

A n a l e l e
Universității din Craiova

Seria:

F i l o s o f i e

Nr. 25 (1/2010)

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA – SERIE DE PHILOSOPHIE, nr. 25/2010

13 rue Al. I. Cuza, Craiova

ROUMANIE

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

ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA – PHILOSOPHY SERIES, nr. 25/2010

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

ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our country and abroad

Editor-in-Chief :

Adriana Neacșu, University of Craiova

Editorial Board:

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

Secretar de redacție: Cătălin Stănciulescu

Responsabil de număr: Cătălin Stănciulescu

ISSN 1841-8325

e-mail: filosofie_craiova@yahoo.com

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

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

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

CUPRINS

ISTORIA FILOSOFIEI

SYLVAIN DELCOMMINETTE <i>De l'inventivité dialectique à la dialectique autonome. Platon, Aristote et Plotin</i>	5
ADRIANA NEACȘU <i>Le Gnosticisme – entre philosophie et hérésie chrétienne</i>	27
FREDERIC M. SCHROEDER <i>Lumina și Intellectul Activ la Alexandru din Afrodizia și Plotin</i>	41
FLORIN BĂLOI <i>Distincția carteziană, suflet-trup, o eroare?</i>	53
GIUSEPPE CASCIONE <i>L'ideea di Europa e il pensiero della crisi</i>	65
CRISTINEL TRANDFIR <i>Depășirea prin artă a metafizicii la Nietzsche</i>	87
ANA BAZAC <i>Le Machiavel d'Althusser</i>	97

FILOSOFIA ȘTIINȚEI

BRUCE A. LITTLE <i>Theology and Science</i>	124
CONSTANTIN STOENESCU <i>Este posibilă o practică politică ghidată științific? Însemnări asupra controversei dintre Popper și Școala de la Frankfurt</i>	133

LOGICĂ ȘI ARGUMENTARE

MARIA MICHIDUȚĂ <i>Dualismul antagonist – principiu structurant în filosofia lui Ștefan Lupașcu</i>	158
VLAD VASILE ANDREICA <i>Reevaluarea conceptului de existență de către Frege și Russell</i>	181
CĂTĂLIN STĂNCIULESCU <i>Relevance, holism and practical reasoning</i>	197

ETICĂ

MARTA ALBU <i>Le type du grippe-sou chez Théophraste, Platon et Aristote</i>	211
VLAD-IONUȚ TĂTARU <i>Etica datoriei și profesionalismul în conștiința exemplară</i>	221

IMAGINAR ȘI RAȚIONALITATE

ȘTEFAN VIOREL GHENEA
Imaginar și raționalitate. Pentru depășirea unei dihotomii 233

ANTON ADĂMUȚ
Despre cogito și avatarii lui (un episod cartezian) 243

RECENZII

ADRIANA NEACȘU, *Istoria filosofiei antice*
(Cristinel Trandafir) 259

ARISTOTEL, *Despre generare și nimicire*, traducere din greaca veche de Andrei
Cornea (Ionuț Răduică) 264

JEAN-LOUIS VIEILLARD-BARON, *La Religion et la cité*
(Adriana Neacșu) 266

ANTON ADĂMUȚ, *Cum visează filosofii*
(Cătălin Stănciulescu) 273

Autori/Contributors 276

DE L'INVENTIVITE DIALECTIQUE A LA DIALECTIQUE AUTONOME. PLATON, ARISTOTE ET PLOTIN

SYLVAIN DELCOMMINETTE

Doctor în filosofie

Profesor la Universit e Libre de Bruxelles, Belgia

Abstract: In this article, the author wants to draw the way which led to the Plotinu's conception of dialectic, to show that it results in principal of an original synthesis between platonic dialectic and Aristotle's comprehension of relations between type, kind and difference. So, Plato's dialectic consists in determining our thought to grab an Idea, and it acts by progressive determinations of an original indecision. This claims the creativeness of the dialectician, his capacity to adapt to the most diverse situations and to use them to provoke the discovery of appropriate differences. In exchange, for Plotinus, dialectic is the method which allows to recover and to go through the life of Intelligence, by discursive reconstruction. Because it reproduces this division which already exists before her, the movement of dialectic becomes somewhat automatic. It is in the sense that they can speak about "autonomy" of dialectic regarding the dialectician, because the principle of dialectical movement is not any more in the dialectician, but in Intelligence.

Key-words: *dialectic, Plato, Aristotle, Plotinus, the intelligible.*

Dans *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, A.J. Festugiere décrit la dialectique platonicienne comme une démarche propre à la « raison pure » ayant pour but de « déduire *a priori* » les espèces à partir d'un genre donné, c'est-à-dire de diviser un genre en ses espèces sans aucun recours à l'exp rience¹. Conscient toutefois de l'écart qui sépare cette description théorique de la dialectique des mises en pratique de la méthode de rassemblement et de division que l'on trouve dans les Dialogues, en particulier dans le *Sophiste* et le *Politique*, qui font quant à elles fréquemment appel à l'expérience, il ajoute que celles-ci ne sont en réalité que des exercices propédeutiques visant «   assouplir l'esprit, à le rendre plus

¹ A.J. FESTUGIERE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1950² [1936], p. 200-1.

capable de pratiquer la vraie méthode dialectique »². Festugière rejoint ainsi une série de commentateurs qui proposent de voir dans les divisions du *Sophiste* et du *Politique* de simples « illustrations empiriques » de la méthode de rassemblement et de division³. J'avoue avoir du mal à comprendre le sens et la pertinence d'une telle « illustration empirique » eu égard à une méthode « purement *a priori* » : en quoi une telle illustration pourrait-elle avoir la moindre utilité en vue de préparer l'âme de celui qui la pratique à une méthode dont le caractère essentiel serait précisément d'être détaché de tout rapport avec l'expérience ? De toute façon, cette interprétation contredit explicitement les déclarations répétées de Platon selon lesquelles la méthode pratiquée dans le *Phèdre*, le *Sophiste*, le *Politique* et le *Philèbe* est bien la dialectique elle-même⁴.

En réalité, la dialectique décrite par Festugière correspond bien plus à celle de Plotin qu'à celle de Platon. Festugière a d'ailleurs le mérite de reconnaître la parenté de son interprétation avec celle des néoplatoniciens⁵, à la différence de bon nombre de commentateurs dont l'interprétation est elle aussi marquée par le néoplatonisme, mais sans qu'ils en soient toujours conscients. Je voudrais tâcher de retracer ici le cheminement qui a mené à la conception plotinienne de la dialectique, afin de montrer qu'elle ne peut être

² Id., *ibid.*, p. 201.

³ Voir par exemple G. RODIER, « Les mathématiques et la dialectique dans le système de Platon » [1902], repris dans *Études de philosophie grecque*, Paris, 1957² [1924], p. 40, n. 1 ; J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Hildesheim, 1986 [1936], § 274, p. 349, n. 1 ; V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris, 1947, § 69, p. 165 *sq.* Dans une optique toute différente, G. Ryle nie lui aussi le caractère dialectique de la méthode de division : cf. « Plato's Parmenides » [1939], repris dans R.E. Allen (éd.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, 1965, p. 141-2, ainsi que la riposte de J.L. Ackrill, « In defence of Platonic division », dans O.P. Wood et G. Pitcher (éd.), *Ryle. A Collection of Critical Essays*, New York, 1970, p. 373-92.

⁴ *Phèdre*, 266 b3-c1 ; *Sophiste*, 253 d5-e2 ; *Politique*, 285 a4-b6 et 286 d8-e1 ; *Philèbe*, 16 c5-17 a5 ; cf. J.L. ACKRILL, *art. cit.*, p. 373-82.

⁵ Cf. A.J. FESTUGIERE, *op. cit.*, p. 234 : « Ainsi toute la science platonicienne, pour autant qu'on la peut dire contemplative, dépend-elle de la vue de l'Un. À partir de cette vue, elle donne le spectacle d'une procession de Formes hiérarchisées, du plus riche au plus vide d'être, du plus compréhensif à l'extension pure. Ces conclusions, je l'avoue, n'ont pu être obtenues qu'en interprétant dans leur sens littéral certains textes du *Banquet*, de la *République* et du *Philèbe*. C'était la méthode des néoplatoniciens et nos résultats concordent avec les leurs ».

attribuée à Platon lui-même, mais résulte d'une synthèse profondément originale entre la dialectique platonicienne et la conception aristotélicienne des relations entre genre, espèce et différence⁶.

I. Platon⁷

Fidèle en cela à son maître, Platon situe l'origine du mouvement de connaissance dans la reconnaissance de sa propre ignorance, en interprétant mythiquement celle-ci non comme ignorance totale, mais comme oubli d'un savoir préalable⁸. C'est ainsi que d'après la *République*, le premier moment de l'activité dialectique coïncide avec la reconnaissance du caractère hypothétique d'une hypothèse⁹, c'est-à-dire avec l'aveu de l'ignorance dans laquelle se trouve celui qui utilise un nom de l'essence de la chose désignée par ce nom¹⁰. Dans ce contexte, le terme « hypothèse » doit manifestement s'entendre au sens d'une unité seulement visée et pressentie qui n'est pas encore proprement pensée : si l'hypothèse transcende la multiplicité empirique par sa généralité, elle n'est pourtant pas encore une Idée, en raison de son caractère foncièrement indéterminé. Cette indétermination de l'hypothèse implique la possibilité que différents interlocuteurs, tout en proférant les mêmes mots, accordent à ceux-ci des significations diverses¹¹ ; bien plus, elle risque d'amener un seul et même individu à entrer en contradiction avec lui-même parce que sa pensée manque de clarté. Le propre d'une hypothèse est donc son instabilité et sa labilité intrinsèques, produites par sa participation à la partie de l'autre qui exclut le même, c'est-

⁶ La *procédure* de la dialectique plotinienne manifeste également d'autres influences, notamment stoïciennes : je pense en particulier aux procédés de l'antidiérèse et de la subdiérèse (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VII, 61, ainsi que J.-B. Gourinat, *La dialectique des stoïciens*, Paris, 2000, p. 55), dont on trouve la trace en *Ennéade*, I, 3 [20], 4, 6-7. Mais le problème qui m'intéresse ici est essentiellement celui des *fondements* de la dialectique plotinienne, et sur ce point, c'est l'apport de Platon et d'Aristote qui est déterminant.

⁷ J'ai étudié le fonctionnement de la dialectique platonicienne dans *L'inventivité dialectique dans le Politique de Platon*, Bruxelles, 2000, surtout p. 29-156, et dans *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leyde, 2006, p. 51-159 et 2è6-85. Je me bornerai ici à résumer très brièvement certaines conclusions de ces travaux, sans chercher à reproduire l'argumentation qui les soutient.

⁸ Cf. *Ménon*, 80 d5 sq.

⁹ *République*, VI, 511 b2-6.

¹⁰ Cf. *République*, VII, 533 b6-c6.

¹¹ Cf. *Sophiste*, 218 c1-3.

à-dire à une altérité qui n'est pas seulement relationnelle, mais constitutive de son être propre¹². Cette instabilité est mise à profit par le sophiste – tel du moins que le présente Platon – dans sa volonté de saper la possibilité d'une pensée authentique¹³. La vocation de la dialectique étant au contraire de nous permettre de parler et de penser¹⁴, son travail consistera à déterminer progressivement notre pensée pour l'amener à se rapporter non plus à une simple hypothèse, mais à une Idée, c'est-à-dire à un être qui, étant pleinement déterminé en lui-même, demeure toujours identique à lui-même, et constitue dès lors un point de référence immuable pour la pensée et le discours.

Cette vocation de la dialectique est clairement réaffirmée dans le *Philèbe*, qui fait de la dialectique une application possible du processus d'imposition d'un *peras* (d'une limite, d'une détermination) sur un *apeiron* (un illimité, un indéterminé). En effet, dit Socrate, « les anciens, qui étaient meilleurs que nous et habitaient plus près des dieux, ont transmis cette révélation que d'une part, ce qui est à chaque fois dit être est fait d'un et de multiple, et que d'autre part, il a le *peras* et l'*apeiria* naturellement associés en lui »¹⁵. Partant de ce présupposé, Socrate décrit ensuite une méthode en trois temps¹⁶. Tout d'abord, il faut commencer par poser une Idée une pour tout ensemble de choses donné. Cette première étape correspond à ce que le *Phèdre* nomme le rassemblement (*sunagôgè*)¹⁷ : elle consiste à rassembler une multiplicité sous une caractéristique unique à laquelle elle participe, caractéristique qui peut dès lors être considérée comme son genre. Ce procédé permet d'attribuer à l'objet que l'on cherche à définir une première détermination ; mais dans le même mouvement, en rassemblant au sein d'un ensemble unique une multiplicité de choses très différentes bien qu'encore non distinguées les unes des autres, il confronte la pensée à un champ d'indétermination qui l'incite à poursuivre plus avant son activité de

¹² Sur cette différence entre altérité constitutive (l'autre comme contraire du même) et altérité relationnelle (l'autre comme non-être), cf. M. Dixsaut, « La négation, le non-être et l'autre », dans P. Aubenque (éd.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Naples, 1991, p. 207-13 ; repris dans M. Dixsaut, *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*, Paris, 2000, p. 261-70.

¹³ Voir notamment la manière dont Socrate déjoue ce procédé en *Euthydème*, 295 b2-c11.

¹⁴ Cf. *Phèdre*, 266 b4-5.

¹⁵ *Philèbe*, 16 c7-10.

¹⁶ *Philèbe*, 16 c10-e2.

¹⁷ Cf. *Phèdre*, 266 b4.

détermination par différenciation progressive de cette multiplicité. Cette seconde étape, appelée par la première, est celle de la division (*diairesis*) du genre en espèces. Cette division peut s'opérer soit de manière dichotomique soit au moyen d'un nombre autre que deux. Le premier procédé, utilisé surtout dans le *Sophiste* et le *Politique*, est pertinent lorsque le but de la démarche est d'aboutir au *logos* de l'une des espèces du genre considéré : dans ce cas en effet, la dichotomie, appliquée toujours au membre « droit » de la division précédente, permet de multiplier les différences et donc de déterminer d'autant plus précisément la nature de l'espèce cherchée. En revanche, la division par un nombre autre que deux, essentiellement pratiquée dans le *Philèbe*, a plutôt pour but d'articuler la totalité du genre de départ en établissant une certaine classification entre ses espèces. Quoi qu'il en soit, ces deux procédés ont pour effet de déterminer progressivement l'indétermination révélée par le rassemblement initial. Lorsque le dialecticien considère que les espèces obtenues sont suffisamment déterminées eu égard au dessein qu'il poursuit dans le cadre de sa recherche, il passe à la troisième étape de la méthode, qui consiste à reconnaître l'indétermination résiduelle comme irréductible et à lui conférer le statut positif de garante de la généralité des espèces – ce que Socrate exprime en disant qu'il faut « relâcher chacune de toutes ces unités dans l'*apeiron* et lui dire au revoir ».

La dialectique procède donc par déterminations progressives d'une indétermination originelle. Cependant, il importe de remarquer que chez Platon, l'indétermination ne peut en aucun cas appartenir à l'Idée elle-même : elle ne concerne que la pensée et est le signe que nous ne pensons pas encore une Idée, mais seulement une hypothèse. La dialectique ne consiste pas à déterminer une Idée, mais à déterminer notre pensée pour l'amener à saisir une Idée. De fait, l'*apeiron* et le *peras* n'appartiennent pas à tous les êtres sans distinction : ils correspondent aux deux premiers moments d'un processus de production dont le résultat, appelé « mélange », est décrit comme une « venue à l'être » (*genesis eis ousian*)¹⁸ qui n'a de sens que relativement aux êtres en devenir¹⁹. Les Idées, quant à elles, sont « absolument sans mélange » (*ameiktotata*)²⁰ ; elles sont certes pleinement déterminées en soi, mais précisément, leur déterminité ne résulte pas de la

¹⁸ *Philèbe*, 26 d8 ; voir aussi 27 b8-9 : *gegenèmenèn ousian*.

¹⁹ Pour une justification de ce point controversé, voir *Le Philèbe de Platon, op. cit.*, p. 201-85.

²⁰ *Philèbe*, 59 c4.

détermination d'un indéterminé initial : elle leur appartient de toute éternité, toute indétermination leur étant par nature étrangère. Dès lors, l'indétermination que doit déterminer la dialectique ne peut venir des Idées elles-mêmes : elle ne peut se manifester dans la pensée que par la confrontation entre les Idées et leurs participants, œuvre du rassemblement. De même, cet instrument de détermination qu'est la hiérarchie entre les genres et les espèces ne prétend nullement reproduire une quelconque hiérarchie ontologique qui existerait de toute éternité dans l'intelligible lui-même : il s'agit bien plutôt d'un *outil* destiné à nous permettre de déterminer notre pensée en la faisant atteindre des Idées de plus en plus complexes, Idées obtenues par l'entrelacement (*sumplokè*) de l'Idée prise comme genre avec chacune des Idées prises comme différences. Un tel entrelacement ne suppose aucune hiérarchie entre les Idées ainsi reliées : l'Idée prise comme genre n'a aucune prééminence ontologique sur les Idées prises comme différences, et celles-ci ne sont pas essentiellement liées au genre qu'elles servent ponctuellement à diviser. La subordination des différences à un genre n'est pas ontologique : elle est dialectique, c'est-à-dire instituée par le dialecticien dans le cadre d'une recherche ponctuelle. La hiérarchie verticale des genres et des espèces n'est qu'un outil commode permettant de procéder à un entrelacement horizontal d'Idées égales en dignité²¹.

Dans ces conditions, si la dialectique consiste à déterminer progressivement une indétermination initiale, et si la source de cette indétermination dans notre pensée n'est pas à chercher dans les Idées elles-mêmes, mais dans leur confrontation à leurs participants, on comprend que cette démarche suppose un va-et-vient constant entre l'intelligible et l'empirique. C'est ce va-et-vient qui a pu faire passer la méthode de rassemblement et de division pour une simple « illustration empirique » de la dialectique véritable. Pourtant, ce recours à l'expérience n'a nullement pour effet de précipiter l'intégralité de la méthode dans l'empirique, car les relations qu'elle découvre entre les Idées ne sont fondées sur rien d'autre que les Idées elles-mêmes, leur « acceptation » ou leur « refus » de communiquer les unes avec les autres. En ce sens, c'est bien des Idées elles-mêmes que fait usage le dialecticien qui pratique la méthode de division, s'avancant à travers elles pour n'atteindre qu'elles²² ; mais simplement, il a besoin de confronter sa pensée à l'empirique pour avancer, bien que ce

²¹ Sur ce point, voir déjà H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, New York, 1962 [1944], p. 46.

²² Cf. *République*, VI, 511 c1-2.

recours à l'expérience ne suffise jamais à lui dire *comment* avancer. Il en résulte une démarche d'une grande souplesse qui, loin de se réduire à une logique formelle, réclame l'implication quasi-existentielle du philosophe pour faire surgir de nouveaux niveaux d'indétermination et ainsi élaborer un entrelacement de plus en plus complexe. On comprend dès lors que la vertu essentielle du dialecticien soit son inventivité²³, c'est-à-dire sa capacité à s'adapter aux situations les plus inédites et à les utiliser pour susciter la découverte, par lui-même ou par son interlocuteur, de différences adéquates.

Cependant, une telle conception de la dialectique n'a de sens qu'à condition de distinguer entre l'Idée et la pensée qui l'appréhende, au sein de laquelle seule peut surgir l'indétermination. On peut dès lors d'emblée prévoir qu'elle ne subsistera pas sans modification chez Plotin, qui pose au contraire l'identité entre la pensée et l'être²⁴.

II. Aristote

Mais avant d'examiner l'étendue de cette transformation, il convient d'évoquer brièvement les critiques énoncées par Aristote à l'encontre de la dialectique platonicienne, dans la mesure où c'est à travers leur filtre que Plotin envisagera celle-ci. De manière générale, on peut dire que l'origine de ces critiques est à chercher dans le fait qu'Aristote ne considère plus les relations entre genre, différence et espèce comme un simple outil destiné à nous permettre de penser des Idées, mais comme une structure signifiante par elle-même qui doit trouver son fondement dans la nature des choses²⁵. Autrement dit, alors que chez Platon les termes « genre », « espèce » et « différence » renvoyaient tous à des Idées égales en dignité, dont la place qu'elles occupaient dans la structure mise en jeu par la division était seulement fonction de la manière dont les traitait le dialecticien dans le cadre de telle recherche ponctuelle, chez Aristote ils expriment les différents moments d'une structure fixe dont les propriétés peuvent et doivent être

²³ Cf. *Politique*, 286 e2, 287 a4.

²⁴ Voir en particulier *Ennéade*, V, 5 [32], 1-2 et V, 3 [49], 1-9. Sur l'histoire de cette assimilation, cf. J. PEPIN, « Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 146, 1956, p. 39-64. Cependant, contrairement à cet auteur, je ne pense pas que cette assimilation se produise déjà chez Platon, pas même relativement au démiurge du *Timée*.

²⁵ Cf. H. CHERNISS, *op. cit.*, p. 43-4.

examinées pour elles-mêmes indépendamment de tout contenu particulier. Dans ces conditions, la subordination des différences au genre qu'elles divisent perd son caractère purement dialectique pour devenir le signe du fait que règne entre le genre et la différence une essentielle *dissymétrie*. Cette dissymétrie prend différentes formes dans l'œuvre d'Aristote, que l'on peut schématiquement présenter comme suit²⁶.

Dans un premier temps, repérable surtout dans les *Topiques* et les *Catégories*, cette dissymétrie est attribuée à une différence catégoriale. Cela est particulièrement manifeste lorsqu'il s'agit de définir une *ousia* : dans ce cas, le genre est lui-même une *ousia* – qu'Aristote nomme « *ousia* seconde » –, tandis que la différence est une qualité. Mais cela vaut également dans les autres cas : par exemple, le genre de la vertu est l'*hexis*, et sa différence le bien, qui exprime une qualité²⁷. Dans les deux cas, cette explication revient en définitive à faire analogiquement du genre le *substrat* (*hupokeimenon*) de ses différences²⁸, c'est-à-dire *ce dans quoi* ces différences *sont* pour constituer les espèces.

On comprend dès lors qu'Aristote puisse assimiler dans certains textes le genre à une *matière*, qu'il qualifie parfois de « matière intelligible » (*hulè noètè*), suggérant que la différence peut quant à elle être comparée à la forme qui détermine cette matière²⁹. Le terme « matière » est manifestement

²⁶ Sur les différentes manières dont la relation entre genre et différence est présentée dans les écrits d'Aristote, voir surtout H. Granger, « Aristotle on genus and differentia », *Journal of the History of Philosophy*, 22, 1984, p. 1-23. L'auteur distingue trois explications différentes de cette relation, qu'il juge incompatibles entre elles et attribue à trois étapes successives du développement de la pensée d'Aristote. Sans entrer ici dans les détails, il me semble que ces trois explications correspondent plutôt à trois étapes de la *progression argumentative* des traités d'Aristote, qu'il s'agirait dès lors de reconstruire pas à pas. Les remarques qui suivent ne prétendent nullement accomplir cette tâche (les trois étapes que je distingue ne correspondant d'ailleurs pas exactement aux trois explications repérées par Granger), mais seulement suggérer une piste de recherche que je compte développer ailleurs.

²⁷ Cf. H. GRANGER, *art. cit.*, p. 3-5.

²⁸ Voir notamment *Métaphysique*, D, 28, 1024 b3-4: *touto (sc.ho genos) d'esti to hupokeimenon tais diaphorais*.

²⁹ Une liste exhaustive des allusions à cette notion est fournie par H. HAPP, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin/New York, 1971, p. 639-40, n. 406, qui cite *Métaphysique*, D, 6, 1016 a28 ; D, 24, 1023 b2 ; D, 28, 1024 b8 sq. ; Z, 12, 1038 a5-9 ; H, 6, 1045 a34 sq. (et déjà a14 sq.) ; I, 8, 1058 a23 sq. ; *De Generatione et Corruptione*, I, 7, 324 b6 sq.

à entendre ici en un sens purement logique : il désigne l'élément générique d'une définition en tant qu'il est *présent* dans la nature d'une espèce³⁰. L'une des raisons qui rendent ce rapprochement entre genre et matière possible est sans doute que le genre inclus dans la définition présente la plus grande *proximité* avec l'espèce définie, tout comme la matière est le substrat le plus proche de la chose³¹. Par ailleurs, genre et matière ont en commun d'être plus indéterminés que ce dont ils sont le genre et la matière, et l'apposition d'une différence correspondra dès lors à une détermination supplémentaire du genre qui le transformera en espèce.

Or cette compréhension du genre comme étant « dans » ses espèces à titre de « substrat » ou de « matière » suscite une critique radicale à l'encontre du réalisme des Idées. En effet, dans cette optique, si l'on assume que le genre a une existence séparée, il est nécessaire de supposer que celui-ci se démultiplie afin de constituer les espèces, puisqu'il doit être présent dans chacune de ses espèces. Par exemple, « animal » doit être présent dans « cheval », « homme », « chien », etc. Dans ce cas, trois problèmes surgissent : (1) le genre sera à la fois un et multiple, en lui-même et dans toutes ses espèces ; (2) de sorte que le genre sera séparé de lui-même ; (3) plus grave encore, il sera présent dans des espèces contraires, et dans la mesure où il doit être le même dans chacune d'entre elles, il sera contraire à lui-même, car il aura des attributs contraires³². En réalité, ces objections ne portent pas contre la dialectique platonicienne authentique, dont nous avons vu qu'elle ne divisait un genre au moyen de différences qu'en vue de procéder à un entrelacement entre des Idées égales en dignité : dans ces conditions, le fait qu'un genre ait de nombreuses espèces n'implique nullement qu'il se démultiplie ou se sépare de lui-même, mais signifie

³⁰ Cf. W.D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, A Revised Text with Introduction and Commentary, Vol. II, Oxford, 1966 [1924], p. 199-200. On a toutefois parfois proposé de comprendre ces textes comme rapprochant de manière beaucoup plus intime le genre de la matière « physique » de la chose concernée. Sur ce point, voir en particulier la controverse entre R.M. RORTY et M. GREENE : R.M. Rorty, « Genus as matter : a reading of *Metaphysics* Z-H », dans E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos et R.M. Rorty (éd.), *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to G. Vlastos*, Assen, 1973, p. 393-420 ; M. Grene, « Is genus to species as matter to form ? Aristotle and taxonomy », *Synthese*, 28, 1974, p. 51-69 ; R. Rorty, « Matter as goo : Comments on Grene's paper », *Synthese*, 28, 1974, p. 71-7.

³¹ Cf. L. COULOUBARITSIS, « Le statut de l'Un dans la *Métaphysique* », *Revue philosophique de Louvain*, 90, 1992, p. 506.

³² Cf. *Topiques*, VI, 6, 143 b11-32 et *Métaphysique*, Z, 14.

simplement que nous pouvons le relier à de nombreuses autres Idées, ce qui n'entraîne pas le moindre paradoxe. Mais dans la perspective d'Aristote, qui accorde aux termes « genre », « espèce » et « différence » des significations distinctes déterminées par la place qu'ils occupent au sein d'une structure fixe qui en règle les rapports, ces objections sont irréfutables et conduisent logiquement leur auteur à l'abandon définitif du réalisme des Idées.

Reste toutefois un dernier problème à régler pour Aristote : celui de l'unité de la définition obtenue au moyen de la division. Aristote soulève ce problème à un niveau purement linguistique dans le traité *De l'interprétation*³³ et le cite à nouveau dans les *Seconds analytiques*³⁴ ; mais c'est seulement dans la *Métaphysique* qu'il l'affronte véritablement, en particulier dans les livres Zêta et Êta. Le problème est le suivant : si nous considérons, par exemple, que « animal bipède » est le *logos* de l'homme, « pourquoi est-il un et non multiple, <à savoir> animal et bipède ? »³⁵. Au terme du chapitre 12 du livre Zêta, Aristote est parvenu à réduire toute définition correcte à deux termes : le genre, conçu comme « matière » de la définition, et la dernière différence, qui, si l'on a divisé selon la règle de la « différence de la différence », inclut toutes les différences précédentes. Quant à cette dualité résiduelle entre genre et différence, c'est seulement au livre Êta qu'elle est dépassée, grâce aux concepts de puissance et d'acte : de même en effet que « la matière prochaine et la forme sont une seule et même chose, mais l'une en puissance, et l'autre en acte »³⁶, de même « au *logos* appartient toujours d'une part la matière et d'autre part l'acte »³⁷. L'espèce n'est donc rien d'autre que l'actualisation du genre par la différence et s'identifie dès lors à cette dernière, de sorte que l'unité de la définition est préservée par l'unité de l'objet qu'elle exprime.

Cette solution, notons-le, a pour conséquence de rejeter l'ensemble de la structure des genres et des espèces hors des choses elles-mêmes comme relevant exclusivement de l'ordre du langage et du savoir³⁸. En ce sens, malgré la différence radicale entre son point de départ et celui de Platon, la conception d'Aristote revient elle aussi à considérer la définition au moyen

³³ *De l'interprétation*, 5, 17 a11-15 ; 11.

³⁴ *Seconds analytiques*, II, 6, 92 a27-33.

³⁵ *Métaphysique*, Z, 12, 1037 b13-14.

³⁶ *Métaphysique*, H, 6, 1045 b18-19.

³⁷ *Ibid.*, 1045 a34-35.

³⁸ Cf. L. COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, 1998, p. 351.

du genre prochain et de la différence spécifique comme un simple *outil* permettant au philosophe d'atteindre la connaissance des êtres. C'est le *philosophe* qui « constitue » les espèces en posant *dans un même mouvement* le genre prochain et la différence qui le spécifie immédiatement. En effet, même si pour Aristote la connaissance se doit de « coller » autant que possible à la chose dont elle est connaissance, elle ne peut se déployer qu'à la condition d'un éloignement minimal à l'égard de cette chose, sous peine de demeurer figée dans la contemplation béate de son identité avec elle-même. La position du genre prochain a pour but de fournir le champ de déterminabilité dans lequel la connaissance, en tant qu'activité de détermination, va pouvoir s'inscrire ; mais elle doit immédiatement être compensée par la découverte de la différence spécifique qui permet de faire retour à la chose elle-même. En tant qu'elle correspond à la forme de la définition, c'est cette différence qui peut être considérée comme l'*eidōs* et l'*ousia* de la chose définie³⁹ ; mais elle n'a pu être révélée qu'au prix de cet éloignement minimal qu'est la position du genre prochain. Reste bien entendu une différence essentielle avec Platon, à savoir que ce processus et les outils qu'il met en œuvre sont désormais au service de la connaissance du sensible, l'existence des Idées ayant été abandonnée par Aristote au cours de leur élaboration.

Comment Plotin va-t-il réagir à cette transformation radicale de la pensée de Platon ? En tant que platonicien, il ne peut certes l'accepter telle quelle, et se doit de défendre le maître contre les critiques du disciple. Cependant, il le fait en adoptant la perspective de ce dernier, ainsi qu'un grand nombre de concepts typiquement aristotéliens, qu'il réinterprète néanmoins de manière à pouvoir donner raison à Platon. Tâchons à présent de retracer quelques jalons de ce processus.

III. Plotin

a) La matière de l'intelligible

Un point de départ commode nous sera fourni par la notion plotinienne de matière de l'intelligible, dans la mesure où celle-ci correspond au lieu même de l'indétermination dans la pensée dont nous avons vu qu'elle était la condition de possibilité du déploiement de la dialectique. Chez Plotin, l'indétermination reçoit un éclairage nouveau du

³⁹ Cf. *Métaphysique*, Z, 12, 1038 a26.

fait qu'elle se voit intégrée dans le schéma général de la procession. En effet, alors que l'indétermination naissait chez Platon de la confrontation de l'Idée à la multiplicité de ses participants, selon Plotin en revanche, elle surgit lorsque ce qui va devenir l'Intelligence s'écarte de l'Un comme de son centre mystique et générateur. La matière de l'intelligible est la matérialisation de cet écart dans l'ordre de la pensée. Ainsi envisagée à partir du supérieur (l'Un) plutôt que de l'inférieur (le sensible), comme c'était le cas chez Platon, on devine que l'indétermination gagne chez Plotin une dignité particulière qui confère d'emblée à l'inconnaissance – du moins à un type particulier d'inconnaissance – une certaine supériorité sur la connaissance. Afin de mieux cerner ce point, commençons par décrire brièvement la fonction de la matière de l'intelligible dans la genèse de la pensée.

La pensée naît lorsque, voulant exprimer son union supra-intellectuelle avec l'Un, elle est obligée de s'en écarter pour le mieux saisir⁴⁰. Cet écart originel est rupture avec la simplicité absolue du Premier et suscite dès lors l'émergence d'un nouvel ordre de réalité – d'une nouvelle « hypostase » : l'Intelligence. Le mouvement par lequel elle se constitue elle-même comme Intelligence, peut être décomposé en deux moments indissociables, qui correspondent à deux tendances contraires : une *procession* par laquelle ce qui va devenir l'Intelligence se détache de son principe et une *conversion* par laquelle il se retourne vers lui pour en recevoir l'illumination qui l'informe. Plotin utilise pour désigner le premier moment différents termes, chacun portant l'accent sur un aspect particulier du processus : l'*altérité* rappelle que le principe même de la procession est la négation de l'ordre supérieur, « première détente qui permet à l'unité idéale de naître de la pure simplicité »⁴¹ ; le *mouvement* insiste sur le dynamisme de la procession, qui est avant tout fuite hors de son principe et non entité figée ; la *dyade indéfinie* met l'accent sur la dimension d'indétermination qui affecte ce premier rejeton de l'Un. La notion de *matière de l'intelligible*, introduite dans le traité intitulé par Porphyre *Les deux matières*, recueille l'ensemble de ces sens⁴², tout en marquant plus nettement encore le statut de l'indétermination comme support dont s'extrait toute pensée déterminée.

⁴⁰ Sur ce qui suit, voir surtout J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris, 1955, p. 104-9.

⁴¹ J. TROUILLARD, *La procession plotinienne*, Paris, 1955, p. 17 ; cf. p. 4. Voir par exemple *Ennéade*, VI, 7 [38], 13, 18-20 ; V, 1 [10], 6.

⁴² Cf. *Ennéade*, II, 4 [12], 5, 28-37 : « l'altérité là-bas existe toujours, qui produit la matière ; car c'est celle-ci qui est principe de la matière, et le mouvement premier ;

Il convient néanmoins de préciser la nature de cette indétermination, qui ne peut en aucun cas se réduire à l'indétermination de la matière que nous trouvons ici-bas, indéfinie parce qu'elle n'est rien. Au contraire, « là-bas, la matière est toute chose en même temps »⁴³ ; son indétermination ne résulte pas d'un manque, mais du fait qu'elle contient la totalité des déterminations possibles sous forme indifférenciée. Dans ce contexte, toute détermination ne peut que l'appauvrir, en la circonscrivant dans des limites étroites qui en restreignent la portée. C'est précisément ce qui se produit lorsque la pensée émancipée de sa source se convertit à nouveau vers elle : ainsi matérialisée, la distance qui l'éloigne du principe se mue en milieu réfracteur qui l'empêche de saisir l'Un dans toute sa splendeur ; voulant le saisir dans sa simplicité, elle ne peut atteindre que des unités dérivées qui sont des déterminations particulières de la matière vivante qui la porte. Ainsi, l'Un, source d'indétermination dans la procession, devient principe déterminant dans la conversion⁴⁴. La matière de l'intelligible porte en elle la multiplicité à l'état latent, bien qu'elle ne soit pas elle-même multiple à proprement parler et ne puisse donner lieu à la multiplicité qu'avec le concours de la conversion qui l'actualise : elle est seulement cause de la *possibilité* de la multiplicité dans la seconde hypostase, et ce précisément

c'est pourquoi, aussi, celui-ci a été appelé altérité, parce que le mouvement et l'altérité sont apparus ensemble ; or, le mouvement et l'altérité qui viennent du premier sont aussi indéfinis, et ils ont besoin de celui-là pour être définis ; or ils sont définis lorsqu'ils retournent vers lui ; mais, auparavant, la matière et l'altérité aussi sont indéfinies et pas encore bonnes, mais dépourvues de la lumière de celui-là. En effet, si la lumière provient de celui-là, ce qui reçoit la lumière, avant de la recevoir, toujours n'a pas de lumière, mais la possède comme quelque chose d'autre, puisque la lumière vient d'autre chose » (trad. J.-M. NARBONNE). Comme le note J.-M. Narbonne dans le commentaire qu'il a proposé de ce traité (*Plotin : Les deux matières [Ennéade, II, 4 (12)]*, Introduction, texte grec, traduction et commentaire, Paris, 1993, p. 323), l'altérité et le mouvement sont moins à comprendre ici comme une étape antérieure à la production de la matière que comme étant équivalents à celle-ci, tout en en marquant davantage le caractère dynamique (*contra* S. BRETON, *Matière et dispersion*, Grenoble, 1993, p. 55). Sur l'assimilation de la matière de l'intelligible à la dyade indéfinie, cf. *Ennéade*, II, 4 [12], 15, 17-20, ainsi que l'étude de J.M. RIST, « The indefinite dyad and intelligible matter in Plotinus », *Classical Quarterly*, 12, 1962, p. 99-107.

⁴³ *Ennéade*, II, 4 [12], 3, 13 (trad. J.-M. NARBONNE).

⁴⁴ Sur cette double fonction de l'Un, cf. D. MONTET, *Archéologie et généalogie. Plotin et la théorie platonicienne des genres*, Grenoble, 1996, p. 178-188.

parce qu'elle est autre que la simplicité de l'Un⁴⁵. « C'est pourquoi l'intelligence est multiple, lorsqu'elle veut penser le principe qui est au-delà. Elle pense bien ce principe ; mais, en voulant le saisir dans sa simplicité, elle s'en écarte pour recevoir toujours en elle d'autres choses qui se multiplient. Quand elle tend vers lui, elle n'est point encore une intelligence, mais une vision qui n'a pas encore d'objet. Quand elle s'en va, elle a en elle ces impressions qu'elle y a elle-même multipliées (...). Elle est intelligence, maintenant qu'elle le possède et qu'elle le possède comme intelligence ; avant, elle était seulement désir de voir et vision sans netteté »⁴⁶. Dès lors, la matière reçoit la détermination des formes non pas comme l'addition de quelque chose d'extérieur, mais au contraire comme l'actualisation de ce qu'elle contenait à l'état indifférencié. « Au moment où la vie dirige vers lui [sc. l'Un] ses regards, elle est illimitée ; une fois qu'elle l'a vu, elle se limite, sans que son principe ait lui-même aucune limite ; ce regard vers l'Un apporte immédiatement en elle la limite, la détermination et la spécificité (*eidos*) ; et la spécificité est en ce qui reçoit la forme : mais ce qui produit la forme est lui-même sans forme. Quant à la limite, elle ne lui vient pas de l'extérieur, comme une enceinte limite une étendue ; la limite est celle qui peut venir à cette vie universelle, multiple et infinie, du rayonnement de la nature du Bien »⁴⁷. L'Intelligence ne produit pas les êtres hors d'elle, mais en elle-même ; sa multiplicité résulte d'une *explicitation interne* plutôt que d'une multiplication qui se déroulerait en ligne droite⁴⁸ : « Dans la figure unique de l'intelligence, qui est comme une enceinte, se trouvent des enceintes intérieures qui y limitent d'autres figures ; il s'y trouve des puissances, des pensées, et une subdivision qui ne va pas en ligne droite, mais la divise intérieurement »⁴⁹.

