și *din* interiorul lucrurilor, ființa ca model face cu puțință lucrurile dinlăuntru lor, ceea ce face ca vechea idee a transcendenței să fie reconsiderată odată cu această importantă idee nicasiană. Astfel, modelul are, după Noica, mai degrabă un caracter transcendental. Este însă un transcendental de tip

¹ *Ibidem*, pp. 251-252.

² *Ibidem*, p. 260.

³ *Ibidem*, p. 344.

⁴ *Ibidem*, p. 302.

heideggerian, mai degrabă condiție de posibilitate a lucrurilor individuale, decât un transcendent kantian rămas în formal, cu un caracter simplu funcțional: „În timp ce, însă [sic], transcendentul kantian rămîne în formal și are un caracter doar funcțional (deși unul atît de complet și adîncit încît a putut fi valabil prin sine, ca un moment crucial în istoria gîndirii), transcendentul unui model al ființei, cum este cel propus, revendică pentru el un caracter mai mult decît funcțional. El este de conceput, nu drept un schematism care ar opera peste tot cu precizia unui cod, ci drept un temei activ în toate lucrurile.”¹

Această identificare a transcendentului cu transcendentul se petrece în modelul în realizare: ființa prezentă în lucruri este temeiul ființării determinate, nefiind în același timp un lucru determinat: „Ființa din lucruri nu e de căutat nici în transcendent, nici în transcendentul dacă acesta este un simplu schematism și nu o întemeiere, ci în lucruri ele însele. În lucru, transcendentul coincide cu transcendentul. Într-adevăr, prin ceea ce îl face cu puțință în formalul și materialul său, adică prin transcendentul, lucrul se depășește pe sine permanent și trimite dincolo de sine, se transcende”². Atunci când modelul din lucruri se împlinește, acestea nu vor intra în echilibru, ci în devenire. Devenirea apare astfel ca model realizat sau, din altă perspectivă, este ființa lucrurilor. Devenirea apare drept modalitatea matură a realului ce se produce atunci când sunt îndeplinite mai multe condiții: este prezentă o închidere ce se deschide; aceasta trebuie să persiste; închiderea trebuie să se deschidă iar deschiderea să fie către sau în sânul a ceva general.³

Dar devenirea, deși este ființa lucrurilor, nu este ființa ca atare. Deși ne întâlnim aici cu ființa, nu o avem în întregime. Explicația este că devenirea este *prima instanță a ființei*, analiza urmînd să se ridice la nivelul următor, al ființei secunde. Această ființă de a doua instanță este *elementul*. După o primă caracterizare, elementul este acea ordine de realitate în care sunt împlântate lucrurile și care le face să fie⁴. Atunci când un lucru pierе, el se întoarce în ceea ce era, adică se întoarce la realitatea din sânul căreia a devenit. Mai mult, lucrurile sunt în elementul lor și au fost în elementul lor, căci lumea elementelor este foarte extinsă și foarte diversificată; există astfel „elemente originare cu realitate și permanență, dacă acordăm permanență

¹ *Ibidem*, p. 305.

² *Ibidem*, p. 307.

³ Vezi *ibidem*, p. 314.

⁴ *Ibidem*, p. 333.

câmpurilor materiale; elemente orginare dar fără permanență (ca viața, care ar putea dispărea și apoi cândva reapărea); elemente orginare dincolo de problema duratei (ca rațiunea, ce poate dispărea cu ființele raționale, dar este, în sine, fără durată); elemente provizorii, ca sensurile comunităților istorice; și cvasi-elemente, ca acelea morale din spațiul imediat al omului¹.

Dincolo de faptul de a fi o ordine de realitate în care sunt împlântate lucrurile, dincolo de faptul de a fi un general concret, elementul este eminent un mediu extern ce poate deveni mediu intern. Este un fel de sânge al realității, așa cum este cultura, care inițial reprezintă ceva exterior nouă, cu universul ei de cunoștințe ce trebuie învățate, dar care devine apoi un mediu interior pentru toți cei care se adapă din apa sa limpede și rece. Tot la fel, valorile sunt inițial exterioare, dar se pot prefăce în principii de viață, călăuzindu-ne vorbele și faptele și acționând din interiorul nostru spre exteriorul lumii în care ne ducem existența.

Deși lipsit de chip, elementul ca ființă secundă are o structură bine determinată. Spre deosebire de modelul din lucruri, a cărui structură conține un individual, un general, două serii de determinatii și o conversiune, ființa apare acum ca o difuziune, ca un univers de fenomene și manifestări care își pot închide deschiderea sau pot rămâne suspendate deasupra lumii și în aceasta. În felul acesta, modelul „a prins realitate; schema ființei a căpătat subzistență. Elementul este astfel modelul ontologic în libera lui subzistență față de lucruri, dar cu preeminența din model a determinațiilor purtătoare de rest. Nu este încă modelul ontologic *dezoăluit* în individualul și generalul său, ci modelul *învoăluit*, respectiv mediul alcătuit din determinații generatoare de individual și general. Ființa secundă n-are chip propriu-zis (o individualitate) și de aceea nu este direct perceptibilă; nu este nici lege, și de aceea nu e științific inteligibilă. Este mediul învoăluit care poate deveni mediu învoăluit². Avem, așadar, la acest nivel al ființei, nu un individual și un general care să dea câmpul unor determinații, ci mediul liber al determinațiilor (Δ) comune atât individualului cât și generalului, cel din care se pot desprinde individualul și generalul³.

Dacă lucrurile individuale apar ca fiind impenetrabile, elementele se întrepătrund, se încrucișează, se compun, se înmănunchează sau se subsumează. O dublă coexistență pare să le fie proprie: una în adâncime, prin subsumare și interpenetrație, și alta înfășurată, în concentrație. Ființa,

¹ *Ibidem*, p. 342.

² *Ibidem*, pp. 343-344.

³ Vezi *ibidem*, p. 345.

privită de la acest nivel, apare ca o împachetare de elemente, așa cum ființa de primă instanță ne-a apărut ca o împachetare de deveniri. Asta nu înseamnă, dsigur, că la nivelul ființei secunde nu am avea devenire. Aceasta este prezentă¹, dar este un alt fel de devenire, una de ordin secund, ce permite multiplicarea nesfârșită.

Având o realitate de alt gen decât lucrurile, elementul trebuie să fie descris prin apel la alte categorii decât cele clasice. Așadar, nici predicatul naturii în genere (cum vedem în *Sofistul*, de Platon), nici ale naturii moarte sau vii (cum este cazul categoriilor lui Aristotel), dar nici ale naturii reflectate de conștiință (celebrele categorii kantiene). Vom găsi astfel la nivelul elementului următoarele categorii: unu multiplu, totalitate deschisă, limităție ce nu limitează, comunitate autonomă și real-posibil-necesarul².

Este evident că, din această nouă listă de categorii, cu adevărat nouă este categoria unului multiplu: acesta exprimă, după Noica, natura ființei, ca și pe cea a oricărui element în care se specifică unul multiplu; el comandă toate celelalte categorii și le transformă în adevărate modulații ale sale. Din alt punct de vedere, există o perfectă deducție metafizică a tabelii categoriilor, în care din categoria unului multiplu, Noica le obține pe toate celelalte: unu multiplu este din perspectiva exteriorității o totalitate deschisă; din perspectiva interiorității este o limităție care nu limitează; din perspectiva condiționării exterioare este o autonomie; iar din perspectiva condiționării interne este real-posibil-necesitate³.

Categoriile permit înțelegerea unității profunde care există între ființă, pe de o parte, și devenire, pe de altă parte. Această unitate se regăsește în conceptul nicasian de *deveniță*. Abia acum ontologia poate afirma că s-a apropiat, cu un pas, este adevărat, de ființă. Am văzut cum ontologia identifică spectrul ființei mai întâi în lucruri, ca model, apoi o vede ca model subzistent, în ființa de a doua instanță a elementelor și, în fine, în elementul unic al deveniței⁴. Din acest gând nicasian, am putea conchide că devenița este altceva decât ființa elementului. Dar în paragraful imediat următor, Noica susține că elementele sunt modalități ale devenirii întru sine care este devenița⁵. Prin intermediul modelului ontologic, elementele oferă temeiul pentru a avea întruchipări individuale, atât reale cât și posibile, dar și ordini generale, ce sunt real-posibile. Elementul este rațiunea ce face ca

¹ Vezi *ibidem*, p. 353.

² Vezi *ibidem*, pp. 364-371.

³ Vezi *ibidem*, p. 371.

⁴ Vezi *ibidem*, p. 385.

⁵ *Idem*

materia sau spiritul ca elemente să fie atât staționare cât și într-o continuă prefacere. În acest fel, devenința, ca ființă de-a doua instanță, este simultan o expresie a stării și a procesualității. Așa se face că în termenul de devenință sunt sugerate mai multe conotații esențiale: „1) devenirea, dar una staționară, de vreme ce substantivul verbal ‘devenire’ a trecut în starea efectivă a substantivului, devenință; 2) raționalitatea, rostul, caracterul categorial; 3) posibilitatea sau real-posibilul, de vreme ce ‘devenință’, de la ‘devenire’ este cu sufixul ‘ință’ solidară cu puțință[,] de la putere; 4) în sfârșit[,] e sugerată ființa (care de fapt este ‘fientia’, de la verbul fieri, a deveni), prin alcătuirea însăși a cuvântului devenință. În termeni medievali, s-ar putea spune că devenința poartă în ea, cu cele patru caractere ale ei: o ratio fiendi, a devenirii; una formandi, a structurării; una producendi, a creației, și o ratio essendi, a ființării”¹.

Dar dacă devenirea ca element este devenința, ce mai rămâne pentru ființa în ea însăși, cum este numit de Noica ultimul nivel al ființei? Pentru a aborda ființa în ea însăși, treapta cea mai înaltă a gândirii speculative, filosofia nu mai poate apela la o descriere fenomenologică, așa cum s-a procedat anterior, ci trebuie să se apropie analogic de acest ultim și suprem sens al ființei. Ființa ultimă poate fi sugerată de expresii ca: ființa ca ființă este o distribuire unică a Unului; unul multiplu cel mai înalt este cel în care multiplul însuși este de fapt unul². Ființa absolută are sens doar dacă se dezmente ca absolută „prin întrupare în devenință”; adică dacă poate să exprime printr-o singură întrupare toate întrupările posibile; adică dacă poate exprima printr-un singur element toate elementele posibile³.

Ființa ca ființă, dacă este înțeleasă drept spiritul ființei, alături de devenință, ce apare drept sufletul ființei, și de devenire, ce este trupul ei, se identifică în tot ceea ce este, în tot ceea ce ființează: ființa se manifestă peste tot în ceea ce se distribuie fără să se împartă. Astfel, ființa ca ființă se distribuie fără să se dividă într-o singură distribuie, devenința; se distribuie fără se împartă, cu devenința, în nesfârșite elemente; se distribuie fără să se dividă, ca element, în nesfârșite deveniri reale.

II. Așadar, câte instanțe ale ființei există? Două instanțe, devenirea și

¹ *Ibidem*, p. 386 (să notăm în paranteză că în acest pasaj există o serie de greșeli de redactare: în afara celor semnalate deja de noi, ar mai fi trebuit subliniate cu italice toate cuvintele latinești din text, ar mai fi trebuit puse câteva virgule și ghilimele, etc.).

² Ilie PARVU, *Arhitectura existenței*, București, Humanitas, 1990, p. 222.

³ C. NOICA, *Devenirea într-o ființă*, ed. cit., p. 387.

devenița, sau trei? Dacă există două instanțe, ce aduce nou ființa în ea însăși? Dacă există trei instanțe, care este cea de-a treia? Să fie ființa în ea însăși o instanță a ființei?

Pentru a aduce puțină lumină în această junglă a întrebărilor, care ar putea fi înțeleasă și ca ...deșert¹, să sperăm că vom obține o lămurire de la Noica însuși. Găsim astfel la începutul *Devenirii întru ființă*, în *Introducere*, următorul fragment: „De vreme ce ‘ființa’ are două înțelesuri: ființa în genere dar și ființa fiecărui lucru, ontologia de față are două părți: în prima se cercetează ființa din lucruri (ce înseamnă ființa unui atom, a unei substanțe, a unui arbore, a unui om, a unui strat, a unui gând); în a doua, se cercetează ființa în ea însăși, care o întemeiază pe prima”². În primul rând, Noica provoacă aici o serioasă încurcătură. Un cititor neatent va asocia primul înțeles (ființa în genere) cu prima parte a abordării ontologice (ființa din lucruri) și al doilea înțeles (ființa fiecărui lucru) cu a doua parte a ontologiei (ființa în ea însăși). Dar această lectură ar induce grave dificultăți și ar face *Tratatul de ontologie* complet neinteligibil. Evident că Noica nu vrea să susțină un asemenea punct de vedere, ci că ființa are două înțelesuri: ființa fiecărui lucru și ființa în genere. Despre aceste două înțelesuri se spune apoi că vor fi cercetate în cele două părți ale lucrării: în prima parte se cercetează ființa din lucruri iar în partea a doua se abordează ființa în ea însăși.

Dar dificultățile nu se opresc aici, căci *Tratatul de ontologie* are nu două părți, ci trei părți, adică „Ființa în cele ce sînt”, „Ființa de-a doua instanță. Elementul” și „Ființa în ea însăși”. Avem aici o primă încurcătură filosofică din care, pentru moment, nu putem ieși. Fragmentul citat nu numai că nu ne-a lămurit cu privire la instanțele ființei, dar ne-a aruncat într-un întuneric și mai profund.

Poate că vom primi mai multă lumină dintr-un fragment aflat la sfârșitul *Devenirii întru ființă*, în care Noica spune că „Sînt trei niveluri de ființă: întîi ființa lucrurilor, devenirea, apoi ființa elementelor, devenița; în fine[,] ființa ca ființă. Dacă aceasta din urmă are un înțeles rațional, privilegiul ei este de a nu avea ca atare existență, ci doar întrupare posibilă. Ea este ca și spiritul ființei, în timp ce devenița ne apăsă drept sufletul ființei și devenirea trupul ei”³. Avem aici o clară corespondență între nivelurile ființei și structura ontologiei nicasiene. Problema este însă dacă

¹ Vezi Adrian NIȚĂ, *Deșertul interogațiilor*, Cluj-Napoca, Casa cărții de știință, 2007.

² C. NOICA, *Devenirea întru ființă*, ed. cit., p. 171.

³ *Ibidem*, p. 388.

„nivel” este același lucru cu „instanță”. Din *Dicționarul explicativ* aflăm că instanța este un loc de judecată, un tribunal. Am avea deci mai multe tribunale ale ființei: prima instanță ar fi cea care a judecat o cauză pentru prima oară. Dacă se face recurs, procesul ajunge la cea de-a doua instanță și așa mai departe. Există chiar o instanță supremă ce dă decizii ultime și irevocabile. Este însă o instanță supremă numai în mod relativ, căci există și instanțe europene sau mondiale. Ba chiar și instanțe îngerești, divine etc. Am avea, cu acest înțeles al termenului, nu numai trei instanțe ci se pare că șirul acestor tribunale ale ființei este nesfârșit (sau un șir extem de lung; matematicienii au un foarte frumos și profund termen de „infini numărabil” pentru a-l deosebi de „infiniul nenumărabil”).

Un alt înțeles al termenului „instanță” este următorul: spunem că ceva este o instanță a unui lucru în cazul în care acest ceva este o exemplificare a lucrului respectiv. De exemplu, 3 este o instanță a lui „număr prim”; Socrate este o instanță a termenului „om”; frumusețea Elenei din Troia este o instanță a termenului „frumusețe”, etc. Se observă ușor că există mai multe niveluri de ființă și că pe fiecare nivel al ființei există anumite realități care exemplifică ființa.

Cu acest înțeles în minte, să reluăm ceea ce spune Noica despre instanțele ființei. El spune că avem trei niveluri ale ființei: ființa lucrurilor, ființa de-a doua instanță și ființa în ea însăși. Instanțe ale ființei lucrurilor vor fi: Socrate, sabia lui Ștefan cel Mare de la Altîntepe, racheta ruptă de Boris Becker la Wimbledon etc. Ceea ce au în comun aceste realități individuale este tocmai faptul că ele sunt trecătoare, că intră în ființă și că, mai devreme sau mai târziu, dispar. În termenii lui Noica, ființa de primă instanță este devenirea, căci fiecare lucru este (ființează) numai în măsura în care devine.

La un alt nivel al ființei, vom avea nu un pachet de deveniri, ca în cazul ființei de primă instanță, ci un pachet de elemente, căci elementele sunt mediul din care ies realitățile individuale și legile generale, în care acestea ființează și în care dispar. Ca instanțe secunde (ale ființei de-a doua instanță) putem să ne gândim atât la poezie, cultură, civilizație, istorie etc., dar și la o mulțime cu un element (ca o instanță a mulțimii), legea atracției universale (ca o instanță de lege), frumusețea Elenei din Troia (ca o instanță a frumuseții), etc. Noica poate susține cu bune temeiuri că toate aceste exemplificări ale ființei de-a doua instanță nu *sunt* altceva decât împachetări de elemente, adică de medii exterioare ce trec în mediul intern. Devenița este aici o instanță a ființei tocmai pentru că se distribuie, fără să se împartă, în nesfârșite elemente ce sunt împachetate în fiecare din ființările enumerate

mai sus.

Trecând la cel de-al treilea nivel al ființei, în cazul în care este un nivel, observăm că dacă vom căuta instanțe de ființă ca ființă, vom regăsi fie devenința, fie devenirile. Temeiul acestei idei este că la întâlnirea unei ființe de-a doua instanță putem spune că avem *o* ființă, dar nu *ființa*. La întâlnirea unei ființe de primă instanță, putem afirma că am întâlnit *o* ființă, dar nu *ființa*. Ceea ce vrem să spunem este că ființa în ea însăși nu are instanță și nici nu poate ea însăși să fie o instanță a ființei. Așadar, răspunsul nostru la întrebarea „câte instanțe ale ființei sunt în metafizica lui Noica?” este următorul: metafizica lui Noica are de-a face cu două instanțe ale ființei, și anume devenirea și devenința sau, din altă perspectivă, ființa lucrurilor și ființa de-a doua instanță. Este evident că în acest fel devenința apare ca fiind ultima instanță a ființei.

Ca argumente ale acestei susțineri, putem enumera câteva idei:

1) Faptul că metafizica lui Noica funcționează cu două instanțe ale ființei se observă limpede din analogia cu ființa primă și ființa secundă din metafizica lui Aristotel. În *Jurnal de idei*, Noica notează: „Aristotel rezolvă marea tensiune dintre individual și general spunând că și unul și altul sunt substanțe, prime și secunde.”¹ „Întreg aristotelismul îmi pare a ține de două intuiții elementare: întâi, că există realități individuale, și numai ele; în al doilea rând că există lucruri făcute de mâna omului. Pentru primele, vom avea cele 10 categorii, respectiv substanța și accidentele care îi revin. Pentru realitățile artificiale vom avea formă și materie.”² „Există generalul general, al logicului aristotelic. Există generalul individual, al platonismului. Dar trebuie pus în joc individualul general.”³

2) Vocabularul ontologiei nicasiene cuprinde trei termeni: individualul, generalul și determinațiile. Dacă vom aborda acești termeni din perspectiva instanțelor ființei, vom observa că pot exista instanțe de individuali (Socrate, calul lui Ștefan cel Mare, iubita lui Mihai Eminescu etc.) și de generaluri (frumusețea Elenei, ca o instanță a frumuseții; mulțimea cu un singur element, ca instanță de mulțime; legea atracției universale, ca instanță de lege etc.). În ce privește determinațiile, acestea sunt predicate atribuibile fie individualului (înțelepciunea, atribuită lui Socrate; curajul, atribuit calului lui Ștefan cel Mare, etc.), fie generalului (uluitoare, ca atribut al frumuseții; dinamicitatea, ca atribut al legii, etc.). Este evident că dacă

¹ C. NOICA, *Jurnal de idei*, II, 190, București, Humanitas, 1990, p. 94.

² *Ibidem*, II, 192, ed. cit., p. 95.

³ *Ibidem*, II, 199, ed. cit., p. 100.

privim metafizica lui Noica din perspectiva modelului ontologic, vom găsi numai două feluri de instanțe.

3) Noica face, în mod explicit sau implicit, o foarte importantă distincție între ființă și existență, după cum se observă în paragraful dedicat precarităților ontologice.

4) Operarea diferită a modelului ontologic: la nivelul ființei lucrurilor, modelul ontologic este alcătuit dintr-un individual, un general, două serii de determinații și o conversiune. La nivelul ființei de-a doua instanță modelul ontologic conține un mediu liber al determinațiilor comune individualului și generalului și din care se desprind atât realitățile individuale cât și cele generale.

5) Ființa în ea însăși nu este structurată, nu are o alcătuire. Este o importantă deosebire în raport cu ființa lucrurilor și cu ființa de-a doua instanță, deși ființa în ea însăși își pune amprenta asupra tuturor lucrurilor, prin distribuirea indiviză.

METODA LUI M. ELIADE, ÎNTRE FILOSOFIE ȘI ISTORIA RELIGIILOR

ȘTEFAN VIOREL GHENEA

Doctorand în filosofie

Asistent la Universitatea din Craiova

Defining himself as an historian of religions, M. Eliade proposes a new method of tackling religious phenomena; which implies a completion and, in the same time, an overfulfillment of previous approaches. Using foregoing studies, especially those belonging to the phenomenologists of religion, like Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw and others, to the historians of religions as Raffaele Pettazzoni and Georges Dumezil, but due to his erudition and experience, M. Eliade proposes a new method in the history of religions. He decides to enhance the history of religions to the status of a science with its own domain of research. Taking into consideration the important role that anthropology, sociology, psychology have had into appearance and development of the history of religions, M. Eliade sustains that the domains belonging to the sciences above are not indistinct with the domain of the history of religions because it has an autonomous domain of study: religious facts. The historian of religions analyses religious facts, he establishes, first, in order to search and interpret them to make them intelligible for others, too. Thus M. Eliade assigns a threefold role for the historian: historical, phenomenological and hermeneutical. His method is characterized by this threefold tackle of religious phenomena. M. Eliade appears to be receptive to different approaches of contemporary philosophy. The question regarding whether his method is a philosophical one will get an answer after the analysis of the threefold aspects of his method. There might be a problem regarding the integrity of that method taking into consideration the fact that some approaches seems to be contradictory, like the historical and phenomenological. One can notice these approaches function simultaneously, completing each other. In the end the endeavor of the historian of religions is crowned by a hermeneutical effort, comprehension being a fulfillment of his approach. The three approaches will be analyzed one continuing the previous one, trying to catch their reciprocal determinations.

Key-words: M. Eliade, method, history of religions, historical approach, phenomenological approach, hermeneutical approach

INTRODUCERE

Autodefinindu-se ca istoric al religiilor, M. Eliade propune o nouă metodă de abordare a fenomenelor religioase, care se vrea o completare și, implicit, o depășire a abordărilor anterioare. Folosindu-se de cercetările deja existente, îndeosebi de cele ale fenomenologilor religiei, ca Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw și alții, precum și de cele ale istoricilor Raffaele Pettazzoni și Georges Dumezil, dar mai ales de experiența și erudiția sa, M.

Eliade creează o "metodă integrală"¹ în istoria religiilor. Cu ajutorul acesteia, Eliade intenționează, printre altele, să înalțe istoria religiilor la rangul binemeritat de știință autonomă, având propriul ei domeniu de cercetare. Fără a ignora rolul pe care l-au avut în apariția și dezvoltarea științei religiilor alte discipline umaniste precum antropologia, sociologia, psihologia etc., el susține că domeniul acestora nu se confundă cu domeniul istoriei religiilor, care are un obiect de studiu specific: faptele religioase. Istoricul religiilor analizează faptele religioase, pe care mai întâi le stabilește, urmând să le interpreteze și să le înțeleagă, pentru ca mai apoi să le facă inteligibile și pentru ceilalți. În felul acesta, M. Eliade îi încredințează istoricului religiilor o triplă misiune: istorică, fenomenologică și hermeneutică. Metoda sa deci se caracterizează chiar prin această triplă abordare a fenomenelor religioase.

Observăm că M. Eliade este receptiv la diferite orientări din filosofia contemporană. Rămâne, însă, de văzut în ce măsură și metoda sa este una filosofică. Această întrebare își va căpăta, sperăm, răspuns în urma analizei celor trei aspecte ale metodei sale. S-ar putea pune, de asemenea, problema integrității metodei respective, având în vedere mai ales faptul că unele abordări sunt aparent contradictorii – cum ar fi de exemplu cele istorică și fenomenologică. Putem remarca, însă, că cele trei abordări funcționează aproape simultan, completându-se reciproc, iar după cum vom vedea strădania istoricului religiilor este încununată de un efort hermeneutic, înțelegerea reprezentând o împlinire a demersului său metodologic. Cele trei abordări vor fi analizate una în prelungirea alteia, încercând să surprindem determinările lor reciproce.

I. ABORDAREA ISTORICĂ

Abordarea istorică este primară, deoarece în studiul religiilor nu se poate renunța la legătura cu concretul istoric. Istoricul religiilor, crede M. Eliade, nu poate renunța la ce este istoric concret, deoarece toate formulările conceptuale ulterioare ale unei experiențe religioase sunt inserate într-un context istoric.² Orice experiență religioasă are loc într-un context socio-cultural determinat – de aceea M. Eliade insistă asupra înțelegerii oricărei creații religioase și din punct de vedere istoric. Vedem, bunăoară, cât de

¹ Sintagma îi aparține lui J. Ries. Vezi: Julien RIES, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Editura Polirom, Iași, 2000.

² Cf. Wilhem DANCĂ, *Mircea Eliade: Definitio sacri*, Editura Ars Longa, București, p. 152.

importante sunt pentru M. Eliade în cercetare documentele – și tocmai acestea sunt cele care reflectă contextul istoric. Eterogenitatea acestor documente ne duce cu gândul la faptul că un fenomen religios este un eveniment al istoriei umane și, prin urmare, trebuie plasat în cadrul acestei istorii.¹

În *Tratat de istoria religiilor*, M. Eliade consideră fiecare categorie de document ca fiind prețioasă pentru a înțelege un fenomen religios, această înțelegere realizându-se permanent în cadrul istoriei, căci orice document religios este, în același timp, un document istoric. “Sacrul, ne spune el, se manifestă întotdeauna într-o anumită situație istorică. Experiențele mistice, chiar cele mai personale și mai transcendente, suferă influența momentului istoric”². Descoperirea agriculturii, de exemplu, a generat apariția unor mituri și simboluri care nu îi erau cunoscute vânătorului și crescătorului de animale. Iată, așadar, cum un eveniment istoric, tehnic chiar, influențează descoperirea unor noi semnificații și a unor noi modalități de raportare la sacru.

A urmări aspectul istoric este, la M. Eliade, indispensabil, însă nu și esențial. Atunci când vorbește despre “istoria religiilor”, M. Eliade nu pune accentul pe istorie ci pe religie. Istoria religiilor se deosebește de celelalte discipline istorice și mai ales de istoria propriu-zisă prin faptul că își studiază obiectele dintr-un punct de vedere religios³. Deși au un caracter istoric, faptele religioase scot la iveală un comportament care-l depășește cu mult pe cel istoric. Așadar, chiar dacă un fenomen religios nu poate fi înțeles în afara contextului său istoric și socio-cultural, trebuie să se țină cont de faptul că experiența religioasă nu se poate reduce la forme de comportament nereligioase.

Este o eroare, după M. Eliade, să se considere că un fenomen religios este un fenomen pur istoric, iar un cercetător care ar face acest lucru s-ar face vinovat de reduționism. Trebuie amintită în acest context critica pe care o face Eliade istoriștilor și chiar mentorului sau Raffaele Pettazoni. M. Eliade se opune, în principiu, oricărei forme de reduționism, autodefinindu-se ca istoric, nu ca istorist, istorismul fiind, de altfel, după el, tot o formă de reduționism.

¹ Cf. Julien RIES, *op. cit.*, p. 50.

² Mircea ELIADE, *Tratat de istoria religiilor*, Editura Humanitas, București, 1999, p. 18.

³ Natale SPINETO, “Mircea Eliade și redescoperirea gândirii simbolice”, în C.BĂDILIȚĂ (ed.) *Eliadiana*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 61.

Recunoscând importanța determinărilor istorice pe care le suferă un fenomen religios și, de asemenea, necesitatea de a considera orice fapt religios ca fiind, în același timp, și un fenomen istoric, M. Eliade își continuă demersul metodologic, analizând fenomenele religioase în contextul lor propriu. În aceste condiții – o nouă abordare se impune – și aceasta este una de tip fenomenologic.

II. ABORDAREA FENOMENOLOGICĂ

Abordarea fenomenologică vine în completarea celei istorice, deoarece, fiind ireductibile în virtutea caracterului lor sacru, fenomenele religioase trebuie înțelese în modalitatea lor specifică: la scară religioasă. Principiul fundamental al metodei eliadiene ar consta tocmai în studierea fenomenului religios ținând cont de propriul său plan de referință și integrarea ulterioară a rezultatelor într-o perspectivă mai amplă.¹ Înainte de toate, trebuie ca un fenomen să fie observat în el însuși, deoarece un fenomen religios nu este, în esența sa, nici sociologic, nici etnografic, deci nu poate fi înțeles decât în structurile sale ireductibile, originale. Această depășire a planului cauzal, genetic, istoric nu înseamnă, însă, ignorarea sau negarea sa, ci are un rol metodologic, este un fel de punere provizorie în paranteze. Pentru a înțelege semnificațiile unui fenomen religios, trebuie ca acesta să fie analizat în calitatea sa de manifestare a sacralului.

Fenomenologii religiei precum R. Otto și G. van der Leeuw insistau, de asemenea, asupra studierii faptelor religioase în orizontul lor specific. Spre deosebire de aceștia, care sunt interesați – primul de experiența emoțională trăită de omul religios în fața realității superioare a sacralului, insistând asupra elementului irațional, și ultimul de comportamentele religioase –, M. Eliade, după ce a subliniat importanța abordării istorice (lucru omis de fenomenologi) se orientează asupra sacralului ca fenomen total, în toată complexitatea sa.²

Pentru M. Eliade orice fapt religios este considerat o experiență *sui generis*, provocată de întâlnirea omului cu sacralul. Toate aceste întâlniri ale omului cu sacralul el le numește *hierofanii* (manifestări ale sacralului). Sacralul poate fi perceput doar în virtutea faptului că se manifestă prin caracterul său fenomenal. După M. Eliade, orice document religios poate fi considerat o hierofanie “în măsura în care exprimă în felul său o modalitate a sacralului și

¹ Mircea ELIADE, *Mituri, vise și mistere*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 9.

² Mircea ELIADE, *Sacralul și profanul*, Editura Humanitas, București, 2000, p. 10.

un moment al istoriei sale”¹. În felul acesta, orice document este prețios în virtutea dublei revelații pe care o realizează: ca hierofanie, pune în lumină o modalitate a sacrului, iar ca moment istoric, dezvăluie o situație a omului în raport cu sacrul.

Dacă o abordare istorică ar fi interesată de o a doua “revelație” a documentului, prima interesează prin excelență o abordare fenomenologică. Vedem astfel cum se îmbină și se completează reciproc perspectivele istorică și fenomenologică prin dubla revelație a unui document religios.² Scopul istoriei religiei rezidă, după M. Eliade, în înțelegerea semnificațiilor fenomenelor religioase, pentru ca acestea să fie ulterior comunicate și generalizate. Pe de altă parte, istoricului religiilor i se prezintă o varietate de hierofanii (de documente religioase) care, pentru a fi interpretate, necesită introducerea unei ordini, gruparea lor pe anumite categorii. În principiu, este vorba de evidențierea unor structuri care să fie interpretate. Pentru a ajunge la aceste structuri este necesară mai întâi o reducere eidetică de tip fenomenologic, adică acea “punere în paranteze” (*epoché*) a oricărui dat istoric cu scopul de a identifica esența, elementul fundamental al unei forme religioase³. Este vorba de o suspendare a interpretării prin “punere în paranteze”.

Fiind vorba de fenomenologie și reducere fenomenologică, la M. Eliade se pune problema caracterului filosofic al acesteia, în ce măsură este vorba de o fenomenologie în sens husserlian, de exemplu. Am putea răspunde acestei întrebări și analizând în ce măsură fenomenologiile religioase de tipul celor promovate de către R. Otto și G. van der Leeuw, la care M. Eliade se raportează, reprezintă fenomenologii filosofice. Iată ce spune în această privință U. Bianchi, citat de I. P. Culianu, la un congres de istorie a religiilor: “Tradiția studiilor fenomenologice realizate în cadrul lărgit a ceea ce s-ar putea numi istoria religiilor este foarte deosebită de ceea ce filosofii înțeleg prin cuvântul fenomenologie”⁴. De altfel, și Culianu consideră că fenomenologii religiei ca G. van der Leeuw și alții au respins

¹ Mircea ELIADE, *Tratat de istoria religiilor*, Editura Humanitas, București, 1999, p. 18.

² Complementaritatea abordării istorice și a celei fenomenologice este vizibilă și în modul în care Juan Martin VELASCO definește fenomenologia religiei ca o „comprehensiune a fenomenului religios în totalitatea sa, luându-se în considerare multiplele manifestări istorice ale acestui fenomen”. Vezi Juan Martin VELASCO, *Introducere în fenomenologia religiei*, Editura Polirom, Iași, 1997.

³ Wilhem DANCĂ, *op. cit.*, p. 163.

⁴ Ioan Petru CULIANU. *Mircea Eliade*, Editura Nemira, București, 1995, p. 106.

întotdeauna orice legătură a cercetărilor lor cu „speculația filosofică”¹. Wilhem Dancă, de asemenea, subliniază faptul că reducția fenomenologică practică de M. Eliade “nu se înțelege în sens restrâns husserlian, deoarece pentru M. Eliade termenul de fenomenologie include savanți care urmăresc studiul structurilor și al semnificațiilor.”²

Putem spune că adeziunea lui M. Eliade la fenomenologie este ambiguă, metoda lui nefiind una explicit fenomenologică. Există totuși un caracter fenomenologic implicit al metodei sale, deoarece istoria religiilor așa cum o vede Eliade nu este interesată doar de evoluția în timp a fenomenelor religioase ci și de semnificația acestora³. Istoria religiilor nu este în sensul acesta un fenomen pur descriptiv. Raportarea lui M. Eliade la principalele școli de fenomenologie a religiei poate fi relevantă în acest sens. Cele trei mari școli ale fenomenologiei religiei sunt: *școala descriptivă* (având ca reprezentat de vârf pe W. Brede Kristensen), *școala tipologică*, reprezentată de Joachim Wach și *școala esențialistă*. M. Eliade este încadrat în cea de a treia dintre școli, alături de reprezentanții de seamă ai acesteia: Gerardus van der Leeuw și Rudolf Otto.⁴

Specificul fenomenologiei lui M. Eliade poate fi pus în evidență și de importanța pe care acesta o acordă sistematizării structurilor de bază ale experienței religioase. Morfologia face parte integrantă din metoda sa fenomenologică.⁵ Scopul acestei morfologii este de a înlesni o analiză comparată relevantă. Pentru a reuși acest lucru, morfologia trebuie să pună în evidență structurile fundamentale ale unei culturi. La M. Eliade, sensul termenului de structură se confundă aproape cu cel de arhetip sau *pattern*⁶. Structura sau arhetipul reprezintă elementul de unitate, ceea ce este esențial fundamental în sânul unei culturi. Aceste structuri sau arhetipuri se pot identifica atât în natură cât și în conștiință, așadar originea lor nu este istorică ci trans-istorică. M. Eliade își construiește conceptul de “structură” bazându-se pe doi factori – pe om și pe natură. În felul acesta, semnificația lui este transcendentă. Transcendentul este pentru M. Eliade “tot ceea ce se

¹ *Idem*

² Wilhem DANCĂ, *op. cit.*, p. 169.

³ Cf. Ioan Petru CULIANU, *op. cit.*, p. 108.

⁴ Vezi: Mircea ITU, „Mircea Eliade și fenomenologia sacralului”, în Viorel CERNICA (coord.), *Studii de istorie a filosofiei românești*, Vol. II, Editura Academiei Române, București, 2007, p. 290.

⁵ *Idem*

⁶ Adrian MARINO, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p. 96.

află dincolo de omul prezent și posibilitățile lui actuale, concrete, naturale”¹, de exemplu obiectul magiei și religiei. Acest lucru face ca elementele de unitate (structuri, arhetipuri) să fie accesibile doar cunoașterii simbolice, iar a înțelege structura unui simbol este totuna cu revelația unei concepții globale asupra realității.² La aceste simboluri are acces numai interpretarea și în felul acesta, deși este o etapă esențială a demersului metodologic, morfologia se oprește aici, făcând loc unei abordări hermeneutice.

III. ABORDAREA HERMENEUTICĂ

Abordarea hermeneutică vine în completarea celei fenomenologice, reprezentând punctul final al demersului metodologic. Hermeneutica reprezintă, pentru a da o definiție foarte generală, teoria și metodologia interpretării textelor,³ iar în cazul lui M. Eliade fiind vorba în primul rând de o interpretare sistematică a documentelor religioase.⁴ Hermeneutica se confundă până la un punct cu interpretarea, deoarece descifrarea textelor și, în general, a oricăror materiale, presupune interpretarea lor. În ceea ce privește criteriile de valabilitate ale interpretării, M. Eliade propune în primul rând o permanentă situație în planul de referință al textelor, realizată, după cum am văzut, prin intermediul reducției fenomenologice, iar criteriul fundamental de selecție a interpretărilor constă în caracterul coerent și sistematic al documentelor, în logica structurală imanentă a simbolurilor, care reprezintă obiectul predilect, deși nu exclusiv, al hermeneuticii.

Pentru Eliade, hermeneutica “este căutarea sensului sau a semnificațiilor pe care de-a lungul timpului o anumită idee sau un anumit fenomen le-au avut.”⁵ În funcție de orientarea pe care o presupune, hermeneutica lui M. Eliade are două sensuri majore: primul, presupune interpretarea textelor sacre, urmărind înțelegerea Realității Ultime implicate în ele, iar al doilea se referă la semnificația pe care o au textele pentru hermeneut.

Ca o metodă de dezvoltare a sensurilor cu scopul de a surprinde valorile religioase ale societăților arhaice, demersul hermeneutic presupune, mai întâi, o “identificare” a hermeneutului cu omul arhaic în scopul înțelegerii sensurilor pe care le au documentele religioase pentru acesta, iar

¹ Wilhem DANCĂ, *op. cit.*, p. 158

² Mircea ELIADE, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 219.

³ Adrian MARINO, *op. cit.*, p. 32.

⁴ Wilhem DANCĂ, *op. cit.*, p. 155.

⁵ Mircea ELIADE, *Încercarea labirintului*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, p. 111.

în al doilea rând asistăm la o “retragere” a hermeneutului pentru a înțelege modul de viață și valorile omului arhaic.

Alături de interpretare și semnificație, înțelegerea reprezintă o altă noțiune cheie a hermeneuticii, în general, care se definește drept scop ultim al interpretării. Înțelegerea este, deci, finalitatea și actul suprem al procesului hermeneutic. În cazul hermeneuticii lui M. Eliade, înțelegerea semnificațiilor supuse interpretării presupune, însă, o prealabilă transpunere și o veritabilă identificare ontologică a hermeneutului cu omul arhaic pentru a înțelege dinăuntru situația supusă interpretării. Această transpunere și identificare nu este însă lipsită de riscuri, spune Eliade, deoarece în încercarea sa de interpretare dinăuntru, hermeneutul se supune riscului “nu numai de a se împrăștia, dar și de a fi fascinat de magia unui șaman, de puterile unui yogin, de exaltarea unui membru dintr-o societate orgiastică”¹. Este vorba de un pericol de natură psihică. Eliade pune, deci, accentul pe experiența personală a hermeneutului. Interpretând diferite mituri și rituri, hermeneutul nu se află în fața acestora ca în fața unor obiecte exterioare ci, pentru a înțelege această lume dinăuntru ei, el trebuie să o trăiască, devenind un actor care își asumă rolul jucat, riscând să-și piardă propria identitate.