Ainsi, la matière de l'intelligible traduit le fait que la pensée, même si elle se constitue elle-même comme pensée par la conversion, ne peut le faire

⁴⁵ Cf. J.M. RIST, *art. cit.*, p. 101-2. L'auteur montre (p. 99-100) que l'on ne peut confondre, avec Speusippe et Aristote, la dyade illimitée et la pluralité nue. La dyade illimitée n'est pas la pluralité, mais la potentialité de la pluralité : « la fonction de la dyade n'est pas d'être la pluralité mais de faire la pluralité » (p. 100 ; souligné dans le texte).

⁴⁶ *Ennéade*, V, 3 [49], 11, 1-12 (trad. É. BREHIER).

⁴⁷ *Ennéade*, VI, 7 [38], 17, 16-21 (trad. É. BREHIER légèrement modifiée).

⁴⁸ Selon la distinction introduite par J. BERTIER, L. BRISSON *et al.*, *Plotin : Traité sur les nombres (Ennéade, VI 6 [34])*, Introduction, texte grec, traduction, commentaire et index grec, Paris, 1980, p. 33.

⁴⁹ *Ennéade*, VI, 7 [38], 14, 12-15 (trad. É. BRÉHIER).

que sur fond d'une indétermination primordiale qui lui appartient en propre à titre de matière. Comme l'écrit J. Trouillard : « Quiconque est une idée déterminée, ou (ce qui revient au même chez Plotin) quiconque pense une détermination la découpe dans l'universel, comme une forme dans un fond qu'il ne peut éliminer »⁵⁰. La matière de l'intelligible représente le fond commun de toutes les Idées, ce qui autorise Plotin à affirmer que « la matière des êtres intelligibles est toujours la même »⁵¹. En ce sens, tout en étant altérité, elle est également principe d'unité ; et dans la mesure où « il ne peut y avoir de pensée sans altérité et identité »⁵², il ne faut pas hésiter à déclarer qu'elle est la condition de la pensée. Or du fait même qu'elle est indéterminée, elle reste à jamais inaccessible à la pensée, qui ne peut l'appréhender sans lui conférer une forme et donc la déterminer⁵³. La matière de l'intelligible n'est pas intelligible ; elle correspond à la part d'irréductibilité qui porte l'Intelligence et la soutient tout en lui demeurant à jamais voilée, traduction de ce que son principe lui échappera toujours du simple fait qu'elle a voulu le saisir⁵⁴.

Ces quelques indications permettent déjà de comprendre que Plotin considère la matière de l'intelligible comme ce qui autorise une certaine division au sein de l'Intelligence, qui demeure cependant indivisible⁵⁵. En ce

⁵⁰ J. TROUILLARD, *La procession plotinienne*, op. cit., p. 42.

⁵¹ *Ennéade*, II, 4 [12], 3, 10 (trad. J.-M. NARBONNE). Sur la matière comme fond commun, cf. *Ennéade*, II, 4 [12], 4, 2-4.

⁵² *Ennéade*, V, 1 [10], 4, 33-34 (trad. É. BREHIER) ; cf. *Ennéade*, V, 3 [49], 10, 23-26.

⁵³ Cf. *Ennéade*, VI, 6 [34], 3, 33-35 : « Si l'on s'approche davantage, à moins que l'on ne jette sur elle quelque limite à la manière d'un filet, on ne saisira l'infinité que dans son mouvement de fuite et on ne la trouvera pas même une, car <si on la trouvait une> de ce fait on l'aurait définie » (trad. J. BERTIER, L. BRISSON et alii).

⁵⁴ Tel est le thème central du beau livre de S. Breton cité plus haut. Voir aussi J. TROUILLARD, « Valeur critique de la mystique plotinienne », *Revue philosophique de Louvain*, 59, 1961, p. 435 : « La pensée part toujours d'une coïncidence supra-intellectuelle. Elle naît parce qu'elle cherche un verbe, parce qu'elle veut prendre une vue distincte et une conscience claire de son excessive plénitude. Mais la lumière est inséparable de la distance. Introduisant la relation, elle refoule dans l'inconscient la simplicité préessentielle. Et toute l'activité noétique est pour ainsi dire un effort *contradictoire* pour récupérer dans la clarté un élan mystique qui en est la négation » (souligné dans le texte).

⁵⁵ Cf. *Ennéade*, II, 4 [12], 4, 11-14 : le monde intelligible « est certes en tout point absolument sans division, mais il est divisible d'une certaine manière. Et si les parties sont séparées les unes des autres, la coupure et la séparation sont une affection de la matière : car c'est celle-ci qui est coupée » (trad. J.-M. NARBONNE).

sens, c'est bien elle qui reprend à son compte la fonction de condition de possibilité de la dialectique qui était celle de l'indétermination chez Platon. Cependant, nous allons voir que le changement de statut de cette indétermination aura des conséquences décisives sur le fonctionnement effectif de celle-ci.

b) L'autonomie de la dialectique

À la suite d'Aristote, mais plus explicitement encore, Plotin rapproche le genre de la matière et la différence de la forme (*morphè*)⁵⁶. Cette démarche suppose néanmoins une refonte complète du sens et de la portée de ces concepts. En effet, chez Aristote, le genre est toujours plus pauvre que ses espèces, qui se constituent par l'adjonction d'une différence que le genre ne peut trouver en lui-même. C'est en ce sens que parler de « matière intelligible » pour désigner le genre revient à en faire un substrat qui ne contient pas en lui-même ses déterminations, mais les reçoit en quelque sorte « de l'extérieur ». Au contraire, chez Plotin, la matière de l'intelligible est tout. En tant que telle, elle est nécessairement *plus* que le composé de matière et de forme : la forme, loin d'apporter à la matière une détermination qui lui ferait défaut, la *définit* au sens littéral du terme, c'est-à-dire lui impose une limite. Dès lors, rapprocher le genre de la matière, c'est en faire une réalité plus riche que ses espèces, et non une abstraction vide : le genre est *plus compréhensif* que les espèces qui lui sont subordonnées, puisque celles-ci ne font que privilégier l'une des multiples déterminations qui sont en lui au détriment de toutes les autres. L'universalité du genre se fondera désormais sur sa complétude et non sur sa simplicité. Ainsi naît une nouvelle conception de la compréhension, qu'A. Lalande propose de nommer « compréhension éminente », et qu'il définit comme l'« ensemble formé non seulement par les caractères qui sont communs à tous les individus de la classe, mais par les groupes de caractères qui appartiennent d'une manière alternative à ceux-ci : comme par exemple, pour un triangle, d'être nécessairement soit acutangle, soit rectangle, soit obtusangle ; pour un vertébré, d'être soit mammifère, soit oiseau, soit reptile, soit batracien, soit poisson »⁵⁷. Dans ces conditions, toute détermination possible du genre est déjà contenue en lui et ne lui est jamais apposée de l'extérieur⁵⁸.

⁵⁶ Cf. *Ennéade*, II, 4 [12], 4, 2-7.

⁵⁷ A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de philosophie*, Paris, 1993 [1926], Vol. 1, p. 158 (sens E du terme « compréhension »). Introduite par E. Goblot dans son

Reste à éclaircir la modalité du passage d'un genre à ses espèces. Plotin en rend compte au moyen d'une récupération particulièrement audacieuse des concepts aristotéliens de puissance et d'acte.

Nous avons vu plus haut comment ces concepts permettaient à Aristote d'échapper au dualisme entre matière et spécificité (*eidos*) auquel il semblait aboutir à la fin du livre Zêta de la *Métaphysique*. En cessant de considérer la spécificité comme un élément extérieur qui s'ajouterait à la matière pour constituer une *ousia*, et en assimilant la forme (*morphè*) à l'acte de la matière, Aristote peut garantir l'unité de l'*ousia* qui s'identifie en définitive à la différence elle-même.

Cette démarche est répétée à un autre niveau par Plotin, qui se doit de juguler le risque d'une résurgence du dualisme au sein de l'Intelligence elle-même que pourraient sembler induire les concepts de matière et de forme – apparence trompeuse, puisque cette dualité n'est là-bas qu'une

Traité de logique, Paris, 1941⁷, p. 102-16 (voir surtout p. 111-14), cette conception de la compréhension a été reprise par A.J. Festuadière qui y voit la structure même de l'intelligible selon Platon (cf. *op. cit.*, p. 183, n. 1). Il me semble au contraire qu'une telle interprétation de l'intelligible ne peut survenir qu'au terme d'une évolution qui suppose une reprise implicite des fondements de la logique aristotélienne. – J. Trouillard a par ailleurs intégré avec succès ce concept dans son interprétation de Plotin, ce en quoi je le suis ici (cf. *La purification plotinienne*, *op. cit.*, p. 57-8).

⁵⁸ Cela ne signifie pas pour autant que les différences d'un genre donné appartiennent à ce genre lui-même : Plotin tient au contraire à la règle aristotélienne selon laquelle les différences doivent être prises dans un autre genre que celui qu'elles divisent (voir notamment *Ennéade*, VI, 1, 25, 7-8 ; VI, 2, 2, 32-39 ; VI, 2, 19, 1-4). En ce sens, C. RUTTEN, « Le genre et la différence selon Plotin », dans *Mélanges Léon Graulich*, Liège, 1957, p. 639-48, a raison de critiquer A.C. LLOYD, « Neoplatonic logic and Aristotelian logic », *Phronesis*, 1, 1955-1956, p. 68-72, selon qui Plotin refuserait cette règle. Cependant, Rutten semble en revenir à une conception trop aristotélienne en en concluant que le genre serait puissance des espèces selon Plotin au sens où il posséderait seulement les caractères communs à toutes les espèces sans les différences propres à chacune d'elles (p. 643-4). En réalité, s'il est vrai que la production des espèces d'un genre donné suppose toujours l'interaction de plusieurs genres, à savoir essentiellement l'interaction des cinq « très grands genres » du *Sophiste* tels que les interprète Plotin, il n'en reste pas moins que ces cinq genres forment un tout (non générique), que Plotin nomme l'*ousia*, et que chacun est contenu dans les autres sans pour autant y être à titre d'espèce (cf. *Ennéade*, VI, 2 [43], 7, 16-24). Dès lors, dire que la différence qui divise un genre donné ne peut appartenir à ce genre ne signifie pas qu'elle ne soit pas contenue en lui : elle y est bien présente, puisqu'elle appartient à un autre genre qui « complète » le premier et forme avec lui un tout ; mais elle ne lui appartient pas à titre d'espèce.

distinction de raison⁵⁹. La problématique de la puissance et de l'acte va donc progressivement remplacer celle de la matière et de la forme et, partant, celle du genre et de la différence⁶⁰. En assimilant le genre à une matière, Plotin s'autorise implicitement à considérer le genre comme une puissance que la forme actualise. Cependant, la notion de puissance prend dans ce cadre un sens entièrement nouveau. En effet, dans la mesure où le genre conçu comme matière comprend déjà en lui-même toutes ses différences, et qu'il est lui-même en acte toutes les déterminations, mais de manière indifférenciée, il devient possible d'*intérioriser* la cause efficiente à la puissance ainsi conçue pour faire du genre la cause de ses espèces. C'est le genre lui-même qui, en tant qu'il est une Idée, et donc à la fois pensée et être, se limite en se convertissant vers l'Un, et de cette manière produit ses espèces. La puissance devient alors « la condition d'un principe par rapport aux déterminations qu'il produit sans pour autant les posséder à son tour. [...] "En puissance" à ses espèces selon Aristote – précisément en tant qu'universel, et donc subsistant seulement *post rem*, dans l'espèce et dans la substance individuelle – le genre est "puissance" de ses espèces selon Plotin, au sens où elles sont comprises en lui, et sont de ce fait produites par lui. Le genre n'est aucune d'entre elles, mais plutôt la condition de toutes aussi bien que de chacune »⁶¹. L'antériorité du genre, qui chez Aristote demeurait purement logique⁶², devient ici causalité active du genre sur ses espèces, le genre étant conçu comme « leur loi génératrice, le principe et le lien de leur diversité »⁶³. Par là même, le *genos* renoue quelque peu avec son sens originaire : il devient *générateur*. En ce sens, on peut parler de *procession* des espèces à partir du genre⁶⁴, mais à condition de bien voir que cette procession interne à l'Intelligence est très différente de celle qui a lieu entre les différentes hypostases : ici, c'est bel et bien le supérieur qui est la cause motrice de l'inférieur – moyennant une *conversion* vers l'Un –, et non l'inférieur qui s'autoconstitue par son mouvement propre. En effet, l'altérité qui est la condition de la procession ne résulte pas dans ce cas d'un écart par rapport au principe générateur, mais est déjà comprise dans ce principe – le

⁵⁹ Cf. *Ennéade*, II, 5 [25], 3.

⁶⁰ Sur cette substitution, voir surtout A.C. Lloyd, *art. cit.*, p. 146-150.

⁶¹ C. D'ANCONA COSTA, « *Amorphon kai aneideon*. Causalité des formes et causalité de l'un selon Plotin », *Revue de philosophie ancienne*, 10, 1992, p. 109-10.

⁶² Cf. *Catégories*, 13, 15 a4-8.

⁶³ J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, *op. cit.*, p. 69.

⁶⁴ Cf. *Ennéade*, VI, 7 [38], 9.

genre – à titre de matière ; de sorte que le genre produit ses espèces en déterminant sa propre indétermination.

Cette interprétation de la puissance permet à Plotin de résoudre l'aporie de la démultiplication du genre dans ses espèces dénoncée par Aristote, ainsi que l'apparente contradiction entre la division du genre en espèces et son indivisibilité proclamée, et donc de fonder définitivement la possibilité de la dialectique. *Considéré comme matière*, le genre est certes divisible, puisqu'il produit ses espèces par un mouvement de procession ; mais cette procession n'est pas un devenir, et en ce sens elle n'affecte pas le genre lui-même qui en est la cause. Tout comme la matière de l'intelligible, parce qu'elle est *tout*, ne peut rien devenir⁶⁵, le genre ne peut *devenir* aucune de ses espèces puisqu'il les est toutes à la fois ; tout en les produisant, il reste indivisible en lui-même. Par ailleurs, cette innovation permet à Plotin de préserver l'unité de l'Intelligence à tous les niveaux de la dialectique, et ainsi de concilier celle-ci avec sa conception de la co-présence de la totalité de l'intelligible en chacun de ses points. En effet, le passage du genre à l'espèce n'est autre qu'une sorte de rééquilibrage entre ce qui est en acte et ce qui est en puissance au sein de l'Intelligence. Étant donné que le genre supérieur subsiste toujours à titre de matière dans ses espèces, chaque Idée contient en puissance toutes les autres, bien que la conversion n'ait actualisé qu'une forme au détriment des autres. Chaque genre est en acte tout ce que peuvent être ses espèces, et il est puissance de ces espèces ; chaque espèce est son genre en puissance, mais telle Idée en acte⁶⁶. De la sorte, la hiérarchie entre

⁶⁵ Cf. *Ennéade*, II, 4 [12], 3, 13-14 : « c'est pourquoi il n'y a rien en quoi elle pourrait se transformer, puisqu'elle a déjà toutes choses » (trad. J.-M. Narbonne). Cf. J.M. RIST, *art. cit.*, p. 101 et 105.

⁶⁶ Cf. *Ennéade*, VI, 2 [43], 20, 10-29 : « L'intelligence universelle est en un sens antérieure aux intelligences particulières existant en acte et, en un autre sens, elle est ces intelligences ; ces intelligences particulières, dans leur ensemble, forment un tout ; et l'intelligence qui domine toutes choses fournit aux intelligences particulières tout ce qu'elles ont ; elle en est la puissance, et elle les contient dans son universalité : les intelligences qui s'appliquent à une espèce particulière d'êtres contiennent à leur tour l'intelligence universelle, absolument comme la science particulière contient la science en général. L'intelligence supérieure existe en elle-même ; et chaque intelligence particulière est aussi en elle-même. Les intelligences particulières sont comprises dans l'intelligence universelle, et l'intelligence universelle dans les intelligences particulières. Chaque intelligence particulière est à la fois en elle-même et dans le reste de l'intelligence : l'intelligence universelle est à la fois en elle-même et dans les intelligences particulières. Toutes ces intelligences sont en puissance dans l'intelligence universelle qui est en elle-même ; elle est en

les genres et les espèces ne se réduit plus à un simple outil dialectique, comme chez Platon, mais trouve un véritable fondement ontologique, puisqu'au fur et à mesure que l'on descend dans l'échelle des genres et des espèces, les Idées sont de moins en moins de choses en acte et comportent une part de plus en plus grande de puissance – entendue ici non plus comme productrice, mais comme une sorte de latence⁶⁷ ; si bien que les Idées diminuent en dignité à mesure qu'elles se déterminent plus précisément⁶⁸. Cela ne signifie nullement que l'Intelligence soit une réalité stable hiérarchisée en niveaux ; mais simplement, les Idées perdent en dignité à mesure que l'on progresse dans le processus de division, puisque l'on pense de moins en moins de choses en acte. Autrement dit, la hiérarchie des Idées n'est autre qu'une hiérarchie des niveaux de plénitude de pensée ; elle organise des entités homogènes et non des hypostases hétérogènes. Si bien qu'en voyageant à travers l'intelligible en passant d'une Idée à une autre, on ne quitte jamais la totalité unifiée que forme l'Intelligence. Pensée comme matière, la part d'indétermination de la pensée n'est jamais éradiquée, elle

acte toutes choses à la fois, et elle est en puissance chaque chose séparément : inversement, les intelligences particulières sont en acte ce qu'elles sont, et elles sont en puissance la totalité ; en tant qu'elles sont ce qu'on exprime d'elles, elles sont en acte ce qu'on en exprime ; mais en tant qu'elles sont dans l'intelligence universelle comme dans leur genre, elles sont en puissance ce genre. L'intelligence universelle, à son tour, en tant qu'elle en est le genre, est la puissance de toutes les espèces qui lui sont subordonnées, et elle n'est aucune de ces espèces en acte ; elles sont toutes en elle, mais inactives ; et en tant que l'intelligence universelle est en acte avant les espèces, elle n'est pas un être particulier. Mais pour que les choses particulières existent en acte, comme il arrive dans le cas de l'espèce, il faut qu'elles aient pour cause l'acte qui procède de l'intelligence générique » (trad. É. BREHIER). Une discussion approfondie de ce texte difficile ne peut être menée dans le contexte actuel ; qu'on me permette de renvoyer en particulier aux analyses de A.C. LLOYD, *art. cit.*, p. 148-50, de G. GURTLER, « The origin of genera. *Ennead VI 2 [43] 20* », *Dionysius*, 12, 1988, p. 3-15, et de B. COLLETTE, *Dialectique et hénologie chez Plotin*, Bruxelles, 2002, p. 191-201.

⁶⁷ Cf. J. TROUILLARD, *La purification plotinienne, op. cit.*, p. 75 : « La puissance est le sommeil [...] ou la latence [...] qui permettent à un être de garder le bénéfice de l'activité (totale ou partielle, supérieure ou inférieure) qu'il ne fait pas prévaloir ».

⁶⁸ Ce qui est particulièrement visible en *Ennéade*, VI, 7 [38], chapitres 9, 27 et 28. Voir aussi *Ennéade*, VI, 7 [38], 33, 4-8 : « L'Idée sans forme (*amorphon eidos*) est belle, parce qu'elle est une Idée ; une Idée est d'autant plus belle qu'elle est dépouillée de toute forme [...]. Pour l'intelligence, penser à un être particulier, c'est s'amoindrir » (trad. É. BREHIER légèrement modifiée).

est conservée à tous les niveaux de détermination et signifie l'immanence réciproque des intelligibles. On voit donc que la matière de l'intelligible, si elle est ce qui permet une certaine procession des espèces à partir du genre, est aussi ce qui interdit à cette procession de s'émanciper hors de sa matrice⁶⁹.

Qu'en est-il alors de la dialectique ? Celle-ci n'est pas à proprement parler identique à cette vie de l'Intelligence, mais elle est la méthode qui permet de la reconquérir et de la parcourir en la reconstruisant discursivement⁷⁰. Cependant, cette reconstruction n'est plus le long et difficile travail qui réclamait de la part du dialecticien de faire appel à toute son inventivité, comme c'était le cas chez Platon. En effet, il n'est plus nécessaire de confronter les Idées à leurs participants pour faire surgir l'indétermination qui rend la division possible, puisque cette indétermination est déjà contenue dans l'Intelligence à titre de matière de l'intelligible. Bien plus, même « la division est déjà faite dans l'intelligence ; et cette division achevée lui [sc. à l'âme] sert de point d'appui pour la division qu'elle fait »⁷¹. C'est pourquoi Plotin peut écrire que la dialectique « s'établit dans l'intelligible »⁷² et « contemple »⁷³ : elle se contente de reproduire cette division qui existe déjà avant elle. Néanmoins, cela ne signifie pas pour autant que la dialectique perde son dynamisme essentiel : au contraire, en cherchant à parcourir l'Intelligence, le dialecticien doit tâcher de s'y identifier le plus possible, et dans la mesure où l'Intelligence est acte pur, cette identification implique tout le contraire d'une attitude de réceptivité purement passive. Mais le mouvement de la dialectique devient en quelque sorte *automatique*, car comme l'écrit Plotin, « après un être,

⁶⁹ Cf. *Ennéade*, VI, 7 [38], 13, 29-37 : « Par cet acte, l'intelligence produit les êtres l'un après l'autre, en menant en quelque sorte partout sa course vagabonde, mais sans sortir d'elle-même, parce qu'il est naturel à la véritable intelligence de se parcourir elle-même ; sa course s'accomplit au milieu des essences qui l'accompagnent dans toutes ses allées et venues. Mais comme elle est partout, cette course est une station en soi. Cette course s'accomplit en effet dans la "plaine de la vérité" dont elle ne sort pas. L'intelligence l'occupe tout entière ; elle s'en fait comme un lieu pour son mouvement ; mais le lieu n'est pas différent de l'intelligence dont il est le lieu » (trad. É. BREHIER).

⁷⁰ Cf. *Ennéade*, I, 3 [20], 4. Sur ce point, voir surtout V. VERRA, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Milan, 1992² [1963], p. 47-64.

⁷¹ *Ennéade*, IV, 4 [27], 1, 25-26 (trad. É. BRÉHIER).

⁷² *Ennéade*, I, 3 [20], 4, 10 : *enidruetî tîi noêtîi*.

⁷³ *Ennéade*, I, 3 [20], 4, 18 : *blepei*.

[l'Intelligence] en pense *sans cesse* un autre, parce que le même, en cet être, est également autre ; et un autre être *lui apparaît toujours*, dans cette division *qui ne cesse pas* »⁷⁴ ; or la dialectique ne fait que *reproduire* ce mouvement de l'Intelligence, puisque « c'est l'intelligence qui [lui] donne des principes évidents, à condition que l'âme puisse les recevoir ; de là, la série de ses opérations ; elle compose, combine et divise, jusqu'à ce qu'elle arrive à l'intelligence complète »⁷⁵. C'est en ce sens que l'on peut parler, me semble-t-il, d'une certaine « autonomisation » de la dialectique à l'égard du dialecticien : certes, la dialectique, en tant que déploiement discursif du mouvement de l'Intelligence, n'a de sens que relativement à un dialecticien ; mais le *principe* du mouvement dialectique n'est plus à chercher dans le dialecticien lui-même, mais dans l'Intelligence, puisque ce mouvement ne fait que reproduire celui par lequel un genre se pense lui-même et, se pensant, détermine la part d'indétermination qu'il contient à titre de matière, produisant ainsi ses espèces sans jamais quitter l'intelligible⁷⁶.

Nous sommes ici très proches de cette méthode de « déduction *a priori* » des espèces à partir du genre chère à Festugière. J'espère toutefois avoir montré qu'une telle méthode était le résultat d'un long processus historique qui, s'il trouve sa source dans la dialectique platonicienne, s'en écarte également par des aspects essentiels, notamment suite à l'influence des critiques formulées à son encontre par Aristote.

⁷⁴ *Ennéade*, VI, 7 [38], 13, 42-44 (trad. É. BREHIER) ; je souligne.

⁷⁵ *Ennéade*, I, 3 [20], 5, 1-4 (trad. É. BREHIER)

⁷⁶ Cette évolution se précisera encore chez Proclus, selon qui la dialectique est en quelque sorte le reflet dans l'âme de la procession des êtres, son mouvement ne faisant que traduire la réception par l'âme de la puissance dialectique qui procède par elle-même et se divise au fil de sa descente dans l'échelle des êtres qu'elle pense. Cf. A. LERNOULD, « La dialectique comme science première chez Proclus », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 71, 1987, p. 509-536.

LE GnosticISME – ENTRE PHILOSOPHIE ET HÉRÉSIE CHRÉTIENNE*

ADRIANA NEACȘU

Conferențiar universitar doctor
Universitatea din Craiova

Abstract: "Gnosticism" is the general term used for designation a group of spiritual currents developed during the first centuries after Jesus Christ, which, borrowing numerous elements belonging to oriental doctrines, to Jewish religion and to Greek philosophy, wanted to blend them, in various proportions, with the Christian doctrine, found in full ascent. Because of the more or less big consanguinity with some essential topics of their religion, the Christians qualified these currents as "heresies", and they fought them hard. This article presents the main traits of Gnostic vision about the world and the most important representatives of Gnosticism, putting in an obvious place their likeness and dissimilarity with Christianity and with Greek philosophy.

Key-words: Gnosticism, philosophy, Christianity, heresy, knowledge.

Pendant les premiers siècles de notre ère, il y avait plusieurs courants spirituels qui, empruntant des nombreux éléments appartenant aux doctrines orientales, à la religion juive et à la philosophie grecque, y compris à son dernier représentant, le néoplatonisme, voulait les mélanger, en usant de diverses proportions, avec la doctrine chrétienne, trouvée en plein ascension, et dont ces courants se sentaient attachés de manière ou d'autre.

À cause de la parenté plus ou moins grande avec quelques thèmes essentiels de leur religion, les chrétiens ont qualifié ces courants comme « hérésies », et ils les ont combattus fortement. Un autre terme pour les désigner ensemble c'est le « gnosticisme », bien que le mot « gnose », d'où il

* Cette étude est partie d'une recherche faite par l'auteur à l'Université Libre de Bruxelles, à la suite de sa participation à la compétition lancée par L'Agence Universitaire de la Francophonie, dans le cadre du Programme « Soutien et renforcement de l'excellence universitaire », pour l'année universitaire 2008-2009.

dérive, était utilisé fréquemment dans l'époque-là pour exprimer certains aspects de diverses religions, y compris de la religion chrétienne, aspects qu'impliquaient l'idée de l'ésotérisme, donc celle de la nécessité d'une initiation spéciale. Bref, la gnose désignait la connaissance spéciale, obtenue par révélation, à la suite des démarches spécifiques. Par exemple, pour Clément d'Alexandrie,

« Le gnostique, ou plus exactement, le «vrai gnostique» est le chrétien accompli, celui dont la foi c'est nourrie de la connaissance donné par les Ecritures bien comprises. (...) Le gnostique de Clément est l'homme qui a su se laisser enseigner par Dieu lui-même. (...) Le gnostique appartient à l'Eglise, sans quoi il ne pourrait parvenir au salut. Il mène une vie exemplaire en tout point, accomplissant à la fois la figure du sage païen et celle du disciple que le Christ veut faire venir à sa suite. Du sage antique, il possède toutes les vertus. »¹

Mais ce qui particularise le gnosticisme ne sont tant les emprunts qu'il a fait ou le mélange de ceux-ci, que l'interprétation originelle qu'il en confère. Ainsi qu'on peut trouver quelques traits doctrinaux communs qui donnent une certaine unité à la pluralité de positions des gnostiques. Ceux-ci soutiennent tous qu'il y a plusieurs dieux, dont l'un seulement est Dieu suprême, totalement transcendant, en temps que les autres, nommés «éons», constituent la plénitude (le Plérôme) de l'existence, étant les intermédiaires entre Dieu premier et le monde, qui a été créé par un ou plusieurs de ces éons. Dans le monde, il y a une lutte continue entre le mal, qui est l'élément dominant et qui est exprimé par la matière et les ténèbres, et la lumière divine, symbole du bien. En fonction de leur attachement à la matière ou à la lumière, les hommes seront soit condamnés (les hyliques), soit sauvés, le salut étant accordé aux uns (les pneumatiques) en vertu de leur nature et aux autres (les physiques) comme récompense pour leurs faits.

« La gnose est une connaissance. C'est sur la connaissance et non sur la croyance et sur la foi que les gnostiques entendaient s'appuyer pour édifier leur image de l'univers et les implications qu'ils tirèrent connaissance de l'origine des choses, de la nature réelle de la matière et de la chair, du devenir d'un monde auquel l'homme appartient aussi inéluctablement que la matière dont il est constitué. Or cette connaissance (...) les portes à voir dans toute la création matérielle le produit d'un dieu ennemi de l'homme.

¹ Patrick DESCOURTIEUX, « Introduction » à Clément d'Alexandrie, *Les Stromates VI*, Paris, Les Editions du Cerf, 1999, pp. 29-30

Viscéralement, impérieusement, irrémisiblement, le gnostique ressent la vie, la pensée, le devenir humain et planétaire comme une œuvre manquée, limitée, viciée dans ses structures les plus intimes. (...) Mais cette critique radicale de toute la création s'accompagne d'une certitude toute aussi radicale, qui la suppose et la sous-tend : à savoir qu'il existe en homme quelque chose qui échappe à la malédiction de ce monde, un feu, une étincelle, une lumière issue du vrai Dieu, lointain, inaccessible, étranger à l'ordre pervers de l'univers réel, et que la tâche de l'homme est de tenter, en s'arrachant au sortilèges et aux illusions du réel, de regagner sa partie perdue, de retrouver l'unité première et le royaume de ce Dieu inconnu, méconnu par toutes les religions antérieures. »²

L'initiateur du gnosticisme a été **Simon le Mage** (I^{er} siècle de notre ère) dont la doctrine comprend quelques éléments essentiels de toutes les doctrines gnostiques ultérieures. Celui-ci, bien qu'il était considéré l'un des rivaux de Jésus Christ, parce que sa magie passait comme signe de la divinité, et qu'il a eu une confrontation avec l'Apôtre Pierre, parce qu'il a voulu obtenir par argents les capacités spirituelles de l'Apôtre, il n'accordait pas au christianisme une importance plus grande par rapport aux autres religions de l'humanité, en soutenant que la révélation a été diffusée également parmi les juifs et païens. En se présentant lui-même en tant que l'instrument et la force de Dieu, Simon a promu le culte d'Hélène, une ancienne prostituée, considérée comme la dernière incarnation de la Pensée du Dieu (Ennoya), dégradée et éloignée de celui-ci mais, en même temps, comme le moyen du salut universel, parce que par son mariage avec le mage, la Sagesse divine refait son union originale avec Dieu.

Simon le Mage a eu de nombreux disciples, parmi lesquels Ménandre, qui, à son tour, a enseigné deux importants gnostiques : Saturnin et Basilide.

Saturnin, né à Antioche, en Syrie, considérait que Dieu est unique et non cognoscible. Tout-puissant, il a créé une pluralité de forces spirituelles, nommées après diverses catégories des anges de la religion chrétienne, comme : anges, archanges, pouvoirs, dominations, etc. Celles qui ont créé effectivement le monde ont été seulement sept de ces forces, dont l'une a été le Dieu des Juifs. Parce que ces forces n'étaient pas parmi les plus fortes, mais bien au contraire, pour créer l'homme, elles ont pris comme modèle une puissance supérieure, qui, en outre, a donné à l'homme un rayon divin.

² Jacques LACARRIERE, *Les gnostiques*, Nouvelle édition revue et modifiée, Paris, Editions A.M. Métailié, 1991, pp. 10-11

Comme après la mort de l'individu ce rayon devait se retourner à sa source, pour faciliter ce processus, sur la terre est descendu le Sauveur (Jésus Christ), destiné, en outre, à préparer les conditions de l'abolition du mal dans le monde.

« Une chose frappe dans ce récit : les anges, formateurs du monde, sont représentés comme des êtres si faibles qu'ils n'ont pas même en leur possession un rayon de la puissance divine qu'ils puissent répandre dans leur création ; d'un autre côté, si la faiblesse est inhérente à leur nature, aucun pouvoir malfaisant ne leur est attribué. »³ Même le moment où les forces créatrices et en même temps gouvernantes de l'univers, ont essayé à éliminer leur propre père, « ces dieux ne sont point tenus pour méchants ; leur nature est considéré comme telle qu'ils ne peuvent agir autrement, et le mal consiste en cela seul qu'ils se sont emparés d'un pouvoir supérieur qui doit être rendu à sa source originare. »⁴

Pour contrecarrer cette action, le Christ est venu dans le monde ayant la tâche de renverser le Dieu des Juives et de sauver une partie des hommes, formée par les croyants. Le critère de la croyance permet à Saturnin de partager les hommes en deux catégories : les hommes bons et les hommes méchants, et il voit dans leur différence une distinction de nature. Les premiers sont ceux qui possèdent dans leur âme le rayon divin, et par conséquent ils sont susceptibles d'être sauvés, en tant que les autres, subordonnés au Satan, le génie du mal, ne sont formés que de matière, préoccupés seulement des choses du monde, et ils seront néantisés après la mort.

Nous ne savons pas si Satan se trouve parmi les forces créées depuis le commencement par Dieu suprême ou un pouvoir du mal distinct de Dieu, situé au-delà de sa portée. Un autre problème incertain est si c'est la matière, qui a été créée par Dieu, étant par elle-même ni bonne ni mauvaise, celle qui se trouve à l'origine des choses sensibles, ou celles-ci ont comme principe une force opposée à Dieu, par exemple Satan, situation où toutes les choses seraient une évidente manifestation du mal. En tout cas, le Satan était considéré comme la source de nombreuses des choses du monde, comme le mariage et la procréation. Mais la vision de Saturnin reste en dernière instance optimiste : par l'action du Sauver, tout le mal du monde, expression

³ Henry RITTER, *Histoire de la philosophie*, trad. par C.J. Tissot, Tome 5, Paris, Librairie de Ladrangé, sans date, p. 106

⁴ *Idem*

de l'empire du Satan, sera abolie, et les hommes attachés au bien seront sauvés par le retour de leur rayon divine à Dieu suprême.

Basilide, (II^e siècle) né à Alexandrie, il a activé en Egypte, essayant donner dans ses écrits une interprétation toute personnelle aux livres saintes du christianisme, parmi lesquels il admettait d'ailleurs quelques uns rejetés par les chrétiens. En même temps, il soutenait qu'il doit maintenir toujours une distinction ferme entre le christianisme et la philosophie païenne, étiquetant toutes les emprunts philosophiques faites par cette religion comme une expression du judaïsme.

En ce qui concerne sa doctrine, Basilide use de l'idée de l'émanation pour décrire le processus de la création du monde à partir de Dieu suprême. Celui-ci, qui est un être incompréhensible, procède premièrement à une révélation interne, qui est succédée par une révélation externe, à savoir le Verbe ; du Verbe dérive l'Intelligence, de l'Intelligence la Sagesse et la Force, et de ces dernières proviennent les Vertus, les Dominations et, en dernière fois, les Anges ou les Eons. Parfois, les Dominations et les Anges sont remplacés par la Paix et la Justice, mais en somme, il y a toujours huit degrés suprêmes dans le développement des Êtres, qui représentent la première série des émanations, où chaque élément est séparé du précédent par un intervalle précis. Mais bien que ces degrés soient appréciés comme suprêmes, ils sont tous imparfaits par rapport à Dieu premier, le seul être parfait. Ils représentent aussi des moindres biens que le Bien absolu : Dieu. Donc nous avons affaire aux plusieurs degrés de la perfection ou de bien, dont chacun est propre à un niveau de l'émanation divine et il exprime un nature distincte de l'être. Evidement, c'est à mesure que nous descendons aux niveaux inférieurs, dont chacun est le résultat de l'émanation directe de son niveau supérieur, que le degré de la perfection sera de plus en plus petit, expression de l'éloignement de plus en plus profond par rapport à Dieu suprême. En même temps, le degré de la perfection exprime la capacité individuelle des êtres engendrés de connaître le divin, type de connaissance que Basilide nomme « foi ».

Notre monde a été créé par deux principes distincts: le principe de mal ou de la nuit, et le principe du bien ou du jour. Nous ne savons pas d'où provient le principe du mal, mais le moment où les forces de la nuit ont connu celles du jour, elles ont voulu se mélanger avec celles-ci. Le principe du bien est représenté par le dernier élément de la série des émanations divines, les Anges, qui sont en nombre de trente cent soixante-cinq, donc justement le numéro des jours de l'année. Ces derniers, dont le plus puissant

est le Dieu des Juifs, ont introduit l'ordre dans la confusion primitive provoquée par les forces de la nuit dans leur aspiration vers la lumière, et ils ont créé expressément la terre, qu'ils gouvernent du ciel voisin à la terre.

« Cette référence au Temps ne doit pas nous surprendre, car les éons eux-mêmes sont des *aiônes*, c'est-à-dire des éternels en tant que leurs temps de vie n'est pas limité dans le temps. Le thème fait penser au *Timée* de Platon, qui oppose le temps de vie éternel (*aiôn*) à son image, le temps (*chronos*) qui serait en l'occurrence le temps du dernier ciel, celui de notre monde déchu. »⁵

Dans le monde le mal est comme une souillure qui s'attache à toutes les choses du monde, et la distinction entre le bien et le mal est regardée comme une distinction de nature. En ce sens, pour Basilide, les chrétiens, les meilleurs hommes, sont des êtres privilégiés, désignés par leur nature supérieure de régner dans le monde sensible. Toutefois, parce que dans l'homme l'âme raisonnable a été mélangée de l'origine avec des éléments impurs, comme les désirs, les impulsions animaliers, les chrétiens ne sont pas des êtres parfaits mais possèdent tous la faculté de pécher. Même ceux qui n'ont jamais péché ils portent dans leur âme l'essence du péché, et ils n'ont pas péché que seulement ils n'ont eu pas encore l'occasion, ou parce qu'ils n'ont eu pas encore l'impulsion. Dans n'importe quel individu, il y a également la volonté du mal et le pouvoir du mal. Ceux-ci se trouvent même dans l'âme de notre Rédempteur, qui n'a pas péché que seulement il n'a pas eu aucune tentation. Par conséquent, les maux et les souffrances à quoi les hommes sont soumis par le Dieu providentiel sont tous justes, ayant pour chacun une raison précise : soit comme châtiment, soit comme une prévention et une délivrance des autres maux, plus grandes, soit comme un moyen de tourner l'âme définitivement vers la voie de la purification. D'ailleurs, la force du bien est plus grande que celle du mal, qu'elle soumise toujours à soi, ainsi que, finalement, elle va purifier et va sauver toute le monde.

Valentin (II^e siècle), originaire de l'Égypte, a appris à Alexandrie une éducation grecque, ainsi que dans sa doctrine on trouve des influences pythagoriciennes, platoniciennes et stoïciennes. D'abord il a répandu ses

⁵ Lambros COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Éditions Bernard Grasset, 1998, p. 654

idées dans l’Égypte, puis il est venu à Rome, où il a enseigné entre 135 et 160, mais, à cause de l’hostilité des autorités chrétiennes, qui l’ont excommunié en 143, il s’est réfugié à Chypre. À côté de son enseignement oral, Valentin a écrit des lettres, des psaumes, des traités, et un ouvrage intitulé *L’Évangile de la vérité*. Il a eu des nombreux disciples, comme : Ptolémée, Marc, Héracléon, Secundus, Épiphané, Théodote, étant le fondateur d’une véritable école, nommée, après son nom, l’École des Valentinieniens. Ceux-ci soutenaient que leur maître a été l’élève de Théodas, disciple de Saint Paul, et que, par conséquent, leur doctrine exprime la vérité secrète du christianisme, vérité que Jésus Christ a révélé en termes précis à ses Apôtres, en temps qu’au peuple il l’a exposée comme une parabole. Cette vérité nous enseigne que Dieu premier, éminemment bon, étant, en fait, le Bien absolu, ne peut être pas le créateur du monde, qui renferme aussi le mal. Ce Dieu est donc absolument transcendant, ineffable et incompréhensible, étant au-dessus de l’être et au-dessus de toute substance. Expriment la profondeur éternelle et inaccessible de l’existence, il est vu en même temps comme le principe masculin, qui règne avec le Silence, le principe féminin, représentant sa force. Le Silence est nommé aussi la Pensée et la Grâce de Dieu suprême, qui lui permet d’avoir conscience de soi et de se révéler aux autres.

Mais, parce qu’il est aussi le fondement de tout ce qu’il y a autre que lui, Dieu Premier est nommé le Premier Père, donc *Propater*. Celui-ci engendre par émanation l’Intelligence (le *Noûs*) – nommée aussi l’Innée – et la Vérité, qui forment ensemble un niveau seconde d’existence. De ce couple procède un autre, formé par le Logos et la Vie, et, enfin, ces deux derniers émanent, à leur tour, l’Homme et l’Église, c’est-à-dire la communauté spirituelle de tous les individus. De cette manière se forme la première Ogdoade (*ogdoas*-le nombre huit) du système valentinien, qui embrasse également la réalité originaire et les réalités dérivées, nommées Éons (siècles).

« Les Eons sont des émanations intelligentes, des pures reflets « spirituels » («pneumatiques») qui se renvoient les uns les autres et se fondent entre eux, dans l’unité lumineuse de l’Océan divin. »⁶

Mais le processus de l’émanation ne cesse pas encore, parce que le Logos et la Vie engendrent la Décade : cinq couples des Éons, et l’Homme et

⁶ François SEGNARD, «Introduction» à Clément d’Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Paris, Cerf, 1970, Retirage 2006, p. 23

l'Église donnent naissance à la Dodécade : six couples des Éons, ainsi qu'en dernière instance on a affaire avec trente Éons, de plus en plus imparfaits par rapport au Premier Dieu, mais qui représentent ensemble la Plérôme, la plénitude spirituelle et le royaume invisible et intelligible, dont tous les composants se suffisent à eux-mêmes, chacun étant parfait dans son niveau d'existence et se jouissant pour ça de la félicité. La Plérôme est entourée par la Limite, qui est nommée aussi la Croix.

Tous les Éons aspirent à connaître Dieu suprême et tendent vers celui-ci, essayant à atteindre leur but justement par leurs actes créateurs. Mais entre la Profondeur et ses émanations reste un abîme infranchissable, ainsi que leurs efforts ne l'affectent pas du tout, du moment que la vérité du Père est infinie, en temps que leurs vérités, qui l'expriment chacun dans une manière spécifique, sont limitées. Même l'Intelligence, qui est considérée semblable ou analogue au Premier Dieu, et dont on dit parfois qu'elle connaît le *Propater*, comprend qu'il est, au fond, intangible. Toutefois, à un moment donné, le dernier des Éons, la Sagesse divine, dominée par la passion d'amour, s'est séparé de la Plérôme et a essayé connaître par ses forces propres le Père inconnaissable et s'unir avec celui-ci. Mais de cette manière-là elle a perdu la force créatrice authentique, donnée à chaque Éon seulement par la solidarité de tous ou au moins d'un couple, ainsi que la Sagesse n'a pu pas créer que le monde sensible, qui est quelque chose de faux, donc il n'a pas une existence réelle, autonome, étant une simple image de son créateur, représentant, en fait, la pensée comme passion de la Sagesse, séparée délibérément de celle-ci et nommée parfois Achamoth.

Bien que le monde sensible a comme model celui intelligible, il est au fond totalement imparfait et dominé par le mal, qui a sa source dans la passion de la Sagesse. Le monde est formé de la matière, créée dans le processus d'éloignement de la pensée (Achamoth) par rapport à la Sagesse, mais il contient aussi un principe de la vie physique et un principe spirituel, le signe de son créateur divin. En fait, le créateur direct du monde c'est l'Ame du monde, le Démiurge, qui forme, avec les sept cieux, l'Ogdoade des Éternités, mais cette Ame est comme une force aveugle de la nature, parce qu'elle ne connaît pas les idées d'après lesquelles elle a modelé toutes les choses. D'autre part, la mère de l'Ame du monde, Achamoth, n'est pas consciente ni du Démiurge ni de réalités supérieures, se croyant elle-même le seul créateur et Dieu unique.

Dans le monde il y a une lutte permanente entre le bien et le mal, et le sens du tout développement du monde est l'accomplissement des

éléments (semences) spirituels répandus sur la terre, dans les âmes des hommes. Mais la Sagesse, en voyant la profonde imperfection de sa création et en comprenant qu'elle s'est trompé le moment où il a abandonné le royaume intelligible, revient au sein de la Plérôme et s'unie ainsi au premier Dieu, étant maintenant consciente qu'il ne peut pas être connu. Comme réponse de l'aventure de la Sagesse, l'Intelligence a créé le Christ d'en haut (le Christ invisible) et le Saint-Esprit, qui ont le rôle de contribuer au retournement de celle-là et d'établir une liaison plus profonde entre les Éons, ainsi qu'aucun n'aie plus l'envie de s'écarter de leur totalité.

« Le Sauveur d'en haut (Jésus, Fruit de la Plérôme) a décidé de descendre parmi nous pour « rassembler » comme au temps de la moisson, les semences qui s'y trouvent dispersées et pour conduire au Plérôme. (...) Il prend donc d'abord un « vêtement » de semences *pneumatiques* (...) ainsi « l'Eglise » (ensemble des semences « élus ») est bien « le corps du Christ ». Il prend aussi, du moins dans l'école « italique » (Ptolémée, Héracléon), une substance psychique, qui lui vient du Démiurge. (...) Enfin, comme tous ces éléments sont invisibles, le Démiurge (...) lui façonne un élément physique, qui est son corps visible et passible. (...) Pour certaines branches, le Sauveur d'en haut n'est venu sur Jésus qu'au moment du baptême de Jourdain et sous la forme de la « colombe » (qui est à la fois Logos, Pneuma, Christ, Sauveur) et il l'a quitté au moment de la Passion. »⁷

Le moment où la Sagesse se retourne à sa place naturelle, le monde sensible doit périr. En effet, il est détruit par le feu en ce qui concerne ses parties matérielles et, à son tour, le feu se détruira lui-même. Mais les traces de la spiritualité divine ne périront pas, elles seront sauvées, étant introduites avec Achamoth dans la Plérôme des Éons. Les âmes des individus humains auront chacune un destin distinct, après leur appartenance aux trois natures essentielles. Les âmes des païens, qui ont une nature purement matérielle, périront toutes; les âmes des gnostiques, donc des vraies connaisseurs, qui possèdent une nature purement spirituelle, seront toutes sauvées; enfin, les âmes des juifs, qui ont une nature « physique », intermédiaire entre la matière et l'esprit, seront soit sauvées soit détruites, processus conditionné par leur liberté, en vertu de quoi les hommes « physiques » choisissent à faire ou le mal ou le bien pendant leur vie.

⁷ François SEGNARD, « Introduction » à Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Paris, Cerf, 1970, Retirage 2006, pp. 26-27

Marcion de Sinope (85–160) a été un gnostique qui revendiquait aussi son appartenance à la religion chrétienne, et qui, enseignant sa doctrine à Rome, a été lui-même excommunié dans l'année 144 par les autorités ecclésiastiques, à cause de ses idées qui menaçaient à détruire l'unité du christianisme et qui, par conséquent, ont été très combattues par les apologètes et par les Pères de l'Église. C'est parce que Marcion faisait une ferme distinction entre le Dieu de l'Ancien Testament et le Dieu du Nouvel Testament. Il soutenait que seulement le dernier est le Dieu suprême, transcendent et véritable, un dieu de la bonté et de l'amour, qui veut sauver réellement le monde, en temps que le premier soit un dieu inférieur, un simple démiurge, créateur du notre monde, étant sans pitié et sans tolérance, dont le but n'est que la soumission de l'homme à ses lois inflexibles.

Tous les individus ont la même nature et ils seront sauvés par le sacrifice sur la croix du Christ, qui en réalité c'est le Père-même qui a pris un corps apparent. Par sa souffrance et par sa mort, Dieu de l'amour s'oppose radicalement à Dieu comme juge insensible. Il a délivré toutes nos âmes et, en outre, il est descendu à l'enfer pour sauver ceux dont les actes ont nié l'autorité absolue de Dieu cruel de l'Ancien Testament. Marcion rejette ce Testament en totalité et il soutient que le Nouvel Testament doit aussi être purifié des judaïsmes qui l'ont falsifié partiellement. En ce sens, il a écrit un commentaire à la Sainte Écriture et il a retenu comme livres sacrés l'Évangile de Luca et dix épîtres apocryphes de Saint Paul. Excommunié par l'Église chrétienne, il lui a provoqué le premier schisme profond parce qu'il a organisé des structures ecclésiastiques parallèles, qui ont eu des nombreux adeptes et qui ont résisté dans la compétition avec le christianisme officiel jusqu'à la fin du V^e siècle.

Le Manichéisme s'est développé à partir de **Mani (Manès ou Manichée)**, un persan chrétien de Babylonie de nord, qui a vécu entre 216–277 et qui, en mélangeant des éléments de diverses religions (bouddhisme, zoroastrisme, christianisme), a fondé une religion nouvelle qui s'est répandue largement dans l'Empire Persan et dans la Syrie. Ses adeptes ont identifié Mani, en fonctions de diverses traditions, soit avec Zoroastre, soit avec le soleil, soit avec Bouddha, soit avec Adam, l'Esprit Saint, le Jésus Christ ou l'un de ses Apôtres, ce qui, d'ailleurs, ne représentait à leurs yeux aucune contradiction du moment que la doctrine admettait la possibilité de l'Être divin de se révéler dans plusieurs manières et aux différentes peuples.

Le manichéisme combine un ample récit de nature mythique avec une hiérarchie ecclésiastique et un rituel de la croyance qui s'approchent tous par des éléments significatifs de la religion chrétienne.

« Cette conjonction entre gnosticisme et christianisme est d'un grand intérêt, surtout pour l'analyse du mythe. Il est certain qu'on ne peut se contenter d'une lecture littérale du mythe, le schème de la violence (accompagné de celui de la ruse) devant avoir un sens plus profond, impliquant un redressement du récit. L'analyse des détails révèle un lien étroit entre figures mythiques et phénomènes cosmiques et terrestres, ce qui dénote que le mythe ferait état, à travers sa structure narrative, d'une structure du monde qui aboutit à fonder la secte et la légitimité du Guide »⁸ (le pontife suprême de l'Eglise manichéenne).

La préoccupation centrale des manichéistes a été celle d'expliquer les aspects négatifs de ce monde, qu'ils n'acceptaient pas comme les effets nécessaires du principe bon. Par conséquent, ils ont postulé l'existence à deux principes opposés l'un à l'autre, c'est-à-dire Dieu, qui a une nature purement spirituelle, et la matière, le premier étant le principe positive, donc le bien et la lumière, en temps que la matière est le principe négative, représenté par le mal et par les ténèbres. Chacun de ces principes, indépendants l'un de l'autre, forme un royaume. Toutefois, les ténèbres ont une aspiration naturelle vers la lumière, ainsi que le royaume du mal mobilise toutes ses forces à la lutte en vue de conquérir le royaume de Dieu. C'est de cette cause que dans notre monde il y a un permanent mélange entre le bien et le mal, et que toutes les choses se trouvent ici dans un combat éternel.

En fait, Dieu ou le bien n'a pas permis cette pénétration du mal que seulement dans une partie de son royaume, à savoir dans l'âme du monde, et c'est précisément cette combinaison du mal et du bien qui a engendré effectivement l'univers des hommes, qui par définition implique toutes sortes de maux. Toutefois, la forme et l'ordre de notre monde, mixte par sa nature, provient de la partie du royaume de Dieu libre de tout mal. D'ailleurs, Dieu lui a établi un développement vers un but précis, situé à la fin du temps, but qui exprime l'idée que le principe du bien s'emparera définitivement sur le principe du mal.

⁸ Lambros COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Éditions Bernard Grasset, 1998, p. 711

Un rôle décisif dans la lutte entre le bien et le mal, et en vue de la victoire finale du premier, revient à l'homme, qui enveloppe en soi également les aspects du bien conquis déjà par le mal et mélangé avec celui-ci, et un élément de nature mauvaise, le sceau du seigneur des ténèbres. Ainsi, l'homme représente en petit tout le monde, et le combat continu qui se donne dans son âme est une expression de la lutte universelle, comptant énormément dans la balance des forces opposées. De cette façon l'homme est compris comme le champ privilégié où les aspects du bien souillés par le mal peuvent être purifiés, et comme le sujet qui peut subordonner au bien toutes les choses du monde. La voie par quoi l'homme réussira ce desideratif est la vie morale, soutenue seulement par sa volonté et par ses propres forces.

En même temps, le salut universel et conçu comme le résultat d'une action mécaniques des forces naturelles, parce que tous les éléments du bien qui se trouvent dans une situation impropre, mélangés au mal, tendent d'eux-mêmes vers la lumière suprême, unique, dont ils sont des parties distinctes. Un premier effet de cette force libératrice universelle et essentiellement naturelle a été l'apparition de Christ sur la terre, et une autre forme de ses nombreuses manifestations a représenté l'apparition de Mani, Apôtre de celui-là, qui, par son acte de création de la doctrine manichéiste, a donné un nouvel impulse pour l'orientation du monde vers le bien.

« Quoi qu'il en soit, on ne peut pas nier que les principes dualistes n'aient exercé une influence significative sur le développement de la philosophie chrétienne. Ils montrèrent avec la plus grande clarté (...) que partout en ce monde et dans chaque phénomène particulier un double élément se rencontrait, le sensible et le suprasensible, deux formes qui se correspondaient parfaitement l'une à l'autre. Si les principes dualistes, en poursuivant cette opposition, provoquèrent les hommes à diriger leur intelligence vers le suprasensible, vers le royaume de la lumière, ces principes durent pousser activement, puissamment, aux recherches sur le suprasensible. Certes, nous n'accordons pas que l'opposition entre le sensible et le suprasensible soit équivalente à l'opposition entre le bien et le mal ; mais toujours est-il qu'en les confondant on imprimait de la manière la plus convenable, pour ces temps où le christianisme était entré particulièrement dans une direction pratique, un élan salutaire vers la connaissance du suprasensible. »⁹

⁹ Henry RITTER, *Histoire de la philosophie*, trad. par C.J. Tissot, Tome 5, Paris, Librairie de Ladrange, sans date, pp. 156-157

BIBLIOGRAPHIE

*** *Écrits gnostiques : la bibliothèque de Nag Hammadi*, édition publiée sous la direction de Jean-Pierre Mahé et de Paul-Hubert Poirier ; index établis par Eric Crégheur, Paris, Gallimard, 2007

*

BARC, Bernard, *L'hypostase des archontes : traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes* (NH II, 4), Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1980

BORELLA, Jean, *Problèmes de gnose*, Paris, L'Harmattan, 2007

CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, texte grec, introduction, traduction et notes de François Segnard, Les Éditions du Cerf, 1970, Retirage 2006

CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates, Stromate VI*, introduction, texte critique, traduction et notes par Patrick Descourtieux, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999

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

DEPRAZ, Nathalie, Jean-François Marquet (éditeurs), *La Gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l'invisible*, Les Éditions du Cerf, 2000, Actes du Colloque « Phénoménologie, gnose, métaphysique » qui s'est tenu les 16-17 octobre 1997 à l'Université de Paris-IV Sorbonne

DORESSE, Jean, *Les livres secrets de l'Égypte : les gnostiques*, Paris, Editions Payot et Rivages, 1997

*** *Gnosticisme et monde hellénistique : actes du colloque de Louvain-la-Neuve* (11-14 mars 1980) publiés sous la direction de Julien Ries, avec la collaboration de Yvonne Janssens et de Jean-Marie Sevrin, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut orientaliste, 1982

Irénée DE LYON, Saint, *Contre les hérésies : dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, traduction française par Adeline Rousseau; préface du cardinal A. Decourtray, Paris, Cerf, 1991

LACARRIERE, Jacques, *Les gnostiques*, nouvelle édition revue et modifiée, préface de Lawrence Durrell, Paris, Éditions A.M. Métailié, 1991

MARROU, Henri-Irénée, *Patristique et humanisme. Mélanges*, Paris, Éditions du Seuil, 1976

MASSON, Hervé, *La gnose, une et multiple*, Monaco, Editions du Rocher, 1982

RITTER, Henry, *Histoire de la philosophie*, trad. par C.J. Tissot, Tome 5, Paris, Librairie de Ladrangé, sans date

SCOPELLO, Maddalena, *Les gnostiques*, Paris, Cerf : Fides, 1991

SYMEON le nouveau théologien, Saint, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*; introduction, texte critique, traduction et notes de Jean Darrouzès avec la collaboration de Louis Neyrand, Paris, Editions du Cerf, 1996

TAJADOD, Nahal, *Mani, le Bouddha de Lumière : catéchisme manichéen chinois*, Éditions du Cerf, 1990

TARDIEU, Michel, *Le Manichéisme*, Presses Universitaires de France, 1981

TARDIEU, Michel, *Écrits gnostiques : codex de Berlin*, Paris, Editions du Cerf, 1984

TARDIEU, Michel ; Dubois, Jean-Daniel, *Introduction à la littérature gnostique*, Paris, Editions du Cerf, 1986.

LUMINA ȘI INTELECTUL ACTIV LA ALEXANDRU DIN AFRODISIA ȘI PLOTIN*

FREDERIC M. SCHROEDER
Professor Emeritus
Queen's University, Kingston, Canada

Abstract: Alexander of Aphrodisia in De Anima 88, 26 – 89, 6 invokes the Aristotelian analogy of the Active Intellect to light in order to explain how the Active Intellect functions as a cause of intelligibility and intellection. If we were to look only to the notion that the Active Intellect is cause of intelligibility by being the supreme intelligible, then we might wish to see in this a Platonic participation, especially if we think that Alexander has here in mind the analogy of the sun to the Good in Republic 508Cff.

Key words: Active Intellect, human intellection, analogy of light

În *De Anima* 88,26 – 89,6¹ Alexandru din Afrodisia invocă analogia aristoteliană între Intelectul Activ și lumină² pentru a explica cum Intelectul Activ funcționează drept cauză a inteligibilității și inteljecției. Dacă am avea în vedere doar ideea că Intelectul Activ este cauza inteligibilității prin faptul că este inteligibilul suprem, atunci ne-am putea dori să vedem în asta participarea platonice, în special dacă ne gândim că Alexandru are aici în minte analogia soarelui cu Binele din *Republica* 508c și urm. MERLAN se aventurează să remarce că această participare este „cât se poate de apropiată de ceea ce este cauzalitatea în neoplatonism”³.

* Articolul a fost publicat inițial în *HERMES. ZEITSCHRIFT FÜR KLASSISCHE PHILOLOGIE*, 112, cu titlul „Light and the Active Intellect in Alexander and Plotinus”. Mulțumim domnului profesor F. M. Schroeder și editorilor revistei *HERMES* pentru permisiunea de a publica traducerea articolului în revista de față.

¹ I. BRUNS (ed.), „Alexandri Aphrodisiensis prater comentaria scripta minora; de Anima liber cum Mantissa” (*Supplementum Aristotelicum* II, 1, Berlin, 1887).

² *De Anima*, 430a14 -17.

³ P. MERLAN, *Monophysicism, Mysticism, Metaconsciousness*, The Hague: Nijhoff, 1963, p. 39.

Am argumentat într-un articol din *Hermes*⁴ că înțelegerea lui Alexandru a acestei analogii poate fi cel mai bine abordată printr-o examinare a ceea ce el are de spus, nu despre lumină ca termen al unei analogii, ci despre lumina în sine în *De Anima* 42, 19 – 43, 11. Vizibilă în cel mai înalt grad, sursa luminii este într-adevăr cauza iluminării. Totuși, iluminarea este un efect atât al sursei iluminării cât și al obiectului iluminat, atunci când acestea sunt alăturate.

Inteligibilitatea urmează același model. Intellectul Activ, care este inteligibil în cel mai înalt grad, este sursa ultimă a inteligibilității; totuși, inteligibilitatea este un efect al juxtapunerii Intelectului Activ și inteligibilului potențial, care are propria contribuție în cadrul acestui model al cauzării. Când mintea umană extrage formele inteligibile potențiale din materie, acestea sunt aduse în acea juxtapunere cu Intellectul Activ, care permite ca iluminarea intelectuală să aibă loc. Se va susține aici că Plotin, în *Enneade* 4,5 [29],7, îl consultă pe Alexandru, *De Anima* 42, 19–43, 11. În acest text, Plotin expune teoria sa a luminii (adică, despre lumina în sine și nu despre lumina ca termen al unei analogii). Se va argumenta că Plotin corectează aici teoria luminii a lui Alexandru. Se va sugera apoi că teoria luminii se reflectă, la Plotin, în modul în care el folosește lumina ca termen al unei analogii pentru a explica relația dintre Unu și Nous. Această folosire a luminii ca termen al unei analogii este diferită de analogia lui Alexandru dintre Intellectul Activ și lumină, într-un mod surprinzător de asemănător cu cel în care teoria plotiniană a luminii diferă de teoria luminii a lui Alexandru.

Putem începe mai întâi cu problema cercetării surselor. Mărturia lui Porfir, *Vita Plotini* 14,13 potrivit căreia Alexandru din Afrodizia era printre autorii citați și discutați în seminariile lui Plotin, a suscitat interesul pentru cercetarea surselor doctrinelor plotiniene în lucrările lui Alexandru. Relatarea lui Porfir din acel capitol (14, 4 și urm.) referitoare la sursele care apar în scrierile lui Plotin ar trebui privită cu suspiciune.

Opiniile exegeților se împart în funcție de ceea ce ei consideră că Plotin îi datorează lui Alexandru. SCHWYZER, spre exemplu, recunoaște⁵ numai trei

⁴ "The Analogy of the Active Intellect to Light in the 'De Anima' of Alexander of Aphrodisias", *Hermes*, 109, pp. 215-225.

⁵ H.-R SCHWYZER, *Plotinus*, RE 21, 1951, col. 573-574: Plotinus 4,3 [27], 20, 15 – 16 și Alexander, *De Anima* 115,32 – 33; Plotinus 2,7 [37], 1,53 – 54 și Alexander, *De Mixtione* 220, 14 – 15 BRUNS; Plotinus 4,7[2], 6,11 – 14 și Alexander, *De Anima* 63,8 – 13.

paralele care indică o relație cu sursele. Alți exegeți lasă impresia că ceea ce Plotin datorează lui Alexandru este mai cuprinzător⁶. HAGER admite⁷ că Plotin l-a studiat îndelung pe Alexandru. RIST consideră argumentele lui HAGER neconcludente. RIST crede⁸ că natura polemică și detaliată a analizei comparative pe care o agreează HAGER nu ar fi tipică pentru abordarea de către Plotin a lui Alexandru sau a surselor sale în general. Critica lui Plotin a propriilor surse este de obicei direcționată către un argument general mai curând decât către unul particular. La o examinare mai atentă se poate arăta că, în cazul fiecărui text pe care el îl discută, comparațiile lingvistice pot fi derivate din alte surse, iar Plotin vorbește despre lucruri complet diferite de cele discutate de Alexandru. De asemenea, el nu folosește terminologia lui Alexandru care cuprinde $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ποιητικός, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ἐν ἔξει și $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ὑλικός. Ceilalți autori citați de Porfir în *Vita Plotini*, 14 – Severus, Cronius, Numenius, Gaius și Adrastus – fie dispar, fie supraviețuiesc numai în fragmente (excepție face Aspasius, despre care avem un fragment cuprinzător).

Ceea ce a rămas de la Teofrast este, de asemenea, incomplet și restrâns ca întindere, dar ar fi prea mult să spunem că Plotin nu era familiarizat cu autorul. Posibilitatea ca aceste surse să-l fi influențat pe Plotin trebuie întotdeauna luată în calcul înainte de a-l considera pe Alexandru o astfel de sursă.

După ce RIST a respins argumentele lui HAGER, BLUMENTHAL⁹ a pus la îndoială certitudinea uneia din identificările lui SCHWYZER. BLUMENTHAL recunoaște, totuși, corectitudinea argumentului lui HENRY în privința

⁶ Cf. A.H. ARMSTRONG, „The Background of the Doctrine ‘That the Intelligibles are not outside the Intellect’”, *Entretiens Hardt* 5, Vandoeuvres-Geneva, 1957, pp. 405 – 411; P. HENRY, „Une comparaison chez, Alexandre et Plotin”, *ibid.* 427 – 444; J.M.RIST, „The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus”, *Cl. Qu.* n.s. 12, 1962, 99 – 107; P. MERLAN, vezi mai sus, nota 3, pp. 39 – 40; 47 – 52; 77 – 83; F.P.HAGER, „Die Aristotelesinterpretation des Alexander von Aphrodisias und die Aristoteles Kritik Plotins bezüglich der Lehre vom Geist”, *Arch. Gesch. Philos.* 46, 1964, 174 – 187.

⁷ *Op. cit.*, mai sus, nota 6.

⁸ J. M. RIST, „On tracking Alexander of Aphrodisias”, *Arch. Gesch. Philos.* 48, 1966, pp. 82 – 90.

⁹ H.J. BLUMENTHAL, „Plotinus *Ennead* IV. 3. 20–1 and its surces, Alexander, Aristotle and others”, *Arch. Gesch. Philos.* 50, 1968, pp. 254–261. Pasajul în cauză este din Plotin 4,3 [27], 20, 15-17 și Alexandru, *De Anima*, 115, 32–33. BLUMENTHAL remarcă (p. 261) că „este corect să concluzionăm că există o oarecare probabilitate, dar nu certitudine, ca Plotin să fi consultat *De Anima* a lui Alexandru”.

dependenței lui Plotin 4,7 [2], 6 de Alexandru, *De Anima* 61 – 63. Este de un interes aparte faptul că, în acest caz, Plotin îl corectează pe Alexandru în lumina lui Aristotel, *De Anima* 3, 2 (427a și urm.)¹⁰.

DONINI¹¹ consideră scepticismul lui RIST și BLUMENTHAL exagerat. El explică¹² absența la Plotin a expresiilor $\nu\omicron\varsigma \ \acute{\upsilon}\lambda\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ și $\nu\omicron\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \acute{\epsilon}\xi\epsilon\iota$ folosite de ALEXANDRU, arătând că acești termeni indică două stadii în dezvoltarea intelectului uman, un subiect care nu-l interesează pe Plotin. Faptul că Plotin nu folosește același limbaj ca Alexandru este neglijabil în lumina faptului că Plotin folosește conceptele de intelect activ și intelect pasiv (5, 9 [5], 3, 23–24; 5, 1 [10], 10, 12–13). Am putea răspunde spunând că acestea puteau fi luate nu de la Alexandru, ci direct de la Aristotel, *De Anima* 3,5. Oarecum mai convingătoare (dar nu suficient de convingătoare) sunt ocurențele expresiilor $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota \ \nu\omicron\varsigma$ și $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha \ \nu\omicron\varsigma$ pe care DONINI le observă la 5, 9 [5], 5, 1–9.¹³

DONINI arată că la 5, 1 [10],10 există numeroase urme ale limbajului lui Alexandru în descrierea pe care Plotin o face relațiilor dintre suflet și Nous. Este suficient să oferim un exemplu de dificultate pe care DONINI o întâmpină aici. El afirmă că¹⁴ $\acute{\epsilon}\xi\omega$ (rândul 19) și $\acute{\epsilon}\xi\omega\theta\epsilon\nu$ (linia 21) provin de la Alexandru. Acestea sunt puse în relație cu $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha\theta\epsilon\nu \ \nu\omicron\varsigma$, iar $\acute{\epsilon}\xi\omega\theta\epsilon\nu$ este luat ca echivalent al lui $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha\theta\epsilon\nu$. Singura ocurență a lui $\acute{\epsilon}\xi\omega\theta\epsilon\nu \ \nu\omicron\varsigma$ în Alexandru, *De Anima* este la 91, 2, într-un rând pe care BRUNS l-a eliminat considerându-l lipsit de importanță.¹⁵ HENRY și SCHWYZER ne trimit la Platon, *Timaios* 36e3 pentru $\acute{\epsilon}\xi\omega\theta\epsilon\nu$. $\phi\eta\sigma\iota\nu$ nedeterminat de la 5,1 [10], 10, 22 trebuie în mod clar pus în legătură cu Platon, ca subiect.¹⁶

¹⁰ Cf. BLUMENTHAL, mai sus, nota 9, 255 – 256 și HENRY, mai sus, nota 6.

¹¹ P. L. DONINI, *Tre Studi sull 'Aristotellismo nel II. Secolo d.C., Turin, 1974*, p. 5 și urm.

¹² Ibid., p. 18 și urm.

¹³ Ibid., p. 19.

¹⁴ Ibid., p. 21.

¹⁵ DONINI, ibid. p. 21, nota 52, remarcă că motivele lui BRUNS sunt insuficiente. Nu există nicio referire la $\acute{\epsilon}\xi\omega\theta\epsilon\nu$ sau la $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha\theta\epsilon\nu$ la Alexandru din Afordisia, *De Anima Libri Mantissa (Supplementum Aristotelicum II, 1, I. BRUNS (ed.), Berlin, 1887)* 111, 23; expresia apare în Mantissa 109, 2. Nu este prudent să recurgem la Mantissa datorită paternității sale nesigure, cf. articolul meu „The potential or material intellect and the authorship of the *De Intellectu*: A Reply to B.C. BAYAN”, *Symbolae Osloenses* 57, 1982, pp. 115 – 125.

¹⁶ Utilizările lui $\gamma\acute{\upsilon}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ pentru a descrie asemănarea omului cu intelectul divin la Plotin 5, 3 [49], 1–5 și Alexandru, *De Anima* 88, 3–15 nu sunt impresionante (vezi DONINI, ibid., p. 19). Verbul (pe care, în mod independent sau din aceleași surse sau

Ipoteza că Alexandru, *De Anima* 42, 19 - 43, 11 este o sursă pentru Plotin 4, 5 [29], 7, 33-49 va arăta că lista restrânsă a lui BLUMENTHAL ar putea fi suplimentată. BLUMENTHAL remarcă¹⁷, „Ar fi probabil mai bine să ne abținem să facem aprecieri în privința asemănarilor generale până când vor fi identificate și justificate unele particulare”. Paralelismul propus aici este suficient de apropiat încât să satisfacă această sugestie. Iată textele:

Alexandru din Afrodisia, *De Anima*, 42, 19-43, 11.

γίνεται δὲ τὸ χρῶμα ἐν τῷ πεφωτισμένῳ τε καὶ φωτὶ οὕτως ὡς καὶ τὸ φῶς ἐν τῷ διαφανεῖ, οὔτε κατὰ ἀπόρροϊάν τινα, οὔτε ὡς ὕλης ἢ τοῦ διαφανοῦς δεχομένου τὸ φῶς ἢ τοῦ φωτὸς τὸ χρῶμα (ἀπελθόντων γοῦν τῶν ταῦτα ἐμποιούντων εὐθὺς συναπέρχεται τὸ μὲν χρῶμα ἐκ τοῦ φωτός, εἰ τὰ χρωσσύντα αὐτὸ ἀπέλθοι, τὸ δὲ φῶς ἐκ τοῦ διαφανοῦς, εἰ τὸ φωτίζον αὐτὸ μὴ παρείη), ἀλλ' ἔστι τις ἢ ἀπ' ἀμφοτέρων κίνησις ἐν τοῖς δεχομένοις αὐτὰ γινομένη κατὰ παρουσίαν τε καὶ ποιᾶν σχέσιν, ὡς γίνεται καὶ ἐν τοῖς κατόπτροις τὰ ἐν αὐτοῖς ὁρώμενα. ἔστιν οὖν κατ' ἐνέργειαν, ὥσπερ εἶπον, διαφανῆ τὰ πεφωτισμένα. ὅτε γὰρ δύναται διαφαίνεσθαι τι κατ' ἐνέργειαν δι' αὐτῶν, τότε ἐστὶ κυρίως τε καὶ κατ' ἐνέργειαν διαφανῆ τὴν τελειότητα καὶ τὸ οἰκεῖον εἶδος καθὸ ἐστὶ διαφανῆ παρὰ τοῦ φωτὸς λαμβάνοντα. ἔστι χάρ φῶς ἐνέργεια καὶ τελειότης τοῦ διαφανοῦς καθὸ τοιοῦτον. γίνεται δὲ τότε τὸ φῶς ἐν τῷ διαφανεῖ παρουσία πυρὸς ἢ τοῦ θεοῦ σώματος. κατὰ σχέσιν γὰρ τοῦ φωτίζειν δυναμένου πρὸς τὰ φωτίζεσθαι πεφυκότα τὸ φῶς. οὐ γὰρ σῶμα τὸ φῶς.

surse diferite, Alexandru și Plotin l-au extras din Aristotel, *De Anima*, 3, 5 (430a15)) este destul de sugestiv în mod natural în contextele în care apare. Instance ale lui χωριστὸς ca predicat al lui Nous (vezi DONINI, *ibid.*, p. 19), care puteau fi găsite nu doar la Alexandru, ci chiar la Aristotel, *De Anima* 3, 5 (430 a22), sau în alte surse peripatetice, nu indică în mod necesar o dependență a lui Plotin de Alexandru. T.A.SLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel și Stuttgart, 1979, discută (pp. 135-143) influența lui Alexandru asupra lui Plotin și a altora și oferă (pp. 137 și urm.) câteva noi paralele; el nu exclude, totuși, cu toată considerația față de critica adresată lui HAGER (cf. RIST, mai sus, nota 8), posibilitatea altor surse în afară de Alexandru.

¹⁷ *Op cit.*, mai sus, nota 9, p. 255.

Plotin, *Enneade*, 4, 5 [29], 7, 33–49

Ἔστιν οὖν τὸ ἀπὸ τῶν σωμάτων
φῶς ἐνέργεια φωτεινοῦ σώματος πρὸς τὸ ἔξω· αὐτὸ δὲ ὅλως [φῶς]
τὸ ἐν τοῖς τοιούτοις σώμασιν, ἃ δὴ πρῶτως ἐστὶ τοιαῦτα, οὐσία ἢ
κατὰ τὸ εἶδος τοῦ φωτεινοῦ πρῶτως σώματος. Ὅταν δὲ μετὰ τῆς
ὑλης τὸ τοιοῦτον αῶμα ἀναμιχθῆ, χροῖαν ἔδωκε· μόνη δὲ ἢ
ἐνέργεια οὐ δίδωσιν, ἀλλ’ οἷον ἐπιχρώννυσιν, ἅτε οὐσα ἄλλου
κάκεινου οἷον ἐξηρημένη, οὐ τὸ ἀποστὰν κάκεινου τῆς ἐνεργείας
ἄπεστιν. Ἀσώματον δὲ πάντως δεῖ τιθῆναι, κἂν σώματος ἦ. Διὸ
οὐδὲ τὸ «ἀπελήλυθε» κυρίως οὐδὲ τὸ «πάρεστιν», ἀλλὰ τρόπον
ἕτερον ταῦτα, καὶ ἔστιν ὑπόστασις αὐτοῦ ὡς ἐνέργεια. Ἐπεὶ καὶ τὸ
ἐν τῷ κατόπτρῳ εἶδωλον ἐνέργειαν λεκτέον τοῦ ἐνορωμένου
ποιούντος εἰς τὸ πάσχειν δυνάμενον οὐ ῥέοντος· ἀλλ’ εἰ πάρεστι,
κάκεινο ἐκεῖ φαίνεται καὶ ἔστιν οὕτως ὡς εἶδωλον χροῖας
ἐσχηματισμένης ὡδί· κἂν ἀπέλθῃ, οὐκέτι τὸ διαφανὲς ἔχει, ὃ ἔσχε
πρότερον, ὅτε παρείχεν εἰς αὐτὸ ἐνεργεῖν τὸ ὁρώμενον.

Vom examina acum asemănările și diferențele dintre cele două texte. Pentru Alexandru lumina este act al diafanului, iar acest act are loc atunci când un corp luminos (sursa luminii) și obiectul care trebuie luminat sunt juxtapuse. El folosește ca exemplu modul în care un obiect se reflectă în oglindă: când oglinda și obiectul din fața ei sunt plasate corespunzător, iluminarea și reflectarea au loc.