Hermeneutica lui M. Eliade este o hermeneutică creatoare, având un rol transformator. Ea este creatoare în mai multe sensuri. În primul rând, este creatoare pentru hermeneut în sine. Astfel, în efortul pe care îl face pentru a descifra semnificația prezentă într-o creație religioasă (rit, mit, simbol, figură divină etc.), hermeneutul își îmbogățește în mod deosebit viața și conștiința. În al doilea sens, hermeneutica este creatoare deoarece ea dezvăluie anumite valori care nu erau evidente pe planul existenței imediate. Studiind, de exemplu, simbolismul arborelui cosmic (*axis mundi*), hermeneutul poate dezvălui semnificațiile latente ale simbolului arborelui și devenirea lor. El poate surprinde atât semnificațiile arhaice ale acestui simbol cât și transformările sale ulterioare, care nu sunt întotdeauna evidente. Odată cu creștinismul, de exemplu, simbolismului arborelui cosmic i s-a adăugat o altă valoare, fără a-i distruge însă structura inițială, ci, dimpotrivă, completându-i-o (vezi simbolismul crucii în creștinism).

Un alt sens al caracterului creator al hermeneuticii eliadiene este acela că, încercând să descifreze un anumit simbolism, hermeneutul realizează o descoperire importantă nu doar pentru viața sa, ci și pentru cultura din care face parte. El „descoperă o anumită poziție a

¹ *Ibidem.*, p. 104.

spiritului în lume”, care poate fi revelatoare pentru o înțelegere adecvată a propriei culturi. Acest lucru este pus în evidență de descoperirile realizate de către civilizația occidentală a unor culturi orientale sau arhaice. Aceste “întâlniri” nu sunt doare simple descoperiri culturale, ele sunt “întâlniri creatoare”¹. În virtutea acestui lucru, Eliade a reproșat istoricilor religiilor caracterul lor ezitant în valorizarea culturilor descoperite, acuzând “o progresivă pierdere a creativității” în rândul acestora.²

Având în vedere caracterul creator al demersului hermeneutic, se pune problema validității, a obiectivității sale. Pentru a răspunde la această problemă, M. Eliade compară demersul hermeneutic al istoricului religiilor cu descoperirile științifice sau tehnice. Realitatea ce urmează a fi descoperită de știință exista încă înainte de descoperire, dar nu era zărită sau nu era înțeleasă, nu se cunoștea folosul ei. La rândul ei, hermeneutica dezvăluie semnificații care nu erau sesizate înainte și le evidențiază cu asemenea vigoare încât, după asimilarea noii interpretări, conștiința nu mai poate rămâne aceeași.³ Hermeneutica transformă în cele din urmă omul prin caracterul ei creator. Întâlnirea omului modern, de exemplu, cu lumi străine lui, nu poate rămâne fără consecințe. Bineînțeles, primul care suferă urmările demersului său hermeneutic este hermeneutul însuși sau istoricul religiilor.

Observăm în felul acesta că hermeneutica, în concepția eliadiană, reface etapele fundamentale ale disciplinei, începând prin a se supune vocației sale originare: interpretarea și clarificarea fenomenelor religioase, pentru a se deschide treptat, latent sau direct spre totalitatea fenomenelor spirituale: artistice, literare etc.⁴ Avem de-a face, astfel, la M. Eliade, cu un sens larg al termenului de hermeneutică deoarece, deși mitul și simbolul reprezintă obiecte predilecte ale interpretării, demersul hermeneutic nu se oprește aici, procedând la extrapolări de semnificații asupra altor domenii ale spiritualității.

¹ *Ibidem*, p. 105.

² Mircea ELIADE, *Nostalgia originilor*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 97.

³ Putem sesiza aici, totuși, diferența dintre realitatea studiată de către știință și cea care face obiectul hermeneuticii. Prima este o realitate obiectivă pe care omul de știință o poate descoperi sau evidenția pe când cea de a doua este o lume a sensurilor, a semnificațiilor. Hermeneutica este creatoare în alt sens decât știința, prin faptul că este mai dependentă de subiectul cunoscător. Ea nu doar scoate la iveală sensuri latente ci și creează sensuri noi.

⁴ Adrian MARINO, *op. cit.*, pp. 28-29.

Se poate pune problema aici în ce măsură hermeneutica lui M. Eliade este una filosofică. Deși în analiza etapelor demersului său hermeneutic am urmărit modelul hermeneuticii generale tradiționale, trebuie specificat că în cazul hermeneuticii eliadiene acestea își au elementul lor specific. Putem spune că M. Eliade descoperă singur o serie de procedee hermeneutice esențiale și tradiționale (care se întâlnesc, de exemplu, la Gadamer, Ricœur și alții) prin intuiție și reflecție hermeneutică, în urma contactului imediat și continuu cu textele și documentele religioase. Efortul de înțelegere a materialelor și documentelor pe care le are la dispoziție ne indică faptul că la M. Eliade hermeneutica este un act de existență, că metoda sa, înainte de a fi o metodă, este trăire. Nu este vorba aici de o trăire superficială cu statut de impresie ci de una care generează o înțelegere mai profundă a realității studiate. În calitatea ei de act de trăire, hermeneutica lui Eliade îi oferă acestuia șansa unei întâlniri autentice cu fenomenul religios.

CONCLUZII

Deși recunoaște rolul celorlalte discipline umaniste, în special al filosofiei, pentru dezvoltarea istoriei religiilor, M. Eliade consideră că istoricul religiilor nu trebuie să preia maniera de investigație a unui filosof, ci să aibă propria sa metodă. De altfel, o hermeneutică creatoare a istoricului religiilor ar putea să stimuleze și să înnoiască gândirea filosofică. Chiar dacă istoria religiilor nu poate fi încadrată printre disciplinele filosofice, aceasta dispune de un fundament filosofic ce nu poate fi ignorat. Istoria religiilor nu presupune doar o activitate descriptivă, interesată de evoluția în timp a fenomenelor religioase ci este o activitate interpretativă care are în centru atât recuperarea sensurilor originare ale fenomenelor religioase cât și trecerea acestora prin filtrul creator al interpretării. În felul acesta istoricul religiilor, în viziunea lui M. Eliade, nu este doar un istoric ci și un fenomenolog și un hermeneut. Mai mult decât atât, înțelegând activitatea de interpretare ca un act de trăire, putem spune că istoricului religiilor are privilegiul unei întâlniri autentice cu sacrul atunci când studiază un fenomen religios.

BIBLIOGRAFIE

- CODOBAN, Aurel, *Sacru și ontofanie*, Editura Polirom, Iași, 1998
CODOBAN, Aurel, *Semn și interpretare*, Editura Dacia, Cluj, 2001
CULIANU, Ioan Petru, *Mircea Eliade*, Editura Nemira, București, 1995
DANCĂ, Wilhem, *Mircea Eliade: definitio sacri*, Editura Ars Longa, Iași, 1998

- ELIADE, Mircea, *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București, 1994
- ELIADE, Mircea, *Încercarea labirintului*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca,
- ELIADE, Mircea, *Mefistofel și androginul*, Editura Humanitas, București, 1995
- ELIADE, Mircea, *Mitul eternei reînțoarceri*, Ed. Univers Enciclopedic, Buc., 1999
- ELIADE, Mircea, *Mituri, vise și mistere*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1998
- ELIADE, Mircea, *Nostalgia originilor*, Editura Humanitas, București, 1994
- ELIADE, Mircea, *Sacrul și profanul*, Editura Humanitas, București, 2000
- ELIADE, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor*, Editura Humanitas, București, 1999
- ITU, Mircea, „Mircea Eliade și fenomenologia sacralului”, în Viorel Cernica (coord.), *Studii de istorie a filosofiei românești*, Vol. II, Editura Academiei Române, București, 2007
- MARINO, Adrian, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj, 1980
- RESCHIKA, Richard, *Introducere în opera lui Mircea Eliade*, Editura Saeculum I.O, București, 2000
- RIES, Julien, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Editura Polirom, Iași, 2000
- SPINETO, Natale, „Mircea Eliade și redescoperirea gândirea simbolice”, în vol. *Eliadiana* ediție îngrijită de Cristian Bădiliță, Editura Polirom, Iași, 1996
- VELASCO, Juan Martin, *Introducere în fenomenologia religiei*, Ed. Polirom, Iași, 1997
- VELASCO, Juan Martin, „Locul lui Mircea Eliade în știința religiilor”, în vol. *Eliadiana* ediție îngrijită de Cristian Bădiliță, Editura Polirom, Iași, 1996
- VELASCO, Juan Martin, „Mircea Eliade, o nouă hermeneutică a sacralului”, în vol. *Eliadiana* ediție îngrijită de Cristian Bădiliță, Editura Polirom, Iași, 1996.

TROIS PRINCIPES ET UNE PRESUPPOSITION EN FAVEUR DU CONTEXTUALISME

FRANÇOIS RIVENC
Profesor universitar doctor
Université de Paris I

The article analyses three general principles and a presupposition often expressly invoked in favour of the contextualism. The principles are: the Razor of Ockham for meaningfulness; the Principle of Compositionality: the meaning of a complex expression is function of the meaning of its parts; the Principle of Accessibility: the "theoretical" notion that what is said must comply with what the speakers understand consciously. The presupposition (the presupposition of pragmatic freedom, as the author calls it) identifies "contextual" with "free", in contrast with what is obligatory and compelled, because linked to a linguistic convention. The author also argues that the objects envisaged by contextualism – the variable speech acts – cannot be the subject matter of a theory: they do not involve the level of abstraction required by any scientific enterprise.

Key-words: sense, meaning, semantics, pragmatics, theoretical concept, observational concept, linguistic competence, contextualism.

Je discuterai trois principes généraux et une présupposition souvent explicitement invoqués en faveur du contextualisme. Il s'agit:

1) du *Rasoir d'Occam* pour les significations (le Rasoir d'Occam « modifié », selon l'expression de Grice): on ne doit pas multiplier les sens au-delà du nécessaire. Et donc, plutôt que de poser des ambiguïtés sémantiques, mieux vaut renvoyer à des différences pragmatiques.

2) du *Principe de Compositionnalité*: la signification d'une expression complexe est fonction des significations de ses parties (ou dans une version forte: composée de ces significations). Si donc une occurrence a, en contexte, une signification totale qui semble plus riche que ce qui devrait résulter de la combinaison des parties composantes, ce surcroît de signification est d'origine pragmatique.

3) du *Principe d'Accessibilité*: le concept « théorique » de *ce qui est dit* doit être conforme à ce que les locuteurs comprennent consciemment, par

exemple à ce qu'ils répondent quand on leur demande ce qui a été dit par une émission verbale. Et comme la plupart du temps, ce qu'ils ont saisi est contextuellement enrichi, correspond à ce que voulait dire le locuteur, etc., contexte et intentions sont déterminants, et ce qui est dit résulte d'effets pragmatiques; le soi-disant contenu purement sémantique n'affleure jamais à la conscience, et, pour cette raison, n'a aucune légitimité: il n'y a même aucune raison de penser qu'il correspond à une « étape de calcul » dans le processus de l'interprétation.

4) la présupposition n'a pas de nom reconnu, n'étant pas explicitée. Je l'appellerais, faute de mieux, la *présupposition de liberté pragmatique*. Elle revient à identifier plus ou moins clairement « contextuel » à « libre », par opposition à ce qui est obligatoire et contraint, parce que lié à une convention linguistique.

Je commence par le rasoir d'Occam appliqué aux significations. A propos du problème de la *prolifération des sens*, exemplifié par la question de savoir si la particule « ou » a, à côté de son sens vérifonctionnel, une signification plus forte, Grice écrivait dans « Further Notes on Logic and Conversation »:

J'aimerais proposer un principe qu'on pourrait appeler le Rasoir d'Occam modifié, il ne faut pas multiplier les sens plus que nécessaire. Comme beaucoup de principes régulateurs, il peut devenir une quasi-platitude, et tout dépend de ce qu'on compte comme "nécessaire". Cependant, comme d'autres principes régulateurs, il peut servir de guide. On peut penser, par exemple, qu'il ne faut pas admettre l'idée qu'un mot a un sens supplémentaire (et dérivatif) à moins que cette hypothèse ne fonctionne, n'explique pourquoi notre compréhension d'un domaine particulier d'application du mot est si aisée et si sûre, ou ne rende compte du fait qu'une application de ce mot au-delà de ce domaine, bien qu'elle puisse sembler légitime à première vue, est en fait difficile.¹

Ainsi, selon Grice, le sens conventionnel de « ou » est le sens vérifonctionnel de la disjonction, et il n'y en a pas d'autres. Les aspects supplémentaires de la signification ne sont liés qu'à des implicatures particulières. Même quand il n'est pas explicitement évoqué, ce principe préside à l'analyse contextualiste d'exemples comme « j'ai déjà déjeuné », au sens habituel de « j'ai déjà déjeuné ce matin ». Si l'on présente ce genre d'exemple comme un cas typique d'enrichissement pragmatique, c'est-à-dire optionnel et libre, c'est qu'on présuppose que l'indication temporelle fournie

¹ GRICE 1989, p. 47.

par « j'ai déjà » a *exactement la même signification* dans ce contexte linguistique que dans d'autres contextes, comme:

J'ai déjà payé mes impôts, j'ai déjà été en Chine, etc.,

bien que les laps de temps à l'intérieur desquels l'évènement a eu lieu, varient de *ce matin*, à *cette année*, ou *dans ma vie*. C'est parce qu'on assume que la signification conventionnelle ne varie pas selon les contextes linguistiques, - que les significations ne sont pas à multiplier au-delà (voire en deçà) du nécessaire -, qu'on n'éprouve même pas le besoin d'explorer d'autres hypothèses, celle selon laquelle il y aurait des différences sémantiques entre différentes occurrences de « J'ai déjà ... », ou bien celle selon laquelle nos connaissances sur le monde (on paie ses impôts chaque année, etc.) viennent configurer l'interprétation qui s'impose. Je ne prétends pas positivement que c'est la bonne direction; je voudrais seulement faire valoir que le rasoir d'Occam « modifié » préjuge de l'analyse de ce type de cas en termes d'enrichissement pragmatique. Mais quelle valeur a pour l'analyse d'un problème empirique un principe *a priori*, sans autre justification que de faire en sorte que l'apport massif de la pragmatique s'impose d'évidence?

Il est vrai que le Rasoir d'Occam sémantique a été revêtu de toute l'autorité de Kripke, qui l'a invoqué en faveur d'une analyse sémantique *unique* des descriptions, renvoyant l'écart éventuel entre le « référent sémantique » d'une description (sa *dénotation*, ce qu'elle désigne en vertu des conventions linguistiques), et la référence visée par le locuteur, à un phénomène pragmatique, plutôt qu'à une ambiguïté sémantique. Encore est-il que c'était un problème *particulier*, local, qui se posait à ses yeux, lié au double usage des descriptions, et que la réponse, de l'aveu même de Kripke, ne va pas entièrement de soi. D'accord pour ne pas aller au-delà du nécessaire; mais jusqu'où va la *nécessité* de multiplier les significations, c'est-à-dire d'être fidèle à la complexité et la subtilité du lexique?¹ C'est une question que le contextualisme ne se pose jamais.

Il est probable que dans le cas d'espèce, Kripke a raison sur le point central: c'est une intention spécifique de faire référence à un certain objet qui fixe la « speaker's reference » d'une occurrence de description, dans une situation où le locuteur croit à tort que l'objet qu'il vise satisfait la propriété

¹ La richesse d'information contenue dans le lexique est un argument puissant, selon Chomsky, pour abandonner l'idée de règles de formation de structures d'expressions, au profit de systèmes « rules-free »; voir l'approche dite « Principes et Paramètres » (CHOMSKY 1995, Chap. 1 par exemple).

qu'utilise sa description (dans l'exemple de Donnellan: « l'homme qui boit du Martini là-bas », pour indiquer à la suite d'une méprise, un individu qui, en fait, tient un verre d'eau). Mais on peut penser que le mécanisme par lequel des facteurs contextuels fixent le référent *est lui-même inscrit* dans la structure sémantique des descriptions, et que la remarque de Kripke ne doit pas nous conduire à négliger cet aspect. Je partage sur ce point la position complexe de Garcia-Carpintero, qui, à propos de la question débattue de la proximité sémantique des descriptions incomplètes (« l'homme là-bas »), et des indexicaux utilisés descriptivement (comme « cet homme », « cette table »), refuse l'idée que l'usage référentiel des descriptions serait le signe d'une ambiguïté sémantique, qui permettrait aux descriptions de fonctionner parfois attributivement, parfois comme des termes singuliers:

Les usages référentiels des descriptions, comme les usages descriptifs des indexicaux sont des phénomènes pragmatiques, au sens Gricéen que j'ai esquissé. Par eux-mêmes, ces phénomènes sont une base insuffisante pour abandonner une analyse sémantique des descriptions et des indexicaux qui les place dans différentes catégories (celle des quantificateurs, et celle des termes singuliers, respectivement).¹

Mais l'argument principal de Garcia-Carpintero en faveur du maintien d'une distinction sémantique entre descriptions et indexicaux, fait précisément appel à des propriétés sémantiques; et le fait qu'une expression laisse au contexte, ou à divers facteurs pragmatiques, le soin de fixer ce qu'une de ses occurrences désigne, est parfaitement compatible avec le fait qu'elle possède un sens linguistique déterminé. Mieux, ce sens peut spécifier quel doit être le référent, un contexte étant donné. Reprenons à Reichenbach l'idée de la « token-réflexivité » des indexicaux: la signification de l'expression-type « cet homme », par exemple, est la règle conventionnelle selon laquelle le *designatum* d'un « token » de l'expression est *l'objet de cette catégorie* montré par un geste à l'occasion de la production de *ce* token. Les descriptions définies incomplètes peuvent être analysées de manière semblable:

Il est naturel, à un Russellien d'obédience Reichenbachienne, de dire que, quand une description manifestement incomplète *le F* est utilisée avec succès dans une énonciation *e* dont une instance *i* de *le F* est une partie, un matériau descriptif additionnel *token-réflexif* est implicitement compris, qui, avec celui apporté par *F*, fournit la description visée. Ce matériau conventionnellement compris, implicite et descriptif, peut être donné par

¹ GARCIA-CARPINTERO 2001.

une description comme *le F le plus saillant au moment où i est produit*.¹

On notera que cette utilisation élargie aux descriptions usuelles de la *token-réflexivité* est une application, à un problème particulier, du souci d'exploiter au maximum les ressources proprement sémantiques des expressions: mais j'ai déjà noté à maintes reprises le peu d'intérêt manifesté par le contextualisme à l'égard des potentialités du sens linguistique. Pour revenir brièvement à Kripke, je ne suis pas sûr que la situation soit convenablement décrite, quand il oppose plutôt obscurément *l'intention spécifique*, en une certaine occasion, de faire référence, et *l'intention générale* (du locuteur) d'utiliser un désignateur pour nommer un objet, intention générale qui donnerait le référent sémantique (la *dénotation* au sens de Russell) des descriptions. Car, qu'est cette intention dite générale? C'est en fait l'intention particulière de faire référence à tel objet, jointe simplement à la croyance que l'expression descriptive utilisée, le monde étant ce qu'il est, épingle en effet cet objet; la seule intention générale qu'on pourrait trouver ici est « l'intention » d'utiliser son langage normalement, avec ses significations habituelles, qui déterminent le référent sémantique. Mais il est plutôt étrange de dire que je fais référence à de Gaulle en utilisant l'expression « l'auteur de l'Appel du 18 Juin » parce que j'ai l'intention générale d'utiliser les mots avec le sens qu'ils ont.²

Le principe de Compositionnalité, dans sa formulation faible, dit que la signification d'une expression complexe est fonction des significations des parties syntaxiquement pertinentes de l'expression (sous cette forme, il vaut, par exemple, pour les « *Bedeutungen* » *fregéennes* des expressions). Dans sa formulation forte, il dit que les significations des parties sont des constituants, de la signification du tout (et sous cette forme, il vaut des sens *fregéens*, mais, comme l'a remarqué Frege, ne vaut pas des référents³). Mais il est intéressant de noter que Frege l'a pondéré d'un autre principe, le Principe de Contextualité, qui, en dépit de sa relative indétermination, semble nous orienter dans une autre direction de pensée:

« Nur im Zusammenhange eines Satzes bedeuten die Wörter

¹ *ibid.* Je laisse de côté le problème à l'occasion duquel ces remarques ont été formulées, celui du rapprochement, à faire ou à ne pas faire, entre les descriptions incomplètes et les expressions indexicales « *sortales* ».

² Nathan Salmon critique semblablement les formulations de Kripke dans « The Good, the Bad, and the Ugly », in *Reiner & Bezuidenhout 2004*.

³ Frege fait remarquer que la référence de « la Suède » n'est pas partie de la référence de l'expression « la capitale de la Suède ».

etwas? » (C'est seulement dans la connexion de la phrase que les mots signifient quelque chose).¹

Il y a au moins deux interprétations possibles de ce *dictum*. Selon la première, la relation de signification entre les mots et les choses (entités du monde en général) ne s'établit réellement, ou du moins ne peut être assignée, que lorsque les mots figurent dans les connexions d'une phrase complète, objet d'une affirmation possible et douée d'une valeur de vérité. Ce thème de la primauté sémantique des phrases est récurrent dans la philosophie du langage, avec des variations (holisme de la phrase).² Selon la seconde interprétation, plus modeste, c'est seulement dans la phrase que les mots acquièrent une signification relativement *déterminée*, par spécification contextuelle des diverses définitions et paraphrases qu'on trouve dans les entrées du dictionnaire, à la manière dont « d'arçons » ou « fiscal » interviennent sur l'occurrence de « cheval » qui les précèdent. En généralisant à des expressions complexes non nécessairement phrastiques, on peut dire qu'il y a, selon ce point de vue, un effet en retour du contexte (linguistique) sur les composants.

N'y a-t-il pas une menace de circularité à tenter de maintenir à la fois le Principe de Compositionnalité et le Principe de Contextualité, sous sa deuxième forme? Pour reprendre un exemple discuté, à d'autres fins, par Garcia-Carpintero, la signification de la forme latine « ambulo » dépend de manière compositionnelle du sens de la racine verbale « ambul- », et du sens du lexème « -o ». Mais d'autre part, on ne peut expliquer la signification de ces éléments sans faire appel à leur contribution respective à la signification des phrases qu'ils forment.

Une réponse à cette difficulté est qu'il y a là deux types différents de dépendance. La signification globale de la phrase dépend (est fonction) des significations propres des éléments composants; mais inversement la fonction sémantique catégoriale (i.e., le fait qu'ils représentent une catégorie appropriée à telle autre catégorie) des composants, dépend de la signification des phrases qu'ils contribuent à former, au sens où elle ne peut être complètement décrite qu'en référence aux structures syntaxiques où elle peut figurer:

¹ *Grundlagen der Arithmetik*, § 62. En 1884, Frege fait encore un usage plutôt indifférencié de « bedeuten ».

² A propos de la « révolution en sémantique », Quine écrit: « Le véhicule premier de la signification n'est plus conçu comme étant le mot, mais la phrase. (...) Les significations des mots sont des abstractions à partir des conditions de vérité des phrases qui les contiennent. » (« Five Milestones of Empiricism », in QUINE 1981.

« La signification des phrases dépend *spécifiquement* des significations de chaque unité lexicale, et de la structure syntaxique douée de sens qui la constitue; elle est déterminée par les propriétés sémantiques de chaque unité, et du même coup, la compréhension d'une phrase exige la compréhension de chacun des constituants signifiants. La signification d'unités telles que « ambul- » dépend *de manière générique* de la signification des phrases qu'elles peuvent contribuer à former, donc des significations de lexèmes comme « -o » et « -abat ». La signification de « ambul- » ne peut être spécifiée sans qu'on mentionne la signification d'un lexème ou d'un autre, comme « -o »; mais il n'y a pas de lexème particulier dont le sens doit être mentionné pour donner la signification de « ambul- ».¹

Je ne suis pas sûr que cette distinction entre *spécifique* et *générique* couvre tous les cas d'effet en retour du contexte linguistique sur les composants; du moins ouvre-t-elle la voie à une possibilité de concilier le Principe de Compositionnalité et le Principe de Contextualité, chacun d'eux étant convenablement compris. D'une certaine manière, cela revient à intégrer les propriétés de structure dans les propriétés lexicales, conformément à l'esprit du programme chomskyen « Principes et Paramètres ». Or aussi surprenant que cela puisse paraître, le contextualisme proclame qu'il accepte le Principe de Compositionnalité; mais il néglige entièrement le Principe de Contextualité (il n'y a là aucun paradoxe: le contexte *linguistique* d'une expression n'est évidemment pas le contexte, large ou étroit, d'une émission verbale). Cependant, il fait un usage très particulier du Principe de compositionnalité. Reprenons les exemples où il est usuel de voir libre enrichissement, expansion, ou complétion pragmatiques à l'oeuvre:

J'ai déjà déjeuné, il pleut, etc.;

Les significations ordinaires, typiques, d'occurrences de ces phrases (« J'ai déjà déjeuné *ce matin*, il pleut *ici* », etc.), ne semblent pas être exactement fonction des significations des éléments linguistiques réalisés qui les constituent: c'est le fond de la thèse du libre enrichissement. Mais on peut continuer à invoquer le Principe de compositionnalité, pour soutenir que cela prouve simplement que les éléments eux-mêmes voient leur signification pragmatiquement enrichie: la signification du tout est à nouveau fonction de la signification *enrichie* des parties. Ce mouvement de pensée est à l'oeuvre dans ce texte de Recanati:

¹ GARCIA-CARPINTERO 2001.

En contexte, les mots expriment *systématiquement* des significations qui sont plus riches que (ou diffèrent autrement de) celles que dictent les conventions du langage. Contrairement à ce que tendent à penser les sémanticiens formels, les conditions (intuitives) de vérité de nos émissions verbales ne sont pas compositionnellement déterminées par les significations des mots et leur arrangement syntaxique, strictement d'en bas vers en haut. Elles sont largement configurées par des attentes contextuelles et notre connaissance du monde. Cela est vrai de toutes les émissions verbales, aussi "littérales" (au sens ordinaire) soient-elles.¹

J'ai déjà insisté sur l'idée que l'argumentaire contextualiste s'appuyait sur une coupable indifférence à l'égard des possibilités de l'analyse sémantique. Une illustration possible du Principe de Contextualité concerne le cas des expressions idiomatiques, comme « casser sa pipe », « avoir barre sur », « faire rendre gorge », etc.. Chomsky les caractérise ainsi:

Elles sont idiomatiques au sens où leur signification est non-compositionnelle, et où elles demandent une règle lexicale séparée, analogue à la règle qui donne le sens des mots. (...) Ces expressions idiomatiques ont plusieurs propriétés pertinentes. En premier lieu, elles ont typiquement la forme syntaxique des expressions non idiomatiques, et en fait, elles ont parfois un sens littéral parfaitement raisonnable si elles sont comprises de manière non idiomatique. Par exemple, "Jean a cassé sa pipe" [en anglais: *John kicked the bucket*], peut vouloir dire soit que Jean a brisé la pipe avec laquelle il fume, soit qu'il est mort.²

Le fait que ces expressions, quoique idiomatiques, aient des structures grammaticales normales de phrases françaises, était pour Chomsky (du moins à l'époque: 1980) un argument en faveur de l'idée d'un niveau structurel profond d'engendrement (D-structure), qui opère avant que les règles proprement idiomatiques s'appliquent. Dans l'exemple ci-dessus, la règle idiomatique peut assigner la catégorie *Verbe* et le sens *est mort* à « a cassé sa pipe ». Quoiqu'il en soit de la distinction entre D-structure et S-structure, il semble clair que cette règle appartient à la grammaire du français, et que le sens non littéral ne provient pas d'un « libre enrichissement » ou d'une interprétation pragmatique (les intentions du locuteur n'interviennent que sous la forme du choix entre les significations, littérale ou idiomatique).

Dans un ordre d'idées voisin, Ruth Millikan a développé l'idée de « blocs » de signification (« chunks »), c'est-à-dire d'effets partiellement

¹ Recanati 2004, p.81.

² in Chomsky 1980.

holistiques d'expressions complexes, prises justement *en bloc*, sur la signification d'expressions composantes. Millikan, pour sa part, a utilisé cette idée dans le but de montrer que la frontière entre sémantique et pragmatique était beaucoup plus incertaine que ne le pensent les participants au débat minimalisme *versus* contextualisme, et que peut-être la question elle-même était un faux problème. A propos d'une variante de l'exemple rappelé ci-dessus, « Avez-vous déjà déjeuné? », comparé à « Avez-vous déjà eu une opération? », elle fait remarquer que l'analyse en termes d'enrichissement pragmatique est loin d'être la seule possible. On pourrait aussi l'interpréter comme un cas de désambiguïsation en contexte de significations sémantiques distinctes de « Avez-vous ...? ». Mais de plus:

Il y a aussi une possibilité d'effet en bloc [« chunking »]. Peut-être ce qui est copié est l'usage de "Avez-vous...?" couplé avec une référence à une sorte d'évènement qui n'arrive qu'une fois, ou rarement, dans la vie de quelqu'un, et un autre usage de "Avez-vous...?" couplé avec une référence à une sorte d'évènement qui revient périodiquement. Dans ce cas, ce n'est pas la signification de "Avez-vous...?" qui change. Bien plutôt, la signification est holistique, et non pas construite strictement à partir des parties.¹

Millikan multiplie les exemples d'expressions à signification holistique (la bouche d'une personne, une bouche d'égout, la bouche du métro, etc.), mais ce qui m'intéresse ici est avant tout la possibilité d'appliquer un Principe de Contextualité sémantique à l'interprétation de ces phénomènes, afin de souligner la légèreté (le triomphalisme) avec laquelle le contextualisme se précipite dans l'explication pragmatique, comme si aucune autre hypothèse n'était envisageable.

Le Principe d'Accessibilité a été formulé par Recanati par exemple dans *Direct Reference*: face à un contenu pragmatiquement déterminé, pour décider s'il peut être identifié à ce qui est dit, il faut s'appuyer sur les intuitions « pré-théoriques » des locuteurs.² Car ce qui est dit, comme ce qui est impliqué, doit être *consciemment accessible*. Si donc tout le monde comprend dans « j'ai déjà déjeuné », que j'ai déjà déjeuné *ce matin*, cet aspect pragmatique d'enrichissement est partie intégrante de ce qui est dit: inutile de poser, comme le fait Kent Bach, un niveau sémantique moins riche de ce

¹ MILLIKAN 2005. Ce point de vue va évidemment de pair avec la contestation par Millikan du Rasoir d'Occam sémantique, aussi peu utile que s'il était utilisé pour prohiber la prolifération des espèces (*ibid.*, p. 196). Ce qui est « copié » est l'usage en vertu de conventions: voir le chapitre suivant.

² RECANATI 1993, p. 248.

qui est dit, puisqu'il n'a pas de réalité psychologique. Mais ce que n'ajoute pas Recanati, c'est que ce principe ouvre immédiatement la voie à un petit paradoxe, le « paradoxe de Grice », que Grice lui-même formulait en ces termes:

Si nous, en tant que locuteurs, nous avons la connaissance requise de la signification conventionnelle des phrases que nous employons, pour impliquer, en les proférant, quelque chose dont le fait qu'il soit impliqué dépend de la signification conventionnelle en question, comment nous, en tant que théoriciens, pouvons-nous avoir des difficultés avec ces cas pour décider où la signification conventionnelle finit et où l'implicature commence?¹

Pour le dire simplement, comment se fait-il que la sémantique soit si difficile, si, en tant que locuteurs, nous avons si directement accès au contenu de ce qu'on nous dit? En dépit de cette difficulté, Grice pensait visiblement que si on refusait l'idée que les locuteurs ont une bonne perception, immédiate et intuitive, de la signification, on était conduit à faire du concept de signification un concept *théorique*, au sens des concepts théoriques, par opposition aux concepts observationnels, des sciences de la nature. C'est d'ailleurs un des arguments par lesquels il justifiait son programme réductionniste, puisque les locuteurs sont censés savoir consciemment ce qu'ils veulent dire:

Il reste à se demander s'il y a un autre programme raisonnable concernant les problèmes de la signification, mis à part le projet d'une analyse réductrice du concept de signification. La seule alternative à laquelle je peux penser serait de traiter « signification » comme un concept théorique (...). Si l'on prend cette direction, la signification d'expressions particulières sera une question d'hypothèse et de conjecture plutôt que d'intuition, puisqu'en général on ne pense pas que l'application des concepts théoriques puisse être atteinte par intuition et observation.² (p. 358).

Un certain nombre d'arguments (*Kent Bach 2001, 2005, Garcia-Carpintero 2001*, bien qu'il parle à son propos du « maître argument de Wittgenstein ») ont été cependant opposés au Principe d'Accessibilité. Bach, par exemple, nie que la sémantique ait à s'occuper des processus psychologiques par lesquels l'auditeur infère ce qui lui est communiqué:

« C'est un mystère pour moi de savoir pourquoi des faits concernant ce que l'auditeur fait afin de comprendre ce que dit le locuteur devraient être

¹ « Further Notes on Logic and Conversation », in *Grice 1989*, p. 49.

² *Grice 1989*.

pertinents pour ce que le locuteur dit en premier lieu. Comment le fait (si c'est un fait) que ce qui est dit n'a parfois aucune réalité psychologique pour l'auditeur, ne montrerait-il qu'il s'agit d'une simple abstraction? Tout ce que cela montre, c'est que les auditeurs peuvent inférer ce qu'un locuteur communique sans identifier d'abord ce que le locuteur dit. ».¹

L'un des arguments de Bach, à la Grice, est l'argument de la facilité avec laquelle les éléments implicites d'enrichissement peuvent être annulés. Même si le contenu littéral de ce qui est dit n'est pas, le plus souvent, actuellement conscient chez l'auditeur, encore est-il qu'il est latent, comme en témoigne le fait que les expansions pragmatiquement attendues peuvent être annulées, sans que ces annulations soient vécues comme des contradictions:

*Pierre et Marie se promènèrent, mais pas ensemble;
Pierre et Marie sont fiancés, mais pas l'un avec l'autre, etc.*

Dans ce type de cas, on comprend immédiatement que le locuteur précise simplement que ce qu'il veut dire coïncide avec ce qu'il a littéralement dit. L'absence de surprise de la part de l'auditeur montre qu'il a été parfaitement capable d'identifier, à un certain niveau de connaissance tacite, ce qui a été sémantiquement dit. Dans la même veine, Bach 2005 propose une *reductio ad absurdum* du Principe d'Accessibilité. Il semble que la compréhension d'expressions figurées comme:

*Les nouvelles de la Bourse ont douché son ambition,
L'opposition espère un raz de marée électoral, etc.,*

s'effectue souvent sans que les locuteurs calculent d'abord consciemment ce que pourrait être leur sens littéral, avant d'échouer et de passer à l'hypothèse du sens figuré (sans doute en raison du caractère conventionnel et stéréotypé de ces locutions). Si l'on prétend que l'absence de réalité psychologique est synonyme d'absence de réalité tout court, alors il faut purement et simplement identifier ce qui est dit au sens figuré: conclusion absurde, puisque c'est l'idée même d'un sens littéral par opposition à un sens figuré qui tombe.

De manière générale, le Principe d'Accessibilité repose à la fois sur une mauvaise compréhension de la nature inconsciente de la compétence linguistique, - de ce qu'est connaître ou maîtriser un langage -, et sur une surestimation considérable de la valeur de l'expérience vécue de la compréhension. Il est douteux que les réactions, même appropriées, verbales

¹ Bach 2001.

et non verbales, des locuteurs s'appuient sur des intuitions suffisamment précises au sujet de ce qui est dit, pour pouvoir fonder l'activité théorique (au reste, Racanati le reconnaît implicitement, quand il est à la recherche de tests sophistiqués pour tirer au clair les « intuitions » des locuteurs; c'est donc qu'elles ne sont pas si immédiatement disponibles qu'on veut bien le dire¹). Le contextualisme se limite trop souvent à des exemples de phrases très simples, faciles à comprendre, et il est en effet possible que dans de nombreuses situations ordinaires, ces occurrences soient l'objet d'une compréhension aisée, même si globale et approximative, - sauf justement en cas de malentendu, de demande d'explication (« que voulez-vous dire? »), ou d'incompréhension, ce qui après tout n'est pas rare. Mais ce faisant il s'aveugle sur les ratés de la performance, bien plus fréquents qu'il ne le laisse croire:

Il est connu depuis longtemps que les systèmes de performance « échouent » souvent, ce qui veut dire qu'ils fournissent une analyse qui diffère de celle déterminée par le système cognitif (le I-langage). De nombreuses catégories d'expression ont été étudiées qui posent des problèmes structuraux pour l'interprétation: emboîtement multiple, ce qu'on appelle "phrases avec effet en retour" ["garden path sentences"], et d'autres. Même de simples concepts peuvent poser de difficiles problèmes d'interprétation; les mots qui contiennent des quantifications ou la négation, par exemple.²

De ce point de vue, le contextualisme ne décrit en fait qu'une communication idéale, « rationnelle », de sujets supposés conscients de la manière dont ils configurent leurs paroles, et où chacun saisirait pleinement les intentions communicatives des autres, et désire leur faire reconnaître les siennes aussi clairement qu'avec « l'autorité de la première personne » il les connaît lui-même. Mais les ratés de la communication sont aussi nombreux que les efforts faits pour les surmonter. Et d'un autre côté, les processus mentaux qui président à la production des phrases comme à leur compréhension sont tout à fait inconscients, hors des prises du vécu des locuteurs.

On peut opposer au contextualisme, quand il prétend fonder la sémantique sur l'expérience consciente de ce qui est dit, les remarques

¹ RECANATI 2004, pp. 14-15.

² CHOMSKY 1995a. Le « I-langage » désigne un état du système cognitif de la faculté linguistique d'un individu. Pour citer avec approbation ces lignes, il n'est pas nécessaire d'adopter le point de vue strictement internaliste de Chomsky.

suivantes. D'une part, la sémantique a certainement fait un pas en avant quand elle a mis le doigt sur la pauvreté de ce que savent, au sens d'un savoir explicite, les locuteurs ordinaires, alors même qu'ils utilisent correctement les mots de leur langue. Les arguments de Putnam ont montré clairement, par exemple, que « connaître le sens » d'un mot, ne peut être assimilé à *saisir une intension* (si cette expression canonique est intelligible), c'est-à-dire à connaître un ensemble de conditions conceptuelles nécessaires et suffisantes pour l'application correcte du terme. Que cela n'empêche pas les locuteurs de faire *de facto* correctement référence aux objets d'une certaine espèce, en raison de la stabilité de la référence assurée par la « division sociale » du travail linguistique, est une autre question. Mais d'autre part, reconnaître cette pauvreté ne doit pas conduire à sous-estimer la masse de connaissances intériorisées que suppose la maîtrise d'une langue, trop souvent réduite à une simple capacité pratique. Les sens ne sont peut-être pas à multiplier au-delà du nécessaire, mais les niveaux et les formes de connaissance du sens des structures linguistiques, eux, sont certainement à distinguer, depuis le niveau minimal de l'expérience vécue (l'impression de « comprendre »), jusqu'à celui de la grammaire intériorisée que tente de reconstruire le théoricien. Ce qui résoud, au passage, le petit « paradoxe » de Grice.

Par exemple, il y a probablement tout un spectre varié de connaissance du sens des éléments lexicaux, selon qu'on a affaire à des mots tout à fait familiers, comme « pomme », « citron », ou « cuivre », ou à des mots plus rares, même si les choses désignées sont susceptibles d'être l'objet d'une expérience ordinaire. Pour acclimater un exemple proposé par Ruth Millikan, considérons la plausible conversation suivante:¹

A: *Je suis en train de lire un article sur les moeurs des sandres.*

B: *Qu'est-ce qu'un sandre?*

A: *Sais-tu ce que « sandre » signifie?*

B: *Non, c'est justement ce que je demande!*

A: *Comment peux-tu poser une question sur les sandres, si tu ne sais pas ce que « sandre » signifie?*

A, l'expert en sandres, joue évidemment d'une variation sur le paradoxe de Grice, mais il a tort. La capacité de parler un langage qui contient le mot « sandre », c'est-à-dire de former des phrases bien formées le

¹ MILLIKAN 1984, p. 153 (j'ai adapté l'exemple). Le petit Robert écrit à l'article « sandre »: poisson acanthoptérigien des eaux douces tempérées, voisin de la perche. S'agit-il d'une définition linguistique, ou d'une connaissance zoologique?

contenant, de le reconnaître comme un substantif, de conclure immédiatement qu'il s'agit d'un animal ou au moins d'un être vivant, ne requiert pas qu'on soit capable de connaître le sens au sens de pouvoir « expliquer la signification ». Ruth Millikan commente cet exemple (adapté pour les besoins de la cause) ainsi:

... il y a un sens selon lequel l'expert "sait ce que "sandre" signifie", mais selon lequel je ne le sais pas, et donc, de manière paradoxale, un sens selon lequel l'expert "sait ce qu'il signifie par "sandre"", mais selon lequel je ne "sais pas ce que je signifie par "sandre"". Dans le dialogue ci-dessus, l'expert assume qu'afin de signifier quelque chose par "sandre", on doit "savoir" en ce sens, quelque soit ce sens, "ce qu'on signifie par "sandre"". C'est cette assumption qui est erronée.¹

Comme chez Putnam, cet argument a pour cible immédiate l'idée que connaître un mot réside dans le fait de partager une *intension* publique avec une communauté linguistique. Mais plus généralement, il montre l'absurdité de l'idée que le théoricien devrait faire vœu de fidélité aux intuitions conscientes du locuteur « moyen » sur la signification. En bref, le contextualisme cherche la connaissance linguistique au mauvais endroit.

Pour finir, la présupposition de liberté pragmatique: tout ce qui est contextuellement construit (hormis la saturation des indexicaux purs, qui est contrainte en principe par leur caractère) est pragmatique, c'est-à-dire *libre, non obligatoire*, lié aux intentions des locuteurs ou à l'interprétation préférée par l'auditeur. Il s'agit plutôt, je l'ai dit, d'un présupposé que d'un principe établi, tant il semble analytiquement dépendre de l'usage qu'on fait des termes: sémantique = conventionnel, donc, pragmatique = libre. Il est à l'œuvre par exemple dans ces formulations de Recanati:

Quand la saturation est à l'ordre du jour, l'appel au contexte est nécessaire pour qu'une énonciation exprime une proposition complète: d'un point de vue sémantique, la saturation est un processus contextuel *obligatoire*.

(...) Différents processus pragmatiques entrent en jeu dans la détermination de ce qui est dit; (...) l'enrichissement libre et d'autres processus qui ne sont pas linguistiquement déclenchés mais sont pragmatiques de part en part.²

On applique volontiers cette opposition entre libre et contraint aux indexicaux et démonstratifs, pour les distinguer précisément par le degré de

¹ *Ibid.* Dans le texte original, il s'agit de monotrèmes.

² *Recanati 2004*, p. 7, et 21.

liberté qu'ils permettent, degré de liberté qui correspond à la place laissée aux intentions référentielles du locuteur. Les indexicaux purs comme « Je », « tu », sont tels que leur caractère sémantique détermine la référence de leurs occurrences (on peut bien sûr trouver des contre-exemples, voir « Tu ne tueras point »). D'autres pronoms, utilisés de manière non anaphorique, « il », « lui », n'exercent qu'une contrainte légère sur les références possibles: « lui » ne s'applique qu'à des personnes ou à certains animaux, mais les référents dépendent de l'intention du locuteur. Finalement, les démonstratifs, « ceci », « cela », semblent les plus libres. On a aussi fait remarquer que « ici », loin de toujours désigner la place du locuteur qui le prononce, pouvait désigner n'importe quel lieu, par exemple un pays lointain pointé sur une carte. Dans ce cas, la notion de « référence déplacée » (« *deferred reference* ») semble justifiée: le locuteur montre un « index », l'endroit sur la carte, mais fait référence à une contrée ou un lieu: la différence entre index et référent accroît apparemment la liberté du locuteur en rendant ses intentions déterminantes.¹

L'exemple des démonstratifs vient souligner la grande marge de manoeuvre du locuteur, qui lui laisse toute latitude pour fixer la référence. En généralisant abusivement, on assimile alors *contexte* et *intention*, sous la rubrique confuse d'« effets pragmatiques », ce qui permet du même coup d'assimiler « contextuel » et « libre » (sans trop préciser s'il s'agit de libre signification donnée à ses propos par le locuteur, ou de libre interprétation par l'auditeur). Mais ce n'est là qu'un glissement sémantique parfaitement injustifié. Sauf à loger dans le contexte tout ce qui n'est pas purement signification linguistique (pourquoi pas la totalité des croyances encyclopédiques des locuteurs, sinon celle des états du monde?), on ne peut confondre le contexte d'une énonciation et les intentions du locuteur, pour au moins une raison que Kent Bach a clairement dégagée. Pour jouer son rôle de spécification des référents, le contexte doit être l'objet d'une connaissance relativement partagée par les participants à la conversation: dans un cas simple d'ostension, le locuteur qui montre du doigt et l'auditeur qui suit le geste des yeux ont le même objet visible devant eux. Mais les deux participants ne sont pas dans la même relation à l'intention du locuteur, qui s'appuie justement sur le contexte objet d'une connaissance

¹ Voir NUNBERG 1993. Nunberg quant à lui pense cependant que même le phénomène de la référence déplacée est la plupart du temps sémantique, comme c'est le cas pour « nous »; il n'admet son caractère pragmatique (au sens: libre et intentionnel) que pour « il », « lui », etc., où on peut penser à des références métonymiques, comme « il n'a pas freiné » prononcé en désignant un camion.

commune, pour faire saisir ce qu'il veut dire, et de quoi il veut parler:

L'intention communicative du locuteur est distincte, et non partie intégrante, du contexte de l'énonciation.

(...) Si le contexte doit jouer le rôle qu'on prétend lui faire jouer dans l'explication, il doit être quelque chose d'identique pour le locuteur et pour son auditoire, alors qu'évidemment le rôle des intentions du locuteur n'est pas le même pour les deux. Le contexte peut contraindre ce que le locuteur réussit à communiquer grâce à ce qu'il dit, mais il ne peut contraindre ce qu'il entend communiquer en choisissant ce qu'il dit.¹

Le cas « paradigmatique » du libre enrichissement², illustré souvent par:

Marie prit sa clef et ouvrit la porte,

n'a en fait rien de *libre*: tout le monde veut dire par là ce que chacun comprend fort bien. Mais il est probable que cet exemple n'a aucune portée proprement linguistique, parce que notre compréhension de la phrase mobilise d'autres capacités cognitives, liées à notre familiarité avec les choses, que le seul « module » cognitif linguistique, même si, bien sûr, nous ne savons pas aujourd'hui séparer clairement leurs opérations.

CONCLUSION

Je suis bien conscient que le contextualisme est capable d'exercer une grande séduction, la séduction des discours qui nous invitent à *penser autrement*. Mais cet enthousiasme révolutionnaire me paraît conduire à une impasse. Car au-delà des arguments proposés, que j'ai tenté d'exposer honnêtement et de discuter, je doute que les *objets* que vise le contextualisme, - les actes de langages ressaisis dans leurs contextes indéfiniment variés, avec les intentions communicatives qui les portent et les compréhensions variés qu'en ont les auditeurs -, puissent jamais être l'objet d'une théorie : ils ne se situent pas au bon niveau d'abstraction requis par toute entreprise scientifique.

¹ *Bach 2001*. La différence entre contexte et intention est dramatisée dans l'exemple (déjà noté et adapté) de Kaplan, où l'orateur, croyant désigner un portrait de Carnap derrière lui, dit sans se retourner « lui, c'est le plus grand philosophe du XXème siècle »; mais le portrait a été remplacé à son insu par celui, disons, de Chirac.

² L'expression est de *Recanat 2004*, p.23.

BIBLIOGRAPHIE

- ALMOG 1989 - Joseph Almog, John Perry, Howard Wettstein, *Themes from Kaplan*, Oxford University Press.
- ANSCOMBE 1975 - G.E.M. Anscombe, « The First Person », in *Mind and Language*, Guttenplan ed., Clarendon Press, 1975.
- BACH 1994 - Kent Bach, « Conversational Implicature », *Mind and Language* 9.
- BACH 2001 - Bach, « You don't say? », *Synthese* 128.
- BAR-HILLEL 1970 - Yehoshua Bar Hillel, *Aspects of Language*, The Hebrew University.
- BARWISE & PERRY 1981 - Jon Barwise and John Perry, « Semantic Innocence and Uncompromising Situations », *Midwest Studies in Philosophy* 6.
- BEALER 1993 - George Bealer, « A solution to Frege's Puzzle », *Philosophical Perspectives* 7.
- BEZUIDENHOUT 1996 - Anne Bezuidenhout, « Pragmatics and Singular Reference », *Mind and Language* 11.
- BEZUIDENHOUT 1997 - Bezuidenhout, « Pragmatics, Semantic Undetermination, and the Referential/Attributive Distinction », *Mind* 106.
- BEZUIDENHOUT 2002 - Bezuidenhout, « Truth-Conditional Pragmatics », *Philosophical Perspectives* 16.
- BOËR & LYCAN 1980 - Steven Boër and William Lycan, « Who, me? », *Philosophical Review* 89.
- CAPPELEN & LEPORE 1997 - Herman Cappelen & Ernie Lepore, « Varieties of Quotation », *Mind* 106.
- CAPPELEN & LEPORE 1997a - H. Cappelen and E. Lepore, « On an Alleged Connection between Indirect Speech and the Theory of Meaning », *Mind and Language* 12.
- CAPPELEN & LEPORE 2005 - H. Cappelen and E. Lepore, *Insensitive Semantics*, Blackwell.
- CARNAP 1934 - Rudolf Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Julius Springer.
- CARNAP 1942 - Carnap, *Introduction to Semantics*, Harvad U. P..
- CARNAP 1947 - Carnap, *Meaning and Necessity*, The University of Chicago Press.
- CARSTON 2002 - Robyn Carston, « Linguistic Meaning, Communicated Meaning, and Cognitive Pragmatics », *Mind and Language*, 17.
- CASTANEDA 1967 - Hector Castaneda, « Indicators and Quasi-indicators », *American Philosophical Quaterly* 4.
- CHOMSKY 1962 - Noam Chomsky, « Current Issues in Linguistic Theory », in *Fodor & Katz* 1964.
- CHOMSKY 1975 - Chomsky, « Reflections on Language », in *On Language*, The New Press, New York, 1998.
- CHOMSKY 1980 - Chomsky, *Rules and Representations*, Oxford, Blackwell.
- CHOMSKY 1981 - Chomsky, *Lectures on Government and Binding*, Dordrecht, Foris.
- CHOMSKY 1986 - Chomsky, *Knowledge of Language*, New York, Praeger Publishers.

- CHOMSKY 1995 - Chomsky, *The Minimalist Program*, MIT Press.
- CHOMSKY 1995A - Chomsky, « Language and Nature », *Mind* 104.
- CHOMSKY 2000 - Chomsky, *New Horizons in the Study of Language and Mind*, Cambridge U. P..
- CHOMSKY 2003 - Chomsky, « Replies », in L. Anthony & N. Hornstein eds., *Chomsky and his Critics*, Blackwell.
- CORAZZA 1995 - Eros Corazza, *Référence, contexte et attitudes*, Vrin-Bellarmin, Paris-Montréal.
- CRIMMINS 1998 - Mark Crimmins, « Hesperus and Phosphorus: Sense, Pretense, and Reference », *Philosophical Review* 107.
- DAVIDSON 1986 - Donald Davidson, « A nice derangement of epitaphs », in *Truth and Interpretation*, Lepore ed., Oxford, Blackwell.
- DAVIDSON & HARMAN - 1972 - D. Davidson and Gilbert Harman eds, *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, Reidel.
- DENNETT 1987 - Daniel Dennett, *The Intentional Stance*, The MIT Press.
- DEROSE 1992 - Keith DeRose, « Contextualism and Knowledge Attributions », *Philosophy and Phenomenological Research*, LII.
- DONNELLAN 1966 - Keith Donnellan, « Reference and Definite Description », *Philosophical Review* 75, repr. in *Garfield* 1991.
- EVANS 1981 - Evans, « Understanding Demonstratives », in *Meaning and Understanding*, H. Parret and J. Bouveresse eds., de Gruyter, Berlin; repr. in *Ludlow* 1997.
- EVANS 1982 - Evans, *The Varieties of Reference*, Clarendon Press, Oxford.
- Fauconnier 1997 - Gilles Fauconnier, *Mappings in Thought and Language*, Cambridge U. P..
- FIELD 2001 - Hartry Field, « Deflationism about Meaning and Content », in *Truth and the Absence of Facts*, Clarendon Press, Oxford, 2001.
- FODOR 1987 - Jerry Fodor, *Psycho-Semantics*, MIT Press.
- FODOR 1998 - Fodor, *Concepts*,
- FODOR & KATZ 1963 - Fodor and Jerrold Katz, « The Availability of What we Say », *Philosophical Review* 72.
- FODOR & KATZ 1964 - Fodor and J. Katz eds., *The Structure of Language*, Prentice Hall.
- FREGE 1884 - Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, repr. Felix Meiner Verlag.
- GAMUT 1991 - L.T.F. Gamut, *Intensional Logic and Logical Grammar*, The University of Chicago Press.
- GARCIA-CARPINTERO 2001 - Manuel Garcia-Carpintero, « Gricean Rational Reconstructions and the Semantics/Pragmatics Distinction », *Synthese* 128.
- GARFIELD 1991 - Jay Garfield & Murray Kiteley, *Meaning and Truth*, Paragon House, New York.
- GRICE 1989 - Paul Grice, *Studies in the Way of Words*, Harvard U. P..
- GUTIERREZ-REXACH 2003 - Javier Gutierrez-Rexach (ed.), *Semantics*, Vol. I,

Routledge.

HALE & WRIGHT 1997 - Robert Hale and Crispin Wright (eds), *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell.

HIGGINBOTHAM 1989 - James Higginbotham, « Elucidations of Meaning », *Linguistic and Philosophy* 12.

HUSSERL 1901 - Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, Halle, Niemeyer.

KAPLAN 1969 - David Kaplan, « Quantifying in », in *Words and Objects*, Davidson & Hintikka eds., Reidel.

KAPLAN 1978 - Kaplan, « Dthat », in *Syntax and Semantics*, Vol. 9, P. Cole ed., Academic Press, New York; repr. in *Garfield* 1991.

KAPLAN 1978A - Kaplan, « On the Logic of Demonstratives », *Journal of Philosophical Logic*, Vol. 8; repr. in *Garfield* 1991.

KAPLAN 1986 - Kaplan, « Opacity », in *Schilpp* 1986.

KAPLAN 1989 - Kaplan, « Demonstratives », in *Almog* 1989.

KATZ & FODOR 1962 - Jerrold Katz et Jerry Fodor, « What's wrong with the Philosophy of Language? », *Inquiry*, 5, 1962.

KRIPKE 1977 - Kripke, « Speaker's Reference and Semantics Reference », in *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, P. French and alii eds., University of Minnesota Press, repr. in *Garfield* 1991.

LEPORE 1987 - Ernet LePore (ed.), *New Directions in Semantics*, Academic Press.

LEVINSON 2000 - Stephen Levinson, *Presumptive Meanings: The Theory of Generalized Conversational Implicatures*, MIT Press.

LEWIS 1969 - David Lewis, *Convention*, Harvard U. P..

LEWIS 1972 - Lewis, « General Semantics », in *Davidson & Harman* 1972.

LEWIS 1979 - Lewis, « Attitudes de dicto and de se », *Philosophical Review* 89.

LEWIS 1998 - Lewis, « Index, Context, and Content », in *Papers in Philosophical Logic*, Cambridge U.P..

LOAR 1972 - Brian Loar, « Reference and Propositional Attitudes », *Philosophical Review*, 1972.

LUDLOW 1997 - Peter Ludlow, *Readings in the Philosophy of Language*, MIT Press.

LYCAN 2000 - William Lycan, *Philosophy of Language*, Routledge.

MCDOWELL 1990 - John McDowell, « Evans and Peacocke on the Demonstrative Content », *Mind* 99.

MCGINN 1983 - Colin McGinn, *The Subjective View*, Clarendon Press, Oxford.

MILLIKAN 1984 - Ruth G. Millikan, *Language, Thought, and Other Biological Categories*, MIT Press.

MILLIKAN 2005 - Ruth G. Millikan, *Language, A Biological Model*, Clarendon Press, Oxford.

MOLTMANN 2003 - Friederike Moltmann, « Propositional Attitudes without Propositions », *Synthese* 135.

MONTAGUE 1974 - Richard Montague, *Formal Philosophy*, R. Thomason ed., Yale U. P..

MOORE 1993 - A. W. Moore (ed), *Meaning and Reference*, Oxford U. P..

- NEALE 2001 - Stephen Neale, *Facing Facts*, Clarendon Press, Oxford.
- NUNBERG 1993 - Geoffrey Nunberg, « Indexicality and Deixis », *Linguistic and Philosophy* 16.
- PEACOCKE 1983 - C. Peacocke, *Sense and Content*, Clarendon Press.
- PERRY 1993 - John Perry, *The Problem of the Essential Indexical*, Oxford U. P..
- PERRY 1997 - John Perry, « Indexicals and Demonstratives », in Hale & Wright 1997.
- PERRY 1997A - Perry, « Reflexivity, Indexicality and Names », in *Direct Reference, Indexicality and Proposition Attitudes*, Kunne and alii eds., Cambridge U.P.
- PEACOCKE 1983 - Peacocke, *Sense and Content*, Clarendon Press, Oxford.
- PREDELLI 2005 - Stephano Predelli, « Painted Leaves, Content, and Semantic Analysis », *Linguistic and Philosophy* 28.
- PRIOR 1971 - Arthur Prior, *Objects of Thought*, P. Geach and A. Kenny eds., Oxford University Press.
- PUTNAM 1975 - Hilary Putnam, « The meaning of "Meaning" », in *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers II*, Cambridge U. P..
- QUINE 1953 - W. v. O. Quine, *From a Logical Point of View*, Harvard U. P..
- QUINE 1981 - Quine, *Theories and Things*, Harvard U. P..
- RECANATI 1993 - François Recanati, *Direct Reference*, Oxford, Blackwell.
- RECANATI 2000 - Recanati, *Oratio Obliqua, Oratio Recta*, MIT Press.
- RECANATI 2004 - Recanati, *Litteral Meaning*, Cambridge U. P..
- REINER & BEZUIDENHOUT 2004 - Marga Reiner and A. Bezuidenhout, *Descriptions and Beyond*, Clarendon Press, Oxford.
- RICHARD 1983 - Mark Richard, « Direct Reference and Ascription of Belief », *Journal of Philosophical Logic* 12.
- RICHARD 1993 - Richard, « Attitudes in Context », *Linguistic and Philosophy* 16.
- ROOTH 1985 - M. Rooth, « Association with Focus », Ph.D diss., University of Massachusetts at Amherst.
- ROOTH 1992 - M. Rooth, « A Theory of Focus Interpretation », *Natural Language Semantics* 1.
- SALMON 1991 - Nathan Salmon, « The Pragmatic Fallacy », *Philosophical Studies* 63.
- SALMON 1988 - N. Salmon & Scott Soames, *Propositions and Attitudes*, Oxford U.P..
- SCHIFFER 1987 - Stephen Schiffer, *Remnants of Meaning*, MIT Press, 1987.
- SCHIFFER 1995 - Schiffer, « Descriptions, Indexicals, and Belief Reports: Some Dilemmas », *Mind* 104.
- SCHILPP 1963 - Paul Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Northwestern University.
- SCHILPP 1986 - Schilpp (ed.), *The Philosophy of W. V. Quine*, LaSalle: Open Court.
- SCHWARTZ 1977 - Stephen Schwartz (ed), *Naming, Necessity, and Natural Kinds*, Cornell University Press.
- SEARLE 1969 - John Searle, *Speech Acts*, Cambridge U. P..
- SOAMES 2002 - Scott Soames, *Beyond Rigidity*, Oxford U. P..
- SOAMES 2005 - Soames, *Reference and Description*, Princeton U. P..
- SPERBER & WILSON 1986 - Dan Sperber and Deirdre Wilson, *Relevance:*

- Communication and Cognition*, Oxford, Blackwell.
- SPERBER & WILSON 2002 - D. Sperber and D. Wilson, « Pragmatics, Modularity, and Mind-Reading », *Mind and Language* 17.
- STALNAKER 1976 - Robert Stalnaker, « Propositions », in *Issues in the Philosophy of Language*, Mackey and Merrill eds., Yale U. P.; repr. in *Garfield* 1991.
- STALNAKER 1981 - Stalnaker, « Indexical Belief », *Synthese* 49.
- STALNAKER 1986 - Stalnaker, « Possible Worlds and Situations », *Journal of Philosophical Logic* 15.
- STALNAKER 1997 - Stalnaker, « Reference and Necessity », in *Hale & Wright* 1997.
- STALNAKER 1999 - Stalnaker, *Context and Content*, Oxford U. P..
- STANLEY 2000 - Jason Stanley, « Context and Logical Form », *Linguistic and Philosophy* 23.
- STANLEY & SZABO 2000 - Jason Stanley and Zoltan Szabo, « On Quantifiers Domains Restrictions », *Mind and Language* 15.
- SZABO 2005 - Zoltan Szabo (ed), *Semantics versus Pragmatics*, Clarendon Press, Oxford.
- TALMY 2001 - Leonard Talmy, *Toward a Cognitive Semantics*, MIT Press.
- TRAVIS 1997 - Charles Travis, « Pragmatics », in *Hale & Wright* 1997.
- WETTSTEIN 1986 -Howard Wettstein, « Has Semantics Rested on a Mistake? », *Journal of Philosophy* 83.
- YOURGRAU 1990 - Palle Yourgrau (ed.), *Demonstratives*, Oxford University Press.
- ZIFF 1972 - Paul Ziff, « What is Said », in *Davidson & Harman* 1972.

VERBAL ȘI VIZUAL ÎN ARGUMENTAREA VIZUALĂ

CĂTĂLIN STĂNCIULESCU

Lector doctor, Universitatea din Craiova

DANIELA (FUNDEANU) STĂNCIULESCU

Doctorand în filosofie, Universitatea de Vest din Timișoara

We would like to argue that Donald Davidson's version of the principle of charity is compatible with both the argumentative interpretation of the verbal and of the visual. This compatibility is a consequence of Rorty's holistic development (Rorty, 2000a, p. 186-214; 2000b, p. 164-185; 2007, p. 147-160) of some of Davidson's arguments on interpretation (Davidson, 2001 (1974), p. 18; 2001 (1975), p. 168-169), which blurs both the distinction between "radical translation" and "domestic translation", and the distinction between visual and verbal.

Key words: visual argumentation, charity, Groarke, Birdsell, Blair, Govier, Fleming, Johnson, Walton, Davidson, Rorty

INTRODUCERE

În logica informală identificarea și analiza argumentelor este în mod esențial o problemă de interpretare (JOHNSON, 2000, p. 33; GOVIER, 1987, p. 133, BLAIR, 2005, p. 342; p. 332; WALTON, 2008 (1989), p. xi, Van EEMEREN, GROOTENDORST, HENKEMANS, 1996, p. 37). Unul dintre candidații la statutul de regulă sau principiu al interpretării este așa-numitul principiu al carității. Govier (1987, p. 134-135) discută posibilitatea aplicării principiului - într-o variantă sugerată de Quine (1960, p. 59, 69) și Davidson (1974, p. 18) - în scopul identificării, reconstrucției și evaluării argumentelor, concluzia sa fiind că în această variantă principiul este prea puternic pentru a fi valid din punct de vedere metodologic. Valabilitatea aplicării carității în identificarea și analiza argumentelor este în general discutată în contextul argumentării verbale, însă dezvoltarea recentă a studiilor empirice de argumentare vizuală și eforturile unor autori (spre exemplu, GROARKE, 1996, GROARKE&BIRDSELL, 1996, Blair, 1996) de a construi o teorie a argumentării vizuale în cadrul logicii informale, fac ca problema aplicării ei

în cazul imaginilor, și a producțiilor vizuale, în general, să devină la fel de importantă ca și în cazul construcțiilor lingvistice. În continuare, voi încerca să arăt (i) că, oarecum contrar a ceea ce susține Govier, varianta lui Davidson a principiului carității este compatibilă cu interpretarea argumentativă a textelor în aceeași măsură în care este compatibilă cu posibilitatea, în terminologia lui Quine și Davidson, a „traducerii radicale”; (ii) că aceeași variantă a principiului este compatibilă din punct de vedere teoretic, de asemenea, cu posibilitatea interpretării argumentative a producțiilor vizuale, și astfel cu ceea ce Groarke numește argumentare vizuală. Ambele tipuri de compatibilitate pot fi considerate consecințe ale estompării de către abordarea de tip holist a naturii interpretării a lui RORTY (2000a, p. 186-214; 2000b, p. 164-185, 2007, p. 147-160) a două distincții: distincția dintre traducerea radicală și traducerea domestică, și distincția dintre verbal și non-verbal.

I. PRINCIPIUL CARITĂȚII ȘI TEORIA ARGUMENTĂRII

Așa cum o formulează Govier, noțiunea lui Davidson de principiu al carității se referă la „o condiție a oricărei interpretări a unui discurs, ca o condiție a înțelegerii a ceea ce spune o persoană” (1987, p. 134). Aplicată în interpretarea argumentativă noțiunea devine „un principiu... pentru identificarea argumentelor și clarificarea (acolo unde este necesar) a înțelesului” (p. 142). Acestei variante a principiului, pe care o numește „puternică”, Govier nu îi atribuie o utilitate prea mare, nici în teoria argumentării, nici în teoretizarea interpretării în general. Argumentul său este acela că analogia, formulată de Quine și Davidson, între ceea ce ei numesc interpretare sau traducere radicală – interpretarea sunetelor și gesturilor unei persoane care aparține unei culturi diferite de cea a interpretului - și interpretare domestică – interpretarea comportamentului lingvistic și de alt fel al unui vorbitor al aceleasi limbi ca și a interpretului -, „ignoră diferențe pragmatice semnificative” (p. 142). Analogia urmărește să estompeze distincția dintre cele două tipuri de interpretare și subliniază faptul că în ambele tipuri de situații interpretarea presupune caritatea. Și într-un caz și în celălalt, așa cum afirmă Davidson:

caritatea ne forțează: fie că ne place sau nu, dacă vrem să-i înțelegem pe ceilalți, trebuie să considerăm că au dreptate în cele mai multe chestiuni. Dacă putem construi o teorie care reconciliază caritatea și condițiile formale pentru o teorie am făcut tot ceea ce poate fi făcut pentru a asigura comunicarea. Nimic mai mult nu este posibil și nimic mai mult nu este

necesar.

Noi atribuim maximum de înțeles cuvintelor și gândurilor celorlalți atunci când interpretăm astfel încât să optimizăm acordul (ceea ce include ... posibilitatea unor erori explicabile, adică a diferențelor de opinie) (DAVIDSON, 2001 (1974), p. 18; citat de GOVIER, p. 134-135)

Însă Govier crede că formularea lui Davidson este prea puternică pentru ca principiul să fie valid din punct de vedere metodologic. În cazul interpretării argumentelor, spune ea, problemele de interpretare se rezolvă la nivelul contextului:

dacă un termen sau structură pune probleme semantice, acestea sunt rezolvate într-un context în care cele mai multe sensuri (meanings) și scopul general al discursului pot fi considerate ca înțelese. În mod tipic, noi nu ne confruntăm cu o problemă de traducere radicală în înțelegerea «*idiolectului*» argumentului, ci doar cu o dificultate particulară care apare într-un context specific. (p. 141)

Interpretarea lui Govier a carității se bazează pe înțelegerea formulării lui Davidson a principiului ca presupunând că „acesta ne va permite doar în puține situații să atribuim celorlalți opinii sau moduri de gândire greșite, și apoi numai atunci când toate celelalte interpretări posibile au eșuat.” (p. 135) Totuși, forța principiului este dată de caracterul său neopțional, pe care Govier nu îl acceptă:

În practică diferențele dintre problemele de interpretare care pot apărea în cazul triburilor străine și cele care apar în cazul propriei noastre culturi sunt foarte reale și foarte semnificative. (p. 136)

Govier trece în revistă interpretările etice, epistemologice și pe cele care reformulează principiul „în termeni ai amabilității față de autori și ai strategiei personale” (p. 143), și conchide că în toate aceste cazuri sau în diversele combinații ale lor, caritatea este văzută ca o opțiune la nivel practic, „mai curând decât ca o necesitate teoretică generală” (p. 143). Ca urmare, conchide Govier: „eșecul în a aplica ... principiul carității nu ar fi acela de a nu înțelege în general, ci mai curând (se pretinde) de a face ceva imoral, imprudent sau inefficient din punct de vedere epistemic” (p. 143). Totuși, ea nu oferă niciun argument care să slăbească analogia formulată de Quine și Davidson și pentru a face plauzibil caracterul opțional al carității în interpretare, nici în general, și nici în aplicarea distincției în identificarea argumentelor. Cu alte cuvinte, Govier nu oferă niciun indiciu și niciun criteriu care ne-ar putea ajuta să facem o distincție de natură între cele două tipuri de interpretări. În particular, ea nu ne oferă un indiciu sau un criteriu

pentru a face distincția, atunci când identificăm un argument, între situațiile în care ne confruntăm cu „idiolectul” argumentului, și astfel cu anumite particularități verbale ale unui argument, și situațiile în care ne confruntăm doar cu probleme contextuale specifice. Care este diferența dintre o situație în care un text conține elemente idiolectice și una „tipică”, din punct de vedere al identificării argumentelor? Poate că uneori astfel de particularități lipsesc dintr-un text, dar cazurile interesante și problematice din punct de vedere teoretic, dar și practic, sunt cazurile atipice și de frontieră, care nu pot fi ignorate de o teorie.

Pe de altă parte, interpretarea lui Govier potrivit căreia aplicarea carității ne permite doar în puține cazuri să atribuim opinii sau raționamente greșite celorlalți trece puțin dincolo de textul lui Davidson. Așa cum afirmă Davidson:

Întrucât caritatea nu este o opțiune, ci o condiție pentru a avea o teorie care să funcționeze, este lipsit de înțeles să sugerăm posibilitatea unei erori masive aplicându-l. Până când nu am stabilit cu succes o corelare sistematică a unor enunțuri adevărate cu alte enunțuri adevărate, nu putem face nicio greșală. (DAVIDSON 2001, p. 197)

Semnificația acestui pasaj este mai curând aceea că interpretarea unei opinii ca fiind greșită nu poate avea sens decât pe fondul unor opinii considerate adevărate, decât aceea, dată de Govier, potrivit căreia caritatea „ne va permite doar în puține situații să atribuim celorlalți opinii sau moduri de gândire greșite” (p. 135). Deși atribuirea de opinii și credințe greșite se face, într-adevăr, așa cum afirmă Govier, „atunci când alte interpretări posibile [i.e. atribuiri de opinii adevărate, s.m.] au eșuat”, principiul nu are rolul de a stabili când („în ce situații”) se face o astfel de atribuire. Tot ceea ce consideră posibil principiul este că o astfel de atribuire se face pe un fond de atribuiri de opinii adevărate. Acest lucru reiese din următorul pasaj, în care regăsim, într-o formă explicită, definiția holistă a opiniilor:

Putem... considera ca dat faptul că cele *mai multe* opinii sunt corecte. Motivul este acela că o opinie este identificată prin poziția sa într-un model de opinii; acest model este cel care determină la ce se referă opinia, despre ce vorbește ea. Înainte ca un obiect din, sau un aspect al lumii să devină parte a subiectului unei opinii (adevărate sau false) trebuie să existe multe opinii adevărate despre acel subiect. Opiniile false tind să submineze identificarea subiectului; să submineze, prin urmare, validitatea unei descrieri a a opiniei ca fiind referindu-se la acel subiect... Asta nu înseamnă că orice opinie falsă distruge în mod necesar abilitatea noastră de a identifica alte opinii, ci că inteligibilitatea unor astfel de identificări trebuie

să depindă de un fundal de opinii adevărate cele mai multe nemenționate și nechestionate... Prin urmare, ceea ce face interpretarea posibilă este faptul că putem respinge a priori posibilitatea unei erori masive. O teorie a interpretării nu poate fi corectă dacă atribuie cuiva prea multe opinii false. (DAVIDSON, 2001, p. 168-169)

Cel mai probabil, interpretarea lui Govier este influențată de interpretările etice sau epistemologice ale carității, pentru care adesea aceasta are un caracter opțional (Michael Scriven, etc.). Însă, oricare ar putea fi încărcătura etică, sau de altă natură, a principiului carității, nu poate fi exclusă posibilitatea aplicării lui în cazurile de interpretare radicală în general, și nici în identificarea argumentelor. În orice caz, argumentele formulate de Govier nu limitează o astfel de posibilitate.

Govier subliniază diferențele mai curând decât asemănările dintre interpretarea radicală și cea domestică, dintre modul în care interpretăm comportamentul membrilor unei culturi diferite de a noastră și modul în care interpretăm comportamentul membrilor propriei noastre culturi, afirmând că prima presupune aspecte pragmatice relevante în raport cu cea de-a doua, și astfel că principiul carității ar putea să nu fie valabil sau util în cazul interpretării radicale. În schimb, extinzând unele argumente și sugestii ale lui Quine și Davidson, Richard Rorty accentuează mai curând asemănările:

cazul intercultural se reduce la unul intracultural – ceea ce înseamnă că noi învățăm să mânuim părțile mai ciudate ale comportamentului (lingvistic și nu numai) indigen în același mod în care învățăm despre comportamentul ciudat al membrilor atipici ai propriei noastre culturi. Printre aceștia se numără fizicieni, metafizicieni, fanatici religioși, psihopați, Oscar Wilde, Mrs. Malaprop și așa mai departe – toți oamenii care exprimă credințe și dorințe paradoxale în cuvinte (în mare parte) familiare din limba noastră maternă (RORTY, 2000a (1991), p. 209).

În ambele situații, ceea ce face un interpret este să aplice același principiu al carității, care în forma dată de Rorty, ne spune că „nu vorbim despre același lucru dacă spunem lucruri foarte diferite despre el” (RORTY, 2000 (1991), p. 205). Astfel, scopul interpretării sau cercetării este, pentru Rorty, acela de „a face credințele și dorințele coerente” (p. 207). Acest tip holist de abordare a naturii cercetării are un pronunțat caracter terapeutic în raport cu noțiunea tradițională de interpretare, pentru că el presupune abandonarea a trei presupozii esențiale ale acesteia: (i) aceea că limbajul este un astfel de lucru care poate fi descompus în părți elementare de tipul înțeleșurilor sau reprezentărilor, (ii) aceste părți elementare pot fi corelate cu părți ale lumii

fizice (RORTY, 2007, p. 157) și (iii) „noțiunea de enunț ca având «conținut cognitiv» care rămâne constant în toate aserțiunile în care este folosit” (*idem.*). Abandonarea celei de a treia noțiuni are drept consecință concepția atribuită de Jerry Fodor lui Robert Brandom, pe care Rorty o acceptă: „niciodată doi oameni nu înțeleg același lucru prin ceea ce spun” (FODOR, 1994, p. 143; cf. RORTY, 2007, p. 157).

Aceste consecințe filosofice holiste pot avea unele implicații asupra interpretării argumentative a textelor și imaginilor sau a altor producții vizuale. Principiul carității ne permite să acceptăm că identificarea argumentelor în textele atipice (cele care nu conțin *prima facie* argumente) poate fi înțeleasă uneori în mod asemănător traducerii radicale, urmărind coerența interpretării, mai curând decât potrivirea unor părți ale textelor interpretate cu părți ale unor modele argumentative preexistente. Identificarea argumentelor într-un text este, cu alte cuvinte, mai curând o chestiune de coerență a interpretării decât una de corelare strictă a elementelor structurale (premise, concluzii, indicatori de premise, indicatori de concluzie, indicatori al proprietăților ilative ale unui set de enunțuri, etc.) ale unor modele structurale argumentative prestabilite cu părți ale textului supus interpretării. Acest lucru este valabil în special în acele situații în care elementele standard de identificare ale elementelor structurale ale argumentelor – de exemplu, indicatorii de premise și concluzii lipsesc sau funcția sau statutul lor în text sunt discutabile. Un exemplu de astfel de situație este cel ilustrat de Michael A. Gilbert, în legătură cu aplicarea transformărilor dialectice în vederea reconstrucției unui argument potrivit standardelor pragma-dialectice. Așa cum arată Gilbert,

procesul descris de Eemeren și Grootendorst de organizare a argumentării localizate natural într-o argumentare potrivită pentru analiza lingvistică implică nu mai puțin de patru «transformări dialectice»... Instrucțiunile pentru aplicarea acestor reguli de traducere amintesc de formalizarea limbajului comun în logica formală. În transformarea cunoscută ca «eliminare», spre exemplu, ni se spune că elementele care sunt irelevante includ «elaborări, clasificări, anecdote și elemente adiționale». Este perfect posibil, totuși, ca aceste eliminări să conțină foarte bine cele mai semnificative informații care ar putea permite ascultătorului să înțeleagă argumentul. Adesea, spre exemplu, o repetare, o adăugire, sau exemplu, pot avea o forță comunicativă mai mare decât pretinsul argument «real». Ca urmare, un model util trebuie urmărit cu atenție ca nu cumva în unele uniformități să piardă acea naturalețe pe care încearcă în mod evident să o identifice. (*Ibid.* p.20)

Un altul este cel descris de Van Eemeren, Grootendorst, Henkemans (2002,

p. 37). Autorii vorbesc de „prezentarea verbală” a argumentelor, adică de textul în care se încearcă identificarea unui argument, sau a unei premise implicite într-un text argumentativ. Deși, uneori prezentarea verbală poate conține „indicii ... care pot ajuta la identificarea argumentelor” (p. 37), în multe alte cazuri acestea lipsesc. În astfel de cazuri,

interlocutorul care încearcă să identifice premisa neexprimată poate face puțin mai mult decât să suplimenteze raționamentul cu un enunț de tipul «dacă ..., atunci ... », astfel încât cel puțin condiția de validitate logică să fie îndeplinită. (p. 37).

Identificarea unei premise se face, în astfel de cazuri, ținând seama de contextul specific al formulării prezentării verbale, și astfel de posibilitatea de a formula mai clar un enunț „astfel încât să fie probabil mai aproape de intenția vorbitorului, și astfel preferabil” (*id.*). Un alt exemplu este cel în care indicatorii de premise și de concluzii lipsesc. În astfel de cazuri, afirmă Hurley,

interpretul (ascultătorul) trebuie să-și pună întrebări de genul: Care este enunțul despre care se pretinde că rezultă din celelalte? Ce încearcă cel care propune argumentul să demonstreze? Care este mesajul principal al paragrafului? (HURLEY, 2000, p. 4).

Un alt exemplu îl constituie stabilirea faptului dacă un anumit text este un argument sau o explicație. În astfel de cazuri este esențială

stabilirea faptului dacă ceva este o chestiune acceptată. Evident, ceea ce este acceptat de o persoană poate să nu fie acceptat de o alta. Astfel, efortul implică adesea stabilirea persoanei sau grupului de oameni cărora le este adresat pasajul – audiența intenționată. Uneori sursa pasajului va decide problema. Dar atunci când pasajul este izolat de context, acest lucru s-ar putea dovedi imposibil. În astfel de circumstanțe singurul răspuns posibil ar putea fi acela că dacă pasajul este un argument, atunci aceasta este concluzia, și acestea sunt premisele. (HURLEY, 2000, p. 22)

Un alt exemplu, oferit tot de Hurley, este cel al distincției dintre pasajele expositive și cele argumentative. În astfel de cazuri, relația dintre enunțul principal și cele subordonate este esențială: dacă scopul acestora este de a-l dezvolta pe primul, atunci pasajul are un caracter expositiv, iar dacă enunțurile subordonate urmăresc să-l demonstreze, atunci pasajul este un argument. În alte cazuri, este important de stabilit dacă ceea ce se afirmă este acceptat de toată lumea, sau dimpotrivă. În primul caz, avem de-a face cu un pasaj expositiv, în celălalt, cu unul argumentativ. Dar, există și situații în care astfel de proceduri nu sunt concludente. În astfel de cazuri, „singura

alternativă ar putea fi aceea de a spune că dacă pasajul este considerat un argument, atunci primul enunț este concluzia iar celelalte premisele” (HURLEY, 2000, p. 19).

În toate aceste cazuri, identificarea argumentelor este o chestiune de coerență a interpretării care ține seama mai curând de particularitățile specifice unui context, de o eventuală intenție a autorului pasajului interpretat, de natura audienței, etc., mai curând decât o chestiune de corelare a unor elemente structurale specifice anumitor modele argumentative cu părți ale pasajului interpretat.

II. PRINCIPIUL CARITĂȚII ȘI ARGUMENTAREA VIZUALĂ

Aceeași morală este valabilă și în privința argumentării vizuale. Principalul criteriu al corectitudinii identificării argumentelor în producțiile vizuale – imagini artistice, lucrări de artă, caricaturi, benzi desenate, postere, afișe publicitare, producții TV, opere de artă, etc. – este coerența (inclusiv în termeni de acord sau consens) a interpretării, mai curând decât adecvarea corelării unor elemente verbale cu unele vizuale. Din punct de vedere holist, distincția (epistemologică sau ontologică) dintre texte și imagini este una de grad. Așa cum se exprimă Rorty, „[a]rtefactele nonlingvistice sunt cazuri de frontieră ale textelor” (RORTY, 1999, p. 84).