Pentru Plotin lumina este un act, nu al diafanului, ci al sursei. El folosește, de asemenea, exemplul cu oglinda. Imaginea în oglindă nu apare doar pentru că sursa reflectării și oglinda sunt alăturate. Iar dispariția imaginii nu se datorează îndepărtării acestor obiecte unul față de celălalt. Astfel, el folosește *παρεῖναι* și *ἀπέρχεσθαι* în termeni ai relației (*σχέσις*) și folosește *ἀπέρχεσθαι* atât în legătură cu sursa iluminării cât și cu obiectul iluminat.

De asemenea, Plotin respinge explicit faptul că termenii *ἀπελήλυθε* sau *πάρεστιν* ar putea fi puși în legătură cu lumina, pentru că lumina este necorporală. Așa cum Alexandru îi folosește doar în cazul sursei iluminatoare și al obiectului iluminat, în același fel Plotin neagă faptul că ei s-ar putea aplica luminii în sine. Astfel, el face explicit ceea ce la Alexandru

era doar implicit: că lumina este prezentă ca act, mai curând decât ca manifestare locală.¹⁸

Există o diferență între Alexandru și Plotin în privința rolului acordat sursei. Pentru Alexandru, sursa luminii este cauza iluminării. Rolul său în calitate de cauză, totuși, este limitat prin faptul că ea se poate manifesta numai în prezența a ceea ce este iluminat. Plotin acordă un rol mult mai important sursei, făcând-o singura cauză a iluminării. Aceeași diferență apare și în concepția despre reflectare a celor doi filosofi.¹⁹

Atât Alexandru cât și Plotin restrâng utilizarea limbajului emanației²⁰. Astfel, Alexandru (*De Anima* 42, 20 – 21): οὐτε κατὰ ἀπόρροιαν τινα, iar Plotin 4,5 [29],7,46: οὐ ρέοντος. Ca și Alexandru, Plotin vrea să evite implicațiile corporalității în privința luminii pe care le presupune limbajul în care este descrisă emanația de la o sursă care este ea însăși de natură corporală. Astfel, el spune că lumina este necorporală chiar dacă sursa sa este corporală. Sursa de lumină, spune Plotin, este în mod esențial luminoasă. În alt loc (6,4 [22],7,31) el spune despre sursa de lumină: „ea nu are lumină *qua* corp, ci *qua* corp luminos (οὐ γὰρ ἡ σῶμα ἣν εἶχε τὸ φῶς, ἀλλ’ ἡ φωτεινὸν σῶμα), datorită unei alte puteri care este necorporală”. Astfel, asocierile corporale ale limbajului emanației sunt evitate.

Rămâne să sugerăm modul în care diferențele față de Alexandru, care apar în modul în care Plotin tratează lumina sensibilă, se reflectă în analogia metafizică. Ținând seama de originalitatea felului în care Plotin se raportează la sursele sale, ceea ce rezultă trebuie să aibă un caracter speculativ.

¹⁸ W. THEILER, *Plotins Schriften*, Übersetzt von R. HARDER, Neuarbeitung mit griechischem Lesetext und Ammerkungen fortgeführt von R. BEUTLER und W. THEILER, Band II, Die Schriften 22–29 der chronologischen Reihenfolge, b) Anmerkungen, Hamburg, 1962, p. 555, compară Plotin 4,5 [29],7,41: καὶν σῶματος ἡ̄ cu Alexandru, *De Anima* 43, 11: οὐ γὰρ σῶμα τὸ φῶς.

¹⁹ Pentru reflectare și iluminare, ca acte care emană doar de la sursă la Plotin, cu o discuție despre 4,5 [29],7, vezi articolul meu „Representation and Reflection in Plotinus”, *Dionysius* 4, 1980, 47- 49.

²⁰ Limbajul emanației nu îi este la fel de drag lui Plotin, așa cum sugerează folosirea lui de către exegeți, cf. 5,1 [10],3,10–12; 2,1 [40],8,3–4 și H. DÖRRIE, „Emanation: Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken”, *Parusia, Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus, Festgabe für Johannes Hirschberger*, Frankfurt am Main, 1965, pp. 135 – 137.

RIST sugerează că identificarea de către Alexandru a Intellectului Activ cu Zeul²¹ lui Aristotel ar fi putut exercita o mare atracție asupra lui Plotin.²² Intellectul Activ la Aristotel, *De Anima* 430a12 funcționează τῷ ποιεῖν πάντα. Dacă aceste cuvinte aplicate aici Intellectului activ (pe care Alexandru îl identifică cu Zeul), ar trebui interpretate astfel încât să însemne „făcând (creând) totul”, atunci într-adevăr el face toate lucrurile²³. Un pasaj care poate autoriza această poziție este Plotin 6, 8 [39], 19, 16–19: Ἀλλ’ αὐτὸς ἀρχὴ τῆς οὐσίας ὧν οὐχ αὐτῷ ἐποίησε τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ ποιήσας ταύτην ἕξω εἶασεν ἑαυτοῦ, ἅτε οὐδὲν τοῦ εἶναι δεόμενος ὃς ἐποίησεν αὐτό. Dacă această speculație are o oarecare îndreptățire, ar însemna că, în scopul descrierii modului în care este produs Nous, Plotin ar identifica Intellectul Activ cu Unul, ipostaza sa supremă, exact așa cum Alexandru identifică Intellectul Activ cu Zeul lui Aristotel.

La 3,8 [30],11,6–8 Plotin spune: „Pentru actul vederii, realizarea lui și, într-un fel, desăvârșirea provine din obiectul senzației, iar pentru vederea Nous-ului Binele este cel care o împlinește” (τῇ μὲν οὖν ὁράσει ἢ πλήρωσις παρὰ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἢ οἷον τελείωσις, τῇ δὲ νοῦ ὄψει τὸ ἀγαθὸν τὸ πληροῦν). RIST sugerează²⁴ că Binele este aici cauza inteligibilității Nous-ului. Vederea parțială și lipsită de formă a Nous-ului se îndreaptă spre Unu ca act inițial al vederii. El îl vede pe Unu ca Forme.

RIST sugerează mai departe²⁵ că Alexandru din Afrodisia l-ar fi putut influența aici pe Plotin. În *De Anima* 88 – 89 Alexandru arată că Intellectul Activ este în mod direct cauza inteligibilității (și astfel indirect cauza inteljecției). Această doctrină rezultă din interpretarea lui Alexandru a analogiei Intellectului Activ cu lumina din Aristotel, *De Anima* 3,5 (430A15 – 17). Combinația dintre doctrina lui Alexandru potrivit căreia Intellectul Activ este cauza inteligibilității și imageria luminii care iluminează obiectele inteligibile, ar fi exercitat o atracție puternică pentru Plotin. Aceasta s-ar potrivi foarte bine cu interpretarea plotiniană a relației dintre Forma

²¹ Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1074b34 – 35, Alexander, *De Anima*, 89, 17 și urm., și *De Anima* a lui Alexandru din Afrodisia, mai sus, nota 4, pp. 222 – 223.

²² „On tracking...”, mai sus, nota 8, p. 90.

²³ RIST sugerează că ceea ce Aristotel înțelege prin aceste cuvinte este «a transforma lucruri de un anumit tip în lucruri de alt tip», Note la Aristotel, *De Anima* 3.5, Cl. Ph. 61, 1966, p. 10; reeditat în *Essays in Ancient Greek Philosophy*, J.P. ANTON și G.L.KUSTAS (editori), Albany, 1971, p. 50.

²⁴ „The indefinite Dyad...”, mai sus, nota 6, pp. 102 – 104.

²⁵ *Ibid.*, pp. 103 – 104.

platonice a Binelui și celelalte Forme. Folosirea analogiei luminii l-ar armoniza pe Platon cu Aristotel. Pentru a interpreta toate acestea astfel încât să le facă compatibile cu propria sa doctrină, el ar trebui doar să înlocuiască Intellectul Activ cu Unul și să discute relația dintre Unu și Nous.

Singura ocurență a luminii în acest capitol (3,8[30],11,27 – 28) unde se spune că Nous-ul se află „în lumină pură” (ἐν φωτὶ καθαρῷ), este prea vagă pentru a o pune în legătură cu Alexandru. RIST nu pare să se bazeze în formularea argumentului său pe acest text.

La 4,5 [29],7,18 Plotin formulează o doctrină generală: Tot ceea ce există produce din sine un act care este o imagine a sa (Ἔχει γὰρ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐνέργειαν, ἣ ἐστὶν ὁμοίωμα αὐτοῦ). Doctrina este aplicată aici procesiei luminii sensibile din sursa sa, soarele. Același principiu este, de asemenea, aplicat iluminării în general în rândurile 33 și urm. La 5,1 [10],6,27–34 Plotin enunță din nou acest principiu și îl aplică în cadrul analogiei procesiei Nous-ului din Unu: „Dar cum <are loc aceasta> [modul în care Unu dă naștere] și ce trebuie socotit că există în preajma Unului imobil? O radiație (περίλαμψιν) <ce vine> din el [i.e. Unu], (care rămâne imobil), ca strălucirea din jurul soarelui, care parcă îi aleargă în jur <și> ia veșnic naștere din el, care rămâne imobil. De altfel toate ființele, cât timp există, nasc în mod necesar în jur din substanța lor o realitate legată <de ele> ce tinde în afară <și care rezultă> din puterea (δυνάμεις)²⁶ prezentă <în ele>, un fel de imagine a modelelor din care provine” (traducere de V. RUS, L. PECULEA, M. VLAD, în Plotin, *Enneade III – V*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2005).

Este semnificativ faptul că Alexandru, în analogia sa a Intellectului Activ cu lumina (*De Anima* 88, 26 – 89,6) în ciuda influenței analogiei soarelui din *Republica*²⁷ lui Platon, omite să menționeze soarele, limitându-se doar la lumină. Atunci când descrie procesiunea Nous-ului din Unu (5,1 [10],6), Plotin vorbește explicit despre soare. La 6,7 [38],16,30–31, unde Plotin aplică din nou analogia soarelui procesiunii Nous-ului, el îl descrie pe Unu ca fiind cel care „prin propria lumină conferă inteligibilitate lucrurilor care există și Nous-ului” (νοεῖσθαι φωτὶ τῷ ἑαυτοῦ εἰς τὰ ὄντα καὶ εἰς τὸν νοῦν

²⁶ Cuvântul δύναιμι este folosit aici (rândul 32), în timp ce la 4, 5 [29], 7, 18 este folosit ἐνέργεια. Acest δύναιμι, în sensul unei puteri creatoare, poate fi folosit alternativ cu ἐνέργεια, vezi lucrarea mea „Representation and Reflection in Plotinus”, mai sus, nota 19, pp. 46 – 47; for ἐνέργεια vezi 5, 4, [7], 2 – 26 și urm.; 5, 3 [49], 12 și pentru δύναιμι 5, 4 [7], 1, 23 – 26; 6, 4, [22], 9, 24 și urm.; 5, 3 [49], 7, 19 și urm.

²⁷ Vezi *De Anima* a lui Alexandru din Afodisia, mai sus, nota 4, p. 215.

παρέχων). Aici (ca și la 5,1 [10],6) Plotin subliniază că lumina provine dintr-o sursă, iar Nous-ul provine din Unu. Această folosire a analogiei soarelui indică un accent diferit asupra rolului sursei față de cel pe care îl întâlnim la Alexandru. În mod asemănător, în teoria sa a luminii sensibile (4,5 [29],7, unde el folosește din nou soarele ca exemplu de sursă), considerând soarele cauza unică a iluminării, Plotin pune un accent mai mare pe rolul sursei decât Alexandru în teoria sa a luminii sensibile (*De Anima*, 42, 19 – 43, 11).

În teoria plotiniană a luminii sensibile, sursa este singura cauză a iluminării. Existența unui *illuminans* este pentru Plotin o condiție suficientă pentru iluminarea metafizică. La Alexandru, sursa luminii este într-adevăr o cauză a iluminării. Totuși, ceea ce este iluminat are propria sa contribuție. Astfel, pentru Alexandru, iluminarea, sensibilă sau metafizică, presupune atât un *illuminans* cât și un *illuminatum*.

Geneza inteliecției oferă cadrul în care Alexandru folosește analogia dintre Intelectul Activ și lumină. Cu siguranță Alexandru nu se îndepărtează de un oarecare monism neoplatonic atunci când acordă lucrurilor iluminate un rol în producerea iluminării. Nu putem vorbi nici de o competiție între lumina naturală și cea metafizică la Alexandru, care ar dispărea la Plotin. Filosofia lui Alexandru este consistentă pentru că ordinea naturală și cea metafizică se întâlnesc în acel moment de iluminare în care mintea umană, care a evoluat către starea necesară, abstrage formele inteligibile din materie și le aduce în acea juxtapunere cu Intelectul Activ care va permite ca iluminarea intelectuală să aibă loc.²⁸

S-a spus²⁹ că MERLAN vede în relația dintre Intelectul Activ și inteligibile la Alexandru, *De Anima* 88,26 – 89,6 o participare care este „cât se poate de apropiată de ceea ce este cauzalitatea în neoplatonism”. MERLAN observă³⁰ apoi că abordarea lui Alexandru i-a permis lui Plotin să dezvolte o „teorie a unui tip de cauzalitate” care ar consta în doctrina „că un lucru care este în cel mai înalt grad ceva este prin aceasta cauza faptului că alte lucruri sunt, de asemenea, acel ceva, deși într-un grad mai mic”.

Am arătat altundeva³¹ că acest tip de cauzalitate nu este prezent la Alexandru, *De Anima*, 88, 26–89, 6. Noțiunea de contribuție (συντέλεια, 89,4)

²⁸ Ibid., pp. 215 – 225.

²⁹ Mai sus, nota 3, p. 39.

³⁰ Ibid., p. 40.

³¹ *De Anima* a lui Alexandru din Afrodizia, mai sus, nota 4.

a inteligibilelor la producerea inteligibilității ar exclude această posibilitate³². Un astfel de principiu al cauzalității nu se găsește nici la Plotin. Am văzut într-adevăr că Plotin diferă de Alexandru prin aceea că el acordă sursei iluminării (sensibile sau metafizice) rolul cauzei unice. Dar aceasta nu este cauza a ceva doar prin faptul că este acel ceva într-un grad mai mare. Într-adevăr, Plotin este preocupat să arate că Unu poate produce ceea ce *nu* este el însuși.³³ Unu nu este, așa cum este inteligibilul suprem la Alexandru, *De Anima* 89,4 și urm., νοητὸν în el însuși. El este mai curând νοητὸν ἑτέρω³⁴, i.e. inteligibil pentru Nous.

Am putea vedea în modul în care MERLAN îi tratează pe Plotin și Alexandru un oarecare risc pentru cercetarea surselor. Este bine să încercăm să-l înțelegem pe Plotin căutând sursa doctrinelor sale la Alexandru. Cercetarea surselor presupune în mod necesar comparația. Comparația este una dintre cele mai dificile sarcini în interpretare. Ea poate oferi o cheie de interpretare a fiecărui text. Ea presupune, totuși, ca fiecare din textele care trebuie comparate să fie înțelese corespunzător în integralitatea lor. Altfel, actul comparării poate distruge interpretarea ambelor texte.

Pentru Alexandru, inteligibilitatea este produsă ca un efect de ansamblu al juxtapunerii inteligibilului suprem și inteligibilelor abstrase de intelectia umană din substratul lor material. Această iluminare intelectuală se realizează după ce mintea umană și-a desăvârșit evoluția către activitatea intelectuală.

Plotin (dacă putem considera că Plotin îl folosește aici pe Alexandru) ar muta, la prima vedere, problemele pe care le implică relația dintre Intelectul Activ și inteligibilitate, într-un domeniu dincolo de sfera sublunară. Alăturarea inteligibilității și inteligibilului suprem este deja dată în relația eternă dintre Unu și Nous. Plotin afirmă că relația este una de dependență radicală a Nous-ului față de Unu. O cercetare mai detaliată ar arăta că geneza inteligibilității și intelectiei în Nous se va repeta mimetic la alte nivele ale ierarhiei plotiniene³⁵. Ar putea fi o preocupare a lui Plotin

³² Aceasta eroare este repetată de SLEZÁK, mai sus, nota 16, nota 524, care interpretează greșit pe Aristotel, *Metafizica*, 993b24 și urm. pentru a găsi un principiu la Aristotel, și apoi a-l interpreta pe Alexandru pe această bază, cf. *De Anima* a lui Alexandru din Afodisia, mai sus, nota 4, p. 222 și nota 24.

³³ Cf. 5, 3 [49], 15, 35; 6, 7 [38], 15, 19; 6, 7 [38], 17, 4 și SLEZAK, ibid., nota 524.

³⁴ 5, 6 [24], 2, 7 și urm., cf. SLEZAK ibid., nota 524.

³⁵ La 1, 1 [53], 8, 1 – 2, Plotin vorbește de intelectia sufletului uman ca ἔξιπ οὐσαν τῶν παρὰ τοῦ νοῦ.

aceea de a arăta că intelcția umană nu este doar un itinerar al minții. Intelcția este în cele din urmă un dar al Unului.

Rămâne de explicat corespondența dintre teoriile luminii sensibile și metafizice la Alexandru și Plotin. Care a apărut mai întâi, explicația luminii sensibile sau adaptarea ei la metafora metafizică? Teoria lui Alexandru a alăturării și efectului de ansamblu ar fi un rezultat al simplei observații. Atunci când sursa luminii și obiectul iluminării sunt de fapt alăturate, se produce iluminarea. Ceea ce se potrivește foarte bine scopului său metaforic. Când mintea umană aduce inteligibilele alături de Intelctul Activ, iluminarea intelectuală nu mai are nevoie de o explicație suplimentară. Mintea a ajuns la capătul itinerariului său într-un punct în care ordinea naturală și cea metafizică se pot întâlni fără ca aceasta să implice vreo contradicție.

Subliniind rolul unic al sursei și efectul retragerii sale, Plotin respinge explicația lui Alexandru a luminii sensibile. Sursa de inspirație pentru această critică la adresa teoriei lui Alexandru a luminii sensibile s-ar putea afla altundeva. Pentru Plotin iluminarea metafizică este un efect unic al sursei. Orientarea sa către cealaltă lume este poate chiar mai fermă. La 4,5 [29],7, capitolul referitor la lumina sensibilă pe care l-am discutat mai sus, Plotin ilustrează ideea sa că lumina este doar efectul sursei. El observă: „și în cazul sufletului, în măsura în care el este actul altui <suflet> anterior, el persistă cât timp persistă și cel anterior și este actul lui derivat.” (trad. de V. RUS, L. PECULEA, M. VLAD Plotin, *Enneade III – V*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2005). Ar putea părea extraordinar că el ilustrează natura luminii sensibile cu un astfel de exemplu, ca și cum lumea inteligibilă ar fi mult mai familiară. Totuși, este același Plotin care ne spune despre focul sensibil (1,6 [1], 3, 26) că „strălucește și scânteiază de parcă ar fi Formă!”³⁶.

Traducere de Cătălin Stănciulescu

³⁶ Plotin, *Opere I*, trad. de A. CORNEA, Editura Humanitas, București, 2003.

DISTINCȚIA CARTEZIANĂ SUFLET-TRUP, O EROARE?

FLORIN BĂLOI

Doctorand în filosofie la
Universitatea de Vest din Timișoara

Abstract: In this article I will examine a problem which is characteristic to the philosophy of mind domain, precisely, if the distinction mind-body is a fallacious one or not. In the first part I will begin with the soul-body problem specific to the substance dualism of René Descartes and I will try to distinguish the prior epistemological perspective. In the second part I will emphasize the limits of this distinction between two substances from the conceptual point of view, in which the critic of Gilbert Ryle is realized and the categorial error is identified. Also, here, I will search if the positive solution, made by the British philosopher is viable. In the third part I will shortly present a few evidence produced by Antonio R. Damasio versus the cartesian dualism, but I will conclude, although the human being is a whole, it cannot be, yet, known in this way, because we need different methods for knowing our body, respectively our consciousness.

Key-words: *body, soul, mind, substance, dualism, Descartes, G. Ryle, A. R. Damasio.*

Întrebarea de la care voi pleca este aceea dacă a distinge între minte și suflet este o eroare sau nu. În acest sens mă voi referi la gândirea lui R. Descartes și la cea a doi critici ai săi moderni, care contestă această distincție, pentru a examina în ce măsură argumentele și ideile acestora pot ori nu să fie acceptate.

În *Meditații metafizice* R. Descartes își propune ca scop reformarea științei, adică fundamentarea sa pe baze mai solide, în vederea eliminării erorilor acumulate. În acest sens se caută descoperirea adevărilor prime, a axiomelor, care trebuie să fie clare și distincte și care vor servi drept eșafodaj al cunoașterii. Pentru asta, filosoful francez reia metoda îndoielii aplicată pentru prima în „Discurs asupra metodei”, prin care, sistematic, sunt puse sub semnul întrebării toate certitudinile noastre cotidiene pentru a se găsi adevărurile neschimbătoare pe care se bazează acestea. În prima fază, sunt analizate informațiile particulare provenite de la simțuri. Simțurile sunt obiectul repudierii întrucât se dovedesc adesea înșelătoare. Urmează

respingerea unor intuiții fundamentale ce țin de relația dintre noi și exterior; chiar și în cazul adevărilor matematice pot apărea erori de demonstrare, deci și ele trebuie considerate a fi îndoielnice. Apoi, Descartes concluzionează că orice idee ori intuiție poate fi falsă și că din acest motiv este necesară suspendarea judecății. Ultima etapă a îndoielii se încheie cu conștientizarea propriei activități a gândirii și cu formularea unei prime intuiții: *gândesc, deci exist*, ce este de la sine clară și distinctă și care se autofundamentează.¹ Dar gânditorul francez nu rămâne la acest adevăr fundamental, întrucât îndoiala sa radicală, ce caută fundamente epistemologice absolute, solicită și fundamente absolute din punct de vedere ontologic, în caz contrar, cunoașterea noastră bazată pe îndoială s-ar sfârși în relativism (ne putem îndoii de eficacitatea îndoielii, de faptul că existăm și că putem gândi, că nu suntem mai mult decât simple iluzii). Acest fundament ontologic absolut este Dumnezeu,² dar simpla obiecție că, deși între cunoaștere și existență este o legătură necesară (în sensul că nu putem cunoaște ceva ce nu are referință), între existență și cunoașterea rațională a omului nu există o asemenea legătură necesară (el putând exista și fără a cunoaște adevărurile științifice) poate distruge acest fundament, fără a ne obosi să argumentăm împotriva existenței lui Dumnezeu. Desigur, pentru a contracara această obiecție, R. Descartes insistă asupra unei facultăți specifice omului și care îl deosebește fundamental de animale: raționalitatea, iar această superioritate ontologică a omului implică ideea gnoseologică de superioritate a cunoașterii raționale față de cea prin simțuri, idee care la rândul său este întemeiată pe conceptul de Dumnezeu și pe distincția corp-suflet. Iată care este legătura dintre demersul epistemologic și raportul ontologic dintre minte și corp. După cum lesne se observă, argumentarea carteziană este circulară și este firesc să fie astfel, din moment ce metoda presupune câteva noțiuni ancoră: rațiune, Dumnezeu și câteva axiome postulate: Dumnezeu este atotputernic și atotcunoscător, rațiunea este superioară simțurilor, rațiunea este perfectă în sine și suficientă sieși. Încercarea de a demonstra aceste premise ne conduce într-un cerc vicios, așa cum observă și John Cottingham³

Dar să analizăm mai atent, R. Descartes pleacă de la o întrebare gnoseologică: „cum pot eu obține o cunoaștere absolut sigură?” și ajunge la ideea că trebuie să existe o facultate infailibilă prin natura sa, însă prin chiar

¹ René DESCARTES, *Meditații metafizice*, București, Editura Crater, 1997, pp. 28-36.

² *Ibidem*, pp. 57, 60, 63-66.

³ John COTTINGHAM, *Raționaliștii*, București, Editura Humanitas, 1998, pp.72-73.

această formulare a problemei, răspunsul ne conduce fatalmente către o întemeiere ontologică, consfințită de foarte cunoscuta formulă: „gândesc, deci exist”. Căci aici, gândirea este o entitate specială care certifică o realitate, deci i se conferă un statut ontologic privilegiat; de aici până la a afirma că sufletul și corpul sunt două entități distincte, nu mai este decât un pas. Acest pas este făcut brusc, în *Discurs asupra metodei*, când se afirmă cu pioșenie scolastică că Dumnezeu a creat întâi corpul omului asemenea unui automat organic, alcătuit exclusiv din substanță materială, capabil să funcționeze prin necesitatea intrinsecă a funcționării organelor sale, apoi a alăturat acestui automat un suflet, alcătuit din substanță spirituală, și le-a contopit; această legătură misterioasă este mijlocită de un principiu vital (spirite animale) la fel de enigmatic. Superioritatea omului este trasată în plan ontologic astfel:⁴ 1. animalele sunt automate vii, oamenii sunt dotați cu limbaj și conștiință, care le lipsesc primelor; 2. oamenii, având conștiință și voință sunt liberi, animalele sunt constrânse de legi necesare; 3. sufletul uman nu derivă din materie (care este supusă pieirii și schimbării), ci este creat de Dumnezeu nemuritor, fiind superior corporalității pieritoare a animalului;

Deși pare foarte clar în ce plan se poartă discuția, în „Meditații carteziene” filosoful își nuanțează poziția, demonstrând încă o dată primordialitatea interesului său pentru sfera cunoașterii. Această nuanțare nu provine doar din faptul că metoda este mai bine dezvoltată și că este schițată o teorie coerentă asupra cunoașterii și fundamentelor ei, ci din aceea că acum apare în primă instanță o nedumerire : gândirea este fie identică cu sufletul omului, fie este o parte a acestuia? Astfel, ni se spune, pe de o parte, că a gândi înseamnă a te îndoi, a raționa, a imagina, a simți; pe de altă parte, că eul gânditor nu depinde nici de simțuri și de imaginație (de suflet), nici de corp, singurul lucru care îi este definitoriu fiind atributul cugetării⁵. Mai mult: gândirea este singura facultate umană care poate întemeia existența omului, întrucât este singura capabilă să ne ofere o cunoaștere certă a ceea ce suntem și a ceea ce există. Oferind celebrul său exemplu cu bucata de ceară, R. Descartes relevă importanța și superioritatea gândirii din punct de vedere al cunoașterii realității, în raport cu simțurile: gândirea este capabilă să surprindă invarianții și astfel putem deduce o lege sau un concept, ce sunt

⁴ René DESCARTES, *Discurs asupra metodei*, București, Editura Mondero, 1999, pp. 50-51, 59-63.

⁵ René DESCARTES, *Meditații metafizice*, București, Editura Crater, 1997, pp. 39-41.

fundamentale pentru cunoaștere.⁶ Dar imediat ne apare o altă neconcordanță: deși simțurile și imaginația sunt inferioare rațiunii, deosebindu-se de aceasta și prin faptul că sunt nesigure pentru cunoaștere, totuși ele sunt la fel de certe precum gândirea, întrucât coexistă împreună cu ea⁷ și ne sunt chiar utile în mare măsură, oferindu-ne date foarte importante despre propriul corp și despre mediul înconjurător.⁸ Însă toate aceste idei aparent neconcordante ni se lămuresc de îndată dacă facem distincția, nerealizată de autor decât în mod tacit, între planul ontologic și cel gnoseologic. Astfel vom putea observa că în plan ontologic, gândirea se identifică cu sufletul, cu personalitatea și chiar cu conștiința iar în felul acesta simțurile, departe de a fi opuse gândirii, reprezintă o componentă foarte importantă a sufletului, întrucât au puternice valențe adaptative (de exemplu ne permit să diferențiem starea de vis de cea de veghe).⁹ Din punct de vedere gnoseologic, gândirea este o parte distinctă a sufletului, definitorie pentru om (îi certifică existența), deci o parte esențială, iar cunoașterea oferită de gândire este superioară și opusă celei imperfecte realizată de simțuri, care ne oferă date adesea eronate, întrucât sunt particulare, concrete și subiective, adevărurile acestora fiind contingente și nu generale. Mai mult, informațiile senzoriale trebuie trecute prin filtrul rațiunii, pentru ca acestea să fie valoroase pentru cunoaștere. Poate că rațiunea nu ar avea atâta putere în ansamblul concepției carteziene dacă nu ar fi corelată cu viziunea ineistă, ce susține existența în fiecare dintre noi a unor idei adevărate, care călăuzesc cunoașterea (lumina naturală). Aceste idei, independente de informațiile ce provin din exterior, vin deci de la Dumnezeu, întrucât el a creat sufletul și nu ne poate induce deliberat în eroare, pentru că este bun. Mai mult, eroarea apare ca o privare ontologică de cunoaștere, ca urmare a unei greșeli de metodă (voința se extinde mai mult decât puterile rațiunii) și a unei lipse ontologice (gândirea noastră este limitată și de legătura cu trupul).

Dacă vorbim de raportului dintre minte și trup, delimitarea este mai clar tranșată prin analogia trupului cu automatele, el putându-și realiza funcțiile organice în lipsa spiritului, și suflet, care este considerat a fi nemuritor. De asemenea apare o nouă deosebire, astfel: spiritul este indivizibil și întreg, în timp ce corpul este spațial și divizibil, putând fi

⁶ *Ibidem*, pp. 42-45.

⁷ *Ibidem*, pp. 40-41.

⁸ *Ibidem*, p. 104.

⁹ *Ibidem*, pp. 111-112.

conceput fără una din părțile sale,¹⁰ fiind vorba de o diferențiere calitativă între cele două entități.

În *Principiile filosofiei* R. Descartes reia cu precădere tema ontologică a dualismului său, astfel: îndoiala metodică are drept rezultat imediat conștientizarea naturii proprii a sufletului, ce este o substanță în întregime distinctă de corp și mai mult, noțiunea de suflet, de gândire o precede pe cea de corp, iar cunoașterea ei este mai importantă; rațiunea are deci un rol dominant (din punct de vedere ontologic) în raport cu corporalitatea: „suntem doar prin aceea că gândim”,¹¹ idee demonstrată și de faptul că orice informație, dacă nu a trecut mai înainte prin gândire, nu are valoare pentru cunoaștere.¹² Este de remarcat ideea de substanță folosită pentru a identifica sufletul și gândirea și pentru a le putea distinge de substanța corporală. Apare și definiția substanței: „ceva ce există în așa fel încât nu are nevoie decât de sine pentru a exista”;¹³ substanța adevărată este Dumnezeu, pentru că prin puterea sa este menținută întreaga realitate, dar există și substanțe derivate care sunt cauzate și menținute de substanța divină și acestea sunt: a) substanța gânditoare, al cărei atribut principal este gândirea și b) substanța corporală, al cărei atribut fundamental este întinderea spațială.¹⁴ Ambele sunt dispuneri concrete, adică moduri de aranjare, ale substanței divine, idee destul de dificil de susținut și explicat.¹⁵

Deși insistă asupra ideii că distincția dintre substanța gânditoare și atributul gândirii specific acesteia este una de tipul gen-specie, o asemenea distincție, numită de autor, prin gândire, este dificil de înțeles întrucât nu ne sunt specificate și alte attribute ale substanței gânditoare. Iar faptul că distincția respectivă este formală nu ne lămurește mai mult, lăsând loc unei posibile erori categoriale în interpretarea ei; putem imagina că autorul a vrut doar să distingă între gândirea individuală și proprietatea de a raționa a speciei umane, precum și între caracterul spațial al lumii și obiectele concrete care umplu acest spațiu; în acest context însă, substanțialitatea ne apare drept o idealizare conceptuală cu valoare de postulat. În acest mediu neclar, gânditorul francez introduce distincția modală care ar asigura dependența speciei (atributului) de gen (substanța), prin care ni se cere să nu confundăm attributele cu substanțele, întrucât aceasta ar însemna să consideri attributele

¹⁰ *Ibidem*, p. 108.

¹¹ René DESCARTES, *Principiile filosofiei*, București, Editura Iri, 1998, p.82.

¹² *Ibidem*, pp.82-83, 111-113.

¹³ *Ibidem*, p.103.

¹⁴ *Ibidem*, pp.103-104.

¹⁵ *Ibidem*, p.105.

ca suficiente sieși, rupându-le astfel dependența de substanță, riscul fiind acela de a confunda partea cu întregul. Dar lămuririle privitoare la o distincție mai clară între atribute și substanțele pe care le definesc ne lipsesc. În ceea ce privește distingerea celor două substanțe derivate, dar și neclaritățile generate de îmbinarea lor misterioasă, acestea se încearcă a fi rezolvate prin ideea de distincție reală, prin care putem separa formal substanța gânditoare ce ne alcătuiește, de substanța corporală ce intră în componența noastră.¹⁶

În concluzie, putem afirma că, deși intenția sa era de la început foarte clară, aceea de a reforma științele pe noi fundamente, ultimele consecințe ale gândirii carteziene sunt în plan ontologic, nu în cel gnoseologic; aceasta pentru că nu a putut rezista tentației de a ontologiza propriile concepte, fie din teama pericolului scepticismului și a regresului la infinit (așa cum înaintașul său Platon crease teoria Ideilor și pentru a-i contracara pe sofisti), fie din neputința conceptuală a vremurilor sale; faptul că rațiunea are o existență reală este cert, dar de aici până a inventa noi entități existențiale (substanța gânditoare) pentru a o fundamenta pe baze absolute, este o diferență. De fapt înclinarea spre ontologie se datorează imposibilității autorului de a admite că eroarea nu este pur și simplu o lipsă ontologică, ci o insuficientă instruire și disciplinare a propriei rațiuni, operarea greșită cu instrumentele, metodele și informațiile pe care le avem la dispoziție pentru a descoperi adevărul, și că gândirea noastră nu este infailibilă și absolută, ci failibilă și relativă; nu avem aici a face decât cu o facultate concretă și limitată de mijloace concrete, care este capabilă să producă în aceste condiții doar o cunoaștere limitată de circumstanțele în care este cuprinsă. Adevărul nu este un bun ce așteaptă să fie descoperit, ci un produs construit de mintea noastră în încercarea ei de a înțelege mai bine mediul în care trăiește. Acestea fiind spuse, consider că perspectiva carteziană epistemologică asupra distincției între minte și trup a fost detronată de viziunea ontologică și aici cred că este slăbiciunea gândirii sale; trebuie reținut, însă, că rădăcinile raportului minte-corp sunt totuși gnoseologice, așa cum susține și Kathleen Wilkes.¹⁷

Critica lui G. Ryle din *The concept of mind* vizează în special instanțierea ontologică a conceptelor de minte și corp în concepția carteziană; observațiile gânditorului englez se regăsesc, în multe dintre

¹⁶ *Ibidem*, pp. 107-111.

¹⁷ Kathleen V. WILKES, „Minte și trup”, în Angela BOTEZ, *Filosofia mentalului. Intenționalitate și experiment*, Editura Științifică, București, 1996, pp. 210-211.

reproșurile aduse dualismului ontologic al lui R. Descartes de către diferiți autori care încearcă să stabilească în ce raporturi ontologice se află mintea cu trupul. Printre consecințele negative ale modului cartezian de a înțelege raportul corpului cu mintea menționăm:¹⁸

- caracterul exclusiv privat al proceselor mentale, ce are drept consecință ideea că pe noi ne cunoaștem cel mai bine, iar o asemenea cunoaștere este infailibilă;
- deoarece avem un acces privilegiat doar la propria conștiință, fiecare minte cunoscându-se în primul rând pe sine, nu vom putea face nicio afirmație certă și adevărată despre o altă minte, deci nu vom putea cunoaște alți oameni, fiind condamnați la solipsism;
- pentru că sunt substanțe complet diferite, interacțiunea dintre minte și corp nu poate fi explicată în mod adecvat întrucât avem nevoie de un mediator al celor două substanțe, fapt ce deschide drumul regresului la infinit;
- o dificultate produsă de ideea a cunoașterii infailibile a propriei minți se referă la neputința de a conștientiza toate fenomenele noastre psihice ori propriile procesele neuronale;

Întrucât R. Descartes ne vorbește adesea de substanța gânditoare, al cărei singur atribut este gândirea, și de substanța întinsă, al cărei singur atribut este întinderea, este ușor de realizat identitatea dintre substanța gânditoare și „atributul” gândirii, respectiv dintre substanța întinsă și corporalitate. Dar autorul francez ne previne asupra acestei greșeli conceptuale și am putea bănuși că G. Ryle nu ține cont de acest avertisment când ne vorbește despre eroarea categorială a lui Descartes, numită și mitul fantomei din mașină. Pentru a identifica această eroare, ni se oferă exemplul Universității, potrivit căruia a întreba unde este Universitatea după ce i-au fost arătate toate clădirile și majoritatea angajaților nu este altceva decât a confunda întregul cu partea, mai exact a lua întregul drept una dintre părți, ceea ce „ar presupune că o diviziune a fost perechea unităților (întregilor) deja văzute, parțial asemănătoare și totodată diferite de acestea”¹⁹. Din punct de vedere conceptual, eroarea ar consta, în primul rând, în a confunda întregul cu partea.

Se ridică următoare întrebare: ce concept din gândirea lui R. Descartes corespunde întregului și ce concept corespunde părții, în accepțiunea filosofului britanic? Acest exemplu îmi indică două posibilități

¹⁸ Gilbert RYLE, *The concept of mind*, The University Chicago Press, Chicago, 1984, pp. 11-15.

¹⁹ *Ibidem*, p. 16.

de a interpreta eroarea conceptuală semnalată de G. Ryle: fie întregul este mintea și partea este gândirea, fie întregul este omul, ce este considerat în mod eronat un compus a două categorii: gândire (minte) și corp. În primul caz am putea judeca astfel: omul posedă o serie de dispoziții comportamentale și te poți întreba care dintre ele este mintea; a pune o asemenea întrebare, mai mult: a răspunde la ea, înseamnă a da dovadă de incapacitatea de a mânui conceptele, întrucât mintea este un concept ce cuprinde toate aceste dispoziții comportamentale. O asemenea critică este însă respinsă de G. Ryle, întrucât el respinge utilitatea și conținutul conceptelor calitative utilizate de psihologie. Cred că eroarea categorială condamnată de G. Ryle este ultima, dar dacă vom despărți planul ontologic de cel gnoseologic și vom preciza fiecare afirmație în ce plan este făcută, în conformitate cu intențiile lui R. Descartes, vom ajunge la rezultate neconcludente privind acuzația de eroare categorială.