Groarke și cei care susțin posibilitatea argumentării vizuale ar accepta bucuroși această interpretare holistă a cercetării. Ea ar fi nu doar un argument în plus în favoarea acestei posibilități, ci ar slăbi cele mai critice argumente împotriva ei, pentru că acestea din urmă se bazează pe o distincție netă între vizual și verbal, pe care argumentele holiste o subminează. Ralph H. Johnson, spre exemplu, interpretează noțiunea de argument vizual a lui Groarke ca implicând că funcția argumentativă esențială a acestuia este „îndeplinită de imagini mai curând decât de cuvinte, exact în același fel în care în cazul unui argument verbal această funcție este îndeplinită de cuvinte/afirmații” (JOHNSON, 1996). Ca urmare, strategia critică a lui Johnson este aceea „de a arăta că nu există nicio astfel de paralelă... Mai curând vom găsi o *asimetrie fundamentală între argumentele verbale și așa-numitele argumente vizuale.*” Folosind ca exemplu interpretarea argumentativă a unui poster („The UVA Poster”) de către Groarke (1996, p. 111), Johnson conchide că argumentul obținut în urma interpretării

a presupus o mare cantitate de muncă interpretativă. Nimeni nu ar putea ajunge la premisa argumentului doar privind la imagine, fără a fi familiarizat cu contextul specific în care apare imaginea și fără a avea acces

la informațiile de fundal specificate de Groarke. Mai departe, nu este clar dacă concluzia prezentată de Groarke este singura sau cea mai bună. Imi pot imagina orice număr de alte concluzii care ar putea fi la fel de bine «implicate» sau «sugerate».

Ca urmare, conchide Johnson, „reconstrucția lui Groarke este astfel dependentă de informația verbală, și fără aceasta ea pare discutabilă.” Însă acest tip de asimetrie nu este respins de Groarke, și este, de asemenea, coerent cu holismul specific principiului carității în variantă pragmatistă. Dar el nu anulează, așa cum crede Johnson, posibilitatea argumentării vizuale. Groarke sugerează uneori o astfel de asimetrie, ca atunci când spune: „[c]aracterul implicit al persuasiunii vizuale are un analog în caracterul implicit (sau «ascuns») al premiselor și concluziilor care însoțește multe construcții verbale” (1996, p. 107), iar „[a]rgumentele vizuale pot... conține o structură de tip premise-concluzie care poate fi supusă formelor standard ale analizei argumentative” (107). Dar, exact în asta constă interpretarea argumentativă a unei imagini, odată ce a fost identificată o structură argumentativă, sau așa cum se exprimă Groarke, în asta constă „posibilitatea de a explica verbal o imagine vizuală” (108). De asemenea, este o consecință a criticii lui Wittgenstein la adresa definiției ostensive (printre altele), faptul că, în cuvintele lui Rorty, „[n]u există nicio altă modalitate de a identifica un obiect decât aceea de a vorbi despre el – de a-l așeza în contextul altor lucruri despre care vrem să vorbim.” (RORTY, 2000b, p. 179) Ca urmare, asimetria nu doar că nu respinge posibilitatea interpretării argumentative a producțiilor vizuale, dar o presupune.

Dacă asimetria vizual/verbal nu constituie o problemă teoretică pentru posibilitatea argumentării vizuale, ci doar asumarea unei distincții de natură sau epistemologică între verbal și vizual, atunci nici „traducerea” imaginilor în elemente argumentative (premise, concluzii) nu constituie o astfel de problemă. Însă Johnson consideră această problemă ca fiind crucială, întrucât, așa cum argumentează el, întregul aparat al logicii informale trebuie aplicat structurilor propoziționale rezultate în urma „convertirii” imaginilor în propoziții. Johnson ia ca reper cazul tipic de identificare a argumentelor într-un text dat și evaluează interpretarea lui Groarke în raport cu acesta. Totuși, dacă vom considera imaginile ca fiind mai curând analoage textelor (atipice, cele care ridică probleme în privința identificării, în cadrul lor, a unei structuri argumentative), în care indicatorii de premise și concluzie lipsesc sau sunt vagi, atunci interpretarea unor astfel de texte nu este esențial diferită de interpretarea imaginilor care *prima facie* nu au un caracter argumentativ. Discuțiile și interpretarea vor parcurge

același cerc hermeneutic de la imagini la enunțurile rezultate ca și acela de la textul brut la enunțurile identificate, în căutarea unui echilibru reflexiv, a consensului sau a coerenței. Astfel, distincția de natură între imagini și texte este înlocuită, din perspectivă holistă, printr-un continuum în care la un capăt se află textele în care pot fi identificate ușor premisele, concluzia, relația de inferențialitate și alte elemente specifice, iar la celălalt capăt se află imagini sau alte entități non-lingvistice în care acest lucru nu poate fi făcut. Uneori, în astfel de cazuri tot ceea ce poate fi făcut atunci când interpretăm o imagine sau astfel de entități așa cum ne recomandă Hurley că ar trebui să facem pentru a distinge, spre exemplu, un text argumentativ de unul expozitiv, sau unul argumentativ și unul explicativ: dacă această imagine conține un argument, atunci acestea sunt premisele și aceasta este concluzia. Totuși, uneori rezistența față de acceptarea posibilității argumentării vizuale este întreținută de unele afirmații ale celor care o apără. Spre exemplu, Groarke afirmă că „o abordare a *argumentului* vizual trebuie să se bazeze pe o recunoaștere prealabilă a posibilității enunțurilor vizuale (*visual statements*)” și oferă un exemplu în acest sens (GROARKE, 1996, p. 109). De asemenea, el justifică „existența caricaturilor politice” prin manifestarea unei abilități speciale „de a formula un enunț prin intermediul unei imagini.” (p. 111) El consideră important să sublinieze că, în analiza argumentativă a imaginilor, „putem clarifica înțelesul vizual (*visual meaning*) așa cum clarificăm înțelesul verbal – prin definirea vocabularului vizual (ca opus celui verbal), prin discutarea unui enunț în context, și așa mai departe.” (109) Acestea și alte afirmații asemănătoare au generat reacțiile critice de genul celor ale lui FLEMING (1996), JOHNSON (1996), HITCHCOCK (2003). Ele întrețin sugestia că interpretarea ar trebui să urmărească o corelație directă, un fel de corespondență, între argumente și imagini, pentru ca o imagine să poată fi considerată un argument. Ele întrețin și sugestia că ar fi necesară definirea noțiunii de înțeles vizual, într-un fel independent de folosirea mijloacelor verbale. În fine, ele întrețin sugestia că pretinsa valoare argumentativă a imaginilor ar trebui să fie o contribuție exclusivă a vizualului. Hitchcock exprimă această sugestie astfel:

Imaginile pot avea funcția de ilustrare a premiselor exprimate verbal, ca atunci când o diagramă descrie modul de organizare a unui experiment descris într-o lucrare științifică. *Existența unor argumente alcătuite doar din imagini vizuale este puțin probabilă. Mai curând, argumentele verbale au adesea componente vizuale non-verbale* (subliniere adăugată). (HITCHCOCK, 2003)

Totuși, afirmațiile lui Groarke sunt făcute în contextul încercării sale de a submina ideea, subliniată în formulările critice ale acestor autori, că înțelesul

comunicat cu ajutorul imaginilor este în mod esențial mai vag decât cel exprimat în cuvinte sau enunțuri, mai curând decât în acela al dezvoltării unor teorii a argumentării vizuale în care limbajul nu joacă niciun rol, așa cum pretind criticii săi (pentru un rezumat al argumentelor și pozițiilor critice, vezi, BIRDSELL&GROARKE, 1996, p. 5). Ceea ce speră Groarke de la o teorie a argumentării vizuale este mai curând o apropiere între vizual și verbal în tratarea producțiilor vizuale, astfel încât acestora să li se aplice „tipurile de analiză critică pe care le presupun argumentele în general” (1996, p. 113), decât o delimitare a lor.

CONCLUZII

Recunoașterea carității ca principiu al interpretării, în particular al interpretării argumentative, întărește posibilitatea unei astfel de apropieri. Ea ar fi coerentă atât cu formularea lui Thomas a principiului ca regulă a identificării argumentelor atunci când lipsesc „indicatori inferențiali și/sau alte semne de raționare” (1973, p. 9; cf. JOHNSON, 1980, p. 4), dar și cu conceptul de argument al lui O’Keefe (1982, p. 14; cf. BLAIR, 1996, p. 23), larg acceptat în literatura de specialitate. În formularea lui Thomas, principiul ne autorizează să interpretăm un pasaj ca fiind un argument sau un non-argument, dacă „o astfel de interpretare este justificată” (*id.*) De asemenea, așa cum arată Blair, noțiunea lui O’Keefe de argument bazată în mod esențial pe posibilitatea ca premisele și concluzia să fie explicit exprimate și explicabile lingvistic „nu se opune posibilității argumentelor vizuale” (BLAIR, 1996, p. 25). Aceasta presupune, potrivit lui Blair, „să fim capabili să le formulăm [premisele, concluzia, etc.] sau să le reformulăm în limbaj, și nu că ele trebuie să fie formulate exclusiv în limbaj” (*id.*). Astfel, principiul carității ne sugerează că tratamentul imaginilor și materialelor vizuale, în general, din punct de vedere al posibilității de a le interpreta argumentativ, nu diferă (la limită) în mod esențial de cel al textelor mai dificile. În ambele tipuri de situații el ne cere, așa cum afirmă Scriven, „să oferim cea mai bună interpretare ... a materialului pe care îl studiem” (SCRIVEN, 1976, p. 71; cf. JOHNSON, 1980, 4). Ca și în cazul argumentelor verbale, odată identificate, argumentele vizuale (argumente obținute ca urmare a interpretării imaginilor) pot fi, așa cum speră Groarke, supuse tehnicilor standard specifice teoriilor argumentării, prin care este evaluată acceptabilitatea premiselor, caracterul și forța relației dintre premise și concluzie, eficiența argumentelor vizuale din punct de vedere al efectelor asupra unui anumit tip de audiență, din punct de vedere al unui tip

particular de dialog, al relației cu anumite standarde de raționare, etc.

BIBLIOGRAFIE

- BIRDSELL, S. David, Leo GROARKE, 1996, "Toward a theory of visual argument", *Argumentation and Advocacy* 33, pp. 1-10.
- BIRDSELL S. David, Leo GROARKE, 2007, "Outlines of a theory of visual argument", *Argumentation and Advocacy*, Winter-Spring.
http://findarticles.com/p/articles/mi_hb6699/is_34_43/ai_n29413440/pg_10/?tag=content;col1
- BLAIR, J. Anthony, 2005 „A Time for Argument Theory Integration”, în Charley Arthur Willard (ed.), *Critical Problems in Argumentation*, National Communication Association, Washington DC, pp. 337-344.
- BLAIR, J. Anthony, 1996, „The Possibility and Actuality of Visual Arguments,” *Argumentation and Advocacy*, 33, Summer, p. 23-39.
- BLAIR, J. Anthony, 2004, „The Rhetoric of Visual Arguments”, in Charles A. Hill și Marguerite Helmers (eds.), *Defining Visual Rhetorics*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, New Jersey, pp. 41-61.
- DAVIDSON, D., 2001a, „Thought and Talk”, *Inquiries into truth and Interpretation*, 2nd edition, Clarendon Press, New York, (apărut inițial în S. Guttenplan (coord.), *Mind and Language*, Oxford University Press, Oxford, 1975).
- DAVIDSON, D., 2001b, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 2nd edition, Clarendon Press, New York, 2001 (inițial apărut în proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, 47 (1974), pp. 5-20.
- Eemeren, F.H. van, R. Grootendorst, A.F. Snoeck Henkemans, (eds.), 1996, *Fundamentals Of Argumentation Theory*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, New Jersey.
- FODOR, Jerry, 1994, „Why Meaning (Probably) Isn't Conceptual Role”, in Stephen Stich și Ted Warfield, (eds.), *Mental Representations*, Oxford University Press.
- GILBERT, A. Michael, 1997, *Coalescent Argumentation*, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, Mahwah, New Jersey
- GOVIER, Trudy, 1987, *Problems in Argument Analysis and Evaluation*, Foris Publications Holland, Dordrecht, pp. 133-158.
- GROARKE, Leo, 1996, "Logic, Art and Argument", *Informal Logic* 18: 2&3, pp. 105-131.
http://ojs.uwindsor.ca/ojs/leddy/index.php/informal_logic/article/viewArticle/2376
- GROARKE, Leo, 2002, "Towards a pragma-dialectics of visual argument", in Van Eemeren, *Advances in Pragma-Dialectics*, Amsterdam: SicSat, Newport News: Vale Press.
- HITCHCOCK, David, 2003, "Critical review: Advances in Pragma-Dialectics", *Informal logic* 23.
- HURLEY, Patrick J., 2000, *A Concise Introduction to Logic* (7th Edition), Wadsworth

Publishing.

JOHNSON, Ralph, H., 2003, "Why «Visual Arguments» Aren't Arguments",

<http://web2.uwindsor.ca/courses/philosophy/johnsoa/visargtext.htm>

JOHNSON, R.H., 2000, *Manifest Rationality. A Pragmatic Theory of Argument*, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, Mahwah, New Jersey, London

JOHNSON, R.H., 1980, "Charity begins at home: Some Reflections on the Principle of Charity," *Informal Logic*, Vol. 3, No. 3, pp. 4-9.

O'Keefe, Daniel, J.O., 1982, "Two Concepts of Argument and Arguing," în J.R. Cox, C.A. Willard (eds.), *Advances in argumentation theory and research*, Southern Illinois University Press, Carbondale, pp. 3-23.

QUINE, W.V.O., 1960, *Word and Object*, John Wiley and Sons, New York.

QUINE, W.V.O., 1969, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York.

RORTY, Richard, 2000a, „Cercetarea ca recontextualizare: o descriere antidualistă a interpretării”, *Obiectivitate, relativism și adevăr*, traducere Mihaela Căbulea, Editura Univers, București, pp. 186-214.

RORTY, R., 2000b, „Texts and Lumps”, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, Melbourne, 1999, prima ediție 1991, p. 84; ediția în limba română: *Obiectivitate, relativism și adevăr*, traducere Mihaela Căbulea, Editura Univers, București, pp. 164-185.

RORTY, R., 2007, „Naturalism and quietism”, *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers, Volume 4*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, pp. 147-160.

RUTLEDGE, Kay Ellen, 1994, „Analyzing Visual Persuasion”, în Fox F. Roy (ed.), *Images in Language, Text and Music*, Urbana, National Council of Teachers of English, 1994.

SCRIVEN, Michael, 1976, *Reasoning*, McGraw-Hill, New York.

THOMAS, Stephen, 1973, *Practical Reasoning in Natural Language*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, Inc..

WALTON, Douglas, 2006, *Fundamentals of Critical Argumentation*, Cambridge University Press, Cambridge.

WALTON, D., *Informal Logic. A Pragmatic Approach*, 2nd ed., Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo.

LE RAPPORT « SAVOIR » – « POUVOIR » DANS LA PENSÉE DE MICHEL FOUCAULT

GABRIELA MILITARU

Profesor de filosofie, absolvent de Master

L'article suivant expose la vision de Michel Foucault sur le rapport entre le savoir et le pouvoir dans la philosophie. Le philosophe réalise, en fait, une archéologie du savoir, articulée à une généalogie des pouvoirs. Son originalité consiste dans l'analyse des pratiques et des relations de pouvoir qui accompagnent l'émergence des différents "ordres du savoir". Si le savoir produit des pouvoirs donc le pouvoir produit du savoir, ça c'est l'hypothèse de laquelle Foucault commence son discours philosophique. Foucault fait l'histoire des idées, en montrant que le savoir humain n'est pas l'œuvre du génie individuel et ne va pas dans le sens d'un progrès croissant, mais qu'il se constitue de manière anonyme et aléatoire à partir de structures profondes de pensée qu'il appelle épistème.

Mots-clé: savoir, pouvoir, archéologie du savoir, épistème, connaissance, histoire.

Derrière chaque savoir il y a un pouvoir.

Entre 1950 et 1960, en France, la philosophie a été dominée par la polémique entre l'existentialisme (Sartre, Merleau-Ponty) et le marxisme (Garaudy). C'est aussi l'époque de la révolution des champs soviétiques et de l'édification du "Mur" de Berlin. La question du pouvoir est au centre des débats, mais il s'agit plutôt des résistances au pouvoir. De même, les années 1960 sont celles de l'épopée structuraliste (Levi-Strauss, Foucault). Une nouvelle façon de voir l'histoire est proposée, qui l'intéresse désormais aux "mentalités". La psychanalyse, l'ethnologie et la sociologie font l'objet d'un intérêt nouveau.

C'est dans ce climat que Foucault se fait, en quelque sorte, l'historien des marginaux, expression de la résistance au pouvoir. Philosophe et historien, Michel Foucault s'est attaché à faire la critique des institutions et du savoir en tant qu'instruments du pouvoir. Il s'inscrit par là dans les révoltes des années 1960 – 1970 contre l'autorité. Pour Foucault, le

philosophe doit être un archéologue qui fait l'histoire des idées de la société moderne. Il a critiqué les formes modernes de savoir en montrant qu'elles étaient avant tout des instruments de pouvoir.

Dans sa philosophie, Foucault fait une archéologie du savoir, articulée à une généalogie des pouvoirs. Il cherche à réactualiser le problème des *a priori* historiques, les configurations diverses du savoir dont les ruptures font l'histoire. Mais l'originalité de Foucault concerne l'analyse des pratiques et des relations de pouvoir qui accompagnent l'émergence des différents "ordres du savoir". Après lui, si le savoir produit des pouvoirs donc le pouvoir produit du savoir. En analysant les relations du pouvoir dans nos sociétés modernes, Foucault élabore une éthique "comme art de vivre sous le signe du souci du soi".

Etant l'adepte d'une archéologie du savoir, Foucault a assigné un but nouveau à la philosophie : faire l'histoire des idées, en montrant que le savoir humain, contrairement à ce que pense la conception humaniste, n'est pas l'œuvre du génie individuel et ne va pas dans le sens d'un progrès croissant, mais qu'il se constitue de manière anonyme et aléatoire à partir de structures profondes de pensée qu'il appelle "épistème". Dans son œuvre il s'agit aussi de faire un examen critique des sciences humaines et de la notion de l'"homme" en tant qu'objet scientifique². Il veut aussi montrer que les discours se produisent en quelque sorte d'eux-mêmes de manière anonyme, autonome, à partir de conditions politiques, économiques, techniques données.³

Foucault croit dans l'idée que l'ensemble de connaissances scientifiques d'une époque repose sur une structure souterraine, une sorte de "socle" d'idées préconçues (ça c'est l'"épistème") qui détermine leur forme possible et leurs limites. L'épistème d'une époque n'est pas la somme de ses connaissances, ou le style général de ses recherches, mais l'écart, les distances, les oppositions, les différences, les relations de ses multiples discours scientifique, c'est un champ ouvert ; l'épistème n'est pas une tranche d'histoire comme a toutes les sciences, c'est un jeu simultané de rémanences scientifiques. En même temps, Foucault est le modèle d'un militant car pour lui cette "archéologie du savoir" a aussi un but politique et même révolutionnaire. Il s'agit de critiquer les discours scientifiques et les

¹ Judith REVEL, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2002, p. 77

² Cf. Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 146.

³ Cf. Macey DAVID, *The Lives of Michel Foucault: A Biography*, New York, Pantheon Books 1994, p. 217

instances d'où ils émanent en montrant qu'ils obéissent avant tout à une volonté de pouvoir.

En faisant appel aux sources inédites et souvent anonymes, comme les archives de procès, les règlements, les manuels, Foucault, l'historien, a donné voix aux marginaux et à tout un peu du passé qui avait été ignoré par les historiens traditionnels. En outre, par son analyse du savoir en termes de "structures", il a contribué à "lancer" le structuralisme, la méthode d'analyse inaugurée par Claude Lévi-Strauss dans son *Anthropologie structurale* (1958) et inspirée de la linguistique de Ferdinand de Saussure, qui s'attache à découvrir des structures ou des systèmes sous-jacents dans les activités ou les productions humaines.

Pour mettre en évidence la relation entre savoir et pouvoir dans la société, Foucault procède à son archéologie du savoir et découvre dans le champ épistémologique de notre culture occidentale deux grandes discontinuités : la première est envisagée par la théorie de la représentation et par celle de l'histoire naturelle. La deuxième est soutenue par trois autres domaines du savoir : la psychologie, l'économie politique et la biologie. La théorie de la représentation fait que la figure de l'homme apparaît dans le champ du savoir et que les sciences humaines prennent naissance. La question sur l'homme correspond à une étape bien déterminée dans l'histoire de la rationalité, puisque l'homme est paradoxalement l'objet que le savoir doit déterminer pour mettre au jour ses propres conditions de possibilité. Mais l'avènement de l'homme dans le champ du savoir remet en question, par son statut de sujet-objet, la scientificité même des sciences humaines.

Au début, on doit définir la vision de Foucault en ce qui concerne "le savoir". Pour Foucault "le savoir" est séparé de la "connaissance". La connaissance correspond à la construction du discours sur des classes d'objets connaissables, c'est-à-dire à la mise en œuvre d'un processus complexe de rationalisation, d'identification et de classification des objets indépendamment du sujet qui les connaît. Au contraire, le savoir désigne le processus par lequel le sujet de la connaissance, au lieu d'être fixe, subit une modification lors du travail qu'il effectue afin de connaître.

En revenant à la question de l'homme, on peut comprendre de la conception de Foucault que la réflexion sur soi, fondement de toute certitude, devient, paradoxalement, le lieu de l'incertitude même. "La culture occidentale a constitué sous le nom d'homme un être qui par un seul et même jeu de raison doit être domaine positif du savoir et ne peut pas être

objet de science"¹. Foucault montre aussi son opinion sur le caractère chimérique de l'anthropologie. L'homme n'est peut-être "rien de plus qu'une certaine déchirure dans l'ordre des choses"². Ainsi, le projet de Foucault est celui d'une archéologie du savoir qui est une entreprise d'examen critique de la manière dont, d'une part, les objets d'un savoir possible deviennent des objets de connaissance et, d'autre part, des règles qui font le sujet, peuvent devenir objet d'un savoir.

La notion d'archéologie, inspirée de la notion nietzschéenne de généalogie, doit être comprise non comme une histoire des idées ou comme une histoire des sciences, mais comme une recherche des conditions de possibilité du savoir. L'archéologie n'est pas la trace morte du passé, l'archéologie vise en réalité le présent : "Si je fais cela, c'est dans le but de savoir ce que nous sommes aujourd'hui"³. Poser la question de l'historicité des objets du savoir, c'est problématiser notre appartenance à la fois à un régime de discursivité donné et à une configuration du pouvoir.

La disposition anthropologique des savoirs désigne pour Foucault le glissement indéfini de l'empirique vers le transcendantal. L'anthropologie est "ce monde de pensée où les limites de droit de la connaissance (et par conséquent de tout savoir empirique) sont en même temps les formes concrètes de l'existence, telles qu'elles se donnent dans ce même savoir empirique."⁴ La configuration anthropologique s'alimente des sciences de la vie, des richesses et des langues (on analyse l'homme comme cet être vivant, travaillant, parlant). Les sciences biologiques, économiques, linguistiques montrent la figure de l'homme fini : "On sait que l'homme est fini comme on connaît l'autonomie du cerveau, le mécanisme de couts de production ou le système de la conjugaison européenne"⁵. Les positivités pleines des savoirs ont comme résultat la finitude négative de l'homme. Mais la positivité des connaissances qu'on prend de l'homme est possible depuis une finitude consistante. Mais la finitude n'est pas l'essence la plus purifiée de la positivité ; elle est le début de la positivité. La positivité n'y trouve pas une condition ultime de possibilité. Donc la révolution anthropologique consisterait dans l'épreuve de la finitude comme répétition du "même". La structuration des philosophies du Même enveloppe en même temps toute notre pensée moderne de la folie. Chaque figure de la répétition

¹ M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 159.

² *Ibidem*, p. 191

³ M. FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, Paris, Gallimard, 1966, p. 211

⁴ VEYNE, P., *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris: Albin Michel, 2008, p. 104

⁵ M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 188

anthropologique désignera une dimension de reconnaissance des vertiges de la folie cernés par le savoir anthropologique.

Le savoir est essentiellement lié à la question du pouvoir, dans la mesure où, à partir de l'âge classique, c'est à travers le discours de la rationalité – c'est-à-dire la séparation entre le rationnel et non-rationnel, le scientifique et non-scientifique, le normal et l'anormal – que va se faire une mise en ordre du monde. La discipline du monde à travers la production des savoirs locaux correspond à la discipline des individus sans produire, à partir d'eux et sur eux, un discours de savoir qui les objectivise et qui anticipe toute expérience de subjectivation. L'articulation pouvoir/savoir sera donc double : "pouvoir d'extraire des individus un savoir, et d'extraire un savoir sur ces individus soumis au regard et déjà contrôlés"¹. Donc il s'agit d'analyser non seulement la manière dont les individus deviennent des sujets de gouvernement et des objets de connaissance, mais la manière dont il finit par être demandé aux sujets de produire un discours sur eux-mêmes – sur leur existence, sur leur travail, sur leurs affects – afin de faire de la vie-même, devenue objet de multiples savoirs, le champ d'application d'un bio-pouvoir.

Pour mieux comprendre donc la relation pouvoir/savoir on doit encore expliquer le "pouvoir" pour Foucault. Il ne traite jamais du pouvoir comme d'une entité cohérente, unitaire, stable, mais comme de "relations de pouvoir" qui supposent des conditions historiques d'émergence complexes et impliquent des effets multiples. "Ce n'est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches"². Donc les relations de pouvoir désignent la manière dont les différents contextes agissent sur le comportement des individus prises isolément ou en groupe et dirigent ou modifient leur modalité de se conduire. En ce sens, Foucault dénonce l'idée traditionnelle selon laquelle le savoir ne peut pas se développer qu'en dehors des relations de pouvoir, et qu'il faudrait renoncer au pouvoir pour devenir savant. "Pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre... Il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne constitue en même temps des relations de pouvoir"³. Cette idée essentielle de pouvoir/savoir désigne le processus par lequel les sciences de l'homme objectivent l'homme dans un savoir par l'assujettir à un pouvoir.

¹ Judith REVEL, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2002, p. 78

² M. FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, Paris, Gallimard, 1966, p. 237

³ P. VEYNE, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 93

L'homme, dans la conception de Foucault, s'engendre dans le champ du savoir et celui du pouvoir. Les sciences humaines apprennent à mieux connaître l'homme pour le discipliner, le gouverner. Dans *Histoire de la folie à l'âge classique*, la raison apparaît comme une figure du pouvoir légitimant l'exclusion et l'enfermement des fous en permettant à l'homme de dominer l'homme. On enferme pour redresser, corriger, éduquer, et le pouvoir allié au savoir passe par des formes humaines et douces qui ont des effets contraignants plus insidieux mais aussi efficaces. Ce pouvoir est comme celui qui s'exerce dans les usines, les écoles, les hôpitaux, et Foucault l'appelle "la société de surveillance" ou "la société disciplinaire". Celle-ci a pour but de dresser les individus pour les rendre utiles et productifs. Elle les enferme dans un réseau de règles minutieuses, de méthodes graduelles et calculées, qui permettent à l'homme de gouverner l'homme.

Mais, inversement, il faut admettre aussi que "le pouvoir produit du savoir". Pour Foucault, le pouvoir est un producteur en ce sens qu'il modèle les esprits et les corps. Foucault nous montre comment par des techniques médicales, psychanalytiques on façonne les individus pour en faire des objets de connaissance, à titre de malades, de fous et de délinquants. C'est pour ça qu'on dit parfois que les sciences humaines sont inhumaines.

Dans les derniers ouvrages, Foucault élabore un nouveau concept de pouvoir. "Par pouvoir, je ne peux pas dire 'le pouvoir' comme ensemble d'institutions et d'appareils qui garantissent la sujétion des citoyens dans un Etat donné. ¹" Alors, par le pouvoir il ne comprend plus un mode d'assujettissement qui, par opposition à la violence, prend la forme d'une règle. Maintenant il comprend plusieurs rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent. "Le pouvoir ce n'est pas une institution ; et ce n'est pas une structure ; ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés. C'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée."² Le pouvoir n'est donc pas conçu comme "un foyer unique de souveraineté", tel que l'Etat ou la puissance détenue par une classe dominante. Anonyme, omniprésent à travers des rapports de force locaux, instables et hétérogènes, il désigne un réseau complexe de stratégies, donc de tactiques et de procédures multiples et diversifiées qui se développent à tous les niveaux de la société.

Mais on doit comprendre le pouvoir en comprenant le savoir. Et la transformation des procédures de savoir accompagne les grandes mutations

¹ M. FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, Paris, Gallimard, 1966, p. 205

² Barry SMART, *Michel Foucault*, New York, Routledge, 1994, p. 85

des sociétés occidentales : c'est ainsi que Foucault est amené à repérer différentes formes de "pouvoir/savoir" et à travailler sur la mesure, sur l'enquête et sur l'examen, mais vues successivement de la perspective grecque, de l'Etat médiéval et des systèmes de contrôle, de gestion et d'exclusion propres aux sociétés industrielles. La forme de l'examen sera centrale dans les analyses que Foucault consacre à la naissance du gouvernement et du contrôle social : elle implique un type de pouvoir essentiellement administratif qui "a imposé au savoir la forme de la connaissance : un sujet souverain ayant fonction d'universalité et un objet de connaissance qui doit être reconnaissable par tous comme étant déjà là."¹ Or, le paradoxe tient précisément du fait qu'il ne s'agit pas des modifications du savoir d'un sujet de connaissance qui serait affecté par les transformations de l'infrastructure, mais de formes de pouvoir/savoir qui, fonctionnant au niveau de l'infrastructure, donnent lieu au rapport de connaissance historiquement déterminé qui est fondé sur le couple sujet/objet.

Foucault parle dans son œuvre d'un autre thème très intéressante qui implique aussi la relation du savoir/pouvoir. C'est la folie. Le but de Foucault n'a été jamais de faire l'histoire de l'enfermement, mais un discours qui constitue les fous comme objets de savoir, c'est-à-dire aussi de cet étrange lieu entre raison et déraison qui autorise la première à produire un discours de savoir sur la seconde. Il s'agit par conséquent de faire avant tout l'histoire d'un pouvoir : " ce qui était impliqué au premier chef dans ces relations de pouvoir, c'était le droit absolu de la non folie sur la folie"². Droit transcrit en termes de compétence s'exerçant sur une ignorance, de bon sens (d'accès à la réalité) corrigeant des erreurs (illusions, fantasmes), de la normalité s'imposant sur le désordre et à la déviation. Ce triple pouvoir constitue la folie comme objet de connaissance, et c'est pour cette raison qu'il faut faire l'histoire des modifications des discours sur la folie : du grand enfermement à l'apparition d'une science médicale de la folie, Foucault fait la généalogie d'un des visages possibles de cette forme singulière du pouvoir/savoir qui est la connaissance.

Donc si la philosophie de Foucault a des concepts philosophiques hérités d'autres pensées, il émerge quand même aussi très souvent à partir de pratiques propres et devient une génératrice de pratiques. Alors ce qui est caractéristique pour la philosophie de Foucault c'est le fait qu'il discrédite

¹ Herbert DREYFUS, Paul RABINOW. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd edition. (University of Chicago Press, 1983), p. 36

² M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1966, p 68

les questions de possibilité transcendantale au profit des questions de possibilité historique.

BIBLIOGRAPHIE

- FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1967
FOUCAULT, Michel, *Le sujet et le pouvoir*, Paris, Gallimard, 1966
DREYFUS, Herbert L. and RABINOW, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd edition. (University of Chicago Press, 1983)
MACEY, David, *The Lives of Michel Foucault: A Biography*, New York, Pantheon Books, 1994
REVEL, Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2002
*** *Michel Foucault philosophe – rencontre internationale*, Edition du Seuil, 1989
RUSS, Jacqueline, *Les Philosophes et ses œuvres*, Paris, Larousse Bordas, 1996
SMART, Barry, *Michel Foucault*. New York: Routledge, 1994
VEYNE, Paul, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris: Albin Michel, 2008

RECONCEPTUALIZAREA UMANULUI
PARTEA I: UNIVERSALIZAREA DE CĂTRE MAGNUS HIRSCHFELD A
INTERMEDIARITĂȚII SEXUALE ȘI MOȘTENIREA DARWINISTĂ

J. EDGAR BAUER

Doctor în filosofie. Scriitor. (Germania).

*Responsabil științific al Enciclopediei filosofice universale: Noțiunile Filosofice, Paris, P.U.F.,
1992. Colaborator al Universităților din : Berlin, Edinburgh, Heidelberg, Ierusalim, Kiel, Lima, Paris,
Stuttgart, Tübingen și Ulm.*

"[...] the body must be more than the categories that mark you."

Gloria E. Anzaldúa¹

"Reconceptualizing the Human" focuses in its first part ("Magnus Hirschfeld's Universalization of Sexual Intermediariness and the Darwinian Legacy") on Hirschfeld's (1868-1935) dismantlement of the assumptions that ground the immemorial binomial scheme of sexual distribution and its occasional supplementation through a "third sex." Given the still pervasive relevancy of the dichotomous conception of the sexed body propounded by sexual thinkers from Sigmund Freud to Michel Foucault, the study highlights the import of Hirschfeld's postulation of potentially infinite sexual constitutions in accordance with Charles Darwin's constatation that "[e]very man & woman is hermaphrodite."

Key words: Hirschfeld, Darwin, Freud, suppletive and serial understanding of third sex, sexual difference, sexual diversity

1. TRUPUL SEXUAT DIN PERSPECTIVA DISJUNCTIVĂ A SPIRITULUI

În *Dincolo de bine și de rău. Preludiu la o filosofie a viitorului*, Nietzsche observă cu pregnanță: „Gradul și felul sexualității unui om reușesc să se înalțe până la cele mai înalte culmi ale spiritului său.”² Cu metaforica sa vag

¹ ANZALDÚA, Gloria E.: "now let us shift... the path of conocimiento... inner work, public acts." In: Anzaldúa, Gloria E. and Analouise Keating: *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Transformation.* New York and London: Routledge, 2002, p. 555. Traducere: "[...] trupul înseamnă mai mult decât categoriile prin care ești identificat."

² NIETZSCHE, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der*

htoniană, remarca atribuie trupului adâncimile din care elanul sexualității se ridică spre spirit, antipodul propriei sale origini. Dacă îl interpretăm retrospectiv, cu privilegiul pe care îl presupune aceasta, pasajul pare să anticipeze topologia ontică care fundamentează cele mai notabile explorări ale sexualității umane din secolul al douăzecilea. În ciuda moștenirii nietzscheene și a accentuării de către aceasta a corporalului, teoreticienii sexualității, de la Sigmund Freud la Michel Foucault și protagoniștii *gender studies* (studiilor de gen) aflate în continuă dezvoltare au examinat prea puțin una din cele mai prețuite supoziții ale „spiritului” pe care Nietzsche a denunțat-o cu hotărâre: aceea potrivit căreia corpul uman este în mod esențial și vizibil marcat de alternativa disjunctivă a masculinității și feminității. Freud a fost, fără îndoială, cel care la începutul anilor 1930, a rezumat cu claritate concepția străveche despre pretinsa evidență a diferenței sexuale binomiale a corpului :

Bărbat și femeie este prima distincție pe care o facem atunci când întâlnim o altă ființă umană, și suntem obișnuiți să facem această distincție cu o certitudine nechestionată.¹

Totuși, impactul cultural profund al psihanalizei, sondările sale în ancorajul corporal al polimorfismului sexual au contribuit puțin la tulburarea „certitudinii nechestionate” cu care, potrivit lui Freud, este aplicată grila dihotomică a sexualității. Această abatere de la concentrarea critică asupra corpului apărută de filosofia lui Nietzsche nu este surprinzătoare, dacă ținem seama de interesul psihanalizei față de oblojirea teleologiei heterosexualității și față de reducerea, ce rezultă din aceasta, a formelor alternative ale sexualității la combinații deviante, dar tolerabile, a două sexe

Zukunft. In: NIETZSCHE, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio COLLI undazzino MONTINARI. München und Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag / de Gruyter, 1980, Vol. V, p. 87: "Grad und Art der Geschlechtlichkeit eines Menschen reicht bis in den letzten Gipfel seines Geistes hinauf." Versiunea în limba română: Dincolo de bine și de rău. Preludiu la o filosofie a viitorului, Traducere de Francisc Grünberg. București: Editura Humanitas, 1991, p. 77.

¹ Sigmund FREUD: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933 [1932]). In: Sigmund FREUD: Studienausgabe. Volume I: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge. Herausgegeben von Alexander Mitscherlich et al. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1980, p. 345: "Männlich oder weiblich ist die erste Unterscheidung, die Sie machen, wenn Sie mit einem anderen menschlichen Wesen zusammentreffen, und Sie sind gewöhnt, diese Unterscheidung mit unbedenklicher Sicherheit zu machen."

reciproc exclusive și acceptate ca atare din vremuri străvechi.

2. INDIFERENȚA POST-NIETZSCHEANĂ FAȚĂ DE CORPUL SEXUAT (I)

Chiar autorii din secolul al douăzecilea responsabili de apariția antropologiei filosofice ca disciplină autonomă au trecut cu vederea caracterul multistratificat și complexitatea sexualității trupului, considerând de la sine înțeles regimul generalizat al distribuției sexualității binare. Astfel, nicăieri în scrierile filosofice ale lui Max Scheler (1874-1928), Arnold Gehlen (1904-1976) și Helmut Plessner (1892-1925) nu există o încercare de a pune în discuție sau a contesta consistența supoziției dominante potrivit căreia, din punct de vedere al corporalității lor, ființele umane pot fi incluse în una din cele două categorii reciproc exclusive: bărbat și femeie. O astfel de atitudine critică a fost la fel de străină de preocupările intelectuale ale lui Michel Foucault (1928-1984), precursor al ceea ce este cunoscut astăzi ca *gender studies* și *queer studies*. Atitudinea sa în această privință este cu totul remarcabilă, Foucault devenind în cele din urmă editorul unei istorisiri autobiografice redactată de Herculine Barbin,¹ pe care a prezentat-o grăitor ca „nici femeie atrasă de femei, nici bărbat ascuns printre femei.”² În ciuda mărturiilor lui Barbin referitoare la impasurile existențiale generate de un trup sexuat considerat monstruos și inclasificabil, lucrarea în trei volume a lui Foucault, *Histoire de la sexualité*, lasă neatins statutul epistemic al binarității sexuale a trupului în condițiile îmbinării complicate dintre sexualitate și putere. Mai mult, el este reținut în a recunoaște și aprecia dislocarea, pe temeuri naturale, a dihotomiei sexuale, sugerată de constatarea lui Charles Darwin, că „Toți bărbații și toate femeile au un caracter hermafrodit”.³ În mod simptomatic, atunci când Foucault a fost

¹ [FOUCAULT, Michel (Ed.): Herculine Barbin dite Alexine B. présenté par Michel Foucault. Paris: Gallimard, 1978.

² FOUCAULT, Michel: Le vrai sexe. In: FOUCAULT, Michel: Dits et écrits. 1954-1988. Volume IV: 1980-1988. Édition établie sous la direction de Daniel DEFERT et François EWALD avec la collaboration de Jacques LAGRANGE. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 121: "ni femme aimant les femmes ni homme caché parmi les femmes."

³ [DARWIN, Charles:] Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844. Geology, Transmutation of Species, Metaphysical Enquiries. Transcribed and edited by Paul H. BARRETT, Peter J. GAUTREY, Sandra HERBERT, David KOHN and Sydney SMITH. [London]: British Museum (Natural History) / Ithaca New York: Cornell University Press, 1987, p. 384 [Notebook D. (1838), No. 162]: "Every man & woman

întrebat într-un interviu din 1982 în legătură cu concepția referitoare la relația (încă) controversată dintre predispoziția homosexuală înnăscută și condiționările sociale,¹ departe de a adopta o abordare analitică a chestiunii, Foucault s-a mulțumit să răspundă: „La drept vorbind, nu am nimic de spus în legătură cu acest subiect. *No comment.*”² În același spirit cu explicația sa potrivit căreia motivul reținerii sale a fost acela că problema nu ținea de „domeniul său de competență”³, opera lui Foucault este în general înclinată să separe legăturile dintre aria curentă de expertiză și epistemele care derivă din sexologiile de dinainte de cel de-al Doilea Război Mondial, fără a oferi nici un argument convingător în favoarea importanței unui astfel de tel.