Eroarea categorială mai poate avea însă o direcție de interpretare, ce ne apare în exemplul jocului de cricket și al spiritului de echipă, respectiv în exemplul Constituției și al instituțiilor politice englezești: anume că termenii ce intră în cele două perechi nu sunt termeni de același tip logic. Aceasta înseamnă că avem concepte între care nu pot exista raporturi directe deoarece sunt folosite în planuri diferite ale discursului, de exemplu, este eronat să facem afirmații de tipul: „spiritul de echipă este o parte a jocului de cricket” sau invers, că „spiritul de echipă este genul, iar specia este jocul de cricket”. Aceasta înseamnă că între spiritul de echipă și jocul de cricket nu pot exista nici un fel de raporturi logice, nici de concordanță, nici de opoziție. Dar în ce constă această diferență conceptuală între cele două planuri? Să fie aceea că primele se referă la planul regulilor de respectat („knowing that”), în timp ce secundele se află în planul modului de acțiune („knowing how”)? Se poate pune cu legitimitate întrebarea, dacă aceste exemple sunt relevante pentru a descrie mitul „fantomei din mașină”. Potrivit acestui mit când realizăm o activitate, noi facem de fapt două lucruri: întâi gândim pe baza cunoștințelor acumulate, apoi le aplicăm în cadrul respectivei sarcini, mai exact, gândirea (mintea) ne derulează scenariul activității, apoi urmează mișcările corespunzătoare ale corpului. O asemenea interpretare este eronată întrucât nu face decât să justifice mitul. Prin urmare, interpretarea trebuie să fie alta.

Se pune problema: în ce raport se află termenii de „minte” și „corp”? Potrivit erorii categoriale numite „mitul fantomei din mașină”, între cei doi termeni există un raport dublu și foarte ambiguu: pe de o parte mintea și

corpul sunt în raport de contradicție, deoarece aparțin unor entități ontologice distincte, pe de altă parte mintea și corpul se află în raport de identitate, în sensul că structural funcționează pe baza unor mecanisme cauzale. Acest paradox, consideră G. Ryle, este de fapt o atitudine compulsivă față de contradicția oferită de știință cu legile sale mecanic-cauzale, verificate și supuse calculului matematic și necesitatea moral-creștină de a autonomiza omul în vederea respectării cerințelor liberului arbitru. Dorința de a împăca cele două tendințe contrare, îl conduce pe filosoful francez la distincția ontologică între minte și corp.²⁰ Filosoful englez ne spune că mitul „fantomei din mașină” apare și ca urmare a faptului că verbul „a fi” este luat ca având același sens în propozițiile: „există minte” și „există corp”, dar „aceste expresii nu indică două specii diferite de existență, pentru că <existență> nu este un cuvânt generic cum ar fi <colorat> sau <sexuat>. Ele indică două sensuri diferite ale lui <exist>”.²¹ Dar în ce constă aceste sensuri diferite ale verbului „a fi” nu ni se explică, prin urmare nici această cale nu ne conduce către o înțelegere mai clară a erorii conceptuale de care este acuzat R. Descartes.

G. Ryle susține că unul dintre factorii hotărâtori care au permis supraviețuirea acestui mit este principiul enunțat de primii fizicieni moderni, potrivit căruia legile mecanice sunt tipuri ideale de legi, iar scopul oricărei științe este cel de a avea asemenea legi, prin urmare legile specifice științelor socio-umane pot fi reduse direct sau indirect la aceste legi mecanice. Este vorba, deci, de principiul reducționismului și teama față de consecințele sale nefericite cu privire la libertatea omului. În loc de o soluție ontologică, gânditorul englez ne propune o modalitate conceptuală de a privi lucrurile: dacă un fizician va căuta să explice mișcările pe care le fac jucătorii de șah pe o tablă, el, doar pe baza cunoașterii regulilor („knowing that”) nu va putea să explice mutările tactice ale jucătorilor („knowing how”), pentru că nu ar putea spune de ce o piesă este mutată mai degrabă într-un pătrățel decât în altul, acestea fiind considerate de fizician drept legi particulare ce urmează a fi descoperite, dar orice cunoscător al jocului de șah îi va răspunde că fiecare din mișcările particulare realizate de jucători se supun legilor, dar nu pot fi deduse din legi întrucât, acele mișcări particulare țin de priceperile și alegerile fiecărui jucător în parte.²² Cu alte cuvinte, deși „s-ar putea ca într-o zi fizicienii să descopere răspunsul la toate întrebările

²⁰ *Ibidem*, p. 19.

²¹ *Ibidem*, p. 76.

²² *Ibidem*, p. 77.

fizicii, ... nu toate întrebările sunt întrebări ale fizicii”.²³ Din acest punct se deschid două posibilități constructive pe care autorul le are la dispoziție, pentru a evita dualismul cartezian, în domeniul cunoașterii umanului:

1. a considera planul comportamental („knowing how”), nu doar dominant față de cel mental, privat („knowing that”), ci ca fiind primordial, adică tot ceea ce este în interior a fost mai întâi în exterior, apoi învățat și aplicat, prin urmare mentalul se reduce la ceea ce este comportamental observabil, fiind în fapt un act secund rareori necesar, o viziune ce însă nu este lipsită de dificultăți;²⁴

2. dualismul epistemologic, care consideră că dualismul ontologic este nejustificat deoarece omul poate cunoaște aceeași realitate în două moduri diferite, pe o cale calitativă și printr-o modalitate cantitativă; dacă perspectiva calitativă, pentru ceea ce numim corp, poate fi depășită și integrată într-o explicație științifică, în schimb, nu același lucru se poate face cu mintea.

G. Ryle alege prima cale și contestă toți termenii calitativi moșteniți de psihologie din filosofie și din limbajul comun, precum: voință, afectivitate, imaginație etc., susținând că trebuie înlocuiți cu o terminologie behavioristă: „dispoziții comportamentale”, „priceperi”, „deprinderi” etc., termeni ce au corespondențe factuale și care pot fi verificați obiectiv, fără interpretări subiective. De exemplu se susține că conceptul de „voință” este unul artificial, ce nu se știe în ce situații trebuie aplicat în viața de zi cu zi, prin urmare este nefolositor.²⁵ Dar în vorbirea comună există numeroase cuvinte și expresii legate de voință (voință de fier, puterea de a alege, a fi independent, a persevera într-o activitate, a atinge un scop prin efort etc.), iar argumentul că este un concept similar celui de „flogiston” este de asemenea eronat, întrucât fiind un concept cu un pronunțat caracter calitativ ne ajută să grupăm o serie de acte similare într-un tot, fără a fi obligați să

²³ *Ibidem*, p. 76.

²⁴ vezi Anton HUGLI și Paul LUBCKE, *Filosofia în secolul XX* (vol. II), București, Editura All, 2003, p.229. Reducerea se realizează în următorul fel: dispozițiile comportamentale cauzează evenimentele mentale, astfel încât un eveniment mental este explicat prin apelul la cauzele sale comportamentale și nu se procedează invers, prin „eroare categorială”, adică evenimentul mental cauzează și explică comportamentul, deci orice fenomen mental este redus la o dispoziție de comportament.

²⁵ Gilbert RYLE, *op. cit.*, p.62.

postulăm o entitate ontologică misterioasă ce sălășluiește în creier, asemenea unei fantome în mașina sa.

O altă critică a lui Descartes provine din partea lui Antonio R. Damasio, ce consideră că eroarea fundamentală a lui R. Descartes este aceea de a fi făcut o distincție abisală între minte și corp, susținând că: „nu e nici o exagerare când spun că trupul și creierul formează un organism indisociabil”,²⁶ mai mult: „minte aparține trupului în deplina accepție a termenului, nu este doar a creierului”.²⁷ În acest sens autorul se folosește de exemplul drogurilor și a alcoolului pentru a arăta cum modificările biologice afectează grav stările mentale, respectiv de efectul stresului asupra sistemului imunitar. Pentru a arăta legătura dintre creier și corp ne sunt indicate principalele moduri prin care cele două entități comunică: informațiile sunt transmise de organele interne și de simțuri prin intermediul terminațiilor nervoase și al sângelui la creier care, pe aceleași căi, transmite părților corpului implicate modificările și acțiunile necesare; această interacțiune este continuă și se realizează în fiecare secundă, fără ca noi să fi întotdeauna conștienți de acest lucru, deoarece „majoritatea așa-numitelor acțiuni comandate de creier și care se desfășoară în lume chiar în acest moment nu sunt deloc deliberate”²⁸. Autorul respinge distincția dualistă contemporană, ce presupune considerarea minții și a corpului ca aflându-se într-un raport analog celui dintre soft și hard, întrucât cunoștințele sunt prezente în creier ca imagini, adesea neverbalizate, ce rezultă în urma activării unui anumit patern neuronal, mai mult, circuitele neuronale se modifică neîncetat pe parcursul vieții, aceleași informații fiind mereu reinterpretate. Sentimentele și emoțiile sunt o altă legătură puternică dintre propriul corp și minte, reflectând schimbările fiziologice și influențând în mod pregnant activitatea de luare a deciziilor și raționamentul; cercetătorul consideră chiar că raționalitatea este făurită și modelată de semnalele corpului.

Relația intimă dintre minte și corp este însă greu de susținut, după cum remarcă și A.R. Damasio, ca urmare a cunoștințelor lacunare pe care le avem despre cele două entități, din această perspectivă neurofilosofică, de exemplu faptul că știm că o anumită substanță acționează asupra unor circuite neuronale, nu explică cu nimic stările noastre de tristețe sau de

²⁶ Antonio R. DAMASIO, *Eroarea lui Descartes*, București, Editura Humanitas, 2004, p.111.

²⁷ *Ibidem* p. 43.

²⁸ *Ibidem* p. 111.

bucurie. Deși societățile umane se bazează pe convenții și valori socio-culturale, ce se situează deasupra biologicului modificându-l neîncetat, majoritatea acestor reguli etice și convenții sociale au o legătură semnificativă cu pornirile și instinctele necesare supraviețuirii. Totuși autorul consideră că a oferi o bază biologică pentru cele mai importante comportamente și valori umane le-ar altera importanța și ar aduce cu sine pericolul reduționismului sau devalorizarea acestora. O cunoaștere a interacțiunii minții cu corpul ar avea efecte benefice inclusiv în neurologie și psihologie, dar dacă aceasta ar conduce la degradarea ideii de raționalitate și a valorilor asociate ei, atunci, susține A. R. Damasio, ar fi de preferat necorectarea erorii de a considera mintea ca fiind separată de corp.

A cunoaște creierul unei persoane nu înseamnă a cunoaște neuronul, ci totalitatea patenurilor și circuitelor neuronale, dintre care o parte sunt înnăscute, unele sunt de bază, iar altele variabile, pe parcursul vieții unui om. Problema pe care o semnalează chiar savantul american este complexitatea obiectului de studiu și puținătatea cunoștințelor pe care le avem în domeniul neurologiei. Faptul că mintea are o legătură puternică cu creierul este o ipoteză de bun simț, dar cum se realizează aceasta, în termenii explicației științifice, nu se poate încă preciza. Din acest motiv lecția pe care R. Descartes ne-o dă rămâne încă prețioasă: disocierea minții de corp, cel puțin din punct de vedere al cunoașterii; acest lucru înseamnă că vom avea modalități distincte de a ne raporta cognitiv față de obiecte și relațiile dintre acestea, respectiv față de interacțiunile pe care noi le avem cu semenii noștri și cu propria conștiință.

BIBLIOGRAFIE:

- COTTINGHAM, John, *Raționaliștii*, București, Editura Humanitas, 1998
 DAMASIO, Antonio R., *Eroarea lui Descartes*, București, Editura Humanitas, 2004
 DESCARTES, René, *Discurs asupra metodei*, București, Editura Mondero, 1999
 DESCARTES, René, *Meditații metafizice*, București, Editura Crater, 1997
 DESCARTES, René, *Principiile filosofiei*, București, Editura Iri, 2000
 RYLE, Gilbert, *The concept of mind*, The University Chicago Press, 1984
 WILKES, Kathleen V., „Minte și trup”, în Angela Botez, *Filosofia mentalului. Intenționalitate și experiment*, București, Editura Științifică, 1996, pp. 209-228.

L'IDEA DI EUROPA E IL PENSIERO DELLA CRISI

GIUSEPPE CASCIONE

Doctor în filosofie

Profesor la Universitatea din Bari, Italia

Résumé : A la fin de XIX^e siècle, le système des états nationaux européens entre dans la crise. De cette crise, au commencement du XX^e siècle est mis en discussion le thème de la communauté européenne. Qu'est ce que représentent les européens dans un instant où l'Europe est tremblée par une guerre mondiale? Lequel est le liant ethnique ou culturel qu'il pourrait permettre à toute l'Europe de renaître? L'essai de répondre à ce type de questions inaugure ce que l'auteur de l'article définit comme la «philosophie de la crise», illustrée par une série de philosophes et de penseurs de plusieurs orientations. L'auteur nous présente quelques uns de ces intellectuels et il souligne que l'idée de l'Europe soit une idée à laquelle on a reflété souvent dans les circonstances critiques et alors elle est une idée qui contient en soi un « patrimoine génétique » du type polémique.

Mots-clé : Europe, crise, Edmund Husserl, Oswald Spengler, Robert Musil, Ortega y Gasset, Martin Heidegger, Jacques Derrida.

Premessa

In questo studio ci interessa mettere a fuoco il momento in cui il sistema degli stati nazionali europei, così stabile ed apparentemente espansivo attraverso i propri capitalismi nazionali, entra in crisi, verso la fine dell'Ottocento, e con esso entra in crisi un'intera forma di vita. È a partire da questa crisi tremenda che si ricomincia a pensare a quell'idea che sembrava talmente familiare da sottrarsi ad una precisa ed approfondita tematizzazione. Si rimette dunque in discussione, agli inizi del Novecento il tema della 'comunità europea'. Che cosa significa essere europei in un momento in cui l'Europa è scossa dai venti di una guerra 'mondiale' non solo da un punto di vista geografico, ma addirittura morale e culturale? Cosa è quel cemento etnico o culturale che potrebbe consentire all'Europa di risorgere dalle proprie ceneri? Dove trovare gli anticorpi per curare questa malattia che sembrerebbe irreversibile del vecchio continente?

Il tentativo di rispondere a questo tipo di domande inaugura un filone che ameremmo definire la filosofia della crisi. Una serie di filosofi e pensatori di varia estrazione, sia politica che disciplinare, riprendono ad interrogarsi intorno a cosa significhi essere europei all'ombra di una crisi epocale che non lascia intravedere alcuna possibile via d'uscita. Vengono usate nuove categorie che descrivono la sensazione d'angoscia che pervade i cittadini del continente di fronte a questa vera e propria *finis Europae*. La trattazione singolare di alcuni di questi intellettuali che segue, non risponde ad un rigido criterio cronologico, ma seguirà, tuttavia, un filo rosso che insegue il tema dipanandosi su vari terreni secondo un unico concetto guida, che continua idealmente lungo i presupposti delle proprie radici classiche: l'idea di Europa è un'idea intorno alla quale si riflette spesso in circostanze 'critiche', dunque è un'idea che contiene in sé un 'patrimonio genetico' di tipo *polemico*.

Edmund Husserl e la 'crisi dell'umanità europea'

Lo scritto husserliano in cui, più che in ogni altro, il filosofo tematizza la crisi europea è una conferenza tenuta al *Kulturbund* di Vienna tra il 7 e il 10 maggio 1935 col titolo *La filosofia nella crisi dell'umanità europea*. La traduzione di questo testo fu pubblicato come dissertazione dal titolo *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, nella raccolta di scritti husserliani che va sotto il nome di *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, pubblicata in Italia nel 1961.¹

Come si vede dalle date, esistono testi di altri importanti autori – dei quali peraltro tratteremo in seguito – precedenti a questo e tuttavia questo testo di Husserl ha un'importanza straordinaria nell'economia di un possibile discorso sulla crisi dell'Europa a motivo della capacità di quest'autore di mettere a fuoco con grande precisione tutti i temi trattati prima e dopo di lui correlati all'argomento. Inoltre lo spirito del testo rinvia direttamente a quelle tradizioni greco-romane che erano andate via via perdendosi nel corso del tempo.

¹ Cfr. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore 1987. Su questo concetto di crisi si vedano almeno Marc Richir, *La crise du sens et la phénoménologie: autour de la "Krisis" de Husserl*, Grenoble, Millon 1990 e Gianna GIGLIOTTI (a cura di), *Tre studi sulla krisis*, Milano, Angeli 2008

La malattia dell'Europa

«Le nazioni europee sono ammalate, la stessa Europa, si dice, è in crisi.»² Questo si legge quasi in apertura del testo ed in effetti la metafora della salute e della malattia, connessa ad una ricerca sulla possibile terapia, è tra le più vicine allo stato d'animo degli intellettuali europei dei primi decenni di questo secolo. Questa malattia, dice Husserl, si configura come una malattia dello 'spirito'.

Il concetto di malattia dello spirito europeo in Husserl ha una sua chiara e precisa fisionomia, che qui accenneremo solo molto in generale, non essendo questo il punto che ci interessa in questa sede evidenziare. Egli riteneva che il prevalere delle scienze naturali su quelle, appunto, dello spirito, in particolare la filosofia, fosse uno dei più gravi fattori di crisi della forma di vita occidentale.³ L'enfasi eccessiva che il mondo scientifico Occidentale tributa, nella modernità, all'ideologia del numero, dell'analisi quantitativa, secondo Husserl non solo è in contraddizioni con le radici culturali ed ideali occidentali, ma in qualche modo hanno innescato un meccanismo di tipo tecnico che sta conducendo all'autodistruzione una civiltà che aveva fatto della riflessione qualitativa e della ricerca della trascendenza il suo punto di forza⁴. La fenomenologia husserliana vuole andare alle radici dell'essere e non si accontenta del dato naturale e del calcolo delle quantità.

² E. HUSSERL, *La crisi...*, op.cit., p.328

³ Cfr. su questo punto A. Ales BELLO, *Husserl e le scienze*, Roma, La goliardica editrice 1980

⁴ Nella relazione conflittuale tra la filosofia di Husserl e quella *more geometrico demonstrata* di Galilei, sta un pezzo decisivo della filosofia della crisi dell'umanità europea per la visione disperatamente eurocentrica del filosofo tedesco. Secondo Franca M. Papa, «la chiave di lettura di questo Galilei "riscritto" da Husserl si può così rendere esplicita: chiudendo progressivamente l'accesso alla realtà a quel destino possibile - la formazione di una sapere della vita come filosofia rigorosa ed insieme radicata nella vita dei corpi e delle menti umane - il sapere europeo ha tradito la consegna morale ricevuta dalla storia dell'umanità ed ha aperto l'era della sua crisi e del suo declino. Sul terreno della formalizzazione infatti altri saperi vengono avanti con più forza da altri punti del pianeta e sono sospinti al centro della loro fungibilità sul terreno della tecnica. La "Finis Europae" coincide con la vittoria del principio secolare dell'utilità il cui linguaggio è formalizzato.» (F.M.PAPA, *Punti di resistenza ed elementi di rinnovamento nella cultura europea del primo Novecento*, in M. SOLIMINI (a cura di), *L'estraneità che accomuna*, Bari, Edizioni dal Sud 1995, p.62)

Detto questo, per chiarire meglio il bersaglio della critica di Husserl torniamo al testo.

L'Europa e la storia

Husserl si pone il problema di come si caratterizzi la forma spirituale dell'Europa. Ci deve essere un luogo, che non sia quello geografico, che si può considerare il luogo comune – la casa comune diremmo oggi – degli europei⁵. Naturalmente questa ricerca husserliana si svolge a partire dal fatto che un popolo come il nostro, con una razionalità così evoluta come quello europeo occidentale, non può considerarsi tale se non alla luce di un orizzonte comune che è però anche un fine comune⁶. E' questa prospettiva teleologica che costituisce la prima riflessione di Husserl su 'ciò che vi è di comune' tra i distinti popoli europei.

«La forma spirituale dell'Europa» – ma di che cosa si tratta? Si tratta di mostrare l'idea filosofica immanente alla storia dell'Europa (dell'Europa spirituale), oppure, che è lo stesso, la sua immanente teleologia, che, dal punto di vista dell'umanità universale in generale, si rivela con la nascita e con l'inizio dello sviluppo di una nuova epoca dell'umanità; di un'epoca in cui l'umanità vuole e può vivere ormai soltanto nella libera costruzione della propria esistenza, della propria vita storica, in base alle idee della ragione, in base a compiti infiniti.⁷

L'umanità europea ha dunque un fine comune, che ha a che fare con un processo di progressiva emancipazione dell'uomo, di tutti gli uomini europei, compito che rinvia a sua volta verso altri 'compiti infiniti'.

Questo 'sviluppo' auspicato e descritto da Husserl appartiene, in effetti, ad una caratteristica della civiltà occidentale sin dalle radici greco-cristiane della propria edificazione. Ma vi è anche un altro elemento che Husserl rimarca subito appresso, cioè il fatto che queste sorti infinitamente progressive dell'umanità europea, per operare attivamente nelle trasformazioni della civiltà, non possono che applicarsi e incarnarsi nello spazio storico. L'altra caratteristica dell'umanità europea è il suo 'fare la storia' come modalità concreta della propria esistenza.

⁵ Cfr. Aldo MASULLO, *La comunità come fondamento: Fichte, Husserl, Sartre*, Napoli, Libreria scientifica editrice 1965

⁶ Cfr. Giuseppe FERRARO, *La verità dell'Europa e l'idea di comunità: la lezione di Husserl*, Napoli, FILEMA 1998

⁷ E. HUSSERL, *La crisi...*, *op.cit.*, p.332

A questo punto Husserl si mette in contatto con due categorie che aveva introdotto Oswald Spengler nel dibattito europeo degli anni Venti. La prima di queste due idee connesse all'idea di Europa consta nella convinzione che tra i popoli del vecchio continente vi sia una sorta di 'fratellanza' che spiega il carattere comune dell'umanità europea. Gli europei provano tra loro un 'senso di familiarità' che essi sentono molto profondamente e che li distingue dagli altri popoli con cui vengono a contatto. Questo elemento, per così dire, fisiognomico è proprio quello che – come meglio vedremo in seguito – lega Husserl a Spengler.

Il secondo elemento è riassunto in questa espressione: «i popoli sono unità spirituali». Anche in questo caso Husserl usa una metafora che rinvia al mondo concettuale di Spengler, poiché proprio quest'ultimo aveva reintrodotta nella filosofia politica europea alcuni anni prima la concezione organicistica dei popoli. L'espressione 'unità spirituale', in teoria usata da Husserl proprio contro l'ipotesi di una 'zoologia dei popoli', e quindi in funzione anti-spengleriana, in realtà si limita a trasportare il metodo morfologico a livello spirituale: le entità organiche di tipo fisico diventano, per così dire, entità spirituali di tipo metafisico, che tuttavia prevedono una propria nascita, un proprio sviluppo ed evidentemente – almeno per Husserl – una loro *krisis*.

L'Europa e i Greci

Il nesso dell'umanità europea con l'umanità greca è, per Husserl, non solo forte ma addirittura l'unico fattore che può curare la malattia dell'Europa. Solo ritrovando la via delle proprie radici greche, secondo Husserl, l'Europa potrà superare la propria profonda crisi spirituale. Tuttavia, l'impianto concettuale husserliano presenta, quanto alle ricadute di questa enfasi sull'autonomia spirituale dell'umanità europea, le stesse 'perversioni' che il meccanismo sopra indicato della contrapposizione tra grecità e barbarie presentava. Infatti egli non tarda a costruire tra l'Europa e le altre civiltà un rapporto gerarchico che, ovviamente, vede prevalere la prima.

L'appartenenza all'Europa è qualcosa di estremamente peculiare, qualcosa di sensibile anche per gli altri gruppi umani i quali, nella costante volontà della preservazione spirituale e a prescindere dal calcolo dell'utilità, possono essere indotti al tentativo di europeizzarsi. Noi invece, se siamo consci di noi stessi, ben difficilmente cercheremo di diventare indiani. Voglio dire che noi sentiamo (e, nell'oscurità che ancora ci circonda, anche questo sentimento ha una propria legittimità) che nella nostra umanità

europea è innata un'entelechia che permane attraverso tutte le vicende delle forme di vita europee e che attribuisce loro il senso di uno sviluppo verso quella forma di vita e di essere che costituisce il suo eterno polo ideale.⁸

L'orgoglio di essere europei qui si trasforma in elemento di privilegio e di sovraordinazione. Inevitabilmente anche Husserl, nel suo sforzo di risollevarne l'umanità europea dalla sua crisi di valori e di ricordarle le proprie radici, indulge al facile espediente retorico della creazione della propria identità a partire dalla contrapposizione con il mondo esterno.

L'Europa spirituale, per Husserl nasce con la nascita della filosofia greca, momento in cui «si delinea un nuovo atteggiamento di alcuni uomini verso il mondo circostante». Questo atteggiamento è proprio ciò che distingue irreversibilmente l'Europa dalle altre forme di vita. Questo atteggiamento è ciò che Husserl definisce 'atteggiamento teoretico', contrapposto all'atteggiamento mitico-pratico' delle altre civiltà. L'atteggiamento teoretico fa sì che comunità scientifiche che speculano in modo razionale sulla vita in termini universali e che riescono a tramandare e rendere 'storia' i risultati della propria attività filosofica, riescano ad innalzare il livello di auto-consapevolezza della forma di vita cui appartengono. Per Husserl l'unica forma di vita in grado di fare questo è quella occidentale, anzi in particolare quella europea.

E' chiaro che in questa concezione e in questa conoscenza mitico-pratica del mondo possono presentarsi anche nozioni sul mondo effettivo che devono essere ritenute scientifiche, nozioni che derivano da una conoscenza scientifico-sperimentale del mondo. Ma nel loro contesto di senso esse sono e rimangono nozioni mitico-pratiche, ed è errato, è una falsificazione di senso parlare, educati come siamo al pensiero scientifico nato in Grecia e rielaborato nella scienza moderna, di una filosofia e di una scienza [...] indiane, cinesi, e interpretare l'India, Babilonia, la Cina in un senso europeo.⁹

La caratteristica precipua dell'atteggiamento dell'uomo europeo dovrebbe essere quella di porsi finalisticamente una meta universale, cioè valida in senso assoluto. Dev'esser gli propria la capacità di farsi carico di «un compito infinito, che permea tutta l'umanità e crea nuovi e infiniti ideali!».

⁸ *Ibid.*, p.333

⁹ *Ibid.*, p.343

La missione storica dell'Europa

A questo punto il compito infinito ed universale dell'umanità europea, cioè quello che Husserl le assegna, è proprio quello di educare in senso filosofico sé stessa e la restante parte di umanità¹⁰. L'evidente carica di eurocentrismo contenuta in questa visione spirituale è la stessa che qualsiasi teoria dello spirito rischia di produrre, come vedremo, del resto, quando parleremo anche dell'allievo di Husserl, Martin Heidegger.

Dal punto di vista politico, tuttavia, l'incitamento husserliano ai popoli europei suona del tutto innovativo ed in netta controtendenza se pensiamo che veniva lanciato nel 1935. Egli auspica la creazione di un'Europa come «formazione sovranazionale di tipo assolutamente nuovo».

L'Europa non è più un aggregato di nazioni contigue che si influenzano a vicenda soltanto attraverso il commercio e le lotte egemoniche, bensì: uno spirito nuovo che deriva dalla filosofia e dalle scienze particolari che rientrano in essa, lo spirito della libera critica e della libera normatività...¹¹

Questa è, almeno, l'Europa spirituale che Husserl sogna e che solo molti anni dopo e dopo il più devastante conflitto mai visto nella storia dell'uomo sta per realizzarsi. Ma, in quel frangente storico, Husserl non può far altro che affidarsi al prodotto tipico della filosofia europea, cioè la razionalità.

L'analisi husserliana, tuttavia, non è di quelle che conoscono solo una *pars destruens*.

La crisi dell'esistenza europea ha solo due sbocchi: il tramonto dell'Europa nell'estraniamento rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta nell'ostilità allo spirito e alla barbarie, oppure la rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia, attraverso un eroismo della ragione capace di superare definitivamente il naturalismo.¹²

Insomma, per ritornare ai legami con la Grecità classica che continuamente Husserl richiama, occorre una nuova resistenza delle Termopili, un nuovo periodo eroico che ci eviti un destino da barbari. In questo caso però, ed Husserl se ne rende ben conto, i Barbari non sono fuori dei nostri confini, ma sono all'interno.

¹⁰ Cfr. M. SIGNORE (a cura di), *Husserl: la "Crisi delle scienze europee" e la responsabilità storica dell'Europa*, Milano, Franco Angeli 1985

¹¹ E.HUSSERL, *La crisi...*, op.cit., p.347

¹² *Ibid.*, p.358

Oswald Spengler e il tramonto dell'Occidente

Una massa immensa di esseri umani, una corrente indomabile che prorompe da un oscuro passato, da dove il nostro senso del tempo non ha più un potere organizzativo e dove l'inquieta fantasia, o l'angoscia, ci ha fatto proiettare magicamente l'immagine dei periodi geologici della terra per nascondervi un enigma che non si può mai sciogliere; una corrente che volge verso un futuro parimenti oscuro e senza tempo: ecco lo sfondo dell'immagine faustiana della storia mondiale. La monotona marea di innumerevoli generazioni agita la vasta superficie. Tratti di luce che si dilatano. Bagliori fugaci che danzano e passano turbando il limpido specchio delle acque, che si trasformano, sfolgorano e scompaiono. Ecco che cosa sono le generazioni, i ceppi, i popoli, le razze.¹³

Questo è solo uno degli intensi passaggi in cui la prosa suggestiva di Spengler colpisce il lettore ricostruendo gli scenari tragici della apocalisse occidentale. Il testo *Il tramonto dell'Occidente* ebbe, ma non solo per la bellezza della sua prosa, grande fortuna nell'Europa degli anni Venti ed anzi fu uno dei testi che più profondamente e per più tempo influenzarono il *general intellect* europeo almeno fino al secondo conflitto mondiale¹⁴. La fortuna del libro sta innanzitutto nella sua piena rispondenza rispetto agli avvenimenti del primo dopoguerra e rispetto al sentire comune degli intellettuali di quel periodo. L'angoscia seguita alla guerra e la certezza acquisita della fine del periodo aureo dell'espansione europea richiedevano proprio i toni apocalittici ma nel contempo esortativi usati da Spengler.

In sostanza Spengler non faceva altro che elaborare una teoria organicistica delle 'forme di vita' (espressione questa da lui coniata, che ebbe una sua indubbia fama anche grazie all'uso che ne fece Ludwig Wittgenstein più tardi). Egli sostenne che tutte le grandi civiltà hanno una origine, un periodo di sviluppo ed una inevitabile decadenza e che in questo ciclo vitale esse interagiscono con altre civiltà che si trovano a livelli di sviluppo spesso dissimili. Allo scopo di verificare questa teoria Spengler inaugura il cosiddetto metodo storico morfologico-comparativo, un'indagine storica tesa a stabilire i gradi dello sviluppo delle forme di vita attraverso elementi comuni che si ripetono nel corso della storia. Il referente metodologico e

¹³ O.SPENGLER, *Il Tramonto dell'Occidente*, Milano, Guanda 1991, p.172

¹⁴ Cfr. D. CONTE, *Introduzione a Spengler*, Roma – Bari, Laterza 1997

culturale è Goethe, che con il suo metodo morfologico aveva compiuto interessanti ricerche sia in botanica che in zoologia.

L'intento principale di Spengler era però quello di svegliare i popoli europei e richiamarli all'azione¹⁵. Come molti altri intellettuali della sua epoca Spengler è sconcertato da ciò che sta accadendo in particolare in Austria. Lo sfaldamento dell'Impero Absburgico determina quel periodo che ai fini di questo sommario di filosofie della crisi è utile denominare *finis Austriae*, che è un periodo di dissoluzione di uno dei più grandi e potenti stati europei. Sarà proprio da questo brodo di coltura che Spengler ed alcuni dei filosofi ed intellettuali europei vorranno ripartire con il loro aut aut: o l'Europa ritrova la propria vocazione universalistica e le proprie energie vitali, oppure sarà condannata alla decadenza prima ed alla morte spirituale poi.¹⁶

Anche nel caso di Spengler questa esortazione a quella che egli stesso chiama 'azione faustiana' (un'azione di irruzione decisiva nella storia da parte dei popoli europei) finisce per tradursi politicamente in una dottrina che identifica in un solo stato europeo la possibilità di salvezza per l'intera Europa, segnatamente l'Impero tedesco e verrà dunque accolta con grande enfasi dal nazionalsocialismo.¹⁷

¹⁵ Cfr. D. CONTE, *Catene di civiltà: studi su Spengler*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane 1994

¹⁶ La perdita di fondamento sconcerta i filosofi della crisi, ma costituisce anche un momento di rimessa in discussione positiva del vecchio eurocentrismo. Per quanto riguarda Spengler in particolare, F.M. Papa osserva che «questa perdita del centro intorno a cui il paradigma della conoscenza storica si organizza per tradizione non porta comunque all'annichilimento della coscienza stessa, alla fine del corso storico ma, secondo Spengler, rimette impetuosamente il processo. E' quando l'uomo occidentale percepisce il carattere multicentrico dello sviluppo storico che si chiude definitivamente la via di fuga verso l'agnosticismo e il nichilismo. Spengler legge il vecchio paradigma etnocentrismo ed occidentalista come il punto debole di una lettura della crisi europea in chiave catastrofica e fa risalire al corto-circuito il fenomeno della riduzione drammatica della coscienza storica degli intellettuali europei.» (F.M. PAPA, *Punti di resistenza tra "Finis Europae" e fine del mondo ed elementi di rinnovamento nella cultura europea del primo Novecento*, op.cit., p.51)

¹⁷ Sarebbe utile, a questo proposito, leggere le pagine di O. SPENGLER, *La rigenerazione del Reich*, Padova, Edizioni di AR 1992

Robert Musil e il nuovo ordine europeo

In uno scritto intitolato *Spirito ed esperienza. Note per i lettori scampati al tramonto dell'Occidente*, pubblicato sul periodico "Der Neue Merkur" nel 1921, Robert Musil aveva preso le distanze in modo ferocemente critico da Spengler, riconoscendogli un'acuta analisi della situazione spirituale europea, ma accusandolo, al contempo, di aver «preso il punto di partenza per il punto di arrivo».

E tuttavia, l'anno successivo vede l'uscita di un altro articolo musiliano intitolato *L'Europa abbandonata a se stessa ovvero viaggio di palo in frasca*, pubblicato sul periodico "Ganymed. Jahrbuch für die Kunst"¹⁸, in cui lo stesso Musil si prova a suggerire un'analisi della malattia europea.

In questo breve ma interessante scritto Musil riconosce le ragioni di coloro che conducono una critica spietata contro la moderna Europa. Le accuse di perdita di senso, di vacuità spirituale e di malattia morale che si susseguivano sulle tracce di Spengler, sono qui riecheggiate da Musil. Egli però non indulge in alcun compiacimento catastrofista e tantomeno indulge in vagheggiamenti inutili quanto inesistenti di un'*Europa felix* che non vi è mai stata. Musil anzi riesce anche a vedere il buono che c'è, le potenzialità che ci offre la tecnica, non demonizzandola come aveva fatto Spengler o come faranno Husserl o Heidegger.

Dopo la guerra mondiale Musil ritiene che sia, in verità, un bene il fatto che non vi sia più una filosofia e che non sia più possibile contrabbandare facilmente ideologie di falsa spiritualità che avevano condotto direttamente al conflitto le nazioni europee. Eppure qualcosa di vero nelle letture 'pessimiste' c'è e consiste nel mettere in evidenza dello svuotamento etico che la nostra società europea ha subito dopo la prima guerra mondiale. E' su questo elemento etico, che non può essere il ritorno al passato e che deve correggere le pericolose derive nihiliste della cultura europea contemporanea che Musil appunta la sua attenzione¹⁹.

La terapia contro la malattia dell'Europa moderna, secondo Musil, è l'ordine. Un ordine che sia capace di rendere funzionale la massa di individualità di cui è composta la molteplicità di singolarità che compongono ormai lo scenario europeo.

¹⁸ R. MUSIL, *L'Europa abbandonata a se stessa ovvero viaggio di palo in frasca*, in ID., *Sulla stupidità e altri scritti*, Milano, Mondadori 1986, p.104-30

¹⁹ Cfr. P.L. BERGER, *Robert Musil e il salvataggio del sé: saggio sull'identità moderna*, Soveria Mannelli, Rubbettino 1992

Un ordine simile regna nell'arte, nell'etica, nella mistica; cioè nel mondo dei sentimenti e delle idee. Esso confronta, analizza, riassume; perciò, in questo senso, è 'razionale', ed è affine, nella sua essenza, agli istinti più imperiosi della nostra epoca. Eppure quest'ordine non è in contraddizione con l'"anima". E' un ordine che ha una propria meta, ma non una meta univoca, di quell'univocità che ispessisce l'ethos nella morale e il sentimento nella psicologia causale. La meta di quest'ordine è una visione complessiva delle ragioni, delle connessioni, delle limitazioni, dei significati sempre fluidi delle motivazioni e delle azioni umane.²⁰

Insomma, sembra suggerire Musil, quest'ordine è la possibilità di unire tante singolarità differenti, tanti popoli o etnie diverse, all'interno di un *unicum* che non opera sintesi, ma lascia che sia il gioco complesso delle relazioni e delle connessioni all'interno di questa enorme rete che è la forma di vita europea a determinare la direzione spirituale da prendere. Bisogna infine ricordare che anche per Musil la necessità di prendere una decisione spirituale per l'Europa di quel periodo resta un fatto ineludibile, anche se la strada da lui seguita è una strada più razionale e meno incline all'avventurismo faustiano come in Spengler.

Ortega y Gasset e le masse europee

Il dibattito sulla crisi europea racchiude in sé una particolarità, che è quella di riuscire a catalizzare su posizioni piuttosto simili autori ed intelligenze che sembrerebbero agli antipodi l'una dall'altra. Una figura così appartata politicamente e rivolta al passato come Ortega y Gasset sembrerebbe al contrario ben dentro questo dibattito e addirittura su posizioni simili a quelle musiliane. Questo potrebbe dipendere dal fatto che la discussione sul destino dell'Europa non può essere condotta che di pari passo con la discussione sulle modalità di recezione della modernità – con tutto quel che ne deriva a livello di mutamenti sostanziali della forma di vita – nel vecchio continente. E il fronte comune anti-moderno è stato sempre piuttosto composito.

L'opera più conosciuta di Ortega è quella intitolata *La ribellione delle masse*. E' già dall'esordio che si manifesta la sua lettura portante: l'unico modo di guardare all'Europa come un unico complesso continentale ed ideale è comprendere le grandi differenze che esistono tra i vari popoli che lo abitano. «Per questi popoli chiamati europei, vivere è stato sempre [...]