3. INDIFERENȚA POST-NIETZSCHEANĂ FAȚĂ DE CORPUL SEXUAT (II)

Cu siguranță nu întâmplător, unul din fragmentele nesatisfăcătoare din *Histoire* este cel intitulat „*Scientia sexualis*”, în care Foucault reamintește cititorilor săi că autori precum Richard Kraft-Ebing, Albert Moll și Havelock Ellis, au fost inițiatorii unei „mari arhive a plăcerilor sexuale”,⁴ dar evită în mod evident să menționeze deconstrucțiile taxonomice ale sexualității având ca autor pe Magnus Hirschfeld. Bazate pe o interpretare scrupuloasă a trupului uman, acestea au condus la reflecțiile lui Hirschfeld despre individul sexuat imposibil de clasificat. Departe de a corecta această neglijență și neînțelegerile cărora le-a dat naștere, inițiatorii, inspirați de scrierile lui Foucault, ai acelor *gender studies* și *queer studies* par să fie în mod

is hermaphrodite.”

¹ Întrebarea completă este: "Cette valorisation du contexte culturel et du discours que les gens tiennent à propos de leurs conduites sexuelles est-elle le reflet d'une décision méthodologique de contourner la distinction entre prédisposition innée à l'homosexualité et conditionnement social? Avez-vous une conviction, quelle qu'elle soit, dans ce domaine?" (FOUCAULT, Michel: *Choix sexuel, acte sexuel*. In: FOUCAULT, Michel: *Dits et écrits*. 1954-1988. Volume IV: 1980-1988, op. cit., p. 321.).

² FOUCAULT, Michel: *Choix sexuel, acte sexuel*. In: FOUCAULT, Michel: *Dits et écrits*. 1954-1988. Volume IV: 1980-1988, op. cit., p. 321. "Je n'ai strictement rien à dire sur ce point. *No comment.*"

³ FOUCAULT, Michel: *Choix sexuel, acte sexuel*. In: FOUCAULT, Michel: *Dits et écrits*. 1954-1988. Volume IV: 1980-1988, op. cit., p. 321: "domain de compétence." De asemenea, Foucault a precizat: "Sur cette question, j'ai seulement une opinion; et puisque ce n'est qu'une opinion, c'est sans intérêt."

⁴ FOUCAULT, Michel: *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976, p. 8: "grande archive des plaisirs du sexe."

remarcabil neinteresată de rădăcinile corporale ale polimorfismului sexual. În schimb, ei îmbrățișează fără rezerve atitudinea adleriană centrată pe putere, fără măcar să sesizeze devitalizarea conceptuală care rezultă dintr-o operă analitică dedicată sexualității, detașată programatic de sursele și condițiile „naturale” ale apariției sale colective și individuale. Astfel, urmându-l pe Foucault, Eve Kosovsky Sedgwick (1950-2009) a publicat în 1985 o carte care avea să devină unul din textele fundamentale în *gender studies* și *queer studies: Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*. Făcându-și de la început cunoscută perspectiva în care se încadrează propriile analize, Sedgwick își declară interesul față de „modurile în care funcționează sexualitatea ca un indicator al relațiilor de putere”,¹ afirmând că „sexul ca atare nu doar seamănă cu și insinuează puterea, dar el reprezintă puterea, inclusiv – dar nu numai - în relațiile de putere ale genului.”² Deși Sedgwick se va referi în lucrarea ei ulterioară, *Epistemology of the Closet* (1990), la unele aspecte ale contribuțiilor teoretice ale unor autori ca Magnus Hirschfeld și Friederich Friedländer, ea pare să evite în mod intenționat orice discuție despre conceptualizările lor semnificative în legătură cu ancorajul corporal al sexualității. În mod evident, Sedgwick a considerat că o examinare a argumentelor lor în această privință ar fi o abatere de la decizia ei metodologică de a se concentra pe legătura dintre sexualitate și „transmiterea puterii inegal distribuite.”³

4. INDIFERENȚA POST-NIETZSCHEANĂ FAȚĂ DE CORPUL SEXUAT (III)

În influența sa carte *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* – publicată în același an ca și *Epistemology* lui Sedgwick - Judith Butler afirmă că gândirea lui Foucault sugerează că „subiectul [...] nu are acces la o sexualitate care, într-un anumit sens, este «afară», «înainte» sau «după» puterea însăși”.⁴ Pe acest fundal, ea continuă prezentându-și

¹ SEDGWICK, Eve Kosovsky: *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: Columbia University Press, 1985, p. 7: "ways in which sexuality functions as a signifier for power relations."

² SEDGWICK, Eve Kosovsky: *Between Men*, op. cit., p. 157: "sex as such not only resembles and conveys but represents power, including—but not only—the power relations of gender."

³ SEDGWICK, Eve Kosovsky: *Between Men*, op. cit., p. 18: "the transmission of unequally distributed power."

⁴ BUTLER, Judith: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Tenth

propriile scopuri metodologice în termeni care reiterează asumția foucauldiană fundamentală:

dacă sexualitatea este construită cultural, în cadrul relațiilor de putere existente, atunci postularea unei sexualități normative care este «înainte», «exterioară» sau «dincolo» de putere este o imposibilitate culturală și un vis din punct de vedere politic irealizabil, unul care amână sarcina concretă și contemporană a regândirii posibilităților subversive pentru sexualitate și identitate în termenii puterii însăși.¹

Deși Butler are grijă să atragă atenția asupra tendinței de „a reduce puterea la *ierarhie* și de a refuza discursurile sale politice *productive*”², productivitatea creativă pe care ea o apără în numele unui „viitor fără precedent”³, „scandalos”⁴, neglijează în mod corespunzător posibilitatea critică de a contrasta închiderile ordinii simbolice binomiale (sau a oricărei ordini simbolice finite) cu percepția și evaluarea caracterului inepeuizabil al naturii. Demersul său argumentativ nu este în realitate surprinzător, dacă ținem seama că, atunci când nu este de acord cu Rosi Braidotti în privința validității pe care aceasta o conferă cadrului binar în reflecțiile sale asupra diferențelor sexuale, Butler notează cu o candoare izbitoare: „Recunosc [...] că nu sunt o foarte bună materialistă. De fiecare dată când încep să scriu despre trup, ceea ce scriu sfârșește prin a se referi la limbaj”⁵. Ca și în cazul

Anniversary Edition. New York and London: Routledge, 1999, p. 39: "the subject [...] does not have access to a sexuality that is in some sense 'outside,' 'before,' or 'after' power itself."

¹ BUTLER, Judith: *Gender Trouble*, op. cit., p. 40: "If sexuality is culturally constructed within existing power relations, then the postulation of a normative sexuality that is 'before,' 'outside,' or 'beyond' power is a cultural impossibility and a politically impracticable dream, one that postpones the concrete and contemporary task of rethinking subversive possibilities for sexuality and identity within the terms of power itself."

² BUTLER, Judith: *Gender Trouble*, op. cit., p. xxvi [in: "Preface (1999)"]: "to reduce power to *hierarchy* and to refuse its *productive* political dimensions." Sublinierea adăugată.

³ BUTLER, Judith: *Antigone's Claim, Kinship Between Life and Death*. New York: Columbia University Press, 2000, p. 82: "unprecedented future."

⁴ BUTLER, Judith: *Antigone's Claim*, op. cit., p. 40: "scandalous." Butler folosește expresia în discuția sa referitoare la problema dacă limita de nereprezentat pe care o întruchipează Antigona este semnul unei legalități alternative.

⁵ BUTLER, Judith: *Undoing Gender*. New York and London: Routledge, 2004, p. 198: "I confess [...] that I am not a very good materialist. Every time I try to write about the body, the writing ends up being about language." Este semnificativ titlul

lui Foucault și Sedgwick, peripatetismul teoretic al lui Butler descrie o mișcare a cărei concentrare metodologică se transformă în cele din urmă într-o invalidare cvasi-ontologică a explorării, în culturile de gen, a urmelor propriului lor «înainte» subiacent, dar irecuperabil (ca atare).

5. INTERPRETAREA ALTERNATIVĂ A LUI MAGNUS HIRSCHFELD A DIFERENȚIERII SEXUALE

Lipsa prevalență de voință filosofică în a dezvălui rădăcinile corporale ale diversității sexuale și manifestările sale culturale este din ce în ce mai evidentă și importantă, după cum au arătat cu putere sexologii de frunte de la *fin-de-siècle*. Magnus Hirschfeld (1868-1935)¹, probabil cel mai important expert și teoretician al diversității sexuale, înaintea lui Alfred Kinsey, a insistat în întreaga sa operă asupra limitelor schemei binomiale – fundamentată, după cum se pretindea, pe natura trupului – care împarte rasa umană în bărbați și femei. Oferind o înțelegere diferită a diferențierii sexuale, Hirschfeld a căutat să demonstreze, pe baza evaluării complexității trupului, că postularea unei distincții dihotomice între bărbați și femei este tendențioasă și nejustificată. Deși se opune întregii evidențe, o astfel de divizare a devenit elementul central actual al modului de înțelegere occidental al umanului, care, prin intermediul Creștinismului, a reluat și radicalizat credința milenară într-un hiatus între două sexe care se exclud reciproc: emblematicul Adam este bărbat pentru că nu posedă atributele sexuale ale Evei, Celălaltul său uman. Respingând această premisă, Hirschfeld a afirmat că o ființă umană nu este nici bărbat nici femeie, ci este în același timp femeie și bărbat, în proporții unice și irepetabile. Fundamentală pentru abordarea sa sexologică, această afirmație a dat naștere unei schimbări de paradigmă în conceptualizarea umanului ale cărei implicații filosofice și etice a început cu greu să fie evaluate de curentul principal al istoriei intelectuale. În prezent, chiar și cele mai progresiste

capitolului: "The End of Sexual Difference?" ("Sfârșitul Diferenței Sexuale?").

¹ Biografia standard a lui Hirschfeld este: HERZER, Manfred: Magnus Hirschfeld. Leben und Werk eines jüdischen, schwulen und sozialistischen Sexologen. Zweite, überarbeitete Auflage. Hamburg: MännerschwarmSkript Verlag, 2001. Pentru o biografie în limba engleză, vezi: WOLFF, Charlotte: Magnus Hirschfeld. A Portrait of a Pioneer in Sexology. London / Melbourne / New York: Quartet Books, 1986. O scurtă prezentare a vieții și operei lui Hirschfeld poate fi accesată la: BAUER, J. Edgar: Magnus Hirschfeld. In: *gltq. An encyclopedia of gay, lesbian, bisexual, transgender & queer culture*. General Editor: Claude J. SUMMERS, 2004: www.gltq.com/social-sciences/hirschfeld_m.html.

figuri atașate de ideea de corectitudine politică și ideologică au evitat în mod convenabil recunoașterea țelurilor deconstructive radicale avute în vedere de *sexuelle Zwischenstufenlehre* a lui Hirschfeld, și confruntarea cu ele.¹

6. ÎNȚELEGEREA SUPLETIVĂ ȘI SERIALĂ A CELUI DE AL TREILEA SEX

Spre deosebire de discursurile medicale și juridice predominante din jurul anului 1900 despre sexualitatea umană, mișcările pentru drepturile minorităților sexuale recent apărute erau sensibile față de nevoia de a regândi principiile și criteriile diviziunii sexuale. În acest scop, cele mai multe teorii ale „celui de al treilea sex” au căutat să completeze și să desăvârșească configurația sexuală desfășurată, în primul rând, la nivelul intelectului, sufletului sau spiritului.² În această perspectivă, așa numitul al treilea sex a îndeplinit o funcție de suplimentare în raport cu regimul binomial al diviziunii sexuale, pentru că a suplimentat binaritatea sexuală a bărbatului și femeii cu o formă a sexualității care închide posibilitățile a ceea ce este reprezentabil ca „sexualitate”. Opunându-se acestei modalități de extindere categorială, Magnus Hirschfeld a conceptualizat „al treilea sex” într-o manieră în mod esențial de-totalizată și de-totalizantă. Astfel, el a de-contextualizat diferența sexuală în raport cu accepțiunile ei tradiționale și a reîncadrat-o într-un continuum permanent diversificator al naturii, arătând că categoriile bărbat și femeie, ca și excizia celui de-al treilea sex sunt, strict vorbind, simple „ficțiuni”. Pe această bază, Hirschfeld a considerat al „treilea sex” ca fiind o „improvizație”³ proiectată pentru a dizolva binaritatea sexuală și pentru a introduce o serie potențial infinită de sexualități care cuprinde toți indivizii sexuați actuali. Ca urmare, în contextul acestei scheme seriale, postularea celui de-al treilea sex nu implică limitarea alternativelor sexuale ci, dimpotrivă, sprijină ideea că, în principiu, seria posibilelor sexualități nu poate fi epuizată.

¹ Vezi, BAUER, J. Edgar: Die Devise und ihr Nachklang. Zur allerneuesten Fortsetzung der Nicht-Rezeption von Magnus Hirschfelds *sexueller Zwischenstufenlehre*. In: Capri 39 (Oktober 2006), pp. 7-26. Articolul poate fi, de asemenea, accesat la: Magnus Hirschfeld Archive for Sexology, Humboldt-Universität zu Berlin, 2009: <http://www2.hu-berlin.de/sexology/BIB/devise.htm>.

² Pentru conceptul modern de *al treilea sex*, vezi: Bauer, J. Edgar: Third Sex. In: *gbtq. An encyclopedia of gay, lesbian, bisexual, transgender & queer culture*. General Editor: Claude J. Summers, 2004: www.gbtq.com/social-sciences/third_sex.html.

³ Hirschfeld, Magnus: Die intersexuelle Konstitution. In: *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* 23 (1923), p. 5: "[...] Notbehelf [...]."

În ciuda contestării consistenței binomului sexual din perspectiva liminală a celui exclus, conceptualizările supletivă și serială ale celui de-al treilea sex au preconizat, în cele din urmă, țeluri emancipatorii foarte diferite. În timp ce modelul tripartit adaugă o a treia alternativă fără a transforma în mod necesar înțelegerea de sine a preinsei majorității potrivit modelului binar, modelul deschis constituie, de la bun început, o provocare pentru posibilitatea ca o astfel de majoritate să fie alcătuită prin chestionarea validității teoretice a coeziunii sale.¹

7. DENATURAREA DE CĂTRE FREUD A OPEREI LUI HIRSCHFELD

Receptarea istorică a doctrinei lui Hirschfeld a intermediarilor sexuali a fost sever limitată de timpuriu datorită modului distorsionat în care Sigmund Freud a interpretat argumentele critice ale lui Hirschfeld. Întrucât deconstrucția radicală a fixităților categoriale a lui Hirschfeld s-ar fi putut dovedi a fi un pericol pentru confirmarea psihanalitică a sindromului oedipian, Freud a ignorat în mod evident înțelegerea serială a constituției sexuale a indivizilor a lui Hirschfeld, și, în schimb, i-a atribuit lui teoria supletivă a celui de-al treilea sex, propusă decenii înainte de către Karl Heinrich Ulrichs.² În același spirit al acestei atribuiri complet eronate, este și faptul că Freud nu l-a menționat pe Hirschfeld într-un pasaj de început din *Trei eseuri privind teoria sexualității*, unde subliniază cu privire la sexualitate: „Deși diferențele ar putea fi justificate, nu se poate ignora faptul că pot fi întâlnite din abundență grade intermediare, astfel încât formarea seriei pare să aibă loc în mod automat.”³ Referindu-se la stadiile intermediare ale

¹ Pentru aceasta și alte implicații ale doctrinei lui Hirschfeld, vezi: Bauer, J. Edgar: *Der Tod Adams. Geschichtsphilosophische Thesen zur Sexualemanzipation im Werk Magnus Hirschfelds*. In: 100 Jahre Schwulenbewegung. Dokumentation einer Vortragsreihe in der Akademie der Künste. Ausgewählt und herausgegeben von Manfred Herzer. Berlin: Verlag rosa Winkel, 1998, pp. 15-45. O versiune revizuită a eseului poate fi accesată la: Magnus Hirschfeld Archive for Sexology, Humboldt-Universität zu Berlin, 2009: <http://www2.hu-berlin.de/sexology/BIB/bauer10.htm>.

² Vezi, KENNEDY, Hubert: *Ulrichs: The Life and Works of Karl Heinrich Ulrichs. Pioneer of the Modern Gay Movement*. Boston: Alyson Publications, Inc., 1988, pp. 91-97.

³ FREUD, Sigmund: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. In: FREUD, Sigmund: *Studienausgabe. Band V: Sexualeben*. Herausgegeben von Alexander Mitscherlich u.a. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1972, p. 49: "Allein so berechtigt Sonderungen sein mögen, so ist doch nicht zu verkennen, daß alle Zwischenstufen reichlich aufzufinden sind, so daß die Reihenbildung sich gleichsam von selbst

sexualității ca la un lucru de la sine înțeles, Freud anticipează obiecția posibilă potrivit căreia el ar fi omis existența lor, și, în același timp, evită tratarea explicită a concepțiilor curente ale lui Hirschfeld despre universalitatea intermediarității sexuale și consecințele sale socio-culturale. Fără îndoială, Freud a avut motive întemeiate pentru a considera tezele și activismul declarate ale lui Hirschfeld o amenințare serioasă la adresa teoriilor sale ale constricției sublimaționale. Ca teoretician al sexualităților alternative și activist al drepturilor minorităților sexuale, Hirschfeld a apărut eliberarea exact a acelor pulsuni pe care Freud încerca să le interpreteze făcându-le utile țelurilor culturii bazate pe complexul oedipal și, astfel, falogocentrism. Întruchipând o alternativă emancipatoare la sublimarea libidinală freudiană, Hirschfeld a devenit simbolul viu al unei libertăți sexuale realizabile și, o dată cu aceasta, conștiința vinovată a proiectului cultural al lui Freud.

8. HIRSCHFELD DESPRE DARWIN CA FILOSOF HERACLITIAN

Întrucât teoria lui Hirschfeld a fost în cea mai mare parte neglijată de contemporanii săi, iar a sa *Wirkungsgeschichte* abia a început, este poate util să amintim câteva din personalitățile științifice și literare pe care le-a invocat în sprijinul ideilor sale provocatoare. Perfect conștient de ostilitatea cu care a fost receptată reinterpretarea sa radicală a sexualității, Hirschfeld a vrut să dea țelurilor sale critice un sprijin solid prin invocarea epistemelor care au dat naștere concepțiilor și sensibilităților modernității. Printre figurile cele mai sonore cărora el le atribuie o importanță deosebită din acest punct de vedere, se află Friederich Nietzsche, Feodor Dostoievski și Henrik Ibsen.¹ Relevantă în mod special pentru schimbarea de paradigmă pe care a generat-o sexologia sa, a fost teoria evoluției a lui Charles Darwin, publicată în țările vorbitoare de limbă germană de Ernst Haeckel (1834-1919). Pe aceeași lungime de undă, deși fără a fi conștient de acest lucru, cu Robert Fitzroy, căpitanul vasului Beagle, cel care l-a numit pe Darwin „filosof”² în timpul expediției care a făcut epocă, Hirschfeld a evidențiat importanța filosofică a lui Darwin și i-a atribuit în primul rând, și înainte de toate, revitalizarea concepției heraclitice potrivit căreia „lumea nu este ființă, ci

aufdrängt.”

¹ Vezi, HIRSCHFELD, Magnus: *Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung* bearbeitet. Vol. I: Die körperseelischen Grundlagen. Stuttgart: Julius Püttmann, Verlagsbuchhandlung, 1926, pp. 234-235.

² Vezi, AYDON, Cyril: *A Brief Guide to Charles Darwin. His Life and Times*. Philadelphia, PA: Running Press, 2008, p. 64

devenire, că în ea doar inconstantul este constant [...]: *panta rhei* [...]."¹ Mai mult, Hirschfeld salută victoria antibiblică a lui Darwin împotriva „premisei invariabilității și independenței tuturor creaturilor una față de alta”,² și subliniază importanța de-metaforizării darwiniste a termenilor biologici³ esențiali pentru înțelegerea diferenței sexuale pe care o propunea. Amintind că „*natura* derivă din *nasci*, iar *physis* din *phyo* (i.e. a apărea)”,⁴ Hirschfeld îmbrățișează întocmai afirmațiile lui Darwin potrivit cărora „noi considerăm fiecare lucrare a naturii ca având propria sa istorie”⁵, și tendința de neoprit a naturii către variație „lucrează fără încetare în jurul nostru.”⁶ Pornind de la aceste premise, Hirschfeld continuă să arate că nimic în genealogia sexualității nu justifică închiderea acesteia din punct de vedere al înțelegerii diferențelor sexuale pe care cultura Occidentului a alimentat-o cu înflăcărare.

9. PROVOCAREA DARWINISTĂ LA ADRESA ÎNȚELEGERII BINARE A SEXUALITĂȚII

În acord cu opoziția sa față de concepția supletivă despre al treilea sex, conturată paradigmatic, spre exemplu, în dialogul platonician *Symposion* sau în *Kamasutra* a lui Vatsyayana, Hirschfeld îl consideră pe Darwin primul reprezentant al științelor naturii din secolul al nouăsprezecelea care a readus în discuție „ideea originară a dublei sexualități umane”⁷, care zăcea

¹ HIRSCHFELD, Magnus: *Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung* bearbeitet. Vol. II: *Folgen and Folgerungen*. Stuttgart: Julius Püttmann, Verlagsbuchhandlung, 1926, p. 538: "[...] Anschauung, daß in ihr nur das Unbeständige beständig sei [...]: *panta rhei* [...]."

² HIRSCHFELD, Magnus: *Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung* bearbeitet. Vol. II, op. cit., p. 538: "[...] die Annahme der Unveränderlichkeit und der Unabhängigkeit alles Erschaffenen voneinander."

³ VEZI, DARWIN, Charles: *The Origin of Species by Means of Natural Selection or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. Edited with an Introduction by J.W. BURROW. London: Penguin Books, 1985, p. 456.

⁴ HIRSCHFELD, Magnus: *Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung* bearbeitet. Vol. II, op. cit., p. 538: "[...] der Ursprung der Worte *natura* von *nasci* and *physis* von *phyo* = entstehen."

⁵ DARWIN, Charles: *The Origin of Species*, op. cit., p. 456: "we regard every production of nature as one which has had a history."

⁶ DARWIN, Charles: *The Origin of Species*, op. cit., p. 343: "still acting round us."

⁷ HIRSCHFELD, Magnus: *Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung* bearbeitet. Vol. I, op. cit., p. 485: "[...] die Uridee der menschlichen Doppelgeschlechtlichkeit [...]."

îngropată sub „dărămăturile Eladei și Romei”.¹ Cât de pertinentă este această evaluare se poate vedea din obiectivul general al teoriei darwiniste. Unul din fragmentele din *Ornithological Notes* ne face cunoscut faptul că, în 1835, în timpul expediției sale în Insulele Galapagos, Darwin începuse să colecteze date care vor „submina ideea de stabilitate a speciilor.”² Atunci când, douăzeci și patru de ani mai târziu, era publicată *The Origin of Species*, Darwin zdruncina nu doar principiile fundamentale ale clasificării tradiționale, dar și premisele pe care se sprijinea schema binomială a clasificării sexuale. Deși leagă omul de alte *quadrumana* prin proveniența lui dintr-o creatură inferioară de tipul maimuței, Darwin insistă asupra încadrării acestei mișcări într-un argument mai amplu și cuprinzător care leagă toate vertebratele de un strămoș „hermafrodit și androgen”.³ Astfel, răsturnarea de către Darwin a taxonomiei zoologice și umane face parte din demontarea generală a schemei binomiale a organizării sexuale care reduce pe nedrept complexitatea sexualității la condițiile specifice care asigură succesul reproductiv. Pe acest fundal, „marele principiu al gradației”⁴ care operează de-a lungul variabilității unește fisurile dintre specii, ca și clivajul dintre sexe, și astfel, se dovedește el însuși o legătură universală care ține laolaltă „marele Pom al Vieții.”⁵ Fiind conștient de semnificația interpretării de către Darwin a variabilității androgine pentru propria sexologie libertariană, Hirschfeld își însușește încă de la primul său tratat de sexologie intitulat *Sappho și Socrate* (1896) un punct de vedere „filogenetic”, care îi va permite să demonteze convențiile ficționale justificate ideologic, legate de gen (*gender*), care pretind că sunt compartimentările reale ale sexului (*sex*).

¹ HIRSCHFELD, Magnus: *Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung* bearbeitet. Vol. I, op. cit., p. 485: "Die Trümmer von Hellas und Rom [...]."

² BARLOW, Nora: Darwin's *Ornithological Notes*. In: *Bulletin of the British Museum (Natural History), Historical Series 2* (1963), p. 262. *Citat* potrivit versiunii accesibile pe Internet a ediției Barlow a *Notes*, la: *The Complete Work of Charles Darwin Online*:

<http://darwinonline.org.uk/content/frameset?viewtype=text&itemID=F1577&pageseq=> (Read September 26, 2009.): "undermine the stability of Species."

³ DARWIN, Charles: *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. With an Introduction by John Tyler BONNER and Robert M. MAY. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981, Volume I, p. 207: "hermaphrodite or androgynous."

⁴ DARWIN, Charles: *The Origin of Species*, op. cit., p. 248: "the great principle of gradation."

⁵ DARWIN, Charles: *The Origin of Species*, op. cit., p. 172: "the great Tree of Life."

10. REFLECȚIILE LUI DARWIN DESPRE SEXUALITATE ȘI DOCTRINA LUI HIRSCHFELD

Deși selecția și celelalte legi darwiniste ale evoluției sunt mijloace de canalizare a variabilității, variabilitatea însăși constituie tendința atotcuprinzătoare spre diversificare care, strict vorbind, scapă de plasa legilor destinate să surprindă numai modulațiile la care este supusă variabilitatea.¹ Principiu dinamic și destabilizator prin excelență al vieții, variabilitatea subminează din interior presupusele diviziuni care separă grupurile genealogice și sexuale, și dezvăluie unitatea esențială a devenirii lor ontogenetice, așa cum este reflectată în germanul *Geschlecht*, un termen care, destul de neobișnuit, denotă atât sexualitatea cât și descendența rasială/familială.² Deloc surprinzător, opera lui Hirschfeld urmează în întregime argumentele darwiniste centrale potrivit cărora embrionul este „un fel de imagine, prezervată de natură, a caracterului străvechi și puțin modificat al fiecărui animal”,³ iar acesta reproduce în ființa lui descendența dintr-un „strămoș extrem de îndepărtat al întregului regn vertebrat [care] pare să fi fost hermafrodit sau androgin.”⁴ Pentru că variabilitatea naturii

¹ Deși acțiunea cumulativă a selecției se dovedește a fi "by far the predominant Power" ("de departe Puterea predominantă") (DARWIN, Charles: *The Origin of Species*, op. cit., p. 100) printre legile care guvernează variabilitatea, variabilitatea însăși rămâne, totuși, așa cum asertează *The Descent of Man*, "independent of selection" ("independentă de selecție"). (DARWIN, Charles: *The Descent of Man*, op. cit., Volume I, p. 398.)

² Ar fi util de reținut, de asemenea, că termenul "Geschlecht" face parte din titlul operei fundamentale în cinci volume a lui Hirschfeld: *Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung bearbeitet* [Un tratat de sexologie care este rezultatul a treizeci de ani de cercetare și experiență], 5 volumes. Stuttgart: Julius Püttmann, Verlagsbuchhandlung, 1926-1930.

³ DARWIN, Charles: *The Origin of Species*, op. cit., p. 338: "a sort of picture, preserved by nature, of the ancient and less modified condition of each animal."

⁴ DARWIN, Charles: *The Descent of Man*, op. cit., Volume I, p. 207: "some extremely remote progenitor of the whole vertebrate kingdom [that] appears to have been hermaphrodite or androgynous." Mai mult, Darwin a atras atenția în întreaga sa operă asupra cazurilor atipice care se întind de la *mammae erraticae*, în lumea subumană, la cazurile de bărbați care pot alăpta. (Vezi, DARWIN, Charles: *The Origin of Species*, op. cit., pp. 428-429; DARWIN, Charles: *The Descent of Man*, op. cit., Volume I, pp. 125, 130, 209.) În legătura cu aceste situații, *Descent* citează într-un pasaj care se referă la variabilitatea de la nivelul intestinelor un dicton al anatomistului Caspar Friedrich WOLFF (1733-1794), care afirmă că: *Nulla particula est quae non aliter et aliter in aliis se habeat hominibus*. (DARWIN, Charles: *The Descent*

constituie motivul general pentru care „omul prezintă în permanență diferențele individuale în toate părțile corpului său și în facultățile sale mentale,”¹ ea explică, de asemenea, gradele diferite în care rudimentele unui sex apar în celalt la nivele diferite de descriere sexuală, unind astfel pretinsa separare dintre sexe printr-o gradație continuă a alcătuirilor sexuale. Fără îndoială, aceste idei darwiniste au contribuit în mod decisiv la articularea doctrinei lui Hirschfeld a stadiilor sexuale intermediare ca un *fundamentum inconcussum in sexualibus* potrivit perspectivei culturale a unei epoci post-teologice, centrate pe știință. În conformitate cu statutul său fundațional, doctrina lui Hirschfeld nu pretinde că este o *teorie* cauzală sau explicativă a configurațiilor, practicilor și fenomenelor sexuale. Mai curând, el desfășoară un set de premise descriptive sau fenomenologice pe care se fundamentează articulațiile diferențierii sexuale și modelele distribuționale pe care aceasta le implică. Deși renunță la pretențiile constructive ale unei teorii, doctrina intermediarilor sexuali constituie, dintr-o perspectivă hirschfeldiană, piatra de încercare a oricărei sexologii viitoare, căutând să depășească limitările alienante ale schemei binare a distribuției sexuale și suplimentările sale finite.

11. CONTINUITĂȚI NATURALE ȘI INTERMEDIARITATE SEXUALĂ

Întrucât tânărul student Hirschfeld fusese deja foarte impresionat de cartea lui Arnold Dodel, *Moses oder Darwin*,² se poate presupune că el era în bună măsură conștient de faptul că în *Originea speciilor* Darwin citează de câteva ori ceea ce el numește „vechiul canon” al istoriei naturale: „Natura non facit saltum.”³ În acord cu acest principiu, Hirschfeld postulează că continuitatea generală a naturii constituie fundalul ontologic real pe care varietățile sexuale care au fost subsumate diferitelor grupuri și clase de-a lungul istoriei culturale, par să fie ceea ce în realitate sunt: tranziții ale

of Man, op. cit., Volume I, p. 109. El face trimitere la: "Act. Acad., St. Petersburg, 1778, part ii, p. 217.")

¹ DARWIN, Charles: *The Descent of Man*, op. cit., Volume II, p. 386: "man incessantly presents individual differences in all parts of his body and in his mental faculties."

² Vezi, HIRSCHFELD, Magnus: *Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung* bearbeitet. Vol. II, op. cit., p. 291. În mod eronat, Hirschfeld se referă la "Adolf Dodel," în loc de Arnold Dodel. Trimiterea este: Dodel, Arnold: *Moses oder Darwin. Eine Schulfrage*. Allen Freunden der Wahrheit zum Nachdenken vorgelegt. Zürich: Schmidt-Verlag, 1889.

³ DARWIN, Charles: *The Origin of Species*, op. cit., pp. 223, 233, 236, 263, 435, 445.

sexualului. Mai mult, Hirschfeld recunoaște în mod explicit importanța principiului continuumului atunci când stabilește ca motto al conferinței sale din 1905 intitulată „Geschlechts-Übergänge” (*Tranziții sexuale*) o propoziție luată din *Nouveaux essais* ale lui Wilhelm Leibniz: "Totul se petrece gradual în natură și nimic prin salturi."¹ Menționând și alte surse,² Hirschfeld subliniază că „cea mai remarcabilă semnificație [a acestui principiu] nu a fost încă pe deplin apreciată nici chiar în prezent.”³ Fapt remarcabil, Hirschfeld se referă în acest context la John Amos Comenius și Carl Linnaeus, și nu la Darwin, adevăratul său erou intelectual. Omisiunea a fost totuși mai mult decât compensată de semnificația teoretică crucială atribuită de Hirschfeld înțelegerii darwiniste a acelor continuități sexuale la nivelul vertebratelor superioare care rezultă din urmele sau *rămășițele* în corpurile lor ale moștenirii hermafrodite comune. Cu toată recunoașterea sa a perspectivei deschizătoare de drumuri a lui Darwin în această privință, Hirschfeld nu i-a trecut cu vederea timiditatea manifestată față de articularea unei critici pe temeuri ce țin de sexualitate, pe care în mod evident teoria evoluției o necesita. Limitele abordării lui Darwin nu l-au împiedicat, totuși, pe Hirschfeld să considere fundamentele sexologiei sale ca fiind consecințe stricte ale atacului istoric al lui Darwin la adresa modelului sexual binar. În mod corespunzător, Hirschfeld și-a însușit

¹HIRSCHFELD, Magnus: *Geschlechts-Übergänge. Mischungen männlicher und weiblicher Geschlechtscharaktere (Sexuelle Zwischenstufen)*. Leipzig: Verlag der Monatsschrift für Harnkrankheiten und sexuelle Hygiene, W. Melende. 2. edition: Leipzig: Max Spohr, 1913, title page. Propoziția apare în: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Nouveaux essais sur l'entendement* [IV,16,12]. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Die philosophischen Schriften*. Herausgegeben von C.J. GERHARDT. Hildesheim and New York: Olms Verlag, 1978, Vol. 5, p. 155: "Tout va par degrés dans la nature et rien par sauts."

² În pagina de titlu Hirschfeld atribuie propoziția în franceză nu doar lui Leibniz, dar și – deși, nu chiar corect – filosofului, teologului și pedagogului ceh John Amos Comenius (1592–1670) și botanistului și zoologului suedez Carl Linnaeus (1707–1778). Totuși, într-o notă de subsol a textului, Hirschfeld spune că axioma "natura non fecit saltus" nu vine din antichitate, ci a fost formulată pentru prima dată ca atare în *Philosophia botanica* (1751) a lui Linné. Mai mult, Hirschfeld afirmă că propoziția lui Leibniz trimite la dictonul lui Comenius din 1613: "Natura in operibus suis non facit saltum." (See HIRSCHFELD, Magnus: *Geschlechts-Übergänge*, op. cit., pp. 17-18.)

³HIRSCHFELD, Magnus: *Geschlechts-Übergänge*, op. cit., p. 18: "[...] ganz eminente Bedeutung [dieses Naturprinzips] auch zurzeit noch nicht voll gewürdigt ist."

conceptul cheie al lui Darwin de „gradație intermediară”¹ (pentru care folosește și „forme intermediare”² sau „variații”³), transpus în germană ca *Zwischenstufen*. Domeniul sistematic și programatic al termenului devine evident dacă ținem seama de faptul că Hirschfeld l-a folosit nu numai în expresia care indică esența gândirii sale sexologice: „Sexuelle Zwischenstufenlehre”, dar și în titlul jurnalului pe care l-a editat între 1899 și 1923: *Jarbuch für sexuelle Zwischenstufen* (*Anuarul stadiilor sexuale intermediare*).

Traducere din limba engleză de Cătălin Stănciulescu și J. Edgar Bauer

¹ Vezi, spre exemplu, DARWIN, Charles: *The Origin of Species*, op. cit., p. 103: "intermediate gradations."

² Vezi, spre exemplu, DARWIN, Charles: *The Origin of Species*, op. cit., p. 198: "intermediate forms."

³ Vezi, spre exemplu, DARWIN, Charles: *The Origin of Species*, op. cit., p. 292: "varieties."

VITAL CULTURAL ISSUES AND NECESSARY VIRTUES

BRUCE A. LITTLE

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

En règle générale, les positions sur la source de morales tombent dans deux catégories, identifiées comme celle des naturalistes et celle des transcendentalistes. Les deux groupes sont d'accord, en général, sur l'exigence et la définition de vertus. Le désaccord survient dans la manière où chacune voit la source de la norme sur laquelle une telle conduite morale est fondée. Les naturalistes soutiennent que les tendances morales sont inculquées dans la nature humaine et ont évolué partout dans l'histoire humaine. D'autre part, les transcendentalistes conviennent que les notions morales font partie de la nature d'homme, en soutenant que ce n'est pas par l'évolution, mais que plutôt elles sont placées là par le Transcendant. Mais le point de vue des naturalistes implique la relativité et le chaos moral, parce qu'il fait de chaque homme le centre moral et la circonférence de sa propre vie et n'offre pas un critère commun d'appréciation pour toutes les conduites morales. Donc il doit admettre l'existence de Dieu personnel, infini, dans qui toutes les morales sont fondées et par qui la loi morale est placée dans chaque personne, par qui la conduite humaine peut être jugée objectivement.

Mots-clé : morale, vertu, naturalisme, transcendentalisme, Dieu.

The very title of the paper may suggest to some that what follows is the idea of someone who is rather narrow-minded and non-pluralistic in his ethical views. The very notion of 'necessary' virtues informing cultural issues strike many as a throw back to the Middle Ages, a course that would deny a scientifically enlightened age the opportunity to reach its full potential. In fact, this is precisely what has been suggested in the *Humanist Manifesto» 2000*¹ Notwithstanding this objection, it still seems appropriate

¹ Paul KURTZ, Drafter. *Humanist Manifesto 2000* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2000), 7-8, "The *Manifeste* states in part in its Preamble, "The signers of the *Manifesto* believe that humanism has much to offer humanity as we face the problems of the twenty-first century and the new millennium beyond. Many of the old ideas and traditions that humankind has inherited are no longer relevant to current realities and future opportunities. We need fresh thinking if we are to cope

to speak of virtues being 'necessary' where 'necessary' implies at least two ideas: (1) that which is required for societal stability and cultural advancement and (2) that the virtues are objectively grounded in that which is absolute and universally true. The idea that morals are grounded in the absolute, making corollary virtues universally binding appears problematic for many, as it runs contrary to the widely held views of moral relativism. Here, however, it shall be argued that they must be objectively grounded, which requires they originate in that which transcends man or nature.

Broadly speaking, positions on the source of morals fall into two categories, which for purposes here will be identified as the naturalists and the transcendentalists¹. Both groups agree, generally speaking, on the requirement and definition of virtues. Moreover, humanists agree with the transcendentalists that "basic principles of moral conduct are common to virtually all civilizations—whether religious or not."² The disagreement, however, arises in how each views the source of the standard on which such moral behavior is based. Naturalists maintain that ideas of morality spring from the nature of man as evolved on utilitarian grounds, arguing that "moral tendencies are deeply rooted in human nature and have evolved throughout human history."³ On the other hand, the transcendentalists agree that moral notions are part of the nature of man, but argue that it is not by evolution⁴, but rather they are placed there by the Transcendent. That is, that man has an actual moral law within. For the transcendentalist, ideas of morality are expressed in the nature of man, but have their source in the Transcendent. As Immanuel Kant mused, "Two things fill the mind with

with the global society that is now emerging, and fresh thinking is the hallmark of humanism. Therefore we present *Humanist Manifesto 2000: A Call for a New Planetary Humanism*." This Manifesto was signed by some 100 humanists from around the world.

¹ The term "transcendentalist" is not to be confused with those in the middle nineteenth century New England philosophical movement known as Transcendentalist. I use the term here to signify those who believe that God is ultimate reality. This does mean only the Christian understanding of God.

² Paul KURTZ, *Humanist Manifesto 2000*, p. 30

³ Paul KURTZ, *Humanist Manifesto 2000*, p. 30

⁴ The transcendentalist does not deny that ethical expectations have changed over the years and that they may differ in the particulars from culture to culture, but that is not what is in question here. What is in question here is the source of the idea of morality and why there are certain moral standards that are common to most cultures.

ever new and increasing admiration and awe, the oftener and the more steadily we reflect on them: the starry heavens above and the moral law within."¹ If there is a moral law within man, then it is a part of which man is intrinsically. That is to say, there is something innately unique about human nature itself, which distinguishes man from the rest of nature.² In this, the naturalist and the transcendentalist are fundamentally at odds. Both recognize existence of morals and have a deep interest in moral behavior, but disagree on the source of morals. The humanist supposes morals are only a human codification of the experiences of man, and the transcendentalist argues that they are the outworking of a moral law within man. The difference is profound, not just in a philosophical sense, but in a very practical way which is manifestly evident in the two approaches to the solutions to the vital issues of culture.

The naturalist considers the principles of moral conduct as only a guideline developed over the evolutionary history of mankind pointing to what works best for society. For this reason, the naturalist understands that virtue is a human construct making principles of morality relative to man's experience at each point in time. This is the position stated clearly in the *Humanist Manifesto 2000*, where moral and aesthetic matters are viewed only as "cultural expressions of human experience."³ The humanist places morals in the same category as aesthetics, that they are simply a matter of preference and may be constructed differently for different people. The transcendentalist, however, views morality as the expression of an innate moral law anchored in the Transcendent. As philosopher F. F. Centore concludes, "The norm of morality is innate and the same in everyone."⁴ If this view is correct, then at a basic level, morally everyone should be held to the same standard.

On the other hand, if moral principle is only the expression of human experience that arises from man, then it is defined by man. Therefore, such moral principles cannot be over man, who is precisely what a virtue is — it informs man on how he should behave. If the idea of morality arises out of

¹ Immanuel KANT, *Critique of Practical Reason*, trans. Lewis White Beck (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1993), p. 169.

² Moral philosopher and evolutionist, Mary Midgley recognized this difference and tried to explain this phenomenon (unsuccessfully I have argued in another place) in *The Ethical Primate: Humans, Freedom and Morality* (London, Routledge, 1994)

³ Paul KURTZ, *Humanist Manifesto 2000*, p. 25

⁴ F. F. CENTORE, *Two Views of Virtue* (Westport, CT: Greenwood Press, 2000), p. 123.

man, there is no binding 'ought ness' in morality — it is just a way to talk about human behavior. Simply calling a particular act virtuous does not make it virtuous anymore than calling a bad person good makes him good or even encourages him to be good. To proceed from the idea that morals are experience-dependent, to the fact that they should guide human conduct is circuitous. If moral principles arise from man's experience, then how is it that these moral principles in turn are to guide human behavior? In the final analysis, this position logically gives no sufficient basis for moral responsibility. Clearly, if moral principles are to guide human behavior they must be antecedent to and non-dependent on human experience. Logically, this requires a moral law that is antecedent to man and, in order for it to be morally binding, it must be grounded in the Transcendent. As Kant said, speaking of the moral law within, "Even as such, they [moral laws] must be regarded as commands of the Supreme Being because we can hope for the highest good (to strive for which is our duty under the moral law) only from a morally perfect (holy and beneficent) and omnipotent will. . . ."¹ In this case, the moral law is grounded in that which is outside man and located within all men. Therefore, it is competent to judge objectively and justly each man's experience by defining what human behavior is and is not within the limits of the eternal moral order."²

It is obvious that the fundamental divide between the naturalists and transcendentalists on how morality should govern human behavior develops over their respective views of ultimate reality. Either ultimate reality is only matter, as affirmed by the naturalists, or ultimate reality is the Transcendent one, as argued by the transcendentalists. The transcendentalist understands that universals exist and that the moral law is objective. The naturalist, who denies the existence of universals, argues that moral values arise only from human experience making them relative.

It is this very denial of universals that opens upon to another related sociological concern with the ontological position of the naturalist. As the late philosophy professor at Chicago University, Richard Weaver, points out, "The denial of universals carries with it the denial of everything transcending experience. The denial of everything transcending experience means—inevitably—though ways are found to hedge on this—the denial of

¹ Immanuel KANT, *Critique of Practical Reason*, p. 130

² All that is being argued for here is that there is an absolute moral framework within which mankind is to order its life. It is this framework that establishes the working definition of morality.

truth. With the denial of objective truth there is no escape from the relativism of 'man the measure of all things'.¹ Without the universal, Weaver goes on to say, "Our intensities turn in to senseless affection and drain us, or to hatreds and consume us. On the one hand is sentimentality, with its emotion lavished upon the trivial and the absurd; on the other is brutality, which can make no distinctions in the application of its violence.... The roar of the machine is followed by the chorus of violence; and the accumulation of riches, to which the states dedicate themselves, is lost in a blind fanaticism of destruction."² This is the inevitable direction of culture as man becomes the measure of all things.

The hard truth is that when man is his own measure, it is his propensity to measure things in terms of his self interest. Without universals, all that is left is the individual and this, in time, leads to egotism. The resulting selfishness that follows is inimical to culture. As Weaver points out, "Inevitably there follows an increase of selfishness. It is the simple nature of egotism to view things out of proportion, the T becoming dominant and the entire world suffering distortion he who is cognizant mainly of self suffers an actual derangement; as Plato saw: 'the excessive love of self is in reality the source to each man of all offenses; for the lover is blinded about the beloved, so that he judges wrongly of the just, the good, and the honorable, and thinks that he ought always prefer his own interest to the truth.'" Accordingly, self-absorption is a process of cutting one's self off from the 'real' reality and therefore from social harmony."³ Admittedly, the naturalist understands precisely this danger but is confident that human altruism will prevail in spite of the fact, there is no evidence that this will be the case. In fact, the naturalist's view of ultimate reality gives him no epistemological foundation on which to base such an expectation. The denial of the universal works in two ways against the well-intentioned sociological goals of the naturalist: (1) it leaves man with only a relative standard for morality which is non-binding on all, and (2) it inevitably turns man inward which encourages the "I" to become the center and circumference of life which in turn will destroy social harmony and cultural progress.

The argument, nonetheless, put forth by the naturalist is that scientific knowledge will overcome these difficulties and lead the human

¹ Richard WEAVER, *Ideas Have Consequences* (Chicago: University of Chicago Press, 1984 paperback), p. 4.

² R. WEAVER, *Ideas Have Consequences*, p. 33.

³ R. WEAVER, *Ideas Have Consequences*, p. 71.

experience to its highest ethical achievements along with the technological advances. As stated in the *Humanist Manifesto 2000* "The realization of the highest ethical values is essential to the humanist outlook. We believe that the growth of scientific knowledge will enable humans to make wiser choices. In this way there is no impenetrable wall between *fact* and *value, is* and *ought*. Using reason and cognition will better enable us to appraise our values in the light of evidence and by their consequences."¹ This expresses the sentiment of many in the 21st century, but there is an unproven assumption embedded in this extravagant pronouncement. It assumes that moral advancement is accomplished on the same order as technological advancement—an assumption clearly open to debate. In fact, there is nothing to date that would even hint that this assumption is true. For example, science has given the world the wonders of the Internet and World Wide Web. The same technology, however, has proven powerless to advance a moral climate whereby those who use the Web would do so in a responsible manner.² No one blames science for this, it is only mentioned to illustrate that those committed to the messiah of scientific naturalism have confused its power to redirect human nature with its power to command nature. Furthermore, while science may give us more (and better) from which to choose, there is no indication that the same knowledge enables man to make wiser or more virtuous choices.

Finally, the naturalists' myopic allegiance to induction as the sole means to truth limits their acceptance of knowledge from other sources concerning ultimate reality. The humanists profess that in forging a path for humanity's future they do "not draw primarily upon religion, poetry, literature, or the arts for its account of reality—though these are important expressions of human interests"³ In other words, unless the information comes by way of induction, it has little or nothing to do with understanding reality. Therefore, religion, poetry, literature and the arts in general yield no relevant information for the humanists when developing their world view and their corollary plan for this planet. In fact, their world view judges such important cultural elements as only expressions of human interest. Images

¹Paul KURTZ, *Humanist Manifesto 2000*, p. 29

² The fact, is there is great abuse of the Web, such as facilitating prostitution, child pornography, and embezzlement of every kind. Now in many places legislators are trying to pass laws to protect innocents from such abuses as well as to stop the abuses themselves.

³ Paul KURTZ, *Humanist Manifesto 2000*, p. 25

on a canvas, musical notes, or words on a page say nothing meaningful about reality, suggests the humanists, they are just ways people like to express themselves. In this case, their works are nothing more than entertainment pieces or decorations. Philosophically convinced that all there is nature, the humanists see no need to consult the arts or religion even when considering the moral direction for humanity.

Moreover, religion says nothing about reality for the humanist, solely because religion¹ speaks of ultimate reality being God. Whereas the existence of God (or the non-existence of God) cannot be empirically demonstrated, any appeal to the Transcendent is simply unacceptable to the humanist as all that matters is the empirical data. Yet, even Francis Bacon (one who did more than any one man to put science on its present path) understood the importance of the reality beyond the material. He wrote, "Let the human race only recover its God-given right over Nature, and be given the necessary power; then right reason and sound religion will govern the exercise of it."² Clearly, for Bacon, God was a necessary part of reality.

For the modern humanist, fact and truth are, for all practical purposes, the same thing. Yet philosophically, facts and truth are not synonymous. Moreover, contrary to the humanist, empiricism is but one way to gain knowledge of reality, and this is primarily knowledge of how nature works and not the essence of nature itself. Facts and events simply are not self-interpreting. One can have the proper facts and not have the truth. All facts require interpretation and truth is only present when the interpretation squares with reality. Whereas the naturalists' world view is crafted on an *a priori* belief that the transcendent does not exist, all subsequent explanations of empirically gathered data are restricted to the facts of natural causes and effects.

It is clear by the discussion that one's view of morality is bound inextricably to one's idea of ultimate reality. If one's philosophical commitments lead him to deny the actuality of the transcendent, then it follows he cannot affirm the existence of universals or absolutes. Moreover, if universals do not exist, then all there is are the particulars, but in such a case, there is no objective way to assess the meaning of the particulars.

¹ Religion for the humanist is any belief system that affirms the existence of and allegiance to God.

² Francis BACON, *Novum Organum*, trans. Peter URBACH and John GIBSON (Chicago: Open Court, 1994), p. 131

Meaning must be derived from only the relationship of one particular to another. The end is, as Weaver suggests, that man is the measure of all things and, in the case of morality, all that is left is relativism. In this relativistic context, everybody's moral views must have equal weight.

However, it is clear in every respect that this is simply an impossible approach to morals in any practical personal or cultural sense. It makes each man the moral center and circumference of his own life. If someone tries to counter by arguing that all moral behavior should be accepted, except that which hurts another person, then the logical question is, who says so? The fact that it can be said that some behavior is not acceptable implies that there is a certain standard—even if it is a utilitarian standard. The logical and necessary question is: "From where did that standard come?" Regardless how strenuously the naturalist argues, the truth is, that even he must appeal to some standard because that is the way the world is—reality. So, to suggest a moral path that is relativistic in its orientation is to go against the way reality is ordered. The end can only be moral chaos. The alternative is to acknowledge the existence of the personal, infinite God in which all morals are grounded and by whom the moral law is placed within each person, by which human behavior can be judged objectively and fairly. This does not require any religious commitment to this God as this is about reality, not religious practices. With this, necessary virtues can be universally applied to the vital moral issues facing our cultures today.

SENSUL ETIC AL ONTOLOGIEI LUI SARTRE

ADRIANA NEACȘU

Conferențiar universitar doctor

Universitatea din Craiova

L'éthique de Sartre s'appuie sur l'idée que l'homme, délaissé dans l'univers, c'est-à-dire dépourvu de tout secours et sans être soumis à aucun déterminisme, se fait lui-même, conformément à un projet originaire qui l'arrache de sa facticité immédiate et le dirige vers la réalisation du soi, mettant en mouvement un processus générateur du monde, qui ne peut pas être qu'un monde humain. Elle est étroitement liée de l'ontologie, dont elle croît naturellement, qui lui offre la justification, et sans laquelle elle serait seulement une série de thèses sans aucune nécessité. A son tour, l'ontologie de Sartre est construite autour des deux concepts éthiques fondamentaux: la liberté et la responsabilité, étant, par conséquent, pleine des aspects moraux, qui ne peuvent pas être écartés sans que l'ontologie ne soit pas elle-même dénaturée. Donc, à Sartre, ontologie et morale s'impliquent l'une l'autre, qu'on peut dire, en dernière instance, que l'éthique est le sens caché de l'ontologie de Sartre, sa finalité, l'élément qui l'accomplit et la justifie.

Mots-clé : éthique, ontologie, conscience, liberté, responsabilité, facticité, projet de soi, angoise.

În cadrul ontologiei sale, Sartre distinge două tipuri fundamentale și opuse de ființă: în-sinele, ființa brută, opacă, ființa care, pur și simplu, este, și pentru-sinele, conștiința sau realitatea umană, ființă care este ceea ce nu este și nu este ceea ce este.

Deși nu poate să apară decât pe baza ființei-în-sine, pentru-sinele se caracterizează printr-un permanent dinamism și reprezintă un gol care îi neagă celei dintâi absoluta plenitudine de sine, determinând apariția lumii. Astfel pentru-sinele neantizează în-sinele, cu toate că niciodată ca întreg ci doar într-una din manifestările sale, adică o ființă concretă, oarecare: ființa-aici. Prin urmare ființa însăși a pentru-sinelui este chiar neantul însă nu neantul în general ci ca privație determinată. De aceea el apare ca o conștiință de ceva anume, negând despre sine că ar fi acel ceva, pe care îl neantizează totodată, depășindu-l către sinele lui, deci către ceva ce el (încă)

nu este.

Dar conștiința, nefiind substanță ci pură subiectivitate, nu poate fi niciodată ceva în sine; ea este, prin natură, relativă la acel ceva pe care ea îl neagă. În consecință, pentru-sinele reprezintă, afirmă Sartre, chiar Altul platonician, neființa relativă, care este (în calitate de neființă) doar în măsura în care avem în vedere, la modul general, tot ceea ce un lucru nu este. Dar dacă la Platon neființa relativă se plasa, practic, la același nivel cu cel al ființei, diferența în raport cu ea fiind dată de perspectiva de abordare, pentru Sartre, a fi altul decât ființa implică o existență doar de reflex-reflectant, deci de conștiință, altfel „altul” sau „celălalt” ar trebui să stabilească un raport exterior cu ființa-în-sine, să fie deci tot o ființă-în-sine, ceea ce ar însemna să se identifice cu aceasta, să fie absorbit de ea, deci să nu mai fie „altul”.

„În măsura în care este relativ la în-sine, altul este afectat de facticitate; în măsura în care se face el însuși, el este un absolut. E ceea ce am subliniat noi atunci când spuneam că pentru-sinele nu este fundament al ființei-sale-ca-neant-de-ființă, dar că el își fundează continuu neantul său de ființă. Astfel pentru-sinele e un (...) absolut nesubstanțial. Realitatea sa este pur *interogativă*. (...) ființa sa nu este niciodată *dată*, ci *interogată*, de vreme ce el este mereu separat de el însuși prin neantul alterității; pentru-sinele este mereu în suspensie pentru că ființa sa este o perpetuă amânare. Dacă el ar putea vreodată să o întâlnească, alteritatea ar dispărea dintr-o dată și, cu ea, posibilitățile, cunoașterea, lumea.”¹

Așadar, dintre cele două tipuri de ființă, ființa-în-sine este cea primordială. În plus, ea trebuie luată ca dată, căci a te întreba asupra cauzei apariției ei înseamnă să aluneci, din punctul de vedere al lui Sartre, în metafizică, față de care filosoful are serioase rezerve de principiu și despre care ne declară că nu dorește să o practice. Din perspectivă ontologică însă, tot ce poți spune este că ființa este, deoarece pentru-sinele nu poate exista decât în calitate de reflex-reflectant al ei. Totuși, pentru-sinele se poate întreba asupra originii sale, dar nici în acest caz ontologia nu oferă explicații certe. Cel mult, ea poate sugera că pentru-sinele apare din dorința în-sinelui de a-și întemeia propria ființă. Dar asta presupune că în-sinele ar fi capabil de un proiect al cauzei de sine, ceea ce este contradictoriu de vreme ce orice proiect de sine nu apare decât o dată cu pentru-sinele, el fiind un specific al conștiinței.

¹ Jean-Paul SARTRE, *Ființa și neantul. Eșeu de ontologie fenomenologică*, trad. Adriana Neacșu, Pitești-București, Editura Paralela 45, 2004, p. 827

Aici, pentru prima dată, Sartre îi permite metafizicii să intervină, din exterior, pentru a avansa ipoteze speculative, neverificabile dar menite să imprime suficientă coerență și un sens verosimil acestui proces al genezei pentru-sinelui, fără să introducă însă perspectiva istorică (o determinație ulterioară) ci concentrându-se asupra eventualului rol capital al mișcării. „Metafizicianului îi revine în special sarcina să decidă dacă mișcarea este sau nu o primă «încercare» a în-sinelui de a se funda și care sunt raporturile mișcării, ca «maladie a ființei», cu pentru-sinele ca maladie mai profundă și împinsă până la neantizare.”¹

Dar împărțirea domeniului ființei în două sfere opuse, chiar dacă aflate într-un permanent raport, riscă să ruineze unitatea ființei, înlocuind-o cu o dualitate dihotomică, fapt ce i s-a reproșat de multe ori lui Sartre. Ce este, deci, cu adevărat, ființa? Este ființa-în-sine sau ființa-pentru-sine? Este ea amândouă împreună? Sau este ceea ce au ele în comun? Poziția lui Sartre este însă că ființa se plasează dincolo de cele două componente ale ei, fiind „totalitatea indisolubilă a în-sinelui și pentru-sinelui”², nu simpla lor juxtapunere sau sumă ci sinteza acestora.

Ca atare, ființa, în conceptul ei autentic, nu poate fi decât *ființa cauză de sine*, în care pentru-sinele întemeiază în-sinele, fiind totuna cu acesta. E-adevărat că, așa după cum Sartre demonstrează discutând cazul în-sinelui-pentru-sine, acest *ens causa sui*, contradictoriu prin natură, nu poate exista. Dar el este ființa ideală, din perspectiva căreia judecăm ființa reală sau totală (gr. *ὅλον*). Iar ființa reală, care este în-sinele împreună cu pentru-sinele, „este un efort eșuat de a ajunge la demnitatea de cauză de sine.”³

Realul, adică „lumea, omul și omul în lume nu (...) ajunge să realizeze decât un Dumnezeu ratat. Totul se petrece ca și cum în-sinele și pentru-sinele s-ar prezenta în stare de *dezintegrare* în raport cu o sinteză ideală. Nu că integrarea *ar fi avut* vreodată loc, ci tocmai dimpotrivă, pentru că ea este mereu indicată și mereu imposibilă. Continuul eșec e cel care explică deopotrivă indisolubilitatea în-sinelui și a pentru-sinelui și relativa lor independență.”⁴ Împreună ele nu pot forma decât o totalitate neideală care este lumea dar despre care Sartre consideră că nu cade în sarcina ontologiei.

Domeniul de competență al acesteia din urmă cuprinde doar ființa în-sine, ființa pentru-sine și ființa-cauză-de-sine. Referitor la lume, numai

¹ *Ibidem*, p. 830

² *Ibidem*, p. 831

³ *Ibidem*, p.832

⁴ *Idem*

metafizica poate să facă, în continuare, supoziții, căutând să ne convingă fie de faptul că ea este o ființă-fenomen unitară, care are două dimensiuni: în-sinele și pentru-sinele sau că este o ființă „dezintegrată”, în care ființa și conștiința își manifestă pregnant independența. De asemenea, tot ea este cea care studiază acțiunea în lume a pentru-sinelui asupra în-sinelui, în urma căreia acesta din urmă suportă diverse modificări concrete.

În concluzie, ontologia se limitează la ceea ce este, evidențiind cu migală structurile ființei, fără să se angajeze în supoziții nedemonstrabile, evitând posibilul, ipoteticul și verosimilul. Prin urmare, ea nu se ocupă nici de ceea ce trebuie să fie și, ca atare, nu poate să dezvolte, în propriile sale cadre, o etică. Totuși, discutând despre ființa valorii, arătând că omul este, prin definiție, libertate și punând un foarte mare accent pe responsabilitatea acestuia față de sine și față de ceilalți, în mod firesc ontologia elaborată de Sartre schițează principiile de bază ale unei etici pe care filosoful o numește a realității umane în situație.

De exemplu, revelând ființa-în-sine-pentru-sine sau valoarea ca scop suprem al realității umane, care nu vrea nimic altceva decât să-și atingă sinele, ontologia sartreană ne oferă sensul moral esențial al tuturor actelor individului. În același timp, psihanaliza existențială, a cărei sarcină este de a stabili raporturile fiecărei persoane cu diversele simboluri ale ființei și, pe această bază, de a determina liberul ei proiect fundamental de sine, psihanaliză pe care filosoful și-o reprezintă ca pe o continuare firească a ontologiei, de la care își împrumută principiile, se plasează, din punctul lui Sartre de vedere, foarte aproape de ceea ce se poate numi o etică.

„Astfel, psihanaliza existențială este o *descriere morală*, căci ea ne oferă sensul etic al diferitelor proiecte umane; ea ne indică necesitatea de a renunța la psihologia interesului, ca și la orice interpretare utilitară a conduitei umane, revelându-ne semnificația *ideală* a tuturor atitudinilor omului. Aceste semnificații sunt dincolo de egoism și de altruism, dincolo și de comportamentele numite *dezinteresate*. Omul se face om pentru a fi Dumnezeu, se poate spune: iar ipseitatea, considerată din acest punct de vedere, poate să pară un egoism; dar tocmai pentru că nu există nici o măsură comună între realitatea-umană și cauza de sine care vrea ea să fie, se poate la fel de bine spune că omul se pierde pentru ca să existe cauza de sine.”¹

Sartre este convins că, în momentul în care psihanaliza existențială va avea succes în cercetările sale concrete, ea ne va face să renunțăm la spiritul

¹ *Ibidem*, p. 836

de seriozitate, care consideră valorile ca transcendente subiectivității umane și crede că lucrurile sunt dezirabile doar în virtutea utilității lor materiale. Ea va distruge astfel moralitatea cotidiană, în care omul se sprijină pe reaua-credință și se supune exigențelor obiectelor pentru a se elibera de angoasă.

Or, angoasa este revelația libertății noastre absolute, a ființei noastre pe care trebuie să ne-o asumăm până la capăt. Ea este foarte diferită de disperarea indivizilor care caută ființa fiind convinși că se poate realiza efectiv în-sinele-pentru-sine și care, în final, descoperă că toate actele lor sunt echivalente și că, în plus, deși ele tind să sacrifice omul pentru a face să apară cauza de sine, își ratează inevitabil scopul. Această disperare va fi depășită când, cu ajutorul ontologiei și al psihanalizei existențiale, omul va înțelege că el este unica sursă a valorii, ființa prin care valorile există, și că, în ciuda eșecului de a atinge perfecțiunea, eșec constitutiv ființei sale, el se face pe sine însuși în deplină libertate, fiind, în același timp, absolut responsabil de toate actele sale.

Sensul acestei conversiuni morale constă în „a accede la un plan în care libertatea încetează să fie urmărire liberă a unui scop prefixat, pentru a se elibera de acest scop punându-l ea însăși în discuție. (...) noi ne-am putea aștepta să vedem «valoarea» – care nu era încă decât indicația ireductibilei depășiri de sine, constitutivă realității umane – întorcându-se asupra ei însăși pentru a se valoriza, și omul renunțând la imposibila coincidență cu sine, la inaccesibila justificare de sine, pentru a-și asuma această distanță față de sine care este umanitatea sa, și această absolută responsabilitate care îi garantează umanizarea.”¹

Cadrul acesta etic extrem de general dar, în același timp, neechivoc, înălțat pe temelia unei ample și riguroase ontologii, va fi menținut intact de către Sartre, care-l va folosi în mod implicit în întreaga sa operă literară iar în mod explicit atunci când va dori să schițeze liniile unei morale existențialiste, care să contribuie la justificarea propriului tip de existențialism ca filosofie originală și, mai mult, profitabilă, într-o manieră superioară, pentru om. Iar atunci când este nevoit să-și califice pe scurt, concepția, pentru a o apăra de diversele atacuri menite s-o trivializeze, el o face în termeni etici, afirmând că „este doctrina cea mai puțin scandaloasă, cea mai austeră; ea este destinată în mod strict tehnicienilor și filosofilor.”²

¹ Francis JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 272.

² Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Les Éditions Nagel, 1960, p. 16

De altfel, schița filosofiei existențialiste, pe care Sartre o realizează în *Existențialismul este un umanism*, este saturată de marile teme ale ontologiei atât de amplu etalate în *Ființa și neantul*, pe care le reproduce în mod fidel.

Astfel, teza că omul nu are o natură, de vreme ce nu există un Dumnezeu care să i-o confere, că existența îi precede esența, că el este libertate și deci proiect al ființei sale, tinzând în permanență către posibilități prin care speră să-și atingă sinele, că trebuie să aleagă și să se aleagă în orice clipă, că individul, aflat întotdeauna în situație, este creatorul propriilor valori dar că este, în același timp, absolut responsabil de actele sale ba, mai mult, ale tuturor semenilor săi, lucru revelat în angoasă, de care el vrea să scape cu ajutorul relei-credințe, existența celui alt, prin care omul devine conștient de o parte a ființei sale, ș.a.m.d. – formează temelia unei etici care, chiar dacă rămâne în continuare destul de slab conturată, tocmai pentru că este o morală a libertății, nu a regulilor și a imperativelor, este cel puțin recunoscută ca atare și, în plus, beneficiază de oarecare analiză și anumite exemplificări.

Astfel, datorită faptului că neagă existența lui Dumnezeu, Sartre își apreciază concepția morală ca opunându-se celei creștine, care se întemeiază exclusiv pe voința divină; în același timp, deși atee, ea i se pare la fel de incompatibilă cu genul moralei laice care, declarând divinitatea o simplă ipoteză, de altfel falsă și „inutilă”, admite necesitatea socială a recunoașterii valabilității *a priori* a regulilor moralei creștine, ceea ce echivalează cu menținerea unor valori în sine, plasate într-un „cer inteligibil”.

„Existențialistul, dimpotrivă, gândește că (...) nu mai poate exista bine *a priori* de vreme ce nu există conștiință infinită și perfectă pentru a-l gândi; nu e scris nicăieri că binele există, că trebuie să fii cinstit, că nu trebuie să minți, de vreme ce suntem pe un plan în care există numai oameni. (...) Într-adevăr, totul este permis dacă Dumnezeu nu există, și, în consecință, omul este abandonat, pentru că el nu găsește nici în el, nici în afara lui, o posibilitate de a se reține.”¹ În felul acesta omul devine absolut liber, acționând neconstrâns de nimic ci doar în virtutea propriei sale alegeri, dar și absolut responsabil, nemaibeneficiind de nici o scuză și de nici o justificare pentru nimic din ceea ce întreprinde.

Acest lucru i se pare lui Sartre un adevăr incontestabil, demonstrat și de faptul că nici o morală bazată pe reguli generale nu-ți arată ce să faci într-o situație concretă, căci regulile sunt compatibile cu diverse conținuturi iar decizia îți aparține în întregime. De exemplu, tânărul care trebuie să aleagă

¹ *Ibidem*, pp. 35-36

între a rămâne lângă mama sa și a pleca la luptă nu găsește sprijin real nici în doctrina datoriei, nici în cea a iubirii aproapelui, după cum nu se poate lăsa nici măcar în voia sentimentelor, care să hotărască pentru el și să-l absolve astfel de răspundere, căci sentimentele însele se precizează chiar în momentul acțiunii, ceea ce face ca omul să fie responsabil până și de propriile pasiuni, care n-au nici o „vină” dacă el alege într-un fel sau în altul.

Prin urmare, nici o morală generală nu se poate justifica de drept, pentru că nu este cu adevărat eficientă, iar omul este nevoit, în mod practic, să-și manifeste continuu deplina libertate, acționând exclusiv prin sine, iar asta echivalează cu a inventa și a se inventa, re-creându-se mereu din propriul neant și alegându-și, de fiecare dată, ființa, adică modul său specific de a se raporta la lume.

De aceea morala lui Sartre este una a acțiunii și a angajamentului total pentru a realiza ceea ce ți-ai propus, afirmând că omul nu este nimic altceva decât ceea ce întreprinde și realizează în viața reală pe care o trăiește cu fiecare clipă, în vreme ce simplele aspirații neîmplinite, așteptările neconfirmate, visele ratate, posibilitățile nepuse în practică, înclinațiile nevalorificate, șansele pierdute, nereușitele, idealurile abandonate, nu-i constituie în nici un fel ființa, nu-i conferă vreo aureolă și nu-i pot oferi nici o consolare.

Așadar, „nu există altă posibilitate de iubire decât cea care se manifestă într-o iubire; nu există alt geniu decât cel care se exprimă în opera de artă: geniul lui Proust este totalitatea operelor lui Proust; geniul lui Racine este seria tragediilor sale, în afară de asta nu există nimic; pentru ce să-i atribui lui Racine posibilitatea de a scrie o nouă tragedie de vreme ce n-a scris-o? Un om se angajează în viața sa, își conturează chipul și în afara acestui chip nu există nimic. (...) el nu este deci nimic altceva decât ansamblul actelor sale, nimic altceva decât viața sa.”¹

În același timp, susținând că omul se face și se reface continuu și că numai moartea îl închide definitiv în ceea ce este, fixându-i pentru totdeauna esența, această morală îi acordă șansa să devină altul decât a fost, refuzând etichetările definitive; astfel încât, printr-o schimbare de proiect de sine originar, lașul poate deveni oricând erou, ratatul un individ împlinit, ticălosul un om de caracter, egoistul, binevoitor și dezinteresat în raporturile cu cei din jur.

De aceea Sartre socotește că morala pe care el o promovează este

¹ *Ibidem*, pp. 57; 55

profund optimistă, această calitate nefiind afectată de faptul că, așa cum aspectele negative ale ființei omului pot fi înlocuite cu altele pozitive, tot astfel trecutul său demn sau glorios nu-i garantează defel că el se va comporta pe măsura aceluia și în viitor, declanșându-i angoasa și obligându-l la permanent efort în direcția dorită; dimpotrivă, el socotește că abia acest lucru îi stabilește cu fermitate caracterul optimist, de vreme ce astfel se revelează că, indiferent de situație, omul își construiește singur destinul, în absolută libertate.

Negându-i omului orice determinism și făcând din el subiectul necondiționat al tuturor actelor care-i constituie ființa, filosofia lui Sartre, implicit morala pe care o întemeiază îi refuză individului simpla condiție de obiect, care-l plasează printre celelalte lucruri ale lumii, conferindu-i în schimb acestuia o demnitate superioară. În același timp, omul care acționează pentru a se face nu este niciodată singur; el recunoaște că există celălalt, pe care îl întâlnește pur și simplu manifestându-se în calitate de *cogito* și în care vede corect pe celălalt eu, la fel de necondiționat ca el însuși, la fel de liber, la fel de absolut, singurul care-i poate limita libertatea dar care i-o și face posibilă.

Este de aceea natural ca morala ce rezultă dintr-o asemenea configurare de raporturi ontologice să țină întotdeauna cont de celălalt în calitate de condiție de acțiune și chiar de existență pentru subiect, care nu s-ar putea alege decât în raport cu ceilalți și n-ar putea să fie ceea ce este decât în lume, înțeleasă ca mediu al intersubiectivității. Faptul că celălalt mi se impune în mod imediat și esențial în calitate de celălalt eu, de care nu pot în nici un fel face abstracție, este numai una din cauzele pentru care morala absolutei libertăți nu promovează anarhia, dreptul individului de a face absolut orice, așa după cum a fost acuzată. În realitate, cu toate că acceptă creativitatea, Sartre respinge hotărât capriciul și fantezia gratuită drept mobiluri ale acțiunii morale, ca, de altfel, ale oricărei acțiuni.

Pentru că, deși nimic nu-l constrânge să aleagă într-un fel sau altul, întotdeauna omul este angajat într-o „situație organizată”, care implică o poziție a lui anume și o mulțime de raporturi cu diversele componente ale unui întreg complex existențial iar alegerea o face luând în calcul toate aceste elemente de facticitate și cântărind posibilele ei efecte asupra lui și asupra a tot ce-l înconjoară. Asta înseamnă că, alegând, omul acceptă să suporte consecințele actului său iar responsabilitatea de care dă astfel dovadă, și care nu este opțională sau fortuită ci constitutivă ființei sale, exclude simpla toană, ideea că poți, în mod real, să faci orice, oricum, oricând, încălcând orice principii sau reguli și, mai ales, fără să dai cumva socoteală.

Mai mult decât atât: nici unul din actele morale ale omului nu poate fi calificat drept minor, fără importanță, căci el nu rămâne la simpla lui semnificație, trimitând întotdeauna dincolo de sine, la proiectul original, prin care omul se alege ca ființă; astfel, semnificația sa este universală, angajând întreaga umanitate prin tipul uman pe care îl propune, exprimând într-o manieră, inevitabil relativă, nimic altceva decât absolutul însuși. De aici un plus de responsabilitate pentru tot ceea ce omul întreprinde, făcând ca această responsabilitate să fie, de fapt, absolută și fără limite.

„Sunt condamnat să fiu în mod integral responsabil de mine însumi. Totuși, a spune că responsabilitatea mea nu are limite nu poate în nici un caz semnifica faptul că îmi multiplic la infinit legăturile care mă unesc cu lumea și deci că mă simt responsabil pentru tot și pentru orice, pe scurt pentru nimic în particular. Dimpotrivă: în orice situație singulară în cadrul căreia eul se desfășoară și care îmi revine să mi-o asum în întregime, responsabilitatea mea este fără sfârșit. Îmi este imposibil să delimitez dinainte domeniul lucrurilor care o vizează și al celor care nu ar viza-o. Iar aici este chiar semnul finitudinii mele: sunt constrâns să fiu responsabil, fără cea mai mică posibilitate de a mă smulge responsabilității sau de a o ignora.”¹

Responsabilitatea este, de drept și deci în mod inevitabil, cealaltă față a libertății absolute a omului, pentru care singura constrângere autentică este obligația alegerii, lucru de care el nu poate în nici un chip scăpa, de vreme ce însuși faptul de a nu alege înseamnă, practic, pentru Sartre, a alege să nu alegi.

„Dacă este adevărat că în fața unei situații, de exemplu situația care face ca eu să fiu o ființă sexuată, putând avea raporturi cu o ființă de alt sex, putând avea copii, sunt obligat să aleg o atitudine, și că oricum port responsabilitatea unei alegeri care, angajându-mă, angajează de asemenea întreaga umanitate, chiar dacă nici o valoare *a priori* nu îmi determină alegerea, asta nu are nimic de-a face cu capriciul; (...) omul (...) nu poate evita să aleagă: fie va rămâne cast, fie se va căsători fără să aibă copii, fie se va căsători și va avea copii; orice s-ar întâmpla, orice ar face, este imposibil să nu își asume o responsabilitate totală în fața acestei probleme.”²

Întotdeauna individul o va rezolva în felul său personal, adică într-un

¹ Roland BREEUR, *Autour de Sartre, La conscience mise à nu*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2005, p. 226

² Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Les Éditions Nagel, 1960, pp.73-75

mod creator, inventiv, uneori chiar imprevizibil, stabilindu-și valorile pe măsură ce acționează într-un sens sau în altul, astfel încât nu numai rezultatul final dar nici măcar o etapă a faptei morale nu pot fi decise *a priori*. Lucrul acesta ne îndreptățește să asemănăm alegerea morală a omului cu modul de producere a unei opere artistice, ceea ce apropie morala sartreană de artă, fără însă a face din ea o „morală estetică”, așadar improprie, care-și trădează, de fapt, conceptul.

Iar așa cum despre opera de artă, în ciuda maximei libertăți pe care și-o arogă artistul în raport cu aceasta și care este rezultatul spontaneității lui creatoare, nu poți spune că este gratuită, tot așa nici actul moral nu poate fi socotit gratuit, adică putând la fel de bine să aibă sau să nu aibă loc și căpătând orice formă concretă, diversele lui configurații posibile lăsându-ne indiferenți, neafectându-ne în nici un mod. Sartre este categoric în această privință. „Noi nu definim omul decât în raport cu un angajament. Este deci absurd să ni se reproșeze gratuitatea alegerii.”¹ În plus, alegerea pe care o fac și rezultatul acesteia, chiar dacă sunt rodul necenzuratei mele libertăți, implică întreaga mea ființă, cerându-mi deplina responsabilitate, iar o dată realizate se integrează definitiv în ansamblul existenței mele, punându-și pecetea asupra ei și modificându-i structura.

De aceea spune Sartre că omul se face pe el însuși în timp ce face iar de-a lungul actelor sale morale se edifică neîncetat ca ființă, numai de el depinzând calitatea și chipul concret al acesteia. Alegând să acționeze într-un fel anume, nefiind determinat *a priori* de nici o regulă și de nici o valoare, practic omul își instituie propria sa morală, care-i sculptează din interior maniera de a fi în lume. De fapt, omul nu are altă posibilitate, de vreme ce, am văzut deja, nici una din moralele generale nu-i poate spune, efectiv, ce să facă într-o situație concretă sau alta. „Omul se face; el nu este făcut gata de la început, el se face alegându-și morala, și presiunea circumstanțelor este în așa fel încât el nu poate să nu aleagă una.”²

Dar dacă fiecare dintre noi își instituie propriile valori și o morală care să-l reprezinte, nu cumva scapă el oricărei aprecieri din partea celorlalți iar judecata morală nu mai este posibilă? Cum să mai comparăm atunci diversele acte morale și după ce criteriile putem să spunem că ceva este bun sau rău?

Sartre este de acord că, atâta vreme cât indivizii își stabilesc proiectul de sine în lume în deplină sinceritate, adică dând dovadă de bună-credință,

¹ *Ibidem*, pp. 78-79

² *Ibidem*, p. 78

și acționează coerent în direcția lui, toate proiectele umane se află pe același plan valoric, neputându-se face o departajare sau o ierarhizare a lor. Mai ales că, din acest punct de vedere, nu există progres în istorie, astfel încât, chiar dacă situația omului în lume se schimbă de-a lungul epocilor, posibilitățile lui de raportare la aceasta rămân identice.

Totuși, este posibil să apreciezi în mod „logic”, strict rațional că alegerile bazate pe reaua-credință, care implică o contradicție, sunt eronate iar cele făcute cu bună-credință se bazează pe adevăr. Iar cum buna-credință îți cere să admiți totala libertate a omului dar și absoluta gratuitate a existenței sale, pornind de aici poți emite și judecăți morale. Astfel, îi putem numi „lași” pe cei care își ascund lor înșile deplina libertate implicată de condiția umană, și „ticăloși” pe aceia care consideră că existența lor este necesară.

De fapt, nu te poți descurca în aprecierea morală a diversității de cazuri concrete ghidându-te după un set de reguli sau principii mai mult sau mai puțin abstracte. Singurul criteriu ferm al judecății morale nu poate fi decât autenticitatea alegerii făcute de către cel judecat, iar ea este garantată numai dacă alegerea, oricât de „originală” ar fi, este realizată în mod liber, în concordanță cu proiectul originar de sine.

Astfel, în funcție de acest proiect, cu totul altul pentru fiecare individ în parte, alegeri morale extrem de diferite, făcute de persoane distincte în situații asemănătoare, pot fi situate în același plan valoric, fiind socotite echivalente. Nu este în asta nici o contradicție, nici o eroare de judecată ci doar recunoașterea faptului că actul moral este eminentemente liber și concret, identificându-se cu ființa originară, unică, a creatorului său, care, în calitate de absolut (în sensul de existență care-și alege necondiționat esența), își dă singur legea morală.

O etică întemeiată exclusiv pe ideea că omul, practic abandonat în univers, adică lipsit de orice ajutor dar și independent de orice determinism, se făurește singur, în concordanță cu un proiect originar care-l smulge din facticitatea imediată și-l canalizează către realizarea sinelui, declanșând astfel un proces generator al lumii, care nu poate fi decât lume umană, adoptă, în opinia lui Sartre, o poziție autentic umanistă, care trebuie calificată ca atare. Ea nu face altceva decât să recunoască în om singurul subiect al tuturor acțiunilor care au loc în lume, descriindu-le cu luciditate și revelându-le sensul transcendent: dobândirea de către individ a stării ideale de în-sine-pentru-sine.

Ceea ce Sartre întreprinde în *Existențialismul este un umanism* este numai o schiță a unei filosofii precum și o schiță de morală. Amândouă nu

reprezintă altceva decât o reluare succintă a sistemului de idei care-i structurează ontologia, în încercarea de a-i reliefa virtuțile explicative, superioritatea modului de abordare a problematicii umane și utilitatea sa remarcabilă în calitate de atitudine în fața vieții. Din această cauză, în mod firesc accentul cade în primul rând pe acele teme ale ontologiei care vizează direct omul în „situație”, adică în raporturile sale cu lumea, care sunt strânse laolaltă într-o prezentare concisă și coerentă. Rezultatul este o etică autentică, e-adevărat că elaborată numai în linii mari dar esențiale.