²⁰ *Ibid.*, p.130

muoversi ed operare in uno spazio o àmbito comune. Cioè a dire che per ognuno vivere era convivere con gli altri.»²¹ Questa riflessione sta alla base della possibilità di comprendere un'Europa che presenta caratteri comuni e che tuttavia presenta volti tra loro così diversi. Tanto diversi da essere stata il luogo dei più orrendi massacri bellici mai visti nella storia dell'umanità.

Alcuni grandi europei, in primo luogo Herder coadiuvato da Goethe stesso, avevano compiuto studi sul folklore e sulle diversità culturali tra le varie etnie che compongono l'Europa. E' proprio a costoro che Ortega si rivolge per cercare un modello rispetto al quale operare la propria proposta.

Il cosmopolitismo di Ferguson, Herder, Goethe, è il contrario dell'attuale «internazionalismo». Si nutre non della negazione delle differenze nazionali, ma, viceversa, dell'entusiasmo per esse. Cerca la pluralità di forme vitali in vista non del loro annullamento, ma della loro integrazione. Il suo motto furono queste parole di Goethe: «Soltanto tutti gli uomini vivono l'umano». Il romanticismo che gli succedette non è che la sua esaltazione. Il romantico si innamorava degli altri popoli precisamente perché erano altri e nell'uso più esotico e incomprensibile riteneva che vi fossero nascosti misteri di grande sapienza.²²

Questa unità nella differenza dei popoli europei è l'asse portante della lettura di un autore così vicino ad esiti politici di tipo conservatore. Dobbiamo comunque pensare che anche Ortega è un pensatore della crisi. Muovendo da posizioni affini ai pensatori cattolici della restaurazione (Bonald, Donoso Cortès, De Maistre, della cui lettura de *Le serate di Pietroburgo* fece tesoro) anch'egli si interroga sulle cause della malattia di Europa²³. Ma non ricerca facile ma rischiose scorciatoie.

Ortega sa benissimo che la malattia europea è la malattia degli stati nazionali europei. La forma stato sta mostrando – come da più parti oggi viene individuato – l'esibizione della propria fine e lo fa in modo cruento e sanguinario. Nel 1937, anno in cui scrive *La ribellione delle masse*, siamo ormai ad un passo dallo scoppio del secondo conflitto mondiale e proprio nessun interprete politico può immaginare che gli stati europei così forti ed aggressivi siano divorati dall'interno dal cancro che li farà soccombere. Tuttavia, Ortega non si lascia ingannare ed identifica con somma acribia critica sia il male che la prognosi che attende la malata Europa. Nel 1937, in

²¹ J. ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse*, Torino, UTET 1979, p.7

²² *Ibid.*, p.178

²³ Cfr. L. PELLICANI, *La sociologia storica di Ortega y Gasset*, Milano, SugarCo 1987

un articolo pubblicato sulla rivista "The Nineteenth Century", dal titolo *In quanto al pacifismo*, Ortega y Gasset scriveva:

Nel libro *The Revolt of Masses*, che è stato abbastanza letto in lingua inglese, propugno ed annuncio una forma più avanzata di convivenza europea, un passo avanti nell'organizzazione giuridica e politica della sua unità. Questa idea europea è di segno inverso a quella dell'internazionalismo. L'Europa non è, non sarà, l'inter-nazione, perché ciò significa, in chiare nozioni di storia, un vuoto, una vacuità, il nulla. L'Europa sarà la ultra-nazione. La stessa ispirazione che formò le nazioni d'Occidente prosegue operando nel sottosuolo con la lenta e silente proliferazione di coralli. Lo sviamento metodico che l'internazionalismo rappresenta impedi di vedere che solo attraverso una tappa di nazionalismi esacerbati si può giungere all'unità concreta e piena dell'Europa. Una nuova forma di vita non giunge ad installarsi nel pianeta fino a che quella anteriore e tradizionale non è stata sperimentata nella sua forma estrema. Le nazioni europee giungono ora ai loro propri nodi, e l'urto avrà come esito la nuova integrazione dell'Europa. Perché di questo si tratta. Non di appiattare le nazioni, ma di integrarle, lasciando all'Occidente tutto il suo ricco rilievo.²⁴

Dunque pur nel momento più nero della comunità europea, Ortega fa una previsione – che si dimostrerà assolutamente esatta – circa il destino dell'Europa, tendendo a valutare la crisi come una sorta di stadio evolutivo necessario e quasi fisiologico, che tuttavia preannuncia un mutamento positivo della forma di vita europea²⁵. Le caratteristiche di questa nuova forma di vita saranno almeno due: la prima è la convivenza pacifica sotto un'unica amministrazione di tutto il territorio continentale; la seconda è la particolare forma di governo che dovrà, come suo scopo fondamentale riuscire ad armonizzare elementi tra loro così diversi come i popoli che compongono lo scacchiere europeo.²⁶

²⁴ *Ibid.*, p.205

²⁵ cfr. A. ELORZA, *La razón y la sombra: una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona, Anagrama 1984 e F. Lopez FRIAS, *Etica y política: en torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias 1985

²⁶ Forse anticipando un tema che verrà in seguito ripreso in modo analitico – cioè il tema del confronto tra Nord e Sud d'Europa – vorrei riportare qui un gustoso passo di Ortega, di sapore curiosamente attuale, che esemplifica in modo esemplare quali sono i possibili sentimenti di disorientamento culturale tra due esponenti di culture diverse pur all'interno della stessa forma di vita. «L'inglese d'oggi, reso ermetico dalla consapevolezza del suo potere politico, non è molto capace di vedere quel che v'è di cultura raffinata, sottilissima e di alto lignaggio in codesta occupazione – che a

Martin Heidegger e il Dio dell'Europa

Nel semestre estivo del 1935, all'Università di Friburgo, Heidegger svolse un corso di lezioni il cui contenuto fu in seguito pubblicato in un volume sotto il titolo di *Introduzione alla metafisica*. Durante queste lezioni, egli intendeva sottoporre ai propri studenti il problema che già era venuto alla luce nella produzione che lo aveva portato a sperimentare il nesso tra essere ed esserci dell'uomo, quella successiva a *Essere e tempo*. In questa sede rileva poco il contenuto di critica alla metafisica occidentale che pure è il fulcro di questo testo. Ciò che ci preme sottolineare, in linea con la lettura complessiva che abbiamo articolato di tutti gli autori sopra citati, è la preoccupazione heideggeriana rispetto ai 'tempi che corrono', ma soprattutto rispetto al destino della filosofia europea e, dunque, dell'Europa in generale²⁷.

Così come ha fatto Jacques Derrida in alcune famose pagine²⁸ di un suo scritto, anche qui vogliamo mettere in evidenza un passaggio del testo di Heidegger che ci pare interessante ai fini del nostro discorso.

Come abbiamo detto, l'Europa si trova presa in una morsa costituita dalla Russia e dall'America, le quali, da un punto di vista metafisico, vale a dire per quanto riguarda il loro carattere mondano e il rispettivo rapporto allo spirito si equivalgono. La situazione dell'Europa risulta tanto più fatale e senza rimedio in quanto il depotenziamento dello spirito proviene da lei stessa; infatti, anche se è stato preparato in passato, esso si è definitivamente verificato a partire dalla condizione spirituale della prima metà del sec. XIX. Presso noi tedeschi si è verificato, in quel tempo, ciò che si suole brevemente designare come la «dissoluzione dell'idealismo tedesco».²⁹

Non condurremo la nostra lettura del testo heideggeriano verso un tentativo di decifrazione sul terreno filosofico della questione, ci interessa

lui appare come l'esemplare disoccupazione – di "prendere il sole" a cui lo spagnolo autentico suole dedicarsi coscienziosamente. Egli crede, forse, che l'unica espressione di civiltà sia mettersi un paio di pantaloni alla zuavae dar colpi ad una pallina con una mazza, operazione che suole essere significata chiamandola "golf".» (*Ibid.*, p.178) Si veda su questo argomento il volume A. BISIGNANI, *Ortega y Gasset tra Europa e Mediterraneo*, Bari, Graphis 2004

²⁷ cfr. U. GALIMBERTI, *Il tramonto dell'Occidente nella letteratura di Heidegger e Jaspers*, Milano, Feltrinelli 2005

²⁸ cfr. J. DERRIDA, *Dello Spirito. Heidegger e la questione*, Milano, Feltrinelli 1989.

²⁹ M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia 1968, p.55

invece evidenziare, per così dire, dall'esterno l'atteggiamento di Heidegger nei confronti dell'idea di Europa, che, già lo anticipiamo, ricalca le tendenze che hanno mostrato nel tempo tutti questi filosofi che abbiamo definito 'della crisi europea'³⁰. Anzi, si può dire che in questo passaggio heideggeriano siano contenuti tutti i difetti di questa impostazione, difetti che andremo ad articolare nei seguenti tre punti.

Il primo punto è costituito ancora una volta dall'idea di Europa come idea polemica. Già all'apertura del passaggio Heidegger richiama la catastrofe in cui volge l'Europa e la imputa immediatamente alla propria condizione permanente di stato d'assedio tra i due colossi che la circondano ed esercitano su di essa un'immane forza di soffocamento spirituale. E' stato detto, in particolare da Gianni Vattimo³¹, che in realtà questi due colossi, la Russia e l'America, vengono citati da Heidegger più come metafore evidenti di un discorso che si svolge sul puro piano teorico che per la volontà di fornire elementi di 'attualità' al proprio ragionamento. In realtà – almeno dal punto di vista di questa lettura – la cosa può esser vista in modo rovesciato: forse questa incursione nel mondo dell'attualità smaschera il contenuto ideale (o ideologico?) e politico dell'idea che Heidegger ha dell'Europa e della sua cultura e dei suoi rapporti con il resto del mondo. Mi sembra largamente ipotizzabile (e del resto chiaramente evidenziato nella lettura che Derrida svolge di questo testo heideggeriano) che egli strutturi l'intera sua filosofia basandola su un fondamento (o pregiudizio?) eurocentrico che non può essere ininfluenza anche quanto alle sue implicazioni politiche. Non vorremmo qui ripercorrere le vicende della disputa critica sulle discutibili prese di posizione di Heidegger, ma riteniamo condivisibile ed equilibrato sull'argomento quanto emerge dalle pagine del più volte citato Jacques Derrida, alle quali volentieri rinviamo. Non possiamo tuttavia non ribadire che ancora una volta, nella mente del filosofo, l'idea di Europa si struttura a partire da un intento polemico/politico che porta Heidegger ad esprimersi, ancor più duramente, in questi termini: «Questa Europa, in preda a un inguaribile accecamento, sempre sul punto di pugnalarsi da se stessa, si

³⁰ Sul terreno della politica è qui d'obbligo ricordare il noto volume di V. Farias, *Heidegger e il nazismo*, Torino, Bollati Boringhieri 1988, che introduce il problema dell'adesione di Heidegger al nazionalsocialismo. Tuttavia questa doverosa citazione non ci farà deviare dal vero tema del presente saggio, che è il rapporto tra radici classiche, radici cristiane e modernità alla luce del destino della civiltà europea.

³¹ G.VATTIMO, *Presentazione*, in M.Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, op.cit., p.5-9

trova oggi nella morsa della Russia da un lato e dell'America dall'altro.»³² E' vero che poco dopo Heidegger rende la questione 'metafisica', tentando di sottrarsi alle nefaste implicazioni dell'attualità storica, conferendo alle due superpotenze la palma della rappresentatività quanto alla «medesima desolante frenesia della tecnica scatenata e dell'organizzazione senza radici dell'uomo massificato.»³³ Tuttavia, è pur vero che questa lotta metafisica tra il puro Essere e la bieca tecnica, il primo termine, quello positivo, è rappresentato nella storia dall'Europa occidentale, anzi «esso costituisce il destino spirituale dell'Occidente»³⁴. L'Europa come luogo dell'Essere, contro il resto del mondo, che, per quanto dotato di apparati sempre più complessi ed artificiosi, non riuscirà mai a parlare il suo linguaggio autentico, perché non appartiene al suo destino.

Il secondo punto su cui Heidegger evidenzia la propria appartenenza al filone critico/polemico è il suo insistere sull'elemento della decadenza dell'Europa. Come Husserl, che fu suo buon maestro anche in questo, anche Heidegger parte dalla crisi europea, anzi, si può dire che ne abbia fatto il punto di partenza della sua filosofia in generale, dal momento che *Essere e tempo* esordisce proprio lamentando la crisi di senso delle domande filosofiche europee quanto all'essere e il decadimento di queste stesse domande a livello di meri enti. Il destino della cultura europea è in pericolo, perché la tradizionale capacità di questa forma di vita di essere vicina al linguaggio dello spirito si va rapidamente consumando: tutta la critica heideggeriana alla tecnica, che è divenuto un luogo tra i più celebri della filosofia contemporanea, parte proprio da questa considerazione critica.

Il terzo ed ultimo punto, che vorremmo indagare, è quello del passaggio che Heidegger compie dall'eurocentrismo al pangermanesimo. Abbiamo visto come questo meccanismo metonimico abbia funzionato in altre occasioni nella storia: la patria di colui che parla, guarda il caso, si trasforma immancabilmente anche nel luogo 'più alto' (o 'più profondo') in cui il linguaggio della verità si riesca a parlare. Il tentativo in questo senso è poi specularlo a quello che Husserl ha compiuto nella sua *Krisis*, quando ha posto in diretta relazione la razionalità filosofica europea con le sue radici

³² M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, op.cit., p.48

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

greche.³⁵ In una lunga intervista a "Der Spiegel", del settembre 1966, Heidegger – proprio nel tentativo di prendere le distanze da una possibile lettura *en politique* della propria filosofia dello spirito – compie, appunto, quel passo che insieme lega e giustifica la legatura tra un'interpretazione eurocentrica ed una pangermanica del destino del mondo, riscoprendo il fitto legame che esiste tra il Greco ed il Tedesco.

H. Potrei esprimere il contenuto della citazione [il contrasto tra l'Apollineo ed il Dionisiaco contenuto in alcuni frammenti di Nietzsche] anche così: la mia convinzione è che solo a partire dallo stesso luogo del mondo nel quale è sorto il moderno mondo tecnico, possa prepararsi anche un rovesciamento (*Umkehr*), e che esso non può avere luogo tramite l'assunzione del buddismo zen o di altre esperienze orientali del mondo. Per cambiare modo di pensare è necessario l'aiuto della tradizione europea e di una sua riappropriazione. Il pensiero viene modificato solo da quel pensiero che ha la stessa provenienza e la stessa destinazione.

S. Proprio in questo posto, in cui il mondo tecnico è nato, esso deve anche, secondo Lei...

H. ...essere superato, nel senso di Hegel; non «messo da parte» bensì superato, ma questo non attraverso l'uomo soltanto.

S. Lei attribuisce particolarmente ai Tedeschi un compito speciale?

H. Sì, nel senso del colloquio con Hölderlin.

S. Lei crede che i Tedeschi siano specificamente qualificati per questo rovesciamento?

H. Io penso alla particolare affinità della lingua tedesca con la lingua dei Greci e col loro pensiero. Questo mi viene oggi sempre di nuovo confermato dai Francesi. Quando essi cominciano a pensare, parlano in tedesco; essi assicurano che con la loro lingua non ce la fanno.³⁶

Non vogliamo qui prendere in considerazione, ancora una volta va ribadito, gli elementi di evidente ingenuità di un atteggiamento così pangermanistico da parte di Heidegger, ma sottolineare la puntualità dei passaggi logico-giustificativi del suo discorso: a) la presunzione che il male vada combattuto solo portandolo al suo limite più catastrofico; b) la presunzione che il male possa essere risolto solo da chi l'ha compiuto all'origine; c) che nessun'altro – pur essendo la vittima principale di una

³⁵ Sulla consonanza totale e fondativa dei rispettivi discorsi filosofici eurocentrici tra HUSSERL (l'Ebreo) ed HEIDEGGER (il Tedesco) si veda ancora J. DERRIDA, *Dello Spirito*, op.cit., p. 77, nota 3.

³⁶ M. HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Milano, Guanda 1987, p. 149–50

certa forma di vita – possa 'interferire' con questo meccanismo paligenetico; d) che vi sia solo un soggetto storico che, meglio di tutti gli altri, anzi, in via esclusiva, possa accollarsi l'onere/onore di salvare l'umanità. Nessuno di questi passaggi è in alcun modo dimostrato, anzi, ciascuno di questi passaggi tenta di dimostrare quello che lo precede in modo altrettanto indimostrato. Una specie di prova ontologica della superiorità dello spirito (greco)tedesco e di legittimazione pratica del ruolo di supremazia di questo popolo. Si pensi solamente al fatto che questo nesso tra greco e germanesimo salta a piè pari un intero millennio di storia, quello della nascita, dello sviluppo e dell'affermazione della forma di vita romana, sicuramente la più legata alla tradizione greca e magno-greca.

Da questo modo di porre il problema dell'Europa, palesemente polemico/politico, sono sorti e sorgono a tutt'oggi una serie di problemi soprattutto di natura, per l'appunto, di natura polemico/politica³⁷. E su questo modo heideggeriano di porre il problema terminiamo l'esame delle filosofie della crisi per spostarci oltreoceano.

L'europismo critico di Jacques Derrida

Vorremmo qui presentare una posizione che ci sembra rilevante perchè intelligentemente euroscettica (almeno quanto all'area filosofica), cioè una posizione che non condanna e non assolve in blocco le tendenze diffuse a presentare l'Europa Unita come panacea di tutti i mali politici europei, ma tenta di articolare - beninteso sul piano filosofico-politico - una critica sensata che sia anche di avvertimento per chi voglia considerare il problema con la misura e le precauzioni necessarie in casi come questi, in cui la grancassa mediatica induce i termini del discorso. Questa posizione è quella in varie occasioni espressa da Jacques Derrida (già a proposito della posizione di Heidegger e di Husserl su questi temi lo abbiamo chiamato in causa) e più in particolare quella da lui espressa in due scritti recenti, *L'autre cap* e *La démocratie ajournée*.

Il primo assioma che cita Derrida a sostegno del suo discorso critico sulle tendenze dell'europismo odierno è quello che definisce l'assioma della finitezza (finitezza come sensazione di esaurimento, di vecchiaia obsoleta). In questo senso egli si chiede cosa sia questo fare l'Europa, se un

³⁷ Sul tema della guerra come fondamento della politica europea in HEIDEGGER, si veda Domenico LOSURDO, *La comunità, la morte, l'Occidente: Heidegger e l'ideologia della guerra*, Torino, Bollati Boringhieri 1991

ritorno dell'ormai vecchio continente ad un passato che non c'è mai stato o piuttosto un giovanile slancio vitale che liquida la tradizione e impone i caratteri di un agglomerato culturale che non c'è ancora.

Il secondo assioma è che qualsiasi cultura, ma soprattutto la cultura europea, che è la cultura di tutte le culture, la patria dell'idea stessa di cultura, tematizza se stessa, quindi si autoidentifica attraverso una formula che Derrida traduce così: «*il proprio di ogni cultura è di non essere identica a se stessa.*»³⁸

Il pretesto da cui parte il discorso è la definizione del ruolo 'capitale' dell'Europa in rapporto al destino dell'umanità e dell'Occidente in particolare, ma anche nella sua più generale funzione universalistica (cfr. Husserl sopra). E' la questione del 'capo', parola di derivazione latina che nei nostri vocabolari europei ha una serie vasta di implicazioni e contiene una stratificazione semantica tra le più complesse ed ambigue.³⁹ Derrida dunque sottolinea il rapporto tra le strutture di senso che sottostanno al termine ed ai suoi derivati e la strutturazione altrettanto ambigua e pericolosamente aperta all'equivoco ed al fraintendimento delle idee politiche che lo utilizzano più o meno consapevolmente⁴⁰.

Un esempio di questa ambiguità piuttosto noto e importante per l'analisi di Derrida è l'uso del termine che Paul Valéry fa del termine capo e di un suo derivato importante, cioè capitale. A quest'ultimo termine è dedicata più di una torrenziale nota del filosofo sia nell'accezione di capitale politica d'Europa, sia in quella di capitale come forma economica del mondo occidentale, sia in quella di importanza fondamentale, quindi 'capitale', dell'Occidente nella storia universale.⁴¹

³⁸ J. DERRIDA, *Oggi l'Europa*, Garzanti, Milano 1991, p.14

³⁹ Derrida seleziona alcune possibilità semantiche funzionali al suo discorso: «La parola capo (caput, capitis), che significa, voi lo sapete benissimo, la testa, l'estremità dell'estremo, la cima e lo scopo, l'ultimo, l'estremo, l'ultima estremità, l'eschaton in genere: e in navigazione assegna il polo, il fine, il telos di un movimento orientato, calcolato, deliberato, volontario, ordinato: per lo più da qualcuno.» (*Ibid.*, p.16)

⁴⁰ Sul rapporto tra Derrida e la politica si veda R. BEARDSWORTH, *Derrida & the political*, London - New York, Routledge 1996

⁴¹ Dice Derrida: «Alla domanda "Ma chi dunque, è europeo?", cioè alla domanda circa la nostra "distinzione" e ciò che "ci ha profondamente distinti dal resto dell'umanità", Valéry risponde seguendo anzitutto la storia di quella che chiama la "capitale" o la "Città per eccellenza", cioè Roma, dopo Gerusalemme e Atene. E conclude quelle poche pagine definendo l'*Homo eruropaeus* con tratti distintivi

Al di là delle tensioni totalitarie di cui è intriso il termine capo, Derrida si chiede se questo capo non sia in realtà la stessa condizione geopolitica dell'Europa, l'Europa come capo (nel senso di ciò che si sporge dalla terra verso il mare). Questo promontorio europeo non si chiude però in se stesso, perché la cultura, l'abbiamo detto, è tale solo se si apre all'altro, se si identifica al suo interno come altro da sé ed al suo esterno nel suo rapporto con l'altro. Questo capo d'Europa si apre all'altro, ed in questo senso l'idea di un Mediterraneo come mare che unisce e non divide (tenendo inoltre conto che lo stesso Derrida è nato ad Algeri, quindi all'altro capo del Mediterraneo) viene qui recuperata in pieno.

Ma il senso di questa apertura all'altro è spesso fraintesa, anzi, talvolta, messa in discussione. Molti sono i lager, i gulag, o, più di recente, le barriere alla libera circolazione in Europa degli uomini che non vi appartengono per nascita e tradizione culturale (non a caso raggruppati sotto l'orrendo ed escludente termine extra-comunitari) che appartengono alla storia ufficiale europea. E, tuttavia, l'Europa ha l'apertura culturale all'altro nel proprio codice genetico e difficilmente potrà resistere sulle proprie contraddittorie posizioni. Citando Husserl, e condividendo in questo caso il suo pensiero, Derrida sottolinea come l'intellettuale europeo sia nato all'interno di un paradosso: il proprio dirsi europeo aveva valore identificativo solo a partire dal proprio mettere in discussione la propria appartenenza alla cultura europea. Il filosofo, dice Husserl è un «funzionario dell'umanità». Questo paradosso, che è apparentemente sovraordinazione all'interno di questa dimensione universalistica della propria cultura (per ciò stesso collocata *al di sopra* delle particolarità), deve avvitarsi su se stesso,

diversi dalla razza, dalla lingua e dai costumi. Lo definisce ancora attraverso lo spirito, ma l'essenza di quest'ultimo si manifesta, affida la sua immagine fenomenica, a una determinazione economico-metafisica (insieme soggettiva e oggettiva) dell'essere come bisogno e desiderio, lavoro e volontà. Europa è il nome ciò che porta il soggetto desiderante o volontario al suo *massimo* oggettivabile. Il capitale pertiene alla serie delle sue manifestazioni fenomeniche.»(Ibid., p.57)

Sul versante dell'aggettivazione del termine capitale, in particolare riguardo all'esperienza dell'irruzione della nozione di evento (anche dell'evento storico Europa, dunque) dice inoltre: «Sottolinea Valéry: "l'occhio, il tatto, e gli atti si coordinano in un diagramma con valori multipli che il mondo sensibile, e capita - evento capitale! - che un certo sistema di corrispondenze sia necessario e sufficiente per adattare uniformemente tutte le sensazioni colorate a tutte le sensazioni della pelle e dei muscoli" (II, p.922). Questo evento non soltanto è capitale, ma è l'evento del *capitale*, cioè di quel che si suol chiamare *testa* [capo].»(Ibid., p.58-9)

trasformandosi in un doppio paradosso: il privilegio, per il tramite della responsabilità verso *tutti*, si trasforma in dovere. In questo senso vorremmo affidare alle parole dello stesso Derrida una possibile sintesi di quale sia il dovere di un'Europa Unita che voglia interpretarsi come possibilità - per la prima volta nella storia, nella sua storia - di apertura verso l'altro, come opportunità di rispondere alla sfida del presente, quella di creare delle comunità che non si chiudano, il cui scopo non sia la definizione dei confini tra amici e nemici, che non intendano la propria identificazione, cioè il rapporto tra il proprio passato ed il proprio presente, come orizzonte di morte per gli altri.

Allora il *dovere* di rispondere all'appello della memoria europea, di ricordare ciò che si è promesso col nome di Europa, di ri-identificare Europa, è un *dovere*, senza comune misura con tutto ciò che normalmente si intende con questo nome, ma che, lo si potrebbe dimostrare, è forse tacitamente presupposto da ogni altro dovere.

Questo *dovere* ingiunge altresì di aprire l'Europa, a partire dal capo che si divide perché è anche una sponda: di aprirla a ciò che non è, non è mai stato e non sarà mai l'Europa.

Lo *stesso dovere* ingiunge di accogliere lo straniero non solo per integrarlo, ma anche per riconoscerne l'alterità: due concetti di ospitalità che oggi dividono la nostra coscienza europea nazionale.

Lo *stesso dovere* ingiunge di *criticare* ("in-teoria-e-in-pratica", instancabilmente) un dogmatismo totalitario che, col pretesto di por fine al capitale, ha distrutto la democrazia e l'eredità europea, ma anche di criticare una religione del capitale che insedia il suo dogmatismo sotto volti nuovi, che dobbiamo imparare a riconoscere - ed è l'avvenire stesso, altrimenti non ce ne sarà.

Lo *stesso dovere* ingiunge di coltivare la virtù di questa *critica*, dell'*idea critica della tradizione critica*, ma anche di sottoporla, di là dalla critica e dalla interrogazione, a una genealogia decostruttiva che la pensi e la ecceda senza comprometterla.

Lo *stesso dovere* ingiunge di assumere il retaggio europeo, e *unicamente* europeo, di una idea di democrazia, ma anche di riconoscere che questa, così come l'idea di diritto internazionale, non è mai data, che il suo statuto non è neanche quello di un'idea regolativa in senso kantiano, ma è piuttosto qualcosa che resta da pensare e *a venire*: non che debba venire infallibilmente domani, non la democrazia (nazionale e internazionale, statale o trans-statale) *futura*, ma una democrazia che deve avere la struttura della promessa - e dunque la memoria di ciò che porta l'avvenire qui e ora.

Lo *stesso dovere* ingiunge di rispettare la differenza, l'idioma, la minoranza, la singolarità, ma anche l'universalità del diritto formale, il desiderio di traduzione, l'accordo e l'univocità, la legge maggioritaria, l'opposizione al razzismo, al nazionalismo, alla xenofobia.

Lo *stesso dovere* impone di tollerare e di rispettare tutto ciò che non si colloca sotto l'autorità della ragione. Può essere la fede, le diverse forme di fede. Possono anche essere dei pensieri, interroganti o meno, che, tentando di pensare la ragione e la storia della ragione, ne eccedano necessariamente l'ordine, senza perciò solo diventare irrazionali, e men che mai irrazionaliste; perché possono anche cercare di restare fedeli all'ideale dei *Lumières*, dell'*Aufklärung*, dell'*Illuminismo*, pur riconoscendone i limiti, per lavorare ai Lumi di questi tempi, di questo tempo che è il nostro - *al giorno d'oggi.*»⁴²

⁴² *Ibid.*, p. 51–53

DEPAȘIREA PRIN ARTĂ A METAFIZICII LA NIETZSCHE

CRISTINEL TRANDAFIR

Asistent universitar doctor
Universitatea din Craiova

Abstract: In this paper, we seek to identify and analyze how Nietzsche, thanks to its philosophy he sought and in the fullest extent it has succeeded, to overcome the tradition of Western metaphysics: through art. Despite various controversies on this issue arising among the main critics of Nietzsche's thinking, this article will aim to show through a comparative analysis between Nietzsche and Schopenhauer that the author of "Thus Spake Zarathustra" breaks significantly with western metaphysics and this mainly through its release last residues of Schopenhauer's metaphysics of the nature and functions of art.

Key-words: metaphysics, art, Schopenhauer, Platonic Ideas, Apollonian, Dionysian.

Estetica reprezintă, credem, partea cea mai importantă și mai încărcată de miză a întregii filosofii a lui Nietzsche. Ea are o însemnătate aparte în opera acestuia deoarece prin intermediul său gânditorul german caută să sustragă cunoașterea și posibilitățile de manifestare ale acesteia de sub influența metafizicii și a moralei. Pentru a înțelege însă mai bine acest rol pe care estetica și problematica ei îl joacă la Nietzsche, este important să încercăm o comparație cu acela pe care ele îl au la Schopenhauer.

Alegerea lui Schopenhauer nu este întâmplătoare. Și asta pentru că, pe de o parte, Schopenhauer, atât în ceea ce privește filosofia cât și teoria despre artă, este considerat un precursor al lui Nietzsche, pe de altă parte pentru că el este catalogat nu doar printre ultimii metafizicieni europeni, dar și unul dintre cei mai însemnați moraliști ai secolului al XIX-lea. Faptul că gândirea schopenhauriană are caracter metafizic și că, în plus, ea are și intenții morale, se arată a fi decisiv, așadar, pentru alegerea noastră. Dacă vom reuși să surprindem deosebirile fundamentale ce există între semnificația și rostul artei în filosofia nietzscheană și cele prezente în metafizica lui Schopenhauer, atunci vom înțelege, în cele din urmă, cum este posibil, după Nietzsche să gândim și să cunoaștem prin intermediul artei dincolo de metafizică și morală.

Pentru aceasta trebuie mai întâi să renunțăm la prejudecata potrivit căreia contribuția estetică a lui Nietzsche s-ar reduce doar la lucrările sale de tinerețe, apărute începând din 1871 și dedicate problematicii tragediei grecești, lucrări aflate sub influența metafizicii schopenhauriene, și să arătăm că întreaga operă a filosofului nostru poate fi considerată un efort concentrat pus în slujba dezvoltării unei noi filosofii în cultura europeană, una cu un pronunțat caracter estetic și lipsită de substraturi metafizice.

După cum știm, caracterul metafizic al teoriei lui Schopenhauer despre artă provine în primul rând din faptul că ea este întemeiată pe *teoria platoniciană a ideilor*. O idee este considerată în acest caz forma cea mai generală a lucrurilor, reprezentarea cea mai înaltă a acestora, în fond temeiul lor de existență. Noutatea pe care Schopenhauer o aduce teoriei platoniciene a ideilor este că ideea nu reprezintă o formă substanțială a lucrurilor, fondată pe ea înseși, ci o formă obiectivă a manifestării acelei forțe originare care stă la originea tuturor lucrurilor: voința. Aceasta va putea fi cunoscută numai prin intermediul contemplației și anume în afara relațiilor de spațialitate, temporalitate și cauzalitate, cu ajutorul cărora surprindem doar fenomenele acestei voințe, fundamentul ultim al vieții și al existenței.

Pentru a putea cunoaște dincolo de universul îngust al relațiilor de spațialitate, temporalitate și cauzalitate, din pricina cărora atât în cunoaștere cât și în acțiune suntem siliți să ne reprezentăm noi înșine ca subiect iar lucrurile ca obiect, este necesar să nu mai urmărim lucrurile împinși de dorința de a le poseda și, ca efect al acestei renunțări, să devenim ființe pur cunoscătoare, incapabile de altceva în afara contemplării. Cu alte cuvinte, potrivit lui Schopenhauer, pentru a putea avea acces la *idei*, este nevoie să descoperim voința generală ce se manifestată în noi înșine ca indivizi și să ne identificăm extazic cu aceasta.

Acest extaz al contemplării nu va putea fi atins nici ca urmare a diverselor activități practice cotidiene ale omului, care excită și intensifică voința egotică a acestuia precum și nevoia sa de a stăpâni lucrurile, nici ca urmare a științei care, deși eliberează intelectul de sub stăpânirea voinței insului, îl menține totuși subordonat legilor principiului *individuationis* (adică a principiului identității), și nici a filosofiei, care, deși înalță cunoașterea până la idee, o constrânge să și-o reprezinte sub forma unui concept abstract. Totuși, cum pot fi cunoscute până la urmă aceste idei? Pentru Schopenhauer ideile nu pot fi surprinse în puritatea lor intuitivă decât prin intermediul artei.

Despre tezele lui Schopenhauer despre artă trebuie să amintim aici două lucruri. Întâi că ele sunt de origine romantică. Apoi că ele îl vor fi influențat semnificativ pe Nietzsche. Când Nietzsche afirmă că filosofia este nu o știință ci o artă, sau când, vorbind despre al său filosof-artist, îi va considera activitatea ca intermediară între artă și știință¹, el va repeta de fapt ideile pe care Schopenhauer le va fi enunțat încă din anii 1814-1817. În plus, entuziasmat de afirmațiile lui Schopenhauer că problema oricărei filosofii este înainte de toate: "ce este viața?", și că aceasta problemă este cu adevărat rezolvabilă doar prin intermediul artei, Nietzsche va declara că își va fi găsit în acela un mult căutat educator.

Atât pentru Schopenhauer cât și pentru Nietzsche arta și filosofia răspund amândouă aceleiași întrebări: "ce este viața?", e adevărat însă că prin procedee diferite, una pe calea explicației și prin concepte, evidențiind unitatea voinței în multiplicitatea infinită a manifestărilor sale, alta pe calea înțelegerii și prin imagini, eliberând intuiția fundamentală a voinței și a vieții. Dacă vom urmări mai îndeaproape teoriile celor doi despre rolul fundamental al artei în cunoaștere, vom observa însă că asemănările dintre ei rămân de suprafață și nu merg prea departe.

În primul rând se cuvine aici remarcată o deosebire de ansamblu. Deși amândoi elaborează o filosofie a voinței, aceasta din urmă are în opera fiecăruia un sens și un rol foarte diferit. Pentru Schopenhauer deși voința este ultima rădăcină a existenței lumii, el ne recomandă totuși ca ideal etic dezrobirea de aceasta, considerând-o nu doar un obstacol în calea cunoașterii ci și originea întregului rău, cauza datorită căreia această lume trăiește în suferință. Va face asta în contrast cu Nietzsche pentru care voința, tocmai în calitate de substrat ultim al lumii, este un stimulent atât în cunoaștere cât și în viață în general. Vor rezulta de aici două atitudini și perspective în fața vieții foarte diferite, dintre care una etică și cu un evident caracter metafizic, hrănită de idealul pesimist ce îndeamnă la negarea vieții și la un cult pentru martiri și sfinți, iar alta situată dincolo de bine și de rău, care, declarându-și ca țintă nașterea supraomului, urmărește afirmarea instinctelor puternice ale omului și cultivarea neîngrădită a vieții acestuia.

În al doilea rând, pornind de la această deosebire generală dintre Nietzsche și Schopenhauer, este necesar să mergem mai departe și să

¹ F. NIETZSCHE – *Nașterea filosofiei*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1998, p. 34: „Mare perplexitate! Filosofia este ea o artă sau o știință? Este o artă ca scopuri și ca produse. Dar mijlocul său de expresie, expunerea prin concepte, este comun cu cel al științei. Este o formă de poezie. Imposibil de clasat. Ar trebui să inventăm și să caracterizăm o categorie nouă.”

subliniem o altă deosebire cu mult mai importantă în argumentarea tezei noastre. Ea se face vizibilă pornind de la o pereche de concepte fundamentale ale gândirii lui Nietzsche pe care acesta le datorează în mare parte influenței pe care Schiller a avut-o asupra sa.

Încercând să stabilească specificul poeziei moderne și al celei antice și să surprindă cu această ocazie virtuțile amândurora, Schiller, pornind de la conceptele kantiene de *frumusețe liberă* și de *frumusețe aderentă* va ajunge să distingă între poezia naivă și cea sentimentală. Acest dualism artistic schillerian stabilit în evoluția poeziei, preluat și dezvoltat de Hegel în teoria idelurilor estetice, unde vorbește pe rând de arta simbolică, clasică și romantică va sfârși la Nietzsche sub forma simplificată a opoziției între arta apolinică și cea dionisiacă.

În ciuda originii metafizice a gândirii schilleriene, aflată puternic sub înrâurirea filosofiei kantiene, această distincție între apolinic și dionisiac ce provine din ea, slujește la Nietzsche unor idealuri mai puțin metafizice. Căci la adăpostul ei va căuta gânditorul nostru să facă loc unui alt fel de artă, una părăsită și uitată încă din vremuri străvechi, mai precis chiar odată cu ivirea zorilor raționalismului în cultura greacă, o artă numai întâmplător și izolat apărută în cultura europeană modernă. Este vorba de arta dionisiacă, pe care Nietzsche o deosebește de cea metafizică, pe care o va numi artă apolinică. În cadrul acesteia va plasa Nietzsche tot ceea ce Schopenhauer, ca, de altfel, toți ceilalți metafizicieni platonicieni, va gândi sub numele de artă.

Încercând să explice originile tragediei grecești, Nietzsche constată că în trecut grecul nu putea să-și privească senin viața ci ca apărută dintr-un hybris originar, adică un conflict primar între impulsurile sale sălbatice, aducător de adâncă și nesfârșită suferință. Neintegrat în natură și lipsit încă de naivitate, grecului i se deschideau două căi pentru a le obține pe acestea : una de a coborî și de a se cufunda până la identificare cu pulsunile și devenirea continuă a vieții spre afirmarea lor, și cealaltă de a se ridica și refugia deasupra acestora prin contemplarea, reprezentarea și negarea lor. Cele două căi au dus la crearea, pe de o parte, a artei apolinice - artă figurativă prin excelență ce imprimă cursului nestatornic și dureros al vieții forme frumoase și calmante de aparență, iar pe de altă parte, arta dionisiacă - artă prin natura sa expresivă, ce caută să dea glas atât "groazei cumplite care-l cuprinde pe om, când acesta își pierde dintr-o dată încrederea în formele cunoașterii unui fenomen"², cât "și extazului și încântării care

² F. NIETZSCHE, *Nașterea tragediei*, în *Opere complete*, vol II, Editura Hestia, Timișoara, 1998, p. 22.

datorită aceleiași sfârșămări a principiului individuationis, se înalță din străfundul omului, ba chiar al naturii”³. Provenite din două impulsuri atât de diferite unul de altul, aflate într-un conflict mereu deschis, deși se întâlnesc și fuzionează printr-un act miraculos al voinței eline ⁴ dând naștere în cele din urmă *tragediei grecești*, ele au, totuși, pe fondul degenerării vieții omului, evoluții distincte și oarecum paralele.

Faptul că tragedia greacă a însemnat pentru tânărul Nietzsche o sinteză dionisiac-apolinică de sublimare a impulsurilor vitale dionisiace prin intermediul ordinii frumoase a reprezentărilor, dar mai ales faptul că aceasta a fost considerată de către el o artă a consolării metafizice, ce se cuvine recomandată tinerelor generații, vor fi judecate mai târziu de creatorul lui Zarathustra, chiar din pricina acestei imposibile asocieri dintre impulsul apolinic și cel dionisiac, o rătăcire romantică și metafizică a tinereții sale.⁵ Pentru Nietzsche arta ca unic mijloc de cunoaștere a vieții nu este posibilă decât ca artă dionisiacă, *arta consolării de dincoace*, cea prin care “veți da dracului cândva toată consolărea metafizică iar metafizica din capul locului”⁶. Din această cauză, ea nu va fi doar străină *teoriei platoniciene a ideilor* pe care s-a fundamentat estetica schopenhauriană ci și opusă fundamental ei.

Am văzut că pentru Schopenhauer ideea, considerată forma și reprezentarea generală a lucrurilor, temeiul lor de existență, este obiectul cunoașterii artistice. Pentru Nietzsche ea este însă doar un obstacol, o cenzură și limita în calea creației artistice. Ideea constrânge și îngustează orizontul artistic, acel univers al afirmării neîngrădite a vieții, ea dovedindu-se o negație mai mult sau mai puțin severă a acesteia. În funcție de gradul său de abstracție ea poate să ia atât forma imaginii apolinice, a conceptului metafizic, dar mai ales a valorii morale, aceasta din urmă fiind, prin nivelul

³ *Ibidem*, p.22

⁴ *Ibidem*, p.22

⁵ *Ibidem*, p.17 : “Cum? Cartea dumneavoastră de pesimist nu este ea înseși o bucată de antielenism și romantism, chiar ceva “atât de amenințător cât și înegurător, un narcotic în orice caz, o bucată chiar de muzică, de muzică germană? Dar să ascultăm : Să ne închipuim o generație în creștere [...], n-ar urma oare în chip necesar ca omul tragic al acestei culturi, în autoeducația lui întru gravitate și spaimă, să dorească o artă nouă, arta consolării metafizice, tragedia [...].Nu, de trei ori nu, romanticilor tineri : nu ar urma în chip necesar! Dar este foarte probabil ...să sfârșiți voi astfel, și anume consolați metafizic...pe scurt a o sfârși ca romanticii, creștinește.”

⁶ *Ibidem*, p.18

său de generalitate, cea mai înaltă dintre reprezentările despre viață, dar și cea mai străină și mai îndepărtată de aceasta. Astfel, cu cât ideea este mai generală, cu atât ea se dovedește o piedică mai grea și mai constrângătoare în calea afirmării voinței și a vieții.

Pentru a cunoaște viața și a o afirma, filosoful-artist trebuie să-și depășească și să-și neutralizeze propriile sale idei, și nicidecum să le cultive. Dacă pentru Schopenhauer ideea era o formă obiectivă a voinței, pentru Nietzsche ea se dovedește o formă simptomatică a degenerării ei. Doar o voință slabă se obiectivează în cadrele unei forme generale, după cum doar o viață bolnavă se reprezintă pe sine prin intermediul ideilor. Cu cât voința va fi mai slabă și viața mai bolnavă, cu atât ideea sau reprezentarea cu privire la ele va fi mai generală, mai abstractă și mai lipsită de conținut.

Problema rolului pe care ideile îl joacă în apariția și constituirea logicii este de asemenea semnificativă pentru deosebirea dintre teoria cunoașterii artistice a lui Nietzsche și cea a lui Schopenhauer. Pentru Schopenhauer cunoașterea ideilor nu poate fi întemeiată pe principiile fundamentale ale intelectului, fie că vorbim aici de principiul identității sau de cel al rațiunii suficiente, deoarece mecanismul logic ne restricționează accesul la ele. Pentru a ajunge să contemplăm ideile trebuie să ne eliberăm de principiile intelectului, care în cunoaștere au doar rolul de a determina apariția fenomenelor și de a face posibilă știința despre acestea.

Pentru Nietzsche această poziție a lui Schopenhauer presupune însă o adâncă și primejdioasă contradicție lăuntrică. Adâncă - deoarece între idei și principiile logice nu există opoziție ci, din contră, o strânsă legătură: ideile sunt tocmai cele pe care se fundează principiul identității și celelalte trei principii logice derivate din el. Ideile se dovedesc a fi, pe de o parte, principii⁷ impuse arbitrar lucrurilor prin forța inventivă a voinței noastre de reprezentare, cu ajutorul căreia noi constituim *realul* și prin care ne satisfacem nevoia de conservare, pe de alta, fundamente ale logicii și ale cunoașterii desfășurate în limitele ei și nicidecum *noumene* situate în afara acestora din urmă. Primejdioasă - deoarece a nu înțelege sau a nu accepta

⁷ F. NIETZSCHE, *Voința de putere*, Editura Aion, Oradea, 1998, p.333: "Principiul nu conține prin urmare un criteriu al adevărului ci un imperative cu privire la ceea ce trebuie să fie recunoscut ca adevărat. Presupunând că nu ar exista deloc un asemenea A identic sieși cum îl presupune orice propoziție a logicii (cât și a matematicii), el fiind deja o aparență, logică ar avea ca premise o lume doar aparentă. Într-adevăr noi credem în acel principiu datorită numărului nelimitat de fapte empirice care par să-l confirme."

faptul că ideile stau la originea constituirii și funcționării logicii și a căuta să le cunoști prin efortul depășirii principiilor acestei logici înseamnă a te închide într-un epuizant și neroditor cerc vicios.

Dar nu doar concepția despre natura ideii ne ajută să sesizăm opoziția între filosofia lui Nietzsche și metafizica lui Schopenhauer ci și aceea despre natura cunoașterii. Dacă ideile sunt formele și reprezentările cele mai generale pe care ni le putem face despre lucruri, și ele nu pot fi cunoscute decât prin stingerea voinței personale a subiectului cunoscător, se înțelege că nu putem spera să le contemplăm înainte de a ne fi slăbit semnificativ puterea de manifestare a vieții și de a ne fi sărăcit în mod accentuat diversitatea și bogăția impulsurilor noastre vitale. Vlăguirea, epuizarea și pasivitatea sunt așadar pentru Schopenhauer condițiile de posibilitate ale cunoașterii. Fapt cu totul inacceptabil pentru Nietzsche, pentru care cunoașterea presupune în primul rând un surplus de putere vitală, o sănătate de nezdruccinat a instinctelor, o dinamică și un ritm vital greu de stăpânit.

O altă contradicție lăuntrică sesizată de Nietzsche în metafizica schopenhauriană vizează semnificația relației obiect-subiect pentru cunoașterea artistică. Apărută ca efect al așa-zisei opoziții între idei și principiile de cunoaștere ale intelectului, ea va fi socotită de către Schopenhauer un fenomen în cadrul acesteia. Urmare a cenzurii spațiale, temporale și cauzale la care organizarea lăuntrică a intelectului supune în actele sale de cunoaștere prezența *intuitivă* a ideii, relația obiect-subiect, deși este o condiție necesară a cunoașterii științifice, devine o piedică în calea celei artistice. Ea trebuie așadar depășită, iar succesul acestei depășiri depinde, așa cum am văzut în cazul neutralizării principiilor intelectului, de un exercițiu ascetic de stingere a voinței egotice a subiectului, care, dizolvându-se astfel în adâncurile voinței generale, își va pierde în cele din urmă identitatea și, odată cu ea, și relațiile la care aceasta îl constrângea. Dar depășirea acestei relații în scopul cunoașterii ideilor va fi cu neputință deoarece ideile sunt chiar temeiurile ultime care îi fac cu putință apariția.

Pentru Nietzsche, relația obiect-subiect nu împiedică cunoașterea ideilor ci, din contră, pentru că ea este un efect nu al opoziției dintre formele de organizare ale intelectului și idei, ci al conflictului dintre acestea din urmă și viață, o ocazionează și o găzduiește. Înțelegem acum că, în ciuda încercării noastre de a ne stinge impulsivitatea vitală și voința noastră egotică, relația obiect-subiect nu se va dizolva ci va deveni mai necesară și mai constrângătoare, cu atât mai mult cu cât, pe măsura slăbirii vitalității noastre, ideile vor fi mai clare, mai distincte și mai evidente. Doar detașarea

de idei conduce la slăbirea relației obiect-subiect, la dizolvarea individului în unitatea dinamică a Acelașului și la afirmarea deplină a vieții. Iată de ce, dacă *ideea* este pentru Nietzsche temeiul principiului individuationis, doar slăbirea și depășirea acesteia va permite eliberarea naturii și a vieții de sub greutatea valurilor aparenței sub care ea le ascunde.

În cele din urmă putem, în sinteză, să stabilim și cea mai importantă dintre diferențele ce există între modul lui Schopenhauer de a vedea natura ideilor și cel al lui Nietzsche. În cadrul primului, ca de altfel în cadrul modului metafizic platonician de a vedea lucrurile, *ideea* este situată în afara spațiului, timpului și cauzalității, în cadrul celui de al doilea însă ea nu poate exista decât în interiorul acestora din urmă.

Pentru Nietzsche, *ideea*, în calitate de reprezentare originală asupra vieții, poartă numele de *sine*, și ea răspunde nevoii de conservare a ființelor neputincioase, bolnave și degenerare. Produs al voinței de reprezentare prin care este satisfăcută această nevoie de siguranță, acest *sine* se dezvoltă în timp și, în funcție de gradul său de abstracție și generalitate, parcurge mai multe stadii de evoluție, capătând astfel mai multe nivele de organizare lăuntrică. Printre acestea, cel artistico-religios, cel metafizico-științific și cel moral, unde, pe rând, se va manifesta sub forma imaginii, a conceptului și, în cele din urmă, a valorii, aceasta din urmă fiind și cea mai înaltă dintre formele pe care le poate lua. Cunoașterea artistică presupune depășirea acestui *sine*, mai precis a nivelelor și a stadiilor sale de evoluție până la identificarea deplină cu viața.

Cui îi este dată însă posibilitatea depășirii sinelui și a identificării cu viața? Schopenhauer și Nietzsche ne vor da împreună același răspuns: geniul. Dar dacă pentru Schopenhauer geniul este “o aptitudine eminentă de contemplare a Ideilor”⁸, pentru Nietzsche el este puterea de depășire a acestora.⁹ Iată de ce, potrivit cu această perspectivă, orice metafizician, fie el matematician, savant sau moralist, este lipsit de geniu și aceasta cu atât mai mult cu cât el este mai sever legat de ideile care-l reprezintă.

⁸ A. SCHOPENHAUER, *Lumea ca voința și reprezentare*, Editura Moldova, Iași, 1996, p. 200

⁹ F. NIETZSCHE, *Amurgul idolilor*, Editura ETA, Cluj-Napoca, 1993, p. 64 : “ Geniul – în operă, în faptă, este obligatoriu un risipitor: măreția lui constă în a se cheltui pe sine...Instinctul său de conservare este oarecum decuplat; presiunea uriașă a forțelor care se revarsă îi interzice orice pază și prevedere. Aceasta se numește jertfă de sine. Se proslăvește eroismul său, indiferența față de propriul bine, devotamentul său pentru o idee, o cauză măreață, o patrie: doar înțelegere greșită...”

Să continuăm însă comparația dintre cei doi în ceea ce privește ideea de geniu: la cel dintâi această aptitudine de contemplare a ideilor presupune un exces anormal al inteligenței în raport cu voința, la cel din urmă, din contră, un exces al voinței în raport cu inteligența. Pornind de aici, cei doi vor extrage în felul lor argumentul inaptitudinii geniului pentru activitățile utilitare. Deoarece consideră că inteligența sau rațiunea ca facultate a voinței de reprezentare a vieții are un caracter fundamental practic și este condusă de impulsul constituirii și al conservării de sine, Nietzsche, spre deosebire de Schopenhauer, nu o va atribui geniului. Din contră pentru el abia acolo unde viața se mișcă liber, adică în afara cadrelor inteligenței, construite doar din nevoia de conservare, acolo unde sunt afirmate impulsurile sacrificiului de sine și gratuității, ale libertății și spontaneității, abia acolo putem vorbi de geniu. Altfel spus, acolo unde puterea voinței nu este cheltuită în interesul Ideii, acest plus vital va sta la originea creativității, și spontaneității, a libertății vieții și prin urmare a geniului ei.

Dacă pentru omul puternic, pentru geniu adică, intelectul este un servitor al voinței, pentru omul slab voința este slujbașa supusă și credincioasă a inteligenței. Iată de ce cel dintâi se arată mereu neobosit și gata de acțiune, spre deosebire de cel din urmă. Din faptul că geniuul înseamnă o putere de manifestare nestăvilă și instinctivă a vieții manifestată dincolo de idei, vom spune despre el că este inconștient. Inspirațiile neașteptate, intuițiile imediate, creativitatea inexplicabilă survenite ca urmare a plusului de putere pe care impulsurile sale vitale le posedă în absența cenzurii ideilor sau pe care le câștigă ca urmare a depășirii lor, sunt formele specifice ale activității sale neobosite.

Granița dintre geniu și nebunie pare să rămână pentru ambii gânditori una mică : în realitate, pentru Nietzsche ea se dovedește în cele din urmă una foarte mare. Nebunia, e adevărat, survine ca urmare a unui exces al voinței, dar al voinței de reprezentare, cea care stă la originea apariției și dezvoltării inteligenței, voință care este specifică formelor de viață corupte, slăbite și epuizate. Nebunul își datorează, așadar afecțiunea inteligenței excesive care în cadrul automatismelor pe care le produce impune voinței sensul și necesitățile sale, devenind o stăpână incontrolabilă a sa. Din contră, privilegiul geniului va sta tocmai în libertatea pe care el o posedă în raport cu inteligența. Geniuul nu va cunoaște niciodată "omul" în general, (adică ideea de om) care pentru Nietzsche nu este altceva decât o abstracție goală, ci, în mod intuitiv și pătrunzător, întotdeauna oamenii vii, oamenii în particular.

Definind arta ca “o contemplare a lucrurilor independent de principiul rațiunii”¹⁰ dar neînțelegând că fundamentul acestui principiu îl reprezintă înseși ideile, adică tocmai acele forme și reprezentări generale despre lucruri care prin natura lor se află la distanță și în bună măsură în opoziție cu mediul acestora, Schopenhauer ne silește să înțelegem, în ciuda voinței sale, că arta are în cadrul metafizicii sale mai puțin rolul de a contempla lucrurile cât pe acela de a reacționa față de ele. Deși Schopenhauer recunoaște că “există o frumusețe naturală pe care arta o pune în valoare dar nu o inventează”¹¹, faptul că va condiționa această frumusețe de prezența ideilor în ea este suficient să ne facă să înțelegem că această frumusețe este mai degrabă o frumusețe *aderentă* decât una *liberă*, una artificială decât una naturală.

Făcând din frumusețe o funcție a gradului de prezență a ideilor în lucruri, Schopenhauer, în calitatea lui de metafizician și de moralist, transforma arta dintr-o activitate de descoperire a frumosului în una de producere a lui. Ajunși aici ne vom putea reaminti de distincția nietzscheană dintre arta dionisiacă și cea apolinică și vom putea spune că dacă cea dintâi este una de adecvare și descoperire imediată a frumuseții naturale, cea apolinică, departe de a fi o artă contemplativă, de recunoaștere a acesteia, se dovedește mai degrabă a fi una compensativă în raport cu frumusețea naturală, cea pe care va căuta neîncetat să o transforme și să o ajusteze potrivit cu înaltele ei idealuri.

BIBLIOGRAFIE:

- NIETZSCHE F., *Nașterea filosofiei*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1998
NIETZSCHE F., *Nașterea tragediei*, în *Opere complete*, vol II, Editura Hestia, Timișoara, 1998
NIETZSCHE F., *Voința de putere*, Editura Aion, Oradea, 1998
NIETZSCHE F., *Amurgul idolilor*, Editura ETA, Cluj-Napoca, 1993
SCHOPENHAUER A., *Lumea ca voință și reprezentare*, Editura Moldova, Iași, 1996
RUYSEN T., *Schopenhauer*, Editura Tehnică, București, 1995

¹⁰ *Ibidem*, p.200

¹¹ T. Ruyssen, *Schopenhauer*, Editura Tehnică, București, 1995, p. 221

LE MACHIAVEL D'ALTHUSSER

ANA BAZAC

Profesor universitar doctor
Universitatea Politehnică din București

« Le seul qui a pensé la théorie de l'histoire
politique, de la pratique politique
au présent, c'est Machiavel »¹.

Résumé : *L'ouvrage relève l'interprétation de Machiavel comme philosophe – et pas seulement philosophe de la politique. Les concepts de rencontre, événements, conjoncture, fortune et occasion apparaissent dans leur logique d'une philosophie qui est « le courant souterrain de la philosophie, celui du matérialisme de la rencontre ». Il y a ainsi une correspondance entre la philosophie d'Althusser même et celle de Machiavel.*

Mots-clé : *Althusser, Machiavel, rencontre, événements, conjoncture, fortune, occasion.*

Introduction ou brève mention sur la philosophie selon Althusser

Rédigé après un cours sur Machiavel en 1962, le texte *Machiavel et nous*² a été forgé en 1971-1972 et régulièrement corrigé jusqu'à 1986. Machiavel a été lu dans le « dispositif théorique » d'Althusser même, celui-ci connaissant certainement les analyses célèbres sur le secrétaire florentin, et celles récentes françaises, comme le livre de Claude Lefort³, mais dépassant les points de vue « spéculatifs » ou positivistes » qui se sont rapporté seulement au sujets explicites des œuvres machiavéliennes et qui avaient confirmé leur appartenance à la théorie politique ou même à la philosophie

¹ Louis ALTHUSSER, « Une philosophie pour le marxisme : 'la ligne de Démocrite' » (du chapitre Philosophie et marxisme. Entretiens avec Fernanda Navarro (1984-1987)), en Louis Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 48.

² Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », en Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome II, Textes réunis et présentés par François Matheron, Paris, Stock / Imec, 1995, 1997.

³ Claude LEFORT, *Le Travail de l'Œuvre : Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972.

politique. L'interprétation d'Althusser a fait de Machiavel un « philosophe *tout court* »⁴.

Mais la philosophie est, pour Althusser⁵, une discipline théorique qui est « politique par le rapport qu'elle entretient avec son objet », donc pas « dans un sens *pragmatiste* », mais « dans son principe »⁶ : « dans sa façon de penser la 'totalité' des choses, le rapport des différentes pratiques humaines »⁷, donc la totalité et les significations des choses œuvrées dans la totalité et par le « dispositif théorique » de la totalité. « Le système de ses catégories n'est pas spéculatif : il est par lui-même une *intervention* dans la lutte idéologique⁸ qui se déroule autour de la pratique théorique des sciences et de la pratique politique des luttes de classes »⁹.

Il y a une différence fondamentale entre la conception traditionnelle sur la philosophie et celle rebelle, mise en évidence par toute une ligne Démocrite, Epicure – Marx, dont Machiavel est un moment exceptionnel. La

⁴ François MATHERON, « Présentation », en Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome II, p. 13.

⁵ Qui, surtout en « Machiavel et nous », tend se détourner « de ses précédents postulats : une conception théoriciste de la science, une méthode scientiste de la pratique, une illusoire liquidation du sujet en tant que fétiche issu de l'humanisme, une hypertrophie de la structure et de l'objet. Il doit dépasser en somme certains présupposés transcendants de sa première période philosophique », Antonio Negri, *Machiavel selon Althusser*, 1997,

http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=1144

⁶ Louis ALTHUSSER, « Notes sur la philosophie » (1966-1967), en Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome II, p. 316.

⁷ *Ibidem*, p. 315.

⁸ Idéologie = les idées concernant la société reflètent toujours, consciemment ou pas, les positions des gens dans le cadre des relations sociales et face à ces relations. En ce sens, l'idéologie est, souligne Althusser, « structure de méconnaissance », fausse conscience – disait Marx, des « masses » aussi, car « les 'masses' n'ont pas avec l'histoire le même rapport *pratique direct* qu'elles ont avec la nature (dans le travail de la production), parce qu'elles sont toujours *séparées* de l'histoire par *l'illusion de la connaître*, puisque chaque classe exploiteuse dominante leur offre 'son' explication de l'histoire : sous la forme de son idéologie qui est dominante, qui sert ses intérêts de classe, cimente son unité et maintient les masses sous son exploitation », Louis Althusser, *Réponse à John Lewis (1973) apud Pierre Macherey*, « Verum est factum : les enjeux d'une philosophie de la praxis et le débat Althusser-Gramsci », en Sartre, Lukàcs, Althusser – *des marxistes en philosophie*, sous la direction de Eustache Kouvélakis et Vincent Charbonnier, Paris, PUF, 2005, p. 146.

⁹ Louis ALTHUSSER, « Notes sur la philosophie », p. 316.

conception traditionnelle est celle d'une philosophie *produite comme philosophie* (de dire la Vérité sur toutes les vérités de toutes les pratiques et de toutes les idées), qui n'aurait pas ainsi « du dehors ». La conception rebelle est celle qui, par la proposition de la *pratique* comme concept explicite de la philosophie, fait une critique radicale de la forme traditionnelle de la philosophie, justement en avoir ce « dehors ». La pratique n'est pas la Vérité et ne s'accomplit pas dans le dire ou le voir (contrairement au Logos, représentation d'une chose suprême, la Vérité), mais elle est le processus de transformation toujours soumis à ses propres conditions d'existence.

La philosophie traditionnelle, produite comme philosophie, réalise, par son *dispositif des catégories* et par la *problématique* générale qu'elle engendre, une désarticulation et re-articulation des idées pour imposer *un ordre déterminé* aux pratiques sociales qu'elle présuppose mais qu'elle exclue de ses objets. De cette manière, elle suggère l'archétype du pouvoir¹⁰, tandis que la philosophie de la praxis¹¹ dévoile ce que signifie le pouvoir en pratique. Si imposer aux idées un certain ordre idéal déterminé serait justement la fonction idéologique et, en même temps, la tâche historique de la philosophie traditionnelle, quelle serait cette tâche pour la philosophie rebelle de la praxis¹²? Celle d'inventer les nouvelles formes de la pratique sociale – de libération et de libre existence des pratiques et des idées, des communautés – et « les nouvelles formes d'intervention philosophiques qui hâtent la fin de l'hégémonie idéologique » du statu quo de la domination¹³.

La philosophie rebelle, non traditionnelle, en partant de la pratique assume cette position « chaude » de la liaison d'avec les forces de la pratique (tout à fait opposée à la philosophie traditionnelle qui donne l'impression de neutralité, de l'Être, de « dessus tout »). Il paraît ainsi que justement cette philosophie rebelle serait le prototype de ce qu'on valorise comme

¹⁰ Louis ALTHUSSER, « La transformation de la philosophie » (Conférence de Grenade – 1976), en Louis Althusser, *Sur la philosophie*, édition citée, p. 156.

¹¹ Qu'on n'oublie pas cette formule (de la philosophie marxienne) utilisée par Gramsci pour annuler la vigilance de la censure mussolinienne.

¹² Et en assumant la solitude théorique : car la philosophie rebelle échappe « à l'Institution, à la prévoyance (cette visibilité toute-puissante), aux filiations établies, à toute légalité », Nicole-Edith THEVENIN, *On naît toujours quelque part*, Mise en ligne décembre 1993, <http://multitudes.samizdat.net/On-naît-toujours-quelque-part>

¹³ Louis ALTHUSSER, « La transformation de la philosophie », p. 177.

philosophie : la théorie des contradictions et évolutions aléatoires dans un cadre de « guerre perpétuelle des idées »¹⁴.

Machiavel est ainsi discuté par l'intermède du problème qui est, pour Althusser, la philosophie même : celui d'être « la 'théorie' de la rupture »¹⁵, c'est-à-dire des faits de l'histoire de la connaissance en relation avec les faits de l'histoire de la conscience, ou bien théorie des *ruptures* dans ces faits. Cette relation même est une relation entre théorie – restée dans l'horizon de la pensée des « coupures » faites par les sciences – et pratique – ce qui contient aussi les idéologies, se rapportant directement ou non, à la pratique sociale, et ainsi leur « révolutions ». Les *coupures* scientifiques et les *révolutions* idéologiques sont saisies comme ruptures justement par la philosophie.

Le complexe théorique- idéologique met en évidence les ruptures et leurs significations, mais cette mise en évidence n'est pas seulement un phénomène théorique, car elle (la mise en évidence) fait partie de la *conjoncture* théorique et pratique qui la permet. Et, comme phénomène théorique, elle pense justement la conjoncture. Or, « la pensée d'une conjoncture ne peut figurer dans la conjoncture qu'elle pense qu'en y intervenant »¹⁶. Comme théorie des ruptures dans les conjonctures, la philosophie n'est pas seulement entremêlée avec la pratique¹⁷ - ce qu'il serait tout à fait banal -, mais *a comme objet d'étude son rapport avec la pratique* : elle peut faire abstraction de cet objet, c'est-à-dire se situer soi-même à l'extérieur de la pratique, certainement, mais cette situation ne fait que montrer l'incompréhension de sa spécificité. Parce que si on simplement juxtapose des éléments théoriques différents – ou ni même ne les juxtapose pas -, on ne peut pas les « maîtriser », les saisir comme ruptures. *L'unité du théorique et de l'idéologique dans la philosophie* est donnée par la quête des significations qui motive la philosophie. Et ces significations ne surgissent « sans topique » : « sans topique, on ne peut 's'orienter' dans une *conjoncture* »¹⁸, à savoir occuper une place « dans le champ de la conjoncture où elle intervient »¹⁹.

¹⁴ *Ibidem*, p.162. (Guerre idéologique, c'est-à-dire assurant l'hégémonie idéale ou culturelle de la classe dominante ou ébranlant cette hégémonie).

¹⁵ Louis ALTHUSSER, « Notes sur la philosophie », p. 322.

¹⁶ *Ibidem*, p. 325.

¹⁷ Qui est toujours sociale.

¹⁸ Louis ALTHUSSER, « Notes sur la philosophie », p. 326.

¹⁹ *Ibidem*.

C'est justement la topique qui permet la compréhension de la conjoncture : en tout cas, pour Althusser, comme *rencontre* des phénomènes / éléments fluctuants, et aléatoires en tant qu'ils pouvaient ne pas se rencontrer, donc être, et qu'ils ne dureront pas éternellement, en tant qu'existence virtuelle et transformée en existence réelle seulement comme conjonctures, c'est-à-dire rencontres des éléments, ceux mêmes conçus comme « déviations », comme aléatoires, mais formant par leur rencontre la condition matérielle de leur existence²⁰.

Dans le champ de la conjoncture il y a un « certain nombre de réalités »²¹ qui configurent la pratique et que la philosophie doit discerner et valoriser. L'histoire passionnante de cette approche philosophique est celle qui montre comment les philosophes se « jette à l'eau »²², c'est-à-dire découvrent les ruptures de significations. Et ça ce fait dans « le *concret* de la *conjoncture* »²³. De cette manière, la philosophie *affronte toujours la nouveauté*, ou bien tente de le faire. Ainsi elle-même se situe d'une manière nouvelle face à cette permanente nouveauté et, en même temps, permanence de son apport²⁴. Si dans sa discipline épistémologique / dans sa côté épistémologique, elle se fait par l'effet de l'opération de distinction-discrimination – différenciation, qui organise l'espace théorique comme topique, une autre opération, celle de hiérarchisation, se rapporte à sa côté

²⁰ Louis ALTHUSSER, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » (1982), en Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Textes réunis et présentés par François Matheron, Paris, Stock / Imec, 1994. En ce sens, le terme « matérialisme » n'est pas utilisé « par commodité » (p. 557), bien évidemment dépassant la signification de courant opposé à l'idéalisme et imbu de Nécessité et Raison du fait accompli. Tout au contraire, « *cet accomplissement du fait* n'est que pur effet de contingence, puisqu'il est suspendu à la rencontre aléatoire des atomes due à la déviation du *clinamen*. Avant l'accomplissement du fait, avant le monde, il n'y a que le *non-accomplissement du fait*, le non-monde qui n'est que l'existence irréalité des atomes » (p. 556).

²¹ Louis ALTHUSSER, « Notes sur la philosophie », p. 329.

²² *Ibidem*, p. 338.

²³ *Ibidem*, p. 341. Concret qui est tout à fait autre chose que pour la philosophie de la praxis de Gramsci, c'est-à-dire un refus de la métaphysique. « Mais Althusser n'avait pas cette haine, ou cette crainte de la métaphysique : et son désir... était de donner au marxisme la 'métaphysique' qu'à ses yeux il méritait, et qu'il jugeait indispensable au devenir pratique de la théorie », Pierre Macherey, *ibidem*, p. 154.

²⁴ Louis ALTHUSSER, « Notes sur la philosophie », p. 356 : « cette rupture, inscrite dans les tracés des 'lignes de démarcation', est justement le 'rien' que la philosophie ne cesse de 'répéter' depuis son commencement ».

idéologique. De plus, il y a « l'effet topique de mise au pouvoir de la philosophie par elle-même » et, comme cette opération est faite dans la conjoncture « éternelle » du « lieu de la domination », cet effet se rapporte au politique. Mais « de façon dominante »²⁵. La nouveauté est justement cette façon de s'éloigner à sa manière (philosophique) de la conjoncture qu'on approche.

La philosophie apporte la nouveauté en fonction du processus où elle est/ devient interne à la pratique, y inclus sociale. Mais ça veut dire qu'elle « facilite », ou découvre les moyens dont *la pratique se critique elle-même*²⁶. C'est ce qu'avait fait Machiavel.

Machiavel comme fondateur dans la philosophie

En tirant au clair « le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » comme philosophie alternative aux philosophies des faits accomplis jugés en termes de Nécessité, Raison, Sens, Fin – soient-elles matérialistes ou idéalistes, et où les premières, en tant que matérialismes de la nécessité et de la téléologie, n'étaient que des formes transformées et déguisées d'idéalisme, tandis que celui-ci n'était qu'un défoulement de la confrontation, elle aussi dangereuse, entre l'ambiance conditionnant la pensée et l'action et, d'autre part, cette pensée et cette action jugées comme emportant l'ambiance et comme liberté²⁷ – et ainsi comme philosophie des alternatives, Althusser interprète Machiavel comme un des pères fondateurs de ce courant²⁸.

Si ce courant souterrain part de la manière de voir l'origine du monde dans la déviation – le *clinamen* – (Épicure, Lucrece), si cette origine même est détrônée comme concept philosophique fondamental en faveur de

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Louis ALTHUSSER, « Marx dans ses limites » (1978), en Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, p. 381.

²⁷ Louis ALTHUSSER, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », p. 554 : « Et dans ces interprétations triomphe une certaine conception de philosophie et de l'histoire de la philosophie qu'on peut, avec Heidegger, qualifier d'occidentale, car elle domine depuis les Grecs notre destin, et de logocentrique car elle identifie la philosophie avec une fonction du Logos chargé de penser l'antécédence du Sens sur toute réalité ».

²⁸ Voir André TOSEL, « Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser », en *Sartre, Lukàcs, Althusser – des marxistes en philosophie*, édition citée, p. 169- 196.

la déviation²⁹, si celle-ci configure un monde qui, d'une part, nous est déjà donné et, d'autre part, est caractérisé par « la facticité de sa contingence, au-delà même de cette facticité, dans ce qui n'est pas seulement un constat, mais un 'être-au-monde' qui commande tout Sens possible »³⁰ (Heidegger), le comportement de cet 'être-au-monde' a été suggéré par Machiavel.

Althusser insiste que « Machiavel ne doit pas tant à la politique qu'à son 'matérialisme de la rencontre' l'essentiel de son influence »³¹. Il a été, avant d'être philosophe de la politique, un pionnier de la philosophie comme telle.

C'est par l'intermède de la politique qu'il a dessiné une philosophie où les *conjonctures* sont décrites comme la rencontre des éléments qui, auparavant, étaient *sans lien entre eux*³². Pour cette raison, la compréhension que les hommes s'acharnent de l'atteindre ne réside pas seulement en comparaisons des états déjà existants ou existants ailleurs : l'unification nationale en France ou en Espagne pourrait bien être un modèle, le signe d'une aspiration ardente, mais on ne peut confondre l'idéal et le réel. L'aspiration d'unité nationale, d'État national, que Machiavel incarne, est secouée par le froid relèvement des circonstances qui, même si individuellement favorables, ne le sont pas ensemble. « *Il faut créer les conditions d'une déviation et donc d'une rencontre pour que 'prenne' l'unité italienne* »³³.

La distinction théorique de ces conditions passe par la critique des États italiens existants et des instances et princes dirigeant ces États. Si aucuns ne peuvent servir la cause d'unité c'est – explique Machiavel – parce

²⁹ Louis ALTHUSSER, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », p. 556: « *qu'elle donne leur réalité aux atomes eux-mêmes qui sans la déviation et la rencontre ne seraient rien que des éléments abstraits, sans consistance ni existence. Au point qu'on peut soutenir que l'existence même des atomes ne leur vient que de la déviation et de la rencontre avant laquelle ils ne menaient qu'une existence fantomatique* ».

³⁰ *Ibidem*, p. 557.

³¹ *Ibidem*, p. 562.

³² Les *conjonctures*, où/qui produisent les rencontres (qui re-directionnent la tournure des choses, ainsi « on naît toujours une seconde fois dans l'événement d'une rencontre »), « implique une nouvelle problématique, celle de la *combinaison* de la vue et de la bévue (du non-voir), du visible et de l'invisible qui règle le rapport du voir et du non-voir », Nicole-Edith THEVENIN, *ibidem*.

³³ Louis ALTHUSSER, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », p. 558.

qu'une rencontre entre la *chance* et la *vertu* des hommes politiques n'arrivait-t-elle encore. « Machiavel se tait sur ce prince et ce lieu. Ne nous y trompons pas. Ce silence est une condition politique de la rencontre »³⁴. « *Un homme de rien, parti de rien, et partant d'un lieu inassignable, voilà pour lui les conditions de la régénération* »³⁵. Rien n'est préétabli : « c'est dans le *vide* politique que doit se faire la rencontre »³⁶ et « rien ne vient jamais garantir que *la réalité du fait accompli* soit la *garantie de sa pérennité* »³⁷.

La difficulté de la rencontre entre *la fortuna*³⁸ et *la virtù* a permis à Machiavel de dresser « toute une théorie philosophique » : « la rencontre peut ne pas avoir lieu *ou* avoir lieu. On peut se rater. La rencontre peut être brève ou durable : il lui faut un rencontre qui dure... »³⁹. La *virtù* même est complexe et doit être questionnée afin de *concevoir* les conditions d'une rencontre réelle et efficace. Si le prince doit se montrer homme et bête pour la maîtrise continue de sa tâche, le mode de se montrer bête se dédouble lui aussi : en lion et en renard. Ce qui est important est que la manière de renard soit celle qui gouverne, le but de cette manière étant la fabrication de l'image populaire du prince bienveillant. Et que cette image soit aussi la rencontre – qui peut, ou non, avoir lieu – entre la face d'homme, celle de lion et celle de renard.

Du point de vue philosophique, « on ne trouve aucune Cause qui précède ses effets, aucun Principe de morale ou de théologie...on n'y raisonne pas dans la Nécessité du fait accompli, mais dans la contingence du fait à accomplir. Comme dans le monde épicurien, tous les éléments sont là et au-delà, à pleuvoir...mais ils n'existent pas, ne sont qu'abstraits tant que l'unité d'un monde ne les a pas réunis dans la Rencontre qui fera leur existence »⁴⁰.

C'est ici, note Althusser, une philosophie du vide : « non seulement la philosophie qui *dit* que le vide préexiste aux atomes qui tombent en lui, mais une philosophie qui *fait le vide philosophique* pour se donner

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, p. 559.

³⁶ *Ibidem*, p. 560.

³⁷ *Ibidem*, p. 561.

³⁸ Antonio NEGRI, *Machiavel selon Althusser, idem* : « comme ensemble des contingences, comme résistance de la conjoncture ».

³⁹ Louis ALTHUSSER, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », 561.

⁴⁰ *Ibidem*.

l'existence ». C'est par commencent par l'évacuation de toute problème philosophique, « donc par refuser à se donner quelque 'objet' que ce soit...pour ne partir que de *rien*, et de cette variation infinitésimale et aléatoire du rien qu'est la déviation de la chute »⁴¹.

Machiavel a bien utilisé les notions philosophiques de *matière* (la conjoncture, la fortune) et *forme* (politique), *rencontre*, *correspondance*. En même temps, justement en s'ençant dans la pratique et en posant celle-ci de diriger la pensée, le secrétaire florentin a esquissé une théorie générale, *abstraite pour être plus saisissante*, et c'est aussi le signe de philosophie. C'est que « la forme *abstraite* de la théorie est l'indice et l'effet d'une prise de position concrète »⁴², politique, c'est-à-dire la pensée des contradictions entre le sujet et l'objet, *dans la réalité*. « Place est ainsi faite, dans cette théorie qui pense et maintient l'écart, pour la pratique politique, place lui est faite par cet agencement de notions théoriques écartelées, par le décalage entre le défini et l'indéfini, le nécessaire et l'imprévisible. Ce décalage pensé et non résolu est par la pensée, c'est la présence de l'histoire et de la pratique politique dans la théorie même »⁴³.

C'est une philosophie tout à fait neuve⁴⁴ et c'est justement cette nouveauté qui fascine, conclut Althusser (et pas la discussion politique comme telle qui ne doit pas être transformée en fétiche, même si elle est un modèle).

Analyse philosophique de Machiavel

En effet, Althusser est parti de l'impression que l'œuvre de Machiavel produit sur « un lecteur philosophe »⁴⁵ : d'être à la fois *saisissant*⁴⁶

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », p. 135.

⁴³ *Ibidem*, p. 139.

⁴⁴ Voir l'avant-propos des *Discours*.

⁴⁵ Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », p. 45.