De fapt, această etică era de mult prezentă la Sartre, fiind „risipită” însă de-a lungul sutelor de pagini în care el ne descrie, cu uimitoare meticulozitate, aventura ființei de ieșire din sine în vederea autoregăsirii și autoîntemeierii. Iar asta pentru că întotdeauna capul de afiș l-a ținut pentru-sinele, ființa umană, căreia acțiunea îi este constitutivă iar orice acțiune de-a sa are, în mod inevitabil, și o dimensiune etică. De aici specificul moralei sartreene, strâns legată de ontologie, din care crește în mod organic și de care, practic, este inseparabilă; „îmbibată” fiind de ontologie, ea nu-și poate găsi corența, semnificația și deplina justificare decât în cadrele acesteia. În lipsa ontologiei specifice elaborate de către Sartre, ontologie care reprezintă rațiunea ei de existență, morala respectivă n-ar însemna decât o serie de teze simplu afirmate, extrem de generale, poate „superioare”, „nobile” sau „utile” dar, în orice caz, lipsite de necesitate, care n-ar avea cum să se apere în fața acuzației de excentricitate. Cea mai tulburătoare dintre ele, referitoare la absoluta libertate a omului, pe baza căreia Sartre poate, de exemplu, să afirme că sclavul este la fel de liber ca și stăpânul său, că victima nu-și pierde nici o clipă libertatea în timpul celei mai mari torturi sau că omul este răspunzător de actele tuturor semenilor săi, nu poate fi corect înțeleasă decât în contextul ontologic construit foarte atent și extrem de profesionist de către Sartre.

Tot conținutul concret al ontologiei sartreene este răspunzător și de faptul că morala care o secondează nu beneficiază de un corp prea amplu, fiind, practic, redusă la câteva elemente fundamentale. Dar Sartre nu putea construi o morală în sensul obișnuit al cuvântului pentru că modul de a fi uman, pe care îl descrie ca absolută libertate, și care o întemeiază, nu este compatibil cu elaborarea unei etici complexe, ca sinteză de principii abstracte și de reguli generale menite să orienteze activitatea practică, căreia i se cere să li se conformeze fără excepție. Fiind o etică a libertății și punând accent pe capacitatea creatoare a omului, care se sustrage oricărora așa-zise valori prealabile, ea nu poate fi decât concretă, elaborându-se în funcție de situație. Prin urmare, nu poate fi dată *a priori*; i se pot doar trasa principiile

de bază, liniile general orientative, rămânând ca dezvoltarea ei ulterioară, eminentamente practică, să cadă în sarcina fiecăruia dintre noi, angajați continuu într-o diversitate de „situații”, a căror rezolvare cere din partea noastră mai mult decât o simplă aplicare a unor teze generale sau principii.

Dar dacă ontologia reprezintă cu siguranță cheia moralei sartrane, relația dintre ele este departe de simpla dependență univocă, de vreme ce implicațiile morale se întâlnesc la tot pasul în ontologia filosofului. Într-adevăr, fiecare din tezele sale asupra ființei pentru-sinelui sfârșesc, inevitabil, într-o descriere a comportamentului uman, căruia îi dezvăluie resorturile ontologice profunde, arătând că el este imposibil în afara unui angajament bazat pe alegerea liberă, așadar că are și un sens moral.

Mai mult decât atât, chiar pilonii edificiului ontologic pe sartrane nu sunt alții decât libertatea și, reversul ei, responsabilitatea, două concepte a căror apartenență la domeniul etic este mai mult decât evidentă. Construită în jurul unor termeni etici fundamentali și impregnată de o diversitate de aspecte morale, ontologia ar fi, la rândul ei, mutilată dacă i s-ar detașa părțile cu evidentă coloratură etică. De fapt, la Sartre, ontologie și morală se implică atât de mult una pe cealaltă încât, în ultimă instanță, se poate spune că formează un singur lucru. Asta însă nu înseamnă că distincțiile dintre etica și ontologia sa ar fi nule și că totul sfârșește într-o entitate confuză ori într-o simplă mixtură ci vrea doar să scoată în evidență faptul că morală este sensul ascuns al ontologiei lui Sartre, finalitatea ei, elementul care o împlinește și o justifică.

LA METÁFORA DE LA MUERTE COMO PRESENCIA OBSESIVA EN EL «ROMANCERO GITANO» DE FEDERICO GARCIA LORCA

CORNELIU SMARAND RIZEA

Conferențiar universitar doctor

Universitatea din Craiova

The author of this article describes the suggestive metaphors in one of Federico Garcia Lorca's best known poetry volumes. Among the subjects of this volume, we mention life and death, the thirst for love and for accomplishment. The gipsies in this volume represent the life and liberty which do not obey social constraints. In order to exist, they need this liberty, but they also need love. The real life experiences are the values in which they believe and in case these could not be fulfilled, they would rather choose death.

Key-words: *metaphor, life, death, love, gipsies.*

La intención de Lorca en el volumen Romancero gitano es expresar el sentimiento de la muerte, marcado por el desengaño y fatalidad. La muerte es omnipresente y su constante presagio inspiró los "Romances".

En "Romance de la luna, luna", la presencia de la luna tiene una función mortal.

La luna - mujer comienza un baile ritual y lúbrico, mostrándose en su desnudez, como una especie de iniciación sensual para el niño. En este juego del niño con la muerte, el niño es el cómplice de su propio fin, en un pacto comprometedor.

Si la muerte del niño aparece en la primera parte del romance bajo la forma de previsión, esta previsión se concretiza en la segunda parte donde la luna captura al niño en su reino nocturno, en una metáfora muy sugestiva:

*Por el cielo va la luna
con un niño de la mano¹.*

Entre los gitanos, representantes de la fuerza del Bien y la luna, personificación del Mal, no ha habido una solidarización, sino una dispuesta contradictoria.

¹ Federico García LORCA, *Poema del Cante Jondo, Romancero gitano*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 226.

En la estrofa final del romance los gitanos lloran doloridos en la fragua, velada por el único testigo de todo lo acontecido, el aire.

Con la muerte del niño, el poeta lamenta la pérdida de la inocencia.

En "Romance de la pena negra" se concretiza el retrato de la mujer gitana arquetípica, la mujer más importante y la mejor perfilada de todo el Romancero; la "pena negra" es el dolor profundo y sin remedio que domina desde siempre el alma andaluza.

La gitana se llama Soledad Montoya y es una mujer perdida en la oscuridad, bajando por un monte. La metáfora inicial muestra no solamente una noche exterior, la noche como fenómeno natural, sino también una noche interior, la del corazón de Soledad, que busca la aurora, es decir la paz del alma. Ella está buscando su alegría y su persona, pero se trata de una búsqueda ciega, imposible, sin objeto concreto.

El romance continúa con el diálogo entre el poeta y el personaje, pero Soledad no espera comprensión de parte del poeta y esto se ve del tono casi agresivo con que habla. La respuesta del poeta es una verdadera adhesión con Soledad en la misma pena negra, porque el dolor del personaje es también el dolor del poeta; además, el poeta sabe que esta búsqueda de Soledad no acabará sino por la muerte:

*Soledad de mis pesares,
Caballo que se desboca,
Al fin encuentra la mar
Y se lo tragan las olas.¹*

La fusión entre hombre y caballo que primeramente había sido sugerida por una asociación olfatoria ("...su came / huele a caballo...") ahora nos presente a una Soledad metamorfoseada ya en un caballo destinado a la muerte. Soledad sabe que la mar significaría, sin duda, la muerte, su muerte, por esto la rechaza respondiéndole al poeta por un imperativo negativo:

No me recuerdes el mar.

Las consecuencias de la pena negra sin remedio se concretizan en un comportamiento dominado por lo irracional, la locura, el extravío, sugeridos por el color negro que es el color definidor del romance; la trayectoria de este color (expresado por el "azabache") se extiende desde la interioridad hasta el aspecto exterior del personaje, es decir su carne y su ropa.

La última parte del romance presenta la llegada de la madrugada en un paisaje encantador, con imágenes de un día soberbio y con una

¹ *Obra citada*, p. 248.

naturaleza personificada que transmite el amor de vivir. Pero entendemos de los últimos cuatro versos que Soledad Montoya nunca gozará de este día porque su pena negra nunca terminará y la madrugada nunca llegará para ella. La muerte aparece aquí como la única solución, el único remedio para escaparse de la pena negra y encontrar la paz del alma.

Por medio del romance <Muerto de amor> Lorca nos introduce en un mundo misterioso, en un universo de ensueño y de muerte, el universo caótico visto por los ojos del que se ha atrevido a quebrar todas las barreras penetrando en un mundo cerrado - el mundo de los gitanos - para vivir un amor total y quizá prohibido. Este amor debe ser muy fuerte y controvertido, si constituye la causa de la muerte del joven.

En la primera parte del romance hay un diálogo entre el joven y su madre, en que la madre conoce el amor extraño de su hijo y en su impulso materno lo quiere proteger de la sanción funesta de los gitanos. El presentimiento de su propia muerte reluce obsesivamente en los ojos del joven, tomando la forma de los "cuatro faroles" de los gitanos.

*En mis ojos, sin querer,
relumbran cuatro faroles.¹*

En la segunda parte del romance la mirada del joven se dirige hacia una naturaleza nocturna sobre la cual el personaje proyecta su agonía de sentir la muerte acercarse. La luna es pálida, lúgubre, cansada, que se parece a un moribundo y sugiere el fin, es decir la muerte. La fuerte emoción del joven es atribuida a una noche asustada y perseguida por perros, así como el personaje siente la amenaza que viene de los corredores. Las emociones del joven se reflejan metafóricamente en la naturaleza porque esa noche es él, es la personificación del joven mismo; en este profundo trastorno del alma el personaje imagina su propia muerte.

La última parte del romance es constituida por una alternación entre los planos de realidad y de ensueño. Aunque se halla en su casa, el joven se desprende de la realidad para penetrar en un ambiente natural nocturno donde ve su propio entierro:

*Tristes mujeres del valle
bajaban su sangre de hombre
tranquila de flor cortada
y amarga de muslo joven.
Viejas mujeres del río*

¹ *Obra citada*, pp. 268-269.

lloraban al pie del monte.

Solamente aquí aparecen referencias a este amor misterioso que es "amargo", insatisfecho desde el punto de vista de las mujeres tristes y de las que lloran al pie del monte. El impacto de este amor sobre el joven fue tan fuerte que generaría su muerte.

Después de la noche imaginaria de su muerte en medio de la naturaleza, se vuelve a la noche real, la noche de la ciudad, donde la música de los acordeones de los gitanos aliados con unas presencias sobrenaturales - los serafines - recuerdan al joven la proximidad de su muerte. El personaje expresa ante su madre el último deseo antes de morir: que su muerte no pase inadvertida.

El romance acaba en suspensión, con la amenaza de las luces que están todavía clamando por los altos corredores. Resulta que la muerte no ha ocurrido aún, pero ocurrirá seguramente; esto se entiende de todo el romance y se adivina fácilmente, por ejemplo de la manera en la que el joven se dirige a su madre diciéndole: "Madre, *cuando* yo me muera" y no "Madre *si* yo me muero", lo que hubiera puesto en duda el final funesto.

La tragedia de <Romance sonámbulo> reside en la imposibilidad de oponerse a un destino odioso que cobra aquí la dimensión de la muerte. La palabra con la cual comienza el romance es "verde", un color que aparece obsesivamente y expresa la dualidad vida - muerte:

*Verde que te quiero verde.
Verde viento, Verde ramas.
El barco sobre la mar
y el caballo en la montaña.
pero
Con la sombra en la cintura
ella sueña en su baranda
verde carne, pelo verde,
con ojos de fría plata.¹*

En la segunda parte del romance encontramos un cuadro natural metamorfoseado de manera muy tremenda y grotesca. Lorca quiere sugerir el estado de ánimo de la gitana, de antes de morir, cuando había esperado a su novio; una vez más el poeta proyecta los sentimientos humanos sobre la naturaleza. El romance continúa con el diálogo entre el padre y el novio de la gitana; este último ha vivido una vida muy agitada y peligrosa, siempre

¹ *Obra citada*, p. 234.

montado en su caballo. Es evidente al fin de su vida la pena de haber vivido de esta manera, porque manifiesta frente al padre de la gitana el deseo de un hogar, de morir decentemente. El padre siente comprensión por el deseo del joven, pero sufre porque ha perdido su hija. El joven ha entendido que su novia está muerta y pide al padre la permisión de verla antes de que él mismo se muera.

Los dos personajes suben hacia las "altas banderas"; con esta ocasión Lorca subraya metafóricamente el dolor traído por la muerte: el joven deja detrás "un rastro de sangre", es decir su propia vida, y el padre deja detrás "un rastro de lágrimas". El joven, preguntando por su novia, la llama "niña amarga" y es consciente de la imposibilidad de luchar contra una muerte fatídica. El encuentro con su novia se realizara solamente tras la muerte. La respuesta del padre viene como un llanto lleno de dolor; él describe a su niña recordándola viva - "cara fresca, negro pelo" - lo que aumenta la tensión y la emoción.

En la última parte del romance la verde gitana aparece meciéndose sin vida sobre el agua, bajo la luz lunar. La noche, transformada según las emociones humanas, pierde sus dimensiones. El romance termina con el mismo estribillo del inicio que muestra un fuerte amor por la vida y que choca justamente por la imposibilidad de vivir.

El mundo de <Reyerta> es el mundo fascinante de la metáfora, En una manera muy original Lorca transforma una lucha habitual entre los gitanos y españoles en la más bella exposición de imágenes poéticas. La lucha tiene lugar en la montaña y los instrumentos de la lucha no son unos cualesquiera, sino "las navajas de Albacete", las más famosas de España. Estas navajas, cuya belleza es expresada por la comparación con los peces y que están regadas de sangre enemiga, dan prestancia a los gitanos, porque en el mundo primario de los gitanos las armas son no solamente necesarias, sino indispensables; un gitano que no lleva arma y no lucha no es un gitano. Lorca tiene una obsesión por el cuchillo, el puñal y la navaja que aparecen frecuentemente a lo largo de su obra.

El espíritu ardiente de la lucha se proyecta sobre la naturaleza, de manera que la luz es "dura" y el verde del bosque se pone "agrio"; los caballos mismos son integrados en esta atmósfera de rabia general. De esta escena no faltan los testigos - dos viejas mujeres, suspendidas extrañamente "en la copa de un olivo", mientras que en el ardor de la batalla el toro, símbolo de la agresividad, "se sube por las paredes", expresando perfectamente el apogeo de la lucha.

El romance continúa con la descripción de uno de los gitanos, Juan

Antonio de Montilla, herido de muerte. La espléndida metáfora que encierra esta primera parte del romance expresa el tránsito del personaje de la vida a la muerte:

*Juan Antonio el de Montilla
rueda muerto la pendiente,
su cuerpo lleno de lirios
y una granada en las sienes.*¹

La segunda parte del romance coincide con la llegada de la guardia civil al lugar de la lucha para constatar los hechos; uno de los participantes quiere minimizar lo ocurrido ("aquí pasó lo de siempre"), con la intención de tener los guardias lejos de los asuntos de los gitanos. Destaca en esta parte del romance la presencia de la sangre chorreando; la metáfora sobre la sangre expresa el último grito agónico antes de morir, y su comparación con la serpiente muestra su abundancia e implícitamente el hecho de que la lucha ha sido duro.

En final encontramos la descripción de una tarde humanizada, cansada después de la lucha como los jinetes heridos, velados por los mismos ángeles conmovidos. El final, que presenta una atmósfera calma, tranquila, está en antítesis con la violencia del resto del romance.

En el <Muerte de Antoñito el Camborio> está presentada la muerte injusta de un gitano - Antoñito el Camborio; sus primos lo matan simplemente porque lo envidian. Acontecimientos de este tipo son frecuentes en un mundo primario con gente apasionada y que actúa siguiendo su primero impulso, sea este impulso bueno o mal.

En el comienzo del romance se hacen oír voces que anuncian la muerte; son voces antiguas, lo que muestra que la injusticia ha existido desde tiempos remotos; son las voces de los que han tenido una muerte injusta y que ahora se alzan en un grito en contra de otro crimen.

La lucha es evocada directamente y es una lucha desigual, que termina con la muerte de Antoñito. Aunque se muestra muy valiente, el gitano no puede hacer nada frente a los "cuatro puñales". Lorca no revela aún quienes son los criminales, pero los designa por mediación de una metonimia - los nombra por los "cuatro puñales", sus instrumentos. La habilidad de Antoñito en la lucha es expresada por la comparación con un delfín. Lorca nos muestra que su personaje no es un cobarde y, aunque fue cogido de sorpresa, murió como un héroe, "bañando con sangre enemiga su corbata carmesí":

¹ *Obra citada*, p. 231.

La naturaleza nocturna es aparentemente tranquila, con estrellas reflejadas en el agua y con erales que están soñando, pero detrás de este paisaje se adivina una predisposición hacia la violencia, comunicada por alusiones al toreo.

En la segunda parte del romance nos enteramos de quienes son los criminales y cuales son las razones de su crimen: Antoñito cayó víctima de sus primos, hijos de Benamejí, que cometieron este acto horrible por envidia, simplemente porque no podían soportar la superioridad de Antoñito. La respuesta del personaje se presenta como un autorretrato del que destaca su elegancia y distinción:

*Lo que en otros no envidiaban
ya lo envidiaban en mí.
Zapatos color corinto
medallones de marfil
y este cutis amasado
con aceituna y jazmín.¹*

El poeta recuerda a su personaje que la muerte se acerca y le aconseja hacer su oración, es decir, morir como un cristiano. Antoñito, sorprendentemente, llama al poeta por su nombre y esto justifica una vez más que Antoñito es el héroe favorito de Lorca, del cual afirma: "...el único de todo el libro que me llama por mi nombre en el momento de su muerte."

La última parte del romance se nos presenta como un epílogo apoteósico: se trata de la glorificación de Antonio Torres Heredia tras la muerte. Lorca compara de nuevo a su héroe con un emperador de una manera muy sutil: lo asocia a un perfil cincelado en una moneda y quiere así asegurarle la eternidad por una parte, y por otra parte quiere subrayar una vez más su unicidad y distinción.

El romance <Muerte de Antoñito el Camborio> impresiona por una muerte injusta y cruel, la muerte de un hombre inocente que no ha cometido ningún error, víctima de la envidia y de la malicia. En el desarrollo del romance se completa poco a poco el retrato de Antoñito; de hecho, toda la anécdota es pretexto y buena ocasión para el poeta de elogiar a su héroe.

El <Romance de la Guardia Civil española> representa la cumbre del antagonismo entre gitanos y guardias civiles: los guardias aparecen como fuerzas destructoras absolutas pero la imagen de los gitanos es idealizada; el poeta los considera gente ingenua, pura, incapaz de mal. Lorca inventa una

¹ *Obra citada*, p. 266.

ciudadela en la que viven los gitanos; se trata de una ciudad utópica que, aunque destrozada por la Guardia Civil, permanecerá siempre en el alma del poeta.

El retrato de los guardias civiles es pintado bajo del color negro, que es asociado a sus caballos. Por la descripción exterior, de los caballos o de las uniformes, se perfila sutilmente su carácter: los guardias son sucios, y esto se sugiere no solamente por el negro, sino también por las manchas. Lorca realiza aquí, utilizando espléndidas metáforas, una fusión entre el aspecto exterior y la personalidad de las guardias, y por "las calaveras de plomo" así como por "el alma de charol" nos da a entender la inmovilidad psíquica y la dureza de los guardias.

La ciudadela utópica de los gitanos es un lugar idealizado que refleja muy bien la primitividad y la ingenuidad de su gente que comparan, por ejemplo, la luna con una calabaza. Los gitanos son gente honesta que vive trabajando el cobre en sus fraguas.

En la noche tranquila de la ciudad se vislumbra la amenaza de un caballo malherido que llama a las puertas, personificación de la muerte. Un papel funesto tienen también los "gallos de vidrio" que cantan por la ciudadela, así como "el viento desnudo" que lleva consigo una "sorpresa". Estos tres elementos personificados: el caballo, los gallos y el viento son presencias extrañas en la ciudad y transmiten no solamente tensión sino también el presentimiento de que algo va a ocurrir.

La parte siguiente del romance nos describe una fiesta gitana de Navidad; se trata de una procesión paganizada presentada bajo la forma del carnaval - manifestación de la libertad absoluta. Cada participante puede ser a la vez actor y espectador; el carnaval permite al hombre evadirse de sí mismo y ser quien quiere por la máscara.

En una intervención cargada de emoción lírica el poeta quiere advertirles de la desgracia que va a ocurrir una vez que la guardia se acerque a la ciudad, y manifiesta un gran deseo de aislamiento de la ciudad, para que desaparezca del camino de los tiránicos guardias. En su marcha hacia la ciudad gitana, los guardias aparecen preparándose como para una verdadera guerra, cargando sus fusiles. Pero veremos inmediatamente que no se trata de una guerra, sino de la matanza de los gitanos víctimas, mártires, porque estos, lejos de oponer resistencia, huyen escondiéndose con espanto de los guardias civiles. El poeta presenta en antítesis la inocencia de los gitanos cuya ciudad "libre de miedo" tiene sus puertas abiertas y los infames guardias que se agolpan por ellas. La dimensión de esta invasión se refleja en los elementos no-humanos como relojes que se paran o el coñac

que se disfrazan; estos elementos comunican emociones humanas, es decir un terror tan fuerte que simplemente se paralizan de miedo.

La matanza no tiene una descripción directa sino metafórica, presentando los gritos de espanto que se alzan, los sables que cortan o los cascos que atropellan; los gitanos están en una fuga continua e inútil; las gitanas viejas se esconden por las "calles de penumbra"; una gitana terriblemente mutilada, con sus pechos cortados y puestos en una bandeja, da gritos doloridos. Esta acción odiosa no acaba sino con la madrugada, cuando los guardias no tienen nada más que destrozar, porque la ciudad está transformada en un campo desconsolador.

Es interesante la solidaridad de los gitanos ante el desastre, que aparecen congregados en el portal de Belén, unidos y ayudándose unos a otros.

La última parte del romance constituye otra intervención enfática del poeta en favor de la ciudad destruida. Los primeros cuatro versos presentan a la Guardia Civil retirándose y dejando detrás de sí fuego y silencio, es decir dolor y muerte. Los últimos cuatro versos, de extraordinaria belleza, pueden considerarse como lema no solamente de este romance sino de todo el *Romancero* y constituyen la glorificación de la mágica ciudad gitana de la alegría y de la fiesta, su permanencia conseguida por el testimonio del poeta que siempre la guardará en su alma:

*Oh ciudad de los gitanos!
La Guardia Civil se aleja
por un túnel de silencio
mientras las llamas te cercan.
Oh ciudad de los gitanos!
Quién te vio y te recuerda?
Que te busquen en mi frente.
juego de luna y de arena.*

En la intrusión de la Guardia Civil en la ciudad encontramos un eje narrativo gradual que aumenta al mismo tiempo con la tensión poética; primeramente el espanto y la fuga de los gitanos, luego el martirio y en final la destrucción de la ciudad.

Con la liquidación total de la ciudad, el poeta quiere sugerir la destrucción de un mito - lo de los gitanos que viven libres, sin justicia ni leyes escritas, pero en una perfecta armonía del alma.

En conclusión, la tesis quiere analizar el sentir de la muerte como Lorca lo ha expresado a través de sus poemas, con originalidad y acento

personal evidentes. El *Romancero gitano* es la culminación de la visión que Lorca ha ido desarrollando a lo largo de su obra, en la que la poesía es una manera única de trascender los confines y las demarcaciones de la vida humana.

BIBLIOGRAFÍA

- GARCÍA - POSADA, Miguel, *Los poetas de la generación del 27*, Primera edición, Grupo Anaya, Madrid, 1992.
- GEORGESCU, Ileana, "Netamaduita rana" in *poezia lui Federico García Lorca*, Editura Univers, București 1975.
- PÉREZ - SILVA, Vicente, *Federico García Lorca bajo el cielo de Nueva Granada*, serie "La Granada entreabierta", 42, Institute Caro y Cuervo, Bogotá, 1986.
- RICO, Francisco, *Historia y crítica de la literatura española*, Tomo III, "Siglos de oro: Barroco" al cuidado de WADROPPER, Bruce W., Editorial Crítica, Barcelona, 1983.
- GARCÍA LORCA, Federico, *Bodas de sangre*, Edición de Allen Josephs y Juan Caballero. IX-a Edición. Cátedra Letras Hispánicas, Madrid, 1994.
- GARCÍA Lorca, Federico, *Poema del cante jondo. Romancero gitano*, Edición de Allen Josephs y Juan Caballero, XV-a Edición, Cátedra Letras Hispánicas, Madrid, 1994.
- CHABÁS, Juan, *Historia literaturii spaniole*, Traducere de Doina Pacurariu. Editura Univers, București, 1971.
- Cuadernos para Investigación de la Literatura Hispánica*, Fundación Universitaria Española. Seminario "Menéndez Pelayo", Núm. 11, Madrid, 1989.
- DEBICKY, Andrew P., *Estudios sobre poesía española contemporánea*, La generación de 1924 - 1925. Segunda edición ampliada. Biblioteca Románica Hispánica. Editorial Gredos, Madrid, 1981.
- DÍAZ PLAJA, Guillermo, *Federico García Lorca*, Traducere de Virgil Athanasiade. Editura Univers, București, 1971.

LA TRADITION DES CARACTERES AVANT THEOPHRASTE

MARTA RIZEA - ALBU
Asistent universitar doctorand
Universitatea din Craiova

La présente étude se propose de mettre en évidence la tradition des descriptions de caractères, chez les prédécesseurs de Théophraste. Nous avons démontré que, quoique les descriptions de caractères soient apparues sporadiquement dans la littérature grecque antique (quelques relations avec Homère, Sémonide, Hérodote et Platon), Aristote a été le premier qui les a soumis à la systématisation théorique. Nous rencontrons le caractère (ἦθος) comme un élément important dans ses œuvres étiques, rhétoriques, politiques, et, aussi, dans les œuvres physiognomoniques du corpus aristotélique. Aristote n'écrit pas d'esquisses de caractère dans la manière de Théophraste, mais ses œuvres fournissent le germe d'où se développent les types théophrastiques. C'est pourquoi la comparaison entre les types théophrastiques et les études théoriques aristotéliques représente une approche légitime dans l'étude de la tradition péripatéticienne.

Mots-clefs: caractère, tradition grecque, philosophie morale, ethos, types humains.

Dans la littérature grecque antique la description de caractères a atteint l'apogée avec *les Caractères* de Théophraste, une œuvre inédite, autant dans la conception que dans la structure: aucune œuvre pareille, mais on peut repérer une tradition, trouver quelques prédécesseurs et établir des relations. Son originalité, d'une part, et l'influence théorique de l'École péripatéticienne, d'autre part, ont produit une œuvre nouvelle. Il est nécessaire de souligner l'importance de la tradition péripatéticienne, qui, dans le cas de Théophraste, est limitée aux œuvres d'Aristote et des autres disciples d'Aristote. Sans doute, Théophraste a été original dans la composition d'un groupage d'esquisses de caractères, quel que soit leur but, mais les œuvres d'Aristote forment la base de sa démarche. James Diggle¹ remarque la possibilité qu'Aristote ait fourni le germe d'où se sont développées les

¹ Dans THEOPHRASTUS, *Characters*, edited with introduction, translation and commentary by James DIGGLE, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

descriptions de Théophraste.

La création et la description de caractères ont une longue histoire. Il y a deux voies de base sur lesquelles a été construite la caractérisation littéraire: la première, en décrivant le caractère de quelqu'un de manière directe, par exemple, par la fourniture d'épithètes ou une évaluation explicite, et, la deuxième, en décrivant quelqu'un de manière indirecte, par le récit ou la narration de ce qu'il fait, dit ou pense (des descriptions du comportement extérieur, en public, du langage, de son aspect ou de ses pensées et de ses sentiments).

On rencontre des descriptions de types de caractère dans d'autres genres: chez Homère, dans *l'Iliade*¹, dans la description de Thersite et de son langage, quand il attaque Agamemnon dans l'assemblée des soldats achéens. Le poète décrit Thersite comme *ἀμετροεπής* (bavard), une épithète directe, nous faisant connaître le fait que l'homme était un « parleur immodéré ». Les détails physiologiques sont aussi présentés²: Thersite *parleur immodéré, prolongeait le tumulte; son esprit était fertile en insolents propos; sans cesse, avec audace et bravant toute honte, il outrageait les rois, afin d'exciter le rire de la multitude. Le plus vil des guerriers venus sur ces bords, il était louche et boiteux; ses épaules recourbées resserraient sa poitrine, et sur sa tête, terminée en pointe, flottaient quelques cheveux épars.* Robert Flacelière remarque³ la description caricaturale du personnage de Thersite chez Homère.

Quoique l'interprétation physiologique prédominante de la scène de Thersite, dans *L'Iliade*, soit celle d'une corrélation entre laideur et infamie (ou inversement, entre la beauté et le bon caractère), cette sorte de corrélation est changée, dans d'autres passages, de *l'Iliade*, et, souvent, dans *L'Odyssée*. Thersite est, de toute façon, un nom « qui dit beaucoup », qui implique arrogance. Il peut être significatif le fait qu'il est le seul caractère d'*Iliade* qui n'a pas de lieu d'origine et de patronymique, peut-être pour « distinguer cette personne scandaleuse de ses compagnons »⁴.

Dans la littérature grecque sont apparues, aussi, sporadiquement, des présentations plus longues des autres types de caractères plus spécifiques. Homère nous offre, encore une fois, un bon exemple, dans *l'Iliade*, en décrivant (par la parole d'Idomeneus) le lâche (*δειλός*) et le

¹ HOMÈRE, *Iliade*, chant II, vv. 207-244, traduction d'Eugène Baret, Paris, Librairie - Éditeur Lavigne, 1843.

² *Ibidem*, v. 216-219.

³ Dans *L'histoire littéraire de la Grèce*, Paris, Fayard, 1962.

⁴ Geoffrey Stephen KIRK, *The Iliad: a commentary*. Vol. 1: books 1-4, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 138-139.

courageux (*ἀλκιμος*) en embuscade¹. Certaines traductions perdent une importante notion de l'original grec: dans le vers 277, il y a une référence à *ἀρετή*, qui est rendue par « courage », pendant que certaines traductions anglaises ne réussissent pas à rendre fidèlement le terme grec². Les traits négatifs de caractère sont opposés aux qualités excellentes d'une personne, et, il est utile à retenir l'opposé de la qualité décrite.

La ressemblance entre la présentation homérique et le caractère XXV de Théophraste a été remarquée, au XII-e siècle, par Eustathius³, qui y a reconnu une préfiguration supérieure à Théophraste. Le passage nous montre les signes extérieurs des bouleversements intérieurs, tout en offrant une peinture physiologique *sui generis* du lâche.

Le plus long des *Iambes* de Sémonide (118 vers) décrit dix types de femmes⁴. « Il peut être considéré comme un aïeul de Théophraste », par ses descriptions caractérologiques. Selon ce fragment, Zeus a créé dix femmes, d'animaux et d'éléments différents: à partir d'une truie, d'une chipie, d'une prostituée, d'une belette, d'une jument, d'une guenon, et d'une abeille, et de terre et mer. Nous pouvons comparer les célèbres vers d'Archilochos, où l'on présente en antithèse les traits extérieurs.

Les textes suivants incluent la description d'un *μόναρχος* (monarque) chez Hérodote (III.80.3-6), par les paroles d'un Perse, Otanes, qui a suggéré que la monarchie persane devrait être abolie et que la gouvernance soit retournée au peuple. La présentation d'Otanes est générale, centrée sur les effets catastrophiques de la gouvernance absolue sur toute personne, soit-elle le meilleur homme sur terre. De cette manière, le monarque absolu sera comblé d'insolence, d'impertinence, d'orgueil immesuré (*ὑβρις*) et d'envie, et pour cause, il fera des choses irréflechies. Il sera le meilleur confident des mauvaises langues. En plus, Otanes voit le monarque s'énerver quand on ne lui accorde pas une attention excessive, mais quand on le fait, il est toujours nerveux, car celui qui le fait est un flatteur. Il se fâche contre les voies ancestrales et il viole des femmes et il tue sans discrimination.

Platon nous oblige à une attention spéciale dans ce contexte. Chez lui, nous rencontrons plusieurs références au statut adéquat du caractère ou du personnage littéraire.

¹ *Iliade*, chant XIII, vv. 276-286, trad. cit..

² Par exemple, dans la traduction de Samuel Butler *ἀρετή* est rendu par „what the man is made of”.

³ Commentateur d'Homère.

⁴ Hugh LLOYD-JONES, *Females of the Species: Semonides on Women*, London, Duckworth, 1975, pp. 32-33, ou, pour être plus précise, il s'agit d'épouses.

La critique du personnage littéraire chez Platon, observe Emil Dumitrașcu¹, se fait au nom du rapport entre éthique et esthétique. Dans le VIII-e livre de la *République*, il reprend le sujet déjà abordé dans le IV-e livre, et il identifie plusieurs types de constitutions. Selon lui, il y a le même nombre de types humains que de constitutions: *τιμοκρατικός* (le timocratique) (548d-50b); *ὀλιγαρχικός* (l'oligarque) (553a-55a), *δημοκρατικός* (le démocratique) (558c-62a), et *τυραννικός* (le tyrannique) (571a-76b).²

Selon Constantin Noica, dans la *République*, Platon ne se propose pas d'offrir un type idéal d'État, mais *un type idéal d'homme*, car le dialogue a été écrit pour l'homme en général, et *non pas pour l'homme politique, qui, selon la mythologie platonicienne de la corporisation possible, choisirait, dans une autre existence, de vivre dans une fourmilière ou dans l'ordre rigoureux d'une ruche d'abeilles*.³ On peut dire que *La République* n'est pas un dialogue politique⁴, mais un dialogue sur la justice et sur les types d'homme.

La Rhétorique culmine avec la description de *cinq types d'hommes*: l'homme de la souveraineté morale et de la connaissance (l'homme royal ou aristocratique), l'homme timocratique, l'homme oligarchique, l'homme démocratique et l'homme tyrannique. Constantin Noica⁵ relève le fait que ni la sociologie, ni l'anthropologie, ni la caractérologie, ni même la politologie ne prennent pas en compte ces cinq possibilités de l'humanité, même si elles paraissent définir un tableau complet de l'homme en tant qu'être moral et social. Elles s'éveillent dans l'homme, y cherchent leur affirmation dominante, se heurtent et font la guerre civile dans l'âme de tout individu sorti de l'anonymat. Il se peut que le désordre chronique de la société tienne du désordre intérieur de l'individu.

Nous allons présenter seulement quelques passages-clé pour chaque type, parce que les descriptions sont longues.

¹ In *Personajul literar în estetica greco-latină*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1994, p. 75.

² Le passage prend aussi en compte l'origine de chaque type. Pour une analyse de ces passages, voir Werner Jaeger, *Paideia: the ideals of Greek culture*. Vol. 2: *In search of the divine centre*, translated from the German manuscript by Gilbert Highet, New York, Oxford University Press, 1986, pp. 320-347.

³ Constantin NOICA, *Cuvânt prevenitor în Platon, Opere, V, Republica*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 9.

⁴ *Ibidem*, p. 9. Selon Noica, les spécialistes devraient traduire le dialogue *Republica* par la « République intérieure », et, comme ça, l'œuvre sera lue autrement qu'un ouvrage politique. Parce que le philosophe ne s'est occupé de politique qu'à la vieillesse, quand il a rédigé les *Lois*.

⁵ *Ibidem*, p. 10.

De la sorte, l'homme timocratique *doit être plus présomptueux et plus étranger aux Muses, quoiqu'il les aime, se plaisant à écouter, mais n'étant nullement orateur.*¹ Il est âpre avec les esclaves, mais doux envers les hommes libres, et fort soumis aux magistrats, jaloux de parvenir au commandement et aux honneurs. Il sera passionné de gymnastique et de chasse (549 a). Pendant sa jeunesse, un tel homme pourra bien mépriser les richesses, mais plus il avancera en âge, plus il les aimera, parce que sa nature le porte à l'avarice, et que sa vertu n'est point pure (549 b). De telle sorte que les amateurs de victoires (548 e) et de gloires (549 a) deviennent désireux d'affaires et d'argent (...) *Ainsi, d'amoureux qu'ils étaient de la victoire et des honneurs, les citoyens finissent par devenir avarés et cupides; ils louent le riche, l'admirent, et le portent au pouvoir, et ils méprisent le pauvre (...)* (551 a).²

Ces tentations portent à la confusion, à la dégradation des hommes dans l'oligarchie, parce que *l'homme oligarchique* est conduit par son amour pour l'argent (551e), la fortune étant pour lui un critère de pouvoir. Il se rend compte que l'ambition exige trop de sacrifices, qui ne se paient pas, et qui peuvent causer des pertes et des maux, au lieu d'honneurs et de distinction. C'est pourquoi l'amateur d'honneurs se transformera en amoureux de gains (553c) dans le type de l'avare, celui qui apprécie trop l'argent (554a). L'homme oligarchique est avare, dégoûtant, mesquin, cherchant partout le gain, *fait argent de tout et ne songe qu'à thésauriser - c'est enfin un de ces hommes que loue la multitude. Mais tel, n'est-il pas semblable au gouvernement oligarchique?(...).* En tout cas, *comme ce gouvernement, il honore surtout les richesses. (...)* Cet homme n'a guère songé à s'instruire. (554b). Ce type humain apparaît partout où il peut ramasser l'argent de quelqu'un sans risque, par exemple, la fortune d'un orphelin dont il est le tuteur (554c). *Un tel homme ne sera donc pas exempt de sédition au dedans de lui-même; il ne sera pas un, mais double. Néanmoins, le plus souvent ses meilleurs désirs maîtriseront les pires* (554e).

En plus, il refuse de dépenser pour améliorer son image: *il ne veut point dépenser de l'argent pour la gloire qui s'acquiert dans ces sortes de combats; il redoute de réveiller en lui les désirs prodigues et de les appeler à son secours pour vaincre: en véritable oligarque, il ne lutte qu'avec une faible partie de ses forces, et la plupart du temps il a le dessous, mais il conserve ses richesses.* (555a)

Platon nous présente, par la suite, la manière dans laquelle l'oligarchie dégénère en démocratie. À cause de la mauvaise éducation, où

¹ PLATON, *République*, livre VIII, 548e, traduction par Victor Cousin, tome dixième, Paris, Librairie Rey et Gravier, 1834.

² *Ibidem*, 551 a.

les fausses valeurs ont la primauté, le jeune commence à être dominé par de fausses idées. (...) *Après avoir vidé et purifié de ces vertus l'âme du jeune homme qu'elles possèdent, comme pour l'initier à de grands mystères, elles y introduisent, brillantes, suivies d'un chœur nombreux et couronnées, l'insolence, l'anarchie, la licence, l'effronterie, qu'elles louent et décorent de beaux noms, appelant l'insolence noble éducation, l'anarchie liberté, la débauche magnificence, l'effronterie courage (...).* (560d-e)

Les vraies valeurs sont renversées, mal comprises: la décence, la piété devient stupidité, la modération – lâcheté, la mesure et la dépense mesurée – rusticité et servilisme. L'homme démocratique refuse la vérité que *certains plaisirs procèdent de désirs beaux et honnêtes, et d'autres de désirs pervers, qu'il faut rechercher et honorer les premiers, réprimer et dompter les seconds; à tout cela il répond par des signes d'incrédulité, et il soutient que tous les plaisirs sont de même nature et qu'on doit les estimer également.* (561c) (...) *Il vit donc au jour le jour et s'abandonne au désir qui se présente. Aujourd'hui il s'enivre au son de la flûte, demain il boira de l'eau claire et jeûnera; tantôt il s'exerce au gymnase, tantôt il est oisif et n'a souci de rien, tantôt il semble plongé dans la philosophie. Souvent, il s'occupe de politique et, bondissant à la tribune, il dit et il fait ce qui lui passe par l'esprit; lui arrive-t-il d'envoyer les gens de guerre? Le voilà devenu guerrier; les hommes d'affaires? Le voilà qui se lance dans le négoce. Sa vie ne connaît ni ordre ni nécessité, mais il l'appelle agréable, libre, heureuse, et lui reste fidèle (...)* (561d). Ainsi, le démocratique est incapable de contrôler ses désirs, il ne vit que l'instant, comme *un roseau dans le vent*¹.

Le dernier type humain décrit par Platon c'est l'homme tyrannique. Pendant que le démocratique traite également le bien et le mal, le tyrannique est entièrement gouverné par le mal et le désir de mal. (...) *Rien ne manque à un homme pour être tyrannique, quand la nature ou l'éducation, ou l'une et l'autre ensemble, l'ont fait amoureux, ivrogne et fou.*² Il est mené par le désir pour les plaisirs, et c'est ce que le conduira à la perte du contrôle, se comportera abjectement, se transformera, se retournera contre tous. Étant plus jeune, il *voudra usurper les droits de ses père et mère, et, après avoir dissipé sa part, leur enlever leur bien pour en faire largesse en son nom.* (...) Et si ses parents ne lui cèdent point, il essaiera d'abord contre eux le larcin et la fraude (574a-b). Si les pauvres vieilles gens font résistance, il n'aura pas de réserve et de

¹ Dominic SCOTT, *Plato's critique of the democratic character* in « Phronesis » 45.1, 2000, p. 29.

² PLATON, *La République*, livre IX, 573 c, traduction Victor Cousin, tome dixième, Paris, Librairie Rey et Gravier, 1834. Toutes les références ultérieures à la *République* de Platon seront extraites de cette traduction.

scrupule de les traiter à la façon des tyrans. *Lorsqu'il aura consumé tout le bien de ses père et mère, et que l'essaim des désirs qui s'est formé dans son cœur, s'y sera multiplié, ne sera-t-il pas réduit à forcer des maisons, à dépouiller de nuit des voyageurs, à piller des temples? Cependant les sentiments d'honneur et de probité, qu'il avait dès l'enfance, disparaîtront devant les passions, nouvellement affranchies, qui servent de satellites à l'amour. Ces mêmes passions, qui à peine s'étaient émancipées (574d). Aucun meurtre, aucun horrible festin, aucun crime ne l'arrêtera (574e). S'il y a quelques-uns de cette sorte, ils roquent, ils forcent des maisons, ils coupent des bourses, ils dépouillent des passants, ils pillent des temples, ils font capture et trafic d'esclaves, s'ils savent parler, ils feront le métier d'accusateurs, de faux témoins, de prévaricateurs prêts à se vendre. (575b) Mais quand il y a dans un État beaucoup d'hommes de ce caractère, et que leur parti venant à se grossir chaque jour de nombreux adhérents, ils sentent que la majorité est à eux; ce sont eux qui, à l'aide de la démence populaire, engendrent le tyran, prenant pour cela celui d'entre eux qui a dans son âme le tyran le plus puissant et le mieux escorté. (575c). Le tyrannique s'accompagne de flatteurs (575e) et prêts à leur obéir en tout et ils rampent eux-mêmes devant les autres, quand ils ont besoin d'eux, ils n'hésitent pas à jouer tous les rôles pour montrer leur dévouement, sauf à leur devenir étrangers dès qu'ils ont obtenu ce qu'ils souhaitent (576a). Ils passent donc leur vie sans être amis de personne, sans cesse despotes ou esclaves; pour la liberté et l'amitié véritable, le naturel tyrannique est condamné à ne jamais les connaître. (576a). Enfin, le tyrannique c'est celui qui, avec le caractère le plus tyrannique qu'on puisse avoir, sera encore revêtu de l'autorité souveraine; et plus il aura vécu de temps dans l'exercice de la tyrannie, plus il sera méchant. (576b).*

C'est la première description générale des types humains de la vie politique observés dans la littérature universelle.¹ W. Jaeger a souligné le fait que cette nouvelle méthode psychologique de la description des types d'État c'est l'une des plus grandes contributions de Platon centrées plutôt sur l'ἦθος que sur les institutions de l'État².

Platon mentionne quelques traits de caractère dans certains passages de ses œuvres. Son but est de déterminer quatre types d'hommes malhonnêtes qui correspondent aux constitutions injustes. Dans le IX-e livre de la *République*, il essaye de démontrer que la mauvaise réputation de certaines activités et les traits personnelles ne sont pas simplement arbitraires, mais le résultat de la liaison avec certaines conditions de l'âme que Platon a déjà démontrées indésirables³.

¹ W. JAEGER, *op.cit.*, p. 325.

² *Ibidem*, pp. 423-424.

³ Nicholas P. WHITE, *A companion to Plato's Republic*, Indianapolis, Cambridge, Hackett,

Chez Thucydide, on trouve l'une des plus fameuses discussions sur le caractère national.¹ Une autre œuvre tardive, mais remarquable, c'est la *Rhétorique* de Dionysos de Halicarnasse qui parle sur l'ἤθη des habitants de la Grèce (11. 5).

L'intérêt pour les études théoriques sur le caractère apparaît pour la première fois chez Aristote, et on peut dire que tous les textes antiques tardifs concernant ce sujet en dépendent d'une manière ou d'une autre². La tradition péripatéticque s'est intéressée aux problèmes caractérologiques dans divers domaines d'études³, et cet intérêt s'est déjà manifesté chez Aristote⁴. Nous présenterons ci-dessous une description de l'intérêt d'Aristote sur le caractère concernant des sujets variés. Certains textes pseudo aristotéliques sont aussi inclus, comme s'ils contiennent les idées péripatéticques et ils forment une partie de cette tradition.

Dans la culture grecque antique, observe E. Dumitrașcu⁵, la première théorie du personnage littéraire, en l'occurrence, des caractères, appartient à Aristote. C'est lui qui a formulé la technique artistique de la représentation de l'homme dans l'art et dans la littérature. L'interprétation d'Aristote est déductible, axée sur les signes internes des motivations et de la raison de l'âme. L'approche aristotélique a été fermement établie, chaque type reçoit une définition. Il y a deux traités pseudo aristotéliques qui sont très importants en ce cas: *Des vertus et des vices* qui se base exclusivement sur une approche conceptuelle, et *Physiognomoniques* qui se base exclusivement sur une approche déductible.⁶

Selon Aristote⁷, il y a deux sortes de vertus: des vertus de la pensée et des vertus du caractère (ou morales). De ce que nous connaissons jusqu'aujourd'hui, Aristote c'est le premier qui invente l'adjectif ἠθικός⁸.

Dans les œuvres étiques, Aristote distingue et présente une analyse

1979, p. 236.

¹ Cf. Spécialement, 1.70 și 8.96.5, avec Robert D. LUNGINBILL, *Thucydides on war and national character*, Boulder, CO, Westview Press, 1999.

² Sabine VOGT, *Characters in Aristo* in FORTENBAUGH, William W., WHITE, Stephen A. (eds.), « Aristo of Ceos. Text, translation, and discussion » (coll. RUSCH; 13.) New Brunswick; London, Transaction Publishers, 2006, p. 265.

³ Incluant la littérature biographique, cf. SCHORN, Stefan, *Satyros aus Kallatis: Sammlung der Fragmente mit Kommentar*, Basel, Schwabe, 2004, p. 434.

⁴ Voir Otto REGENBOGEN, *Theophrastos* in *RE Suppl.* 7, 1940, col. 1504-1506.

⁵ *Op. cit.*, p. 82 et suiv.

⁶ Voir S.VOGT, *op. cit.*, p. 271.

⁷ *Éthique à Nicomaque*, 1103a11.

⁸ Charles CHAMBERLAIN, *Why Aristotle called ethics ethics: the definition of ἠθος* dans *Eudemian Ethics 2,2* in « *Hermes* » 112.2, 1984, pp. 176-183.

des vertus morales (*ἠθικαὶ ἀρεταί*) – comme opposées à *λογικαὶ* (éloquentes, rationnelles) – et des vices (*κακίαι*). Son système triparti des qualités étiques humaines (exposé dans *l'Éthique à Nicomaque*) est formé de la *voie du milieu* qui est la forme idéale et de deux extrêmes négatives: l'une, du défaut, et l'autre, de l'excès, dans les émotions et les actions (1106b16-18). L'analyse aristotélique sur les vertus morales est edificatrice et dévoile la modération dominée par le bon sens et la clarté de la pensée de l'auteur. Tout d'abord, il relève 13 paires de vices, en relation avec la voie de milieu, avec leur signification¹.

Aucune définition générale de la vertu ne peut être donnée, car c'est l'expérience de l'homme prudent, son discernement acquis. Ces derniers sont les critères de la droite règle. Il y a néanmoins une norme objectivable: le milieu entre un défaut et un excès, l'usage mesuré de la passion qui n'est pas une moyenne mathématique, mais un équilibre individualisé et relatif à la situation. Aristote définit donc les vertus dans les situations sans lesquelles elles n'existent pas. L'existence précède ainsi le concept d'une vertu.

Les critiques considèrent cette analyse la plus systématiquement élaborée présentation des traits négatifs de caractère dans la littérature grecque antique. Même Aristote note que ce type de systématisation peut être artificiel et violent, tout comme pour plusieurs vertus et vices qu'il pense, il n'y a pas des mots bons pour utiliser, donc il a fallu les inventer.

Ensuite, Aristote développe l'analyse individuelle des vertus et des vices. On doit mentionner le fait qu'il ne décrit pas seulement le comportement de chaque caractère dans des situations spécifiques, mais il explore la motivation sous-jacente².

L'Éthique à Nicomaque fixe, en tant que principe, le but de tout être: le bonheur, mais chacun l'entend à sa manière. Après une recherche minutieuse de la vie humaine, l'auteur tire la conclusion que les qualités, les biens les plus durables et les plus solides, sont celles spirituelles, celles que nous offre la vertu, une adaptation de l'âme, par la libre volonté. Le bien moral représente la voie du milieu, au sens que la générosité se situe entre la prodigalité et l'avarice, le courage – entre la lâcheté et la témérité: *in medio stat virtus*.

Une liste similaire des vertus et des vices, avec certains changements

¹ *Éthique à Nicomaque*, 1107a32-1108b6; voir W.F.R. HARDIE, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, 1980, pp 129-151; R. BOSELY, R.A. SHINER, J.D., SISSON (edit.) *Aristotle, Virtue and the Mean*, Edmonton, 1995.

² Sabine VOGT, *op.cit.*, p. 267.

importants, est présentée dans l'*Éthique à Eudème* 1220b38. Elle apparaît dans un autre ordre, contient 14 paires de vices avec la voie de milieu, mais deux des séries (1221a9 et 1221.12) ont été effacées par Franz Sussemihl.

Dans les *Caractères* de Théophraste, on rencontre 9 (δειλία (la lâcheté), ἀναισθησία (l'étourderie) ἀνελευθερία (le comportement d'un grippe-sous), εἰρωνεία (la fourberie), ἀλαζονεία (la hâblerie), ἀγροικία (la rusticité), ἀρέσκεια (la flagornerie), κολακεία (la flatterie), ἀναισχυντία (l'effronterie) des 26 vices mentionnés dans l'*Éthique à Nicomaque*, et on peut ajouter la référence à αὐθάδεια (la muflerie ou l'arrogance) dans l'*Éthique à Eudème*.

La description des vices chez Aristote est beaucoup plus abstraite que la description théophrastique, et, paraphrasant J. Diggle, on pourrait dire que les types aristotéliques existent, pour la plupart, hors du temps et de l'espace, *comme paradigmes morales, pas en chair et en os*, tout en offrant le germe d'où se sont développées les *Caractères* de Théophraste¹.

Au lieu d'une circonstance abstraite, Théophraste nous offre une occasion réelle, et un agent réel, individuel. Selon Aristote, *le courageux* (ἀνδρεῖος) envisagera le mieux son courage sur mer ou à la guerre (l'*Éthique à Nicomaque*, 1115a34-b 1). Théophraste nous montre le lâche (δειλος) sur une barque et au champ de bataille (Caractère XXV). Aristote anticipe même la technique de Théophraste. *L'homme vulgaire* offre une image de mauvais goût de sa richesse aux occasions importantes, ou quand il actionne courageusement, tout comme un *choregus* pour une comédie (l'*Éthique à Nicomaque*, 1123a22). Avec un changement minimal, celui-ci n'est pas reconnaissable chez Théophraste, dans le contenu et le style.

Dans le VII-ème livre de la *Politique*, Aristote parle de la nature des divers hommes. Il s'intéresse à la politique en tant que naturaliste, observateur qui a décrit, comparé et classifié les cités qu'il connaît en identifiant les traits qui leur sont communs. En tout cas, il compare trois peuples – le peuple des régions froides de l'Europe, les peuples d'Asie et le peuple grec². Le premier est plein de courage, mais attendant avec

¹ J. DIGGLE, *op. cit.*, p. 7.

² Nous avons déterminé plus haut les limites numériques du corps politique; voyons ici quelles qualités naturelles sont requises dans les membres qui le composent. On peut déjà, s'en faire quelque idée en jetant les yeux sur les cités les plus célèbres de la Grèce, et sur les diverses nations qui se partagent la terre. Les peuples qui habitent les climats froids, même dans l'Europe, sont en général pleins de courage. Mais ils sont certainement inférieurs en intelligence et en industrie; aussi conservent-ils leur liberté; mais ils sont politiquement indisciplinables, et n'ont jamais pu conquérir leurs voisins. En Asie, au contraire, les peuples ont plus d'intelligence, d'aptitude pour les arts; mais ils manquent de coeur, et ils restent

intelligence et habileté (*La Politique* 1327b24-5), les natifs d'Asie sont intelligents et inventifs, mais en attendant l'esprit (*La Politique* 1327b17-8). On dit que les Grecs sont doués des qualités des deux autres.

Des vertus et des vices (*De virtutibus et vitiis*, de même connue comme *De virtute*) c'est une œuvre qui a été gardée non seulement dans le corpus d'Aristote, mais aussi dans l'anthologie de Stobaios. Ce court traité a été très connu tout au long de l'histoire. Continuant le chemin de Socrate et Platon, Aristote a soutenu que le bien pour l'homme représente *eudaimonia* corrélée avec ἀρετή (excellence), recommandant que les vertus soient acceptées non seulement pour la vie de l'individu, mais aussi pour la vie de l'État civil.

Aristote considère la vertu comme moyenne entre le plus et le moins (*mesotes*, la voie de milieu). La vertu (ἀρετή, excellence) est une disposition acquise, consistant dans un juste milieu relatif à nous, lequel est déterminé par la droite règle et tel que le déterminerait l'homme prudent. Ce n'est ni un don, ni une science. La moralité n'est pas seulement de l'ordre du logos (connaître le bien ne suffit pas pour le faire), mais du pathos et de l'éthos (mœurs). La vertu doit donc pénétrer la partie irrationnelle de l'âme. Par exemple, le courage est situé entre peur et timidité, la raison (justice) entre commettre une injustice et souffrir une injustice, la générosité, entre prodigalité et avarice. Donc, à chaque vertu correspondent deux vices. Selon le Stagirite, une vertu intellectuelle centrale est celle de savoir comment juger dans des cas particuliers divers (*phronensis*). Sans cette vertu ne peuvent pas être pratiquées les vertus de caractère, qui sont acquises par une pratique régulière. De l'autre côté, les vertus intellectuelles s'apprennent. Autrement dit, l'homme devient juste ou courageux en agissant de manière juste ou courageuse. Il devient sage, dans la théorie et la pratique par une instruction systématique. Ces deux types d'éducation morale sont, en tout cas, fort liés entre eux. Au moment où nous transformons nos dispositions

sous le joug d'un esclavage perpétuel. La race grecque, qui topographiquement est intermédiaire, réunit toutes les qualités des deux autres. Elle possède à la fois l'intelligence et le courage. Elle sait en même temps garder son indépendance et former de très bons gouvernements, capable, si elle était réunie en un seul État, de conquérir l'univers. § 2. Dans le sein même de la Grèce, les divers peuples présentent entre eux des dissemblances analogues à celles dont nous venons de parler: ici, c'est une seule qualité naturelle qui prédomine; là elles s'harmonisent toutes dans un heureux mélange. On peut dire, sans crainte de se tromper, qu'un peuple doit posséder à la fois intelligence et courage, pour que le législateur puisse le guider aisément à la vertu. Quelques écrivains politiques exigent de leurs guerriers affection pour ceux qu'ils connaissent, et férocité contre les inconnus; c'est le cœur qui produit en nous l'affection, et le cœur est précisément cette faculté de l'âme qui nous fait aimer. (ARISTOTE, *La Politique*, traduction française par J. Barthélemy Saint-Hilaire, troisième édition, Paris, Librairie philosophique de Ladrance, 1874).

naturelles initiales dans des vertus de caractère nous le faisons graduellement, par leur pratique selon la juste raison. La différence entre la disposition naturelle d'un certain type et la vertu qui lui correspond consiste dans l'exercice de l'intelligence et, inversement, la pratique de l'intelligence implique la présence des vertus de caractère. Au contraire, on reste seulement avec une certaine habileté de lier les moyens de tout but, et non pas des buts qui sont des biens véridiques pour l'homme.

Si Aristote soutenait que l'excellence de caractère et l'intelligence se présupposent réciproquement, aujourd'hui, on pratique la recommandation «sois bon et laisse pour les autres la perspicacité!». Les résultats négatifs reçus par ce conseil ne l'annulent pas.

Le traité *Des vertus et des vices* se lie avec la division platonique de l'âme. Les définitions présentées spécifient les deux motivations distinctives des caractères et des différents traits, nous offrant un exemple d'approche exclusivement conceptuelle des études de caractère.

Dans la rhétorique classique, l'ἦθος est, premièrement, lié au caractère d'un orateur, mais, aussi, dans le cas des discours judiciaires, lié au caractère de l'opposant. L'orateur essaie de mieux se présenter et de capter l'attention, de séduire le public, de prévenir le succès de son adversaire par la caractérisation négative.

Les principales études concernant l'ἦθος dans la *Rhétorique* d'Aristote (O. Immisch, W. Süss, D. J. Furley, E. Matelli, E. Schütrumpf, W. W. Fortenbaugh) traitent la position du caractère dans la théorie aristotélique. On a aussi remarqué plusieurs discussions sur le caractère dans la *Rhétorique* d'Aristote. Il note que l'*éthos* du parleur est probablement le plus important des trois moyens de convaincre ou de créer la croyance, même plus important que la disposition de l'audience ou le discours.¹ L'importance du caractère du parleur est mise en évidence encore une fois dans l'introduction du II-ème livre de la *Rhétorique*.²

Une autre considération sur le caractère dans *La Rhétorique* c'est la présentation des dispositions émotionnelles comme preuves étiques³. La présentation commence avec trois paires d'antonymes: furie (1378a30-80a5) et douceur (1380a6-b34), amour (1380b35-82a19) et haine, peur (1382a20-83a25) et courage (1383a25-b10). Mais Aristote prévoit l'origine d'où

¹ *La Rhétorique*, 1356a13, in ARISTOTE, *Poétique et Rhétorique*, traduction entièrement nouvelle d'après les dernières recensions du texte par Ch. Emile Ruelle, Librairie Garnier Frères, collection « Chefs d'oeuvres de la littérature grecque », 1922.

² *Ibidem* 1377b20-78a19.

³ *La Rhétorique*, livre II.2-11, trad. cit..

proviennent les descriptions de Théophraste. Il indique parfois, dans des termes abstraits ou généraux, les circonstances du comportement qui sont associées à chaque vertu et vice.¹

Nous observons, dans *La Rhétorique*, un catalogue de caractères (ἦθος) conformément à l'âge (la jeunesse, la fleur de l'âge, la vieillesse) et des conditions sociales ou des destins.

E. Schütrumpf² remarque le fait qu'Aristote semble essayer d'être exhaustif dans sa liste d'attributs de ces groupes. L'étude de ces « caractères » permettra au parleur de s'adapter le langage et les arguments envers l'auditoire avec une série d'attitudes, d'intérêts, de convictions intellectuelles, de réponses émotionnelles, de désirs et de besoins, tous établis, qui auront un effet sur leurs jugements et décisions.³ Ici, ἦθος vise l'auditoire. Les descriptions longues des caractères conformément à leur âge incluent, premièrement, le jeune (*véoi*) (*La Rhétorique*, 1389a3-b12), puis le vieux, (*πρεσβύτεροι*) ou celui qui est passé de la jeunesse (*La Rhétorique*, 1389b13-90a27), comme opposé à celui jeune, et, finalement, ceux dans la fleur de l'âge (*ἀκμάζοντες*), - *La Rhétorique* 1389a28-b13) et, plus bref, les nobles (*εὐγενεῖς*), les riches (*πλούσιοι*) et les forts (*δυναμεινοι*) (1390b 16-1391a 29).⁴ Cette image reflète la vision antique commune stéréotype. Quoique Aristote ne mentionne aucune situation dans laquelle cette chose soit utile, certains sujets sont rencontrés dans l'oratoire grec.

Pour décrire et évaluer le caractère à cette période-là, Aristote utilise, parmi d'autres, des termes qui sont trouvés plus tard, chez Théophraste, pour désigner les types spécifiques de caractère. Ces types tendent à être associés à l'âge avancé. De cette manière, le vieux est soupçonneux (*cf. le caractère XVIII*), l'avare (*le caractère XXII*), lâche (*le caractère XXV*), l'impertinent (*le caractère IX*) est incliné au bavardage (*le caractère III*). En plus, la description du vieux toujours „pensant“, mais „ne sachant /méconnaissant“ rien (*La Rhétorique*, 1389b18) ressemble avec le comportement du fourbe (*le caractère I*). Selon Aristote, les caractères des

¹ Par exemple, *La Rhétorique* 1379b17-19, 1383b19-20, 1383b22-5, trad. cit..

² In *The meaning of ἦθος in the Poetics – a reply* in « *Hermes* » 115, 1987, p. 180.

³ Voir Edward M. COPE, *The Rhetoric of Aristotle: with a commentary*, Revised and edited by John Edwin SANDYS. Vol. II, Cambridge University Press, 1877, p. 138; William M. A. GRIMALDI, *Aristotle, Rhetoric II: a commentary*. New York, Fordham University Press, 1988, p. 186; George A. KENNEDY, *Aristotle On rhetoric: a theory of civic discourse* Newly translated with introduction, notes, and appendixes by George A. KENNEDY, New York; Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 164.

⁴ Pour une étude générale, voir Adolf DYROFF, *Der Peripatos über das Greisenalter*. (*Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*; 21.3.) Paderborn, Schöningh (repr. 1968), 1939.

vieux sont, dans la plupart des cas, opposés aux jeunes¹. Ainsi, le jeune est confiant, il désire plus d'honneur et de victoire que d'argent, il est plus courageux que timide. Seulement la loquacité du vieux n'a aucun équivalent chez le jeune, impliquant, peut-être, que tous les deux, le jeune et le vieux sont bavards. Le caractère de ceux dans la fleur de l'âge est, selon Aristote, la voie du milieu entre les deux autres, qui représentent l'excès. (*La Rhétorique*, 1390a28).² Les descriptions de caractères sur la richesse sont présentées plus brièvement³. Celles-ci incluent, aussi, des traits de caractères théophrastiques. De cette manière, le riche est, parmi d'autres, infatué ou arrogant (*cf. le caractère XXIV*).

Aristote se singularise face à tous ses prédécesseurs aussi dans la réflexion sur l'art et la littérature, par le caractère rigoureusement scientifique de ses idées esthétiques, présentées dans l'œuvre qui ne dépasse pas cinquante pages, connu depuis deux millénaires selon les premiers mots: *Peri poietikés*.⁴

Le terme ἦθος est, aussi, le mot-clef dans les discussions théoriques de la poétique. Dans la *Poétique* d'Aristote, l'ἦθος est l'un des principaux termes dans le débat de la tragédie, l'un des six composants de la tragédie: la fable, les mœurs, les paroles, les pensées, le spectacle, le chant⁵.

Dans la théorie aristotélique (le chapitre XV de la *Poétique*), le personnage ou le caractère représente une partie constituante d'une œuvre d'art, une condition *sine qua non* du développement d'une action tragique, qui, même subordonné à l'action, a une place et un rôle bien établis dans l'architectonique de l'œuvre. Aristote vise l'analyse du statut esthétique du personnage (du caractère): *En ce qui concerne les caractères, on doit tenir compte de quatre choses: la distinction, l'accord (concordance), la similitude et la constance*.⁶

¹ *La Rhétorique*, 1389b13-159, trad. cit.

² Il ajoute le fait que celui-ci a le corps le meilleur développé à l'âge de 30-35, l'esprit à l'âge de 45 (*La Rhétorique*, 1390b9-11). G. KENNEDY (*op.cit.*) note qu'Aristote a pensé pour la première fois à la rhétorique quand il avait environ 30 années, quand il se trouvait à Athènes et s'est retourné pour ouvrir l'école environs 49 années; ainsi, il aurait pu écrire ces mots quand il avait 49 années. Selon Kennedy, c'est remarquable le fait qu'Aristote ne spécifie pas l'âge limite de la jeunesse ou le commencement de la vieillesse, mais seulement la maturité. Les âges y mentionnées sont en accord seulement approximativement avec la théorie commune grecque conformément à laquelle la vie (au moins des hommes) peut être vue dans dix phases, chaque une de sept années; voir, aussi, *La Politique* 1335a7-9.

³ *La Rhétorique*, 1390b16-91a29.

⁴ E. DUMITRASCU, *Op. cit.*, p. 81.

⁵ ARISTOTE, *La Poétique*, 1450a9-10, Paris, éd. J. DELALAIN, 1874, traduction Charles BATTEUX.

constance.¹ Les quatre exigences esthétiques auxquelles doivent répondre les personnages des chef d'oeuvres du classicisme antique grec sont suivies de deux lois de son esthétique: *dans la description des caractères, tout comme dans l'enchaînement des faits, ce que le poète doit chercher c'est le vraisemblable et le nécessaire (...)*² et la place de l'élément irrationnel dans une œuvre, pour montrer le rapport entre les caractères et l'enchaînement des faits.

E. Dumitraq̃scu conclut qu'Aristote subordonne la configuration des caractères de la principale loi d'une unité esthétique: le vraisemblable ou le nécessaire. Même s'il personnalise leurs porteurs (en exemplifiant *δειλός* et *ἀνδρεῖος*, etc., seulement dans *La Rhétorique*, il exemplifie *νέοι* et *πρεσβύτεροι*), ces personnes existent, dans la plupart des cas, en dehors du temps et de l'espace, des paradigmes morales, et non pas en chair et en os. De même avec les *μόναρχος* de Hérodote et les caractères politiques décrits par Platon.

Par conséquent, le caractère (*ἦθος*) est un trait moral psychologique, trouble intentionnel, une attitude relativement permanente de celui qui agit. Ce que nous comprenons aujourd'hui par « personnage » est exprimé dans la *Poétique* aristotélique non pas par un mot pareil, mais fréquemment par un participe d'un verbe qui désigne « faire », « actionner ».

ἦθος est un trait moral-psychique, une attitude permanente de celui qui réalise une action, ou, autrement dit, *ἦθος* signifierait les conditions, les éléments moraux- psychiques de l'accomplissement d'une action. A. Rostagni³ affirme que *ἦθος*-ul est *ce que découvre l'intention, la disposition morale du personnage, quelles sont les choses qu'il veut, les choses auxquelles il aspire et qu'il évite*.

Lubomir Dolezel⁴ considère *La Poétique* d'Aristote la base non seulement de la poétique, mais aussi de la critique littéraire européenne. En effet, Aristote proposait une série de corrélations entre les disciplines en émergence, au début de leur affirmation avec un statut distinct. Même s'il ne l'a pas exprimée directement, l'auteur grec a saisi par intuition la liaison entre la composante théorique et celle littéraire proprement dite. La sélection des œuvres qu'il a commentées (des tragédies, les épopées homériques, etc.) a imposé, soit d'une manière implicite, l'excitation d'une opération *critique*.

¹ XV, 1454 a 16.

² XV 1454 a 33-36.

³ In ARISTOTELE, *Poetica*. Introduzione, testo e commento, seconda edizione riveduta, Torino, 1945, p. 41, (trad.ns.).

⁴ Lubomir DOLEZEL, *Poetica occidentală*, Editura Univers, 1998, pp. 17-38.

Certains critiques ont inutilement débattu le problème de la filiation aristotélique des *Caractères* de Théophraste, trouvant une solution négative ou positive. Mais, on a démontré que Théophraste est resté fidèle à son maître. E. Egger¹ cite J. V. Clerc², selon lequel les portraits caractérologiques de Théophraste faisaient partie de sa *Poétique*, en tant qu'esquisses pour les poètes comiques, tout comme les quatre âges de l'homme du II-e livre de la *Rhétorique* aristotélique orientaient les orateurs dans de pareilles descriptions.

La reproduction de l'humanité morale chez Théophraste servait à la comédie nouvelle tout comme les exemples aristotéliques illustraient une doctrine éthique ou rhétorique. E. R. Curtius³ affirme que le personnage de la comédie nouvelle est composé des „caractères” construits dans la manière de Théophraste: de vieux avares, des parasites, des prostituées, des esclaves, des patrons de bordel, etc.

Physiognomoniques, qui est, de nos jours, considérée une pseudoscience, prétend qu'il y ait une corrélation entre l'apparence d'une personne et son caractère, l'allure ou l'apparence extérieure et le monde intérieur. Par conséquent, il y a la possibilité de juger les qualités mentales d'une personne par l'analyse de ses caractéristiques physiques. La pseudo-aristotélique *Physiognomoniques* est la plus importante étude antique de cette discipline. C'est un traité en deux parties sur la théorie et la pratique de l'implication des traits caractériels de l'aspect extérieur et le comportement, spécialement le visage.⁴

La première partie contient un catalogue de vingt-deux traits de caractère avec de signes corporels variés, alignés au dessous d'eux, incluant des comparaisons avec des animaux.⁵ La première moitié de la liste est

¹ In *Essai sur l'histoire de la critique chez les Grecs*, Paris, 1849, p. 346, nota 1.

² In *Chrestomathie grecque*, p. 143.

³ *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, PUF, p. 149, note 3.

⁴ Pour cet aspect, voir Sabine VOGT, *Aristoteles, Physiognomonica*. Übersetzt und kommentiert von Sabine VOGT. (*Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung*; 18.6.) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999 et *op. cit.*, 2006, pp. 269-270; pour de possibles liaisons avec Théophraste, voir BATTEGAZZORE, Antonio M., *L'originalità della posizione teofrastea nel contesto del pensiero animalistico aristotelico e della fisiognomica zoo-etica tra Peripato, Stoa e loro critici* in OPHUIJSEN, Johannes M. van; RAALTE, Marlein van (eds.), « Theophrastus: reappraising the sources » (*RUSCH*; 8.) New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 223-66, 1998; et Michela LOMBARDI, *Paradigmi caratteriologici ed osservazione empirica nei Caratteri di Teofrasto e nei Physiognomonica pseudoaristotelici* in *RCCM* 41.1, 111-21, 1999.

⁵ Dans *L'histoire des animaux*, ἦθος est, aussi, discuté dans le contexte des animaux. Cet ouvrage a été attribué à Théophraste ou, au moins, peut contenir du matériel théophrastique. Voir Eckart SCHÜTRUMPF, *Die Bedeutung des Wortes ἦθος in der Poetik des Aristoteles*.

systématisée conformément aux types opposés, la deuxième inclut un matériel très divers. La liste commence avec quatre paires d'antonymes: l'homme courageux et le lâche, l'intelligence par nature et le grossier, l'homme imprudent et l'homme de service, le spiritualisé et l'inculte. On trouve, puis, deux types sans liaison: le débauché et l'irritable. Puis, c'est une autre paire d'antonymes, l'homme passionné et le gentilhomme, puis le fourbe, le sot, les escrocs, les injurieux, les généreux, les désireux, le débauché, le paresseux, les bavards, et, finalement, ceux avec bonne mémoire.

On ne trouve pas de définitions ou de descriptions de la motivation ou du comportement d'un certain type. Il y a quelques types qui apparaissent neutres du point de vue moral et de celui des conditions strictement physiques (comme bon appétit, bonne mémoire, somnolence), mais presque toute la liste consiste en caractères moraux négatifs.¹ Les aspects mentionnés incluent le corps comme un tout, et diverses parties, certaines proportions des pieds, de la peau, du cheveu, et, bien sûr, le visage et ses parties.

BIBLIOGRAPHIE

ARISTOTE, *La Politique*, traduction française par J. Barthélemy Saint-Hilaire, troisième édition, Paris, Librairie philosophique de Ladrangé, 1874.

ARISTOTE, *Poétique et Rhétorique*, traduction entièrement nouvelle d'après les dernières recensions du texte par Ch. Emile Ruelle, Librairie Garnier Frères, collection « Chefs d'oeuvres de la littérature grecque », 1922.

BATTEGAZZORE, Antonio M., *L'originalità della posizione teofrastea nel contesto del pensiero animalistico aristotelico e della fisiognomica zoo-etica tra Peripato, Stoa e loro critici* in OPHUIJSEN, Johannes M. van; RAALTE, Marlein van (eds.), « Theophrastus: reappraising the sources » (coll. RUSCH; 8.) New Brunswick, N.J., Transaction Publishers, 1998, pp. 223-266.

CHAMBERLAIN, Charles, *Why Aristotle called ethics ethics: the definition of ἠθικός in Eudemian Ethics 2,2* in « Hermes » 112.2, 1984, pp. 176-183.

COPE, Edward Meredith, *The Rhetoric of Aristotle: with a commentary*, revised and edited by John Edwin Sandys, Vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1877.

CURTIUS, E. R., *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, trad. par J. Bréjoux, II-e éd., Paris, PUF, 1986.

DIGGLE, James, *Theophrastus, Characters*, edited with introduction, translation and

(*Zetemata*; 49.) München: Beck, 1970, pp. 34-36, O. REGENBOGEN, *op.cit.*, pp. 1426, 1432.

¹ Cf. S. Vogt, *op. cit.*, 2006, p. 270.

- commentary by James Diggle, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- DOLEZEL, Lubomir, *Poetica occidentală*, București, Editura Univers, 1998.
- DUMITRAȘCU Emil, *Personajul literar în estetica greco-latină*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1994.
- DYROFF, Adolf, *Der Peripatos über das Greisenalter (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums; 21.3.)* Paderborn, Schöningh, 1968.
- EGGER, E., *Essai sur l'histoire de la critique chez les Grecs*, Paris, Durand, 1849.
- FLACELIERE, Robert, *L'histoire littéraire de la Grèce*, Paris, Fayard, 1962.
- GRIMALDI, William M. A., *Aristotle, Rhetoric II: a commentary*. New York, Fordham University Press, 1988.
- HOMERE, *Iliade*, traduction d'Eugène Baret, Paris, Librairie - Éditeur Lavigne, 1843.
- JAEGER, Werner, *Paideia: the ideals of Greek culture*. Vol. 2: *In search of the divine centre*, translated from the German manuscript by Gilbert Highet, New York, Oxford University Press, 1986.
- KENNEDY, George A., *Aristotle On rhetoric: a theory of civic discourse*. Newly translated with introduction, notes, and appendixes by George A. Kennedy, New York; Oxford, Oxford University Press, 1991.
- KIRK, Geoffrey Stephen, *The Iliad: a commentary*. Vol. 1: books 1–4, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- LOMBARDI, Michela, *Paradigmi caratteriologici ed osservazione empirica nei Caratteri di Teofrasto e nei Physiognomica pseudoaristotelici* in « Rivista di cultura classica e medioevale » vol. 41, no.1, 1999, pp. 111-121.
- LLOYD-JONES, Hugh, *Females of the Species: Semonides on Women*, London, Duckworth, 1975.
- PLATON, *Opere, V, (Republica)*, traducere, interpretare, lămuriri preliminare, note și anexă de Andrei Cornea, cuvânt prevenitor de Constantin Noica, ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986.
- PLATON, *La République*, livres VIII, IX, traduction par Victor Cousin, tome dixième, Paris, Librairie Rey et Gravier, 1834.
- REGENBOGEN, Otto, *Theophrastos* in « Real-Encyclopidie der classichen Altertumswissenschaft » Suppl. VII, Stuttgart, 1940, col. 1504-1506.
- ROSTAGNI, Augusto, *Aristotele, Poetica*, introduzione, testo e commento, seconda edizione riveduta, Torino, Chiantore, 1945.
- SCHORN, Stefan, *Satyros aus Kallatis: Sammlung der Fragmente mit Kommentar*, Basel, Schwabe, 2004.
- SCHÜTRUMPF, Eckart, *The meaning of ἦθος in the Poetics – a reply* in « Hermes », 115, 1987, pp. 175-181.
- SCHÜTRUMPF, Eckart, *Die Bedeutung des Wortes ἦθος in der Poetik des Aristoteles (Zetemata; 49)* München, Beck, 1970.
- Scott, Dominic, *Plato's critique of the democratic character* in « Phronesis » 45.1, 2000, pp. 19-37.
- VOGT, Sabine, *Aristoteles, Physiognomica* Übersetzt und kommentiert von Sabine

Vogt. (*Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung*; 18.6.) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.

VOGT, Sabine, *Characters in Aristo* in Fortenbaugh, William W.; White, Stephen A. (eds.), « Aristo of Ceos. Text, translation, and discussion » (col. *RUSCH*; 13.) New Brunswick; London, Transaction Publishers, 2006, pp. 261-278.

WHITE, Nicholas P., *A companion to Plato's Republic*, Indianapolis and Cambridge, Hackett, 1979.

Autors/Contributors

ALEXANDRU BOBOC

Profesor universitar doctor, Universitatea din București, Facultatea de Filosofie. Cercetător științific la *Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”* din București, al Academiei Române.

Membru corespondent al Academiei Române

http://filosofie.unibuc.ro/fil_culturii

<http://ifilosofie.uv.ro/cercetatori.html>

ALEXANDRU SURDU

Profesor universitar doctor, Universitatea „Titu Maiorescu”, București.

Director al *Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”* din București, al Academiei Române. Membru al Academiei Române

<http://www.utm.ro/index.php?module=fcontent&id=49>

<http://ifilosofie.uv.ro/cercetatori.html>

BRUCE A. LITTLE

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

blittle@sebts.edu

FRANÇOIS RIVENC

Profesor universitar doctor la Université de Paris I,

francois.rivenc@orange.fr

J. EDGAR BAUER

Doctor în filosofie. Scriitor. (Germania). Premiul Lakritz pentru Studii asupra lui Martin Buber, Universitatea Ebraică din Ierusalim, 1988. Membru al Comitetului de redacție și responsabil științific al *Enciclopediei filosofice universale: Noțiunile Filosofice*, Paris, P.U.F., 1992. Colaborator al universităților din : Berlin, Edinburgh, Heidelberg, Ierusalim, Kiel, Lima, Paris, Stuttgart, Tübingen și Ulm. Profesor invitat la Institutul de Studii Avansate Jawaharlal Nehru, Universitatea Jawaharlal Nehru, New Delhi, India, și la Universitatea Jain Vishva Bharati, Ladnun, Rajasthan, India. Publicații în douăsprezece limbi pe teme de filosofie, istorie a religiilor, gândire ebraică modernă și studii de gen.

j.edgarbauer@t-online.de

FREDERIC M. SCHROEDER

Professor Emeritus

Queen's University, Kingston, Canada

schroedr@queensu.ca

ROBERT B. TODD

Professor

University of British Columbia, Vancouver, Canada

Department of Classics

b.todd@utoronto.ca

CORNELIU SMARAND RIZEA

Conferențiar universitar doctor, Universitatea din Craiova
corneliu_rizea@yahoo.com

ADRIANA NEACȘU

Conferențiar universitar doctor, Universitatea din Craiova
aneacsu1961@yahoo.com

ADRIAN NIȚĂ

Conferențiar universitar doctor, Universitatea din Craiova
nitaadrianus@yahoo.com

CĂTĂLIN STĂNCIULESCU

Lector universitar doctor, Universitatea din Craiova
cfstanciulescu@yahoo.com

ANA OCOLEANU

Doctor în filosofie al Universității Babeș-Bolyai Cluj-Napoca
ocoleanu@yahoo.de

ȘTEFAN VIOREL GHENEA

Doctorand în filosofie la Universitatea de Vest din Timișoara, asistent universitar la
Universitatea din Craiova
gheneastefan@yahoo.com

CRISTINEL NICU TRANDAFIR

Doctor în filosofie al Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, asistent universitar la
Universitatea din Craiova
cristinel_nicu@yahoo.com

DANIELA (FUNDEANU) STĂNCIULESCU

Doctorand în filosofie, Universitatea de Vest din Timișoara
danastanciulescu@yahoo.com

MARTA RIZEA ALBU

Asistent universitar doctorand, Universitatea din Craiova
marta_rizea@yahoo.com

IONUȚ RĂDUICĂ

Preparator universitar, Universitatea din Craiova
ionutraduica@yahoo.de

GABRIELA MILITARU

Profesor de filosofie, absolvent de Master în Filosofie
gabimi2003@yahoo.com