⁴⁶ D'une « inquiétante familiarité », expression empruntée par Althusser de Freud, Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », p. 44.

« Il est saisissant parce qu'il nous met, autant qu'un texte peut le faire, pratiquement, politiquement, en cause et en jeu. Il nous interpelle à partir d'un lieu qu'il nous appelle à occuper comme 'sujets' (agents) possibles d'une pratique politique possible », p. 79.

et *insaisissable*⁴⁷, et pas seulement pour la cohorte des analystes postérieurs⁴⁸, mais aussi pour « les lecteurs directs, pour qui aussi il écrivait »⁴⁹.

Machiavel est saisissant parce que *la nouveauté* qu'il avait fait surgir dans la théorie est liée d'avec la question du *commencement*⁵⁰ (construire un État nouveau, centralisé et centralisant les principautés et les villes italiennes, et ainsi libre et indépendant, et pas dominé par les empires étrangères). Et ce commencement n'est pas seulement lié à la matière même qu'il travaille – la vie politique – mais aussi à la manière dont il le fait : celle de la science positive, fondée sur « la vérité concrète des faits » (« *verità effettuale della cosa* »)⁵¹, la pratique politique, et pas sur les textes idéologiques, « la représentation subjective, imaginaire »⁵² qui est passée sous silence. Et la méthode qui correspond à ce but est celle, nouvelle aussi, « expérimentale »⁵³, par la comparaison des conjonctures et des événements du passé et du présent.

Ce caractère de son épistémologie serait assez difficile d'être surpris par nous, les (post)modernes qui nous avons expérimenté tant de nouveautés dans les sciences sociales après Machiavel, si la théorie de celui-ci ne serait aussi *actuelle*. Et l'actualité consiste en la focalisation du secrétaire

⁴⁷ « à une pensée philosophique classique », qui exclut la pratique politique comme pratique, *ibidem*.

⁴⁸ Voir aussi leur passage en revue historique et leur caractérisation – en fonction de leur représentation sur Machiavel – chez Isaiah BERLIN, « The Question of Machiavelli », *The New York Review of Books*, volume 17, number 7, November 4, 1971, <http://www.nybooks.com/articles/10391>.

⁴⁹ Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », p. 43.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 47.

⁵¹ Machiavel, *Le Prince*, XV. Édition roumaine, *Principele*, Traducere, tabel cronologic, note și postfață de Nicolae Luca, Prefață de Gh. Lencan Stoica, București, Minerva, 1994, XV, p. 79.

Voir aussi l'idée que la compréhension des choses, de l'invisible « n'est pas dans ce qui se cache, mais dans ce qui se manifeste comme certitude », Nicole-Edith Thévenin, *ibidem*.

⁵² Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », p. 48.

⁵³ *Ibidem*, p. 80.

Voir aussi la projection du modèle de développement par la Chine: Peter FRANSEN, Chine: la quête d'un modèle de développement, http://www.michelcollon.info/index.php?option=com_content&view=article&id=2301:les-soixante-ans-de-la-republique-populaire-chinoise-la-quete-dun-modele-de-developpement&catid=6:articles&Itemid=11

florentin sur *les contradictions et problèmes restés toujours ouverts*⁵⁴, et pas sur la description des tableaux historiques en soi. Pour Hegel, qui a beaucoup

⁵⁴ Plus tard, Joseph FERRARI (*Vico et l'Italie*, Paris, Capelle, libraire-éditeur, 1841-1842, p. 1-2, 4, 5, 7) avait dressé la situation ainsi : « Au sixième siècle, l'Italie offre un mélange étonnant de grandeur et de corruption, de luxe et de barbarie, de poésie et de crimes. On y voit des politiques capables de fonder un royaume, des princes qui n'osent pas défendre leurs États... Tous les principes se sont donné rendez-vous sur le sol de la Péninsule, tous y coexistaient, tous s'y conservaient, depuis la commune jusqu'à la théocratie, et l'on y trouvait les souvenirs de la civilisation romaine mêlés aux principes d'une révolution européenne. Toutes les républiques italiennes avaient marché dans la même voie, mais *avec une vitesse inégale*. Les phases de la commune, les factions qui se combattent sur le plan public, la famille du grand seigneur qui enveloppe la ville dans son patronage, la cité qui domine une autre cité, la seigneurie qui absorbe les communes, l'aristocratie qui s'organise contre les peuples et les rois, la royauté qui se dégage des liens de féodalisme... Les peuples, les nobles, les princes, s'étaient désarmés réciproquement, parce qu'ils ne pouvaient pas marcher ensemble... le condottiere... avait fini par détacher l'état militaire de la société... La féodalité gibeline avait été brisée par les communes ; la liberté municipale était comprimée entre les murs du cinq ou six villes excentriques ; la royauté n'avait pas dépassé les bornes de la seigneurie ; la papauté voulait se faire un État, et avait renoncé depuis longtemps à sa mission guelfe. Il n'y avait plus qu'un besoin de commander, une fièvre d'ambition qui s'emparait de tous les princes, et l'égoïsme dans tout son impudeur était le dieu de la politique italienne... une mort subite ou le triomphe d'une faction pouvait changer la face des affaires. Il fallait donc maîtriser par la ruse, et par la force ces éléments...) l'intérieur la société tenait encore de son moyen âge, partout il y avait des corporations, des divisions, de petits centres, les villages, les villes mêmes se faisaient de petites guerres... presque partout on était en adoration devant la force matérielle... en effet, le meurtre, l'empire de la violence, n'avaient rien d'extraordinaire dans l'ordre général des événements ».

! L'observation de Ferrari «avec une vitesse inégale» (c'est moi qui souligne) semble bien intégrer l'esprit de Machiavel : il y avait la même détermination d'avoir, de conquérir etc., mais les conjonctures diverses ont généré des vitesses inégales, donc des fortunes diverses, des succès différents.

La question des contradictions qui restent toujours ouvertes est apparu ainsi dans les « Discours sur les décades de Tit-Live » (en *Œuvres politiques de Machiavel*, Traduction Périès, Avec une étude, des notices et notes par M. Ch. Louandre, Paris, Charpentier, libraire-éditeur ? 1858, Livre premier, chapitre VI, p. 147 : « Si l'on examine avec attention les événements de ce monde, on demeurera persuadé qu'on ne peut pas détruire un inconvénient sans qu'il ne s'en élève un autre... ainsi dans toutes nos résolutions, il faut examiner quel est le parti qui présente le moins d'inconvénients ».

apprécié Machiavel, le modèle explicatif créé par celui-ci était senti comme contemporain à ses propres tourments – « même démembrement, même éparpillement, mêmes particularismes, même impuissance, même désarroi, même ‘misère’ politique »⁵⁵ - parce qu’il était *celui de la position d’un problème politique* : la constitution d’un État, c’est-à-dire la nécessité d’un ordre unifiant comme moyen de la réalisation de l’ordre social (des relations morales entre les gens). La préoccupation de Machiavel pour le décryptage des contradictions est issue justement de son « audace...de poser le problème *politique* de la constitution (à accomplir) de l’unité italienne »⁵⁶.

Mais un problème politique concret signifie en sous texte celui d’un autre : la clarification de la *tâche historique* du problème politique concret. Ainsi, en mettant au premier plan la pratique politique, Machiavel sonde « les conditions factuelles et relativement aléatoires de sa réalisation »⁵⁷ : pour conquérir « la réalité d’une forme qui n’existe pas encore »⁵⁸ (la nation, l’État), c’est nécessaire d’être conscient de la disposition des éléments existants, des facteurs (économiques, géographiques, historiques, linguistiques et culturels), des forces, des luttes entre les représentants du nouveau mode de production en voie de croissance et les formes dominante du mode de production féodal⁵⁹, qui, tous ceux-ci constituent les événements

⁵⁵ Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », p. 50.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 51.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 52.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 53.

⁵⁹ Machiavel était très conscient de ces luttes et aussi de la nécessité de les connaître (dévoiler) et ainsi maîtriser. Dans ses *Histoires florentines* (édition roumaine *Istoriile florentine*, Studiu introductiv, traducere, note și indice de nume de Nina Façon, București, Editura Științifică, 1968) il a parlé d’une manière courageuse du « tumulte » des Ciompi (1378) (les Loqueteux) – cardeurs de laine, en suggérant que la lutte de la bourgeoisie contre le féodalisme n’annule pas les luttes entre les classes dominantes et les dominés et, en même temps, que, justement parce qu’il y a une complexité des causes et des occurrences dans toutes ces luttes, les modalités de les maîtriser incluent la persuasion par l’intermède des discours et la force armée. À propos de la persuasion et des discours, il y a une direction de rechercher l’œuvre de Machiavel du point de vue rhétorique et pas idéologique. Voir le premier chapitre du Mikael Hörnqvist, *Machiavelli and Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, Ideas in Context No. 71. Mais la lecture d’Althusser est idéologique : la lecture rhétorique même menant à l’idéologie, ou bien étant une partie de celle-ci. C’est parce que la philosophie matérialiste de l’histoire, que pratique Machiavel et Althusser, contient la discussion des conjonctures et des

(la contingence) qui peuvent être relativement contrôlés par le politique (l'État avec ses institutions et fonctions).

De cette manière, en liant les phénomènes par lesquels s'avait déjà constituée l'unité nationale en France et Espagne d'avec la tâche historique ressentie comme *sine qua non* par Machiavel, toute une théorie, inévitablement idéologique, se forge : c'est celle de la politique subordonnée à la *tâche historique*⁶⁰. Pour cette raison, Gramsci aussi a utilisé le modèle de la pensée de Machiavel pour discuter le problème du Prince Moderne : « aussi une forme politique définie, un moyen spécifique permettant à l'histoire moderne de réaliser sa 'tâche' majeure : la révolution et le passage à une société sans classes »⁶¹.

Donc, la *solution* ou la *tâche* est donnée par le *problème* et le problème est la *conjoncture*. La conjoncture (la situation de l'Italie contemporaine à Machiavel) est la *matière* et (le manque de) la *forme*. La matière est « le néant

actions humaines du point de vue social, donc idéologique. D'autre part, la perspective dialectique de Machiavel sur les luttes sociales (qui contredit certainement l'obligation de répondre conventionnellement aux commandes et attentes des princes) se fonde sur une lourde histoire des luttes sociales. Voir Samuel Kline Cohn Jr., *Lust for Liberty: The Politics of Social Revolt in Medieval Europe, 1200–1425*. Cambridge, MA; London, Harvard University Press, 2006, où il y a une recherche critique sur les 1012 révoltes populaires contre les nobles – différenciées des luttes pour le pouvoir et qui inclut aussi la présence populaire (p. 6) – en France, Flandre et Italie, ces révoltes surgissant en proportion de 90% en villes et en majorité pour des raisons politiques, de représentativité des couches plus ou moins populaires dans les institutions gouvernantes. Plus proche de notre intérêt de comprendre l'attitude de Machiavel dans le problème politique mentionné est le livre du même Samuel Kline Cohn Jr., *Creating the Florentine State: Peasants and Rebellion, 1348-1434*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, où on révèle l'opposition entre les paysans des collines du voisinage et, d'autre part, la ville qui voulait les incorporer dans son territoire.

⁶⁰ Voir de nos jours la théorie concernant l'Union Européenne. En général on couvre la motivation contradictoire de l'Union – de faire face à la concurrence de l'Amérique et d'Asie et d'être, par le processus d'intégration régionale un pas vers / un miroir de l'intégration mondiale -. Il y a ainsi des tâches antagoniques qui, en les connaissant, peuvent être réformées, contrôlées. Cette référence à l'Union est faite dans l'esprit nouveau de Machiavel (lu par Althusser). La tâche n'est pas donnée, mais créée (déchiffrée) par les gens.

⁶¹ Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », p. 55.

politique, la richesse individuelle ». « Tout est prêt pour qu'intervienne le Prince rédempteur »⁶².

L'expression claire de la tâche historique est la prémisse de l'approche concrète des phénomènes, sans les déduire des principes théoriques ou des partis pris politiques. Ainsi la forme propre à la réalisation de l'unité nationale peut être ou bien la monarchie ou bien la république, telles qu'elles pourront se réaliser par la rencontre des éléments bénéfiques. « Le pouvoir absolu...s'est, à l'expérience, avéré la forme propre à la réalisation historique de l'unité nationale. Absolu signifie unique, centralisé, mais non arbitraire »⁶³. Pour cette raison, Machiavel insiste sur le caractère démocratique – voir républicaine – du Prince Nouveau et, en même temps, sur le consentement⁶⁴ nécessaire dans la monarchie⁶⁵ aussi (qui ne s'appuie pas seulement sur la violence et la coercition).

En cette analyse concrète des phénomènes politiques, Machiavel dépasse la position objectiviste et le discours scientifique universaliste (« 'sans sujet' comme tout discours scientifique »)⁶⁶ et se focalise donc sur *le problème posé dans sa singularité*. La nouveauté est ainsi le « dispositif théorique » subordonné à l'analyse de la singularité et rompant « avec les habitudes de la rhétorique classique, où l'universel règne sur le particulier »⁶⁷. Mais il y a de plus. Il abandonne « une conception qui fait intervenir la seule théorie, pour une conception qui fasse intervenir la pratique »⁶⁸.

Quelle est la signification épistémologique de cette approche où la théorie donne le pas à la pratique ? Tout d'abord, le problème politique lui-même est centré sur la pratique (politique) et il est vu « en termes de cas, donc de *conjoncture singulière* »⁶⁹. Machiavel est le premier penseur, souligne Althusser, qui « pense *dans* la conjoncture, c'est-à-dire dans son concept de

⁶² *Ibidem*, p. 108.

⁶³ *Ibidem*, p. 54.

⁶⁴ C'est la notion d'*hégémonie*, développée par Gramsci à l'aide de Machiavel.

⁶⁵ C'était le moment historique où on sortait du Moyen Age – où la monarchie avait unifié du point de vue législatif les unités féodales et, en même temps, les classes dominées n'avaient pas encore la puissance d'imposer « la volonté générale » (Rousseau). En ce sens se sont développées les théories monarchiques de Dante, Hobbes, Erasme.

⁶⁶ Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », p. 57.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 59.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 60.

cas singulier aléatoire »⁷⁰. Ça veut dire pas penser *sur* la conjoncture, mais « se soumettre au problème que produit et impose son cas...Machiavel ne pense pas le problème de l'unité nationale en termes de conjoncture : c'est la conjoncture elle-même qui pose négativement, mais objectivement, le problème de l'unité nationale italienne »⁷¹. D'ici vient que Machiavel « se trouve dans une situation qui le contraint de raisonner *à la limite*, qui le contraint de penser à la limite du possible pour penser le réel »⁷².

Et la conjoncture n'est pas seulement celle donnée dans l'espace étroit de l'Italie : mais celle donnée par le problème, qui se pose dans l'espace historique qui permet les comparaisons et les conclusions : d'une part, le problème avait déjà été posé et résolu ailleurs – en France et en Espagne –, d'autre part il est constitué par le « développement inégal »⁷³ des régions qui, dans leur misère, réclame la solution de l'unité.

Ainsi la conjoncture n'est pas la description de ses éléments, des circonstances diverses, mais « *leur système contradictoire* qui pose le problème politique et désigne sa solution historique, et en fait *ipso facto* un objectif politique, une tâche pratique », possible par le mouvement des éléments devenus « forces dans le combat pour l'objectif historique »⁷⁴. Ces forces sont en fonction de leurs rapports de force et la forme qui regroupe les forces disponibles pour réaliser l'objectif historique porte le nom de Prince.

L'analyse de Machiavel est théorique, certainement, mais tout à fait distincte de la théorie traditionnelle : subordonnée à la pratique politique, elle est transformée en cela qu'elle a un sujet (tandis que la théorie traditionnelle n'en a pas) et en même temps un lieu mobile, une place vide « parce que place à remplir et que doit occuper le sujet »⁷⁵.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 61.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*, p. 109.

⁷³ *Ibidem*, p. 62. En attirant l'attention sur cette idée de Machiavel, Althusser semble nommer celui-ci comme un des aïeux de la célèbre théorie du sous-développement, de la dépendance (voir, plus récent Joseph L. LOVE, *Crafting the Third World. Theorizing undedevelopment in Rumania and Brazil*, Stanford, California, Stanford U. P., 1996, où la majorité des anciens pays socialistes et l'Amérique Latine sont considérés comme „le premier laboratoire mondial du sous-développement, une espèce de proto Troisième Monde" (p. 5)).

⁷⁴ Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », p. 62.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 65.

En effet, nous rappelle Althusser, il y en a encore une place : « celui du texte qui met en place ou en scène politique cette pratique politique »⁷⁶. Althusser introduit ici la lecture rhétorique du Machiavel, celle qui, par exemple, a été œuvrée par les chercheurs américains McCanles⁷⁷, Garver,⁷⁸ Victoria Kahn⁷⁹, mentionnés aussi par Mikael Hörnqvist⁸⁰, et qui ont insisté, parmi d'autres, sur le fait que justement le discours de Machiavel a permis l'interprétation dualiste, aussi comme « machiavélique ».

Mais Althusser veut dégager la signification de l'écriture machiavélienne même. Eh bien, le texte de Machiavel a été écrit pour être efficace pour les contemporains. Ainsi l'intention de l'auteur a été justement d'inscrire ses idées dans l'espace de la pratique politique contemporaine. En ce sens, Gramsci a eu raison en nommant *Le Prince* « un manifeste ». Le manifeste, écrit dans une forme spécifique, « clair, dense, vigoureux et passionné »⁸¹, suppose aussi que l'auteur soit un partisan ouvert. Ainsi Machiavel « traite à son tour et en même temps son propre texte comme un moyen »⁸².

Mais Gramsci avait nommé *Le Prince* « manifeste utopique révolutionnaire ». Althusser continue de démontrer philosophiquement la vérité de cette caractérisation. L'argument – déduit aussi du Dédicace du *Prince*, « de même pour bien connaître la nature des peuples, il convient d'être Prince, et pour celle des princes, d'être populaire » - est que Machiavel, en évoquant « sa petite et basse condition », avait précisé l'importance de l'appartenance de classe et son appartenance aux classes populaires, de même que l'importance de gouverner « du point de vue du

⁷⁶ *Ibidem*. Et ALTHUSSER note encore (p. 66) que, en opposition avec la thèse des Lumières, pour qui le texte est hors d'espace, Machiavel, focalisé sur le vrai effectif, a considéré que son texte soit une arme de la pratique « nouvelle », celle de faire surgir l'unité.

⁷⁷ Michael MCCANLES, *The Discourse of Il Principe*, Malibu, California, Undena, 1983, p. 84, 107-109.

⁷⁸ Eugene GARVER, *Machiavelli and the History of Prudence (Rhetoric of the Human Sciences)*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987, p. 54.

⁷⁹ Victoria KAHN, *Machiavellian Rhetoric: From the Counter-Reformation to Milton*, Princeton University Press, 1994, p. 6, 16-17, 243.

⁸⁰ Mikael HÖRNQVIST, *Machiavelli and Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 4-7.

⁸¹ Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », p. 67.

⁸² *Ibidem*.

peuple »⁸³ et de constituer pas un n'importe quel État national, mais un État populaire. Le texte de Machiavel s'adresse, ainsi, aux masses – loin d'être coagulées pour la tâche historique – justement pour les mobiliser comme force « révolutionnaire » de cette tâche. « Si tout l'art de gouverner consiste à produire des effets d'opinion contrôlés, fondés sur une apparence réglée, une feinte calculée, c'est évidemment une étrange contradiction de rendre publique la règle du jeu, de la tromperie et de la feinte, la procédure et les procédés de la ruse »⁸⁴. Cette contradiction est mise au service des « peuples...des Républicains »⁸⁵.

Tandis que l'utopie survient de la situation où le Prince n'existe pas encore : « ce Prince...s'il doit devenir un Prince populaire, n'est pas lui-même peuple... (celui-ci) n'est pas encore 'le sujet' de l'histoire »⁸⁶.

En conséquent, il s'agit d'un manifeste *révolutionnaire* en « ce que Machiavel a bien conçu la tâche révolutionnaire qui était 'à l'ordre du jour'... et que Machiavel pose ce problème *du point de vue du peuple* » ; et *utopique* en « ce que Machiavel a cru que...l'Italie était mûre pour devenir un état national et populaire (distinction que je reprends dans la formulation de Lénine : la révolution, ou une tâche historique, peut être à l'ordre du jour sans que la situation concrète soit révolutionnaire⁸⁷) » et en ce que Machiavel « confie à *un autre*...à un individu d'avance indéfinissable, la mission de réaliser l'unité nationale pour un tiers : le peuple »⁸⁸. « La dualité des lieux, la dualité des 'sujets', débouche ainsi sur l'altérité de l'utopie, qui confie la réalisation de l'unité nationale du peuple à un individu mythique : le Prince »⁸⁹. Mais l'utopie découle aussi de l'exemple fétiche utilisé par Machiavel : celui du Rome (« l'expérience de la fondation d'un État qui a duré »⁹⁰), passé qui est la garantie et la forme de l'avenir, même si cette illusion est nécessaire pour la mobilisation de l'auteur et des forces

⁸³ *Ibidem*, p. 70.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 76.

⁸⁵ J. J. ROUSSEAU, « Du contrat social » (1762), en *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau*, avec des notes historiques, Tome I, Paris, chez Firmin Didot frères, libraires, 1856, livre III, chapitre VI, p. 669.

⁸⁶ Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », p. 72, 73.

⁸⁷ Voir (en roumain), V. I. Lenin, „Ultimul cuvânt al tacticii „iskriste” sau farsa alegerilor ca un nou motiv al insurecției” (1905), en V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 11, Editura politică 1962, p. 365-366.

⁸⁸ Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », p. 73.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 100.

politiques pour la tâche qu'il envisagent. Et cette illusion est nécessaire pour Machiavel pas pour l'idéologie morale qu'il trouve à Rome, analogue au recours aux exemples antiques par les révolutionnaires français⁹¹, mais pour la *virtù*, la capacité politique du Prince. Le recours à Rome est une *utopie théorique* : « elle se confond en effet avec l'effort de Machiavel pour penser les conditions de possibilité d'une tâche impossible⁹², pour penser l'impensable »⁹³.

Si l'insolite du Machiavel tient de ce qu'il se rapporte à la pratique politique et au point de vue de classe, le vide de l'utopie est ouvert par la dissociation entre *le lieu du point de vue de classe* (celui du peuple) et *le lieu de la pratique politique* (celui du Prince). Cette *dissociation* est tout à fait autre chose que l'*accent* sur un des lieux : si on part du lieu de la pratique politique « on tombe dans le machiavélisme »⁹⁴ et, comme on le sait très bien, ce lieu est consonnant avec le point de vue de la classe dominante (et arrive à subordonner le lieu du point de vue de classe au lieu de la pratique politique) ; si on part du peuple on ne peut pas comprendre comment pourrait-il devenir dirigeant capable d'accomplir une tâche qui suppose une complexité au-delà de l'image simpliste de son « unité ».

Mais la nouveauté philosophique de Machiavel est contenue dans son *dispositif théorique* même. Il paraît que la représentation de la société par le secrétaire florentin ne dépasse point la conception générale de son temps : insistance sur la *continuité* de la nature humaine et ainsi des états sociaux – d'ici poursuivant le scepticisme, même si tous les choses paraient *changer* tout le temps et même si cette continuité de la nature humaine génère un incessant *mouvement cyclique* de l'histoire. Mais Machiavel introduit quelques observations – fruits de son épistémologie expérimentale : la première est que *le hasard* serait à l'origine des sociétés et des gouvernements, la deuxième est que *les désordres proviennent des grands* (qui se révoltent contre le roi, qui dégénèrent en oligarchie, ou qui constituent

⁹¹ *Ibidem*, p. 102: « il leur fallait l'excès du passé par rapport au présent pour masquer l'étroitesse du contenu effectif de la révolution bourgeoise...d'être une lutte pour le pouvoir d'État entre deux classes également exploiteuses, la féodalité et la bourgeoisie ».

⁹² *Ibidem*, p. 104: « tâche politique *nécessaire*, et ses conditions de réalisation à la fois *possibles et pensables*, mais en même temps *impossibles et impensables*, car aléatoires ».

⁹³ *Ibidem*, p. 105.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 78.

des gouvernements naissant l'excès et le laisser-aller, même s'ils sont « populaires »⁹⁵), entre ceux-ci et le peuple n'existant aucun contrat⁹⁶, et la troisième est que « *les révoltes* qui provoquent les révolutions dans les gouvernements *sont toujours le fait du peuple*, qui se met à haïr ses chefs et s'en donne d'autres »⁹⁷.

Si de ces observations Machiavel avait conclu que tous les gouvernements sont mauvais, aussi parce qu'ils ne durent pas, et il avait proposé ainsi un *type neuf*, le gouvernement combiné, la portée philosophique saisie par Althusser nous fait voir plus et au-delà des recettes politiques. Les thèses – tant banales qu'elles paraient – de la *continuité*, du *changement perpétuel* et de la *cyclicité* fonctionnent (la continuité) comme prémisses « matérialiste d'objectivité »⁹⁸, (le changement) comme « détermination dialectique aléatoire de cette objectivité » et (la cyclicité) comme « synthèse » des premières en ajoutant « les formes » selon lesquelles s'effectue le changement⁹⁹. Mais cette base est contredite par l'inédit politologique de Machiavel : celui de se proposer des formes, des gouvernements qui durent, et pas qui changent. Philosophiquement, cet inédit relève « la volonté de se *libérer* de la nécessité immuable du cercle infini des mêmes révolutions »¹⁰⁰ et « l'anticipation » d'aller seul dans cette direction.

Cette direction - où « la théorie générale de l'histoire n'intervient que sous la condition d'être déterminée par une suite de 'négations' qui n'ont du sens qu'en fonction du problème politique central »¹⁰¹ - est fertile en cela que la pensée de Machiavel contre pose l'histoire (les thèses habituelles concernant l'histoire) et l'expérience, inévitablement temporelle (donc

⁹⁵ Ce comportement et cette faute des grands se manifestent dans l'évolution cyclique des gouvernements : monarchie – dégénéralant en tyrannie, aristocratie - dégénéralant en oligarchie, gouvernement populaire - dégénéralant en licence, Machiavel, « Discours sur les décades de Tit-Live », Livre I, 2.

⁹⁶ Machiavel refuse « (à la différence d'Épicure) toute théorie contractuelle de l'origine de la société et des gouvernements. Il dit que les hommes choisirent le plus fort et promirent de lui obéir, mais ne fait aucune mention d'un contrat réciproque », Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », p. 84.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 86.

⁹⁸ En effet, du point de vue épistémologique, il est obligatoire qu'une continuité existe pour qu'on puisse comparer les expériences humaines.

⁹⁹ Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », p. 90.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 91.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 97.

politique, observe Althusser¹⁰²) et spatiale : « qu'il y a toujours la même somme de bien, la même somme de mal ; mais que ce mal et ce bien ne font que parcourir les divers lieux, les diverses contrées »¹⁰³, et ainsi « *il n'y a plus de cycle, mais déplacement et répartition* »¹⁰⁴.

Le bien est la *virtù* – « par excellence chez Machiavel, la qualité propre aux *conditions subjectives* de la constitution d'un État qui dure »¹⁰⁵ - et ainsi s'ouvre la lecture où le politique a en souterrain la morale : concrète, mais générant des ailes qui manquent aux éthiques abstraites.

Avant de mettre en évidence la signification éthique, la philosophie de Machiavel renvoie vers la discussion de la logique du texte. La forme de raisonnement propre à Machiavel est « le dilemme et son effet : l'exclusion d'un terme au profit d'autre, la fermeture d'un espace provoquant l'ouverture de l'autre »¹⁰⁶ : la conclusion du dilemme posé au commencement du chapitre premier du *Discours* est que, même si dans les États fondés dans des sites stériles les gens sont vertueux, on ne doit pas fonder cet espèce d'État car il est faible, mais un État où les gens seront apprivoisés par les *lois*¹⁰⁷. De ce point de vue, on doit faire politiquement abstraction des qualités morales des hommes.

Mais les lois ne sont pas la forme générale de la contrainte politique : c'est la *crainte*, que les lois ne font que la déplacer. Si tous les hommes doivent avoir peur du Pouvoir¹⁰⁸, il serait mieux de lier le Prince, le gouvernement par une infinité de lois justement pour contenter le peuple (lui aussi encadré par les lois) : « on ne peut honnêtement et sans faire tort aux autres contenter les grands, mais certes bien le peuple : car le souhait des peuples est plus honnête que le souhait des grands, qui cherchent à tourmenter les petits, et les petits ne le veulent point être »¹⁰⁹.

¹⁰² *Ibidem*, p. 92.

¹⁰³ MACHIAVEL, *Discours*, II, Avant-propos.

¹⁰⁴ Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », p. 94.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 109.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 110 : « L'utopie d'une cité idéale, fruste et pure, vertueuse au sens moral, est écartée *une fois pour toutes*, car elle ne correspond pas aux conditions visées par Machiavel : se défendre et s'agrandir ».

Le réalisme requiert s'éloigner des modèles idéaux, utopiques.

¹⁰⁸ Pour Machiavel la crainte n'est pas un obscur état métaphysique, mais un état d'esprit encadré par les relations de pouvoir et déterminé par ceux-ci.

¹⁰⁹ MACHIAVEL, *Le Prince*, IX (édition roumaine citée, p. 49).

En continuant, si tout tient au peuple et les États ne peuvent pas grandir que par la force des armes, le dilemme – pour le Prince¹¹⁰ - est de donner des armes au peuple pour lutter pour l'État, qui s'accroît ainsi, ou de désarmant le peuple, et l'État devenant faible. Machiavel invite qu'on choisit le moins d'inconvénients « non dans l'abstrait, mais uniquement en fonction de l'objectif politique poursuivi »¹¹¹. C'est-à-dire prendre comme modèle Rome et considérer les divisions entre le Sénat et le peuple comme un inconvénient nécessaire pour arriver à la grandeur romaine. En somme, « l'État nouveau doit être un État qui dure ; pour cela il doit être doté de lois, qui expriment le rapport de forces dans la lutte des classes entre les grands et le peuple ; dans cette lutte des classes, le Prince doit s'appuyer sur le peuple ; cette lutte de classe est indispensable pour donner à l'État non seulement la durée, mais aussi la capacité de s'étendre, c'est-à-dire de devenir un État national »¹¹². L'État nouveau – face au féodalisme où n'existaient pas « la garde des plusieurs » pour l'État, c'est-à-dire n'existaient pas « le contentement »¹¹³ du peuple – serait ainsi démocratique, justement parce que après le commencement, la fondation de cet État, on doit confier la garde des lois aux plusieurs¹¹⁴. On écarte toute référence aux idéals moraux, c'est le raisonnement qui règne et renvoie aux solutions.

La logique des dilemmes met en évidence qu'il s'agit d'une analyse des *alternatives* posées par la mise en rapport « des conditions objectives et leurs effets avec des choix possibles »¹¹⁵. Les alternatives sont les réponses pour les conjonctures, tout sous le signe du possible : c'est ici *le matérialisme aléatoire*. Et n'oublions pas : les conditions générales de l'existence historique

¹¹⁰ Et pour les grands (les classes dominantes).

¹¹¹ Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », p. 116.

¹¹² *Ibidem*, p. 117.

¹¹³ MACHIAVEL, « Discours sur les décades de Tit-Live », Livre I, chapitre XLVII, p. 257, 258 : « il est aisé de faire ouvrir les yeux au peuple lorsqu'il se trompe en examinant les objets en masse ; il suffit de lui donner le moyen de descendre à un jugement particulier...l'homme sage ne doit point appréhender le jugement du peuple dans les affaires particulières, telle que la distribution des emplois et des dignités, car c'est en cela seul que le peuple ne se trompe point ».

¹¹⁴ Il y a ainsi une unité profonde, Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », p. 120, 121, entre les *Discours* et *Le Prince* : si *Le Prince* traite du commencement, de la fondation de l'État, les *Discours* se préoccupe de l'enracinement du pouvoir de l'État dans le peuple par l'intermède des lois, c'est-à-dire du gouvernement combiné – autorité du pouvoir et des lois.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 117.

d'un État « sont des conditions définies et restreintes...par le problème politique posé par Machiavel, et par l'objectif politique que ce problème impose »¹¹⁶.

Ainsi tout d'abord le problème est le commencement (de l'État nouveau), et ce commencement présuppose le moment initial qui « n'est rien »¹¹⁷, le (simple) champ des possibles, le champ de la conjoncture et notre choix des alternatives et des moyens. Du point de vue philosophique, le rien ne ferme rien, il ouvre les possibilités. Pour le sujet. C'est le sujet (politique) qui apparaisse ici, Machiavel esquissant la théorie de celui-ci.

En énumérant les espèces d'État – « qui n'est une énumération pure et simple, mais un classement »¹¹⁸ -, Machiavel souligne que ce qui est important pour la tâche qu'il considère est la nouveauté des certains, l'État nouveau – le Prince nouveau – est ce qu'il poursuit. Cette nouveauté incombe les choix pour la direction dans laquelle cet État doit être cherché. Et les choix, mises en évidences par les divisions, les exemples – les expériences historiques, réclament « faire table rase des formes féodales existantes, comme incompatibles avec l'objectif de l'unité italienne »¹¹⁹. La capacité de comprendre tout cela et de « l'appliquer » est la *virtù* du Prince. Et cette *virtù* n'est pas la vertu morale, ou bien ne demeure pas une simple vertu morale, mais il est le savoir faire politique subordonné à la cause, à la tâche historique.

Cette subordination n'est pas seulement la compréhension des choses, elle est une « aventure »¹²⁰, ou une chance, c'est-à-dire une *rencontre* entre « les conditions objectives de la conjoncture X d'une région indéfinie, la *Fortune*, et d'autre part les conditions subjectives d'un individu également indéfini »¹²¹. La rencontre c'est l'*occasion* – donnée par les événements, la conjoncture - qui permet la valorisation de la vertu subjective. Évidemment que s'il n'y pas une *correspondance* entre l'*occasion* (la conjoncture favorable) et les donnés subjectifs, la rencontre n'a pas lieu. Ou bien ne dure pas¹²².

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 122.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 123.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 125.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 127.

¹²⁰ MACHIAVEL, *Le Prince*, VI (édition roumaine, p. 26).

¹²¹ Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », p. 131.

¹²² C'est le motif de *fortuna labilis* (Virgile, Térence). Voir Ramiro ORTIZ, *Fortuna labilis. Storia de un motivo medievale*, București, Cultura națională, 1927, où *Fortuna* (τύχη) est l'influence capricieuse et mobile, sans l'apparence de la règle logique ou

Ainsi c'est possible que la fortune fasse tout, sans que l'individu soit doué de la *virtù*, mais il ne survit pas à la fortune. Le matérialisme aléatoire de Machiavel, surpris par Althusser (rencontre, correspondance), a comme une des parties les plus importantes l'aspect de la subjectivité capable à maîtriser la fortune en la transformant en durée politique : la matière de la fortune étant transformée en forme politique qui dure.

C'est le Prince qui incarne cette subjectivité : il le fait s'il répond aux exigences du nouvel État en vu.

Ces exigences tiennent au fond de la souveraineté de cet État, de plus d'un État qui dure. Pour cette raison, si un tel État est/ doit être populaire, « enraciné dans le peuple »¹²³, si dans son appareil, sont nécessaires le primat de la force (l'armée) sur le consentement (l'idéologie) et le primat du politique sur l'armée, ce primat du politique est équivalent à l'affirmation que le fonctionnement de l'appareil d'État se subordonne à la raison. En quoi avait été Machiavel le précurseur du cynisme du réalisme politique des siècles le 19^{ième} et 20^{ième} ? En l'accent mis sur la *raison d'État*¹²⁴, c'est-à-dire sur la subordination des institutions – comme l'armée – à la fin de la durabilité de l'État. Mais Machiavel a bien dépassé, en la critiquant, et transgressé le *Realpolitik* : pas seulement par la démonstration que l'armée doit être compatible avec la nouvelle fin de l'État national et populaire (donc être elle aussi nationale et populaire), qu'elle-même résout le problème (la réalisation de cet État) du seul fait de se constituer¹²⁵, mais que, si l'utilisation de la force est nécessaire surtout au commencement et surtout pour se défendre d'une manière efficace, le plus important dans cette politique est que *l'impression que les masses se font d'elle* est cardinale pour la durabilité et légitimité de l'État. Machiavel avait parlé du point de vue de la constitution de l'État

de la morale, distincte de *fatum* (ἀνάγκη), (p. 23), improvisation pleine d'incohérence et d'injustice. La forme *evolarunt omnia* signifie aussi l'instabilité forcée.

¹²³ Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », p. 140.

¹²⁴ Nina FAÇON, philosophe et italieniste (*Istoriile florentine*, Studiu introductiv, traducere, note și indice de nume de Nina Façon, édition citée, p. 61-62) nota : « la raison d'État substitue les critères philosophiques- moraux de la génération précédente dont l'humanisme était encore puisement marqué par des réminiscences religieuses...-tandis que après Machiavel) la raison d'État n'a plus une fonction éthique, et la politique contredit de nouveau la morale (la monarchie absolue accentuant la force, et pas les lois).

¹²⁵ *Ibidem*, p. 150 : « l'armée ne peut être le moyen d'une politique, que si elle est déjà la forme réalisée de cette politique ».

national : mais rien ne nous interdit de penser que pas seulement *l'impression que « le vulgaire »*¹²⁶ *interne se fait de la politique de cet État* serait la seule qui compte, et que, s'il y a des exigences morales qui encadrent cette impression, pourquoi donc ne pourrait-on supposer que le vulgaire de partout aurait les mêmes exigences ?

Althusser observe l'acuité philosophique de Machiavel : d'une part, que « les moyens propres à résoudre un problème doivent déjà être *en soi*, réaliser en soi la solution de ce problème »¹²⁷ (la fonction de l'armée est de former et unir le peuple, l'armée étant institution *de l'État* et, en même temps, constituant l'État, lui en étant d'un sort antérieur). D'autre part, que « le moyen n'est pas extérieur à la fin, mais la fin est intérieure au moyen »¹²⁸.

Si c'est vrai, alors le Prince est lui-même un moyen pour l'État et aussi la figure/la représentation de l'État. Ainsi il est « un individu politique, tout entier défini par sa fonction politique », en échappant aux catégories morales de vice et de vertu mais étant dépendant de la *virtù* politique, la capacité de poursuivre « une fin historique, celle de fonder, consolider, étendre un État qui dure »¹²⁹. La fin excuse les moyens ? Pas du tout – si on le conçoit d'une manière abstraite et pleine du préjugé de l'opposition absolue entre la fin supposée bonne et les moyens supposés cruel. Oui – si on juge en termes des critères de jugement : « seule la fin est juge du résultat qui compte »¹³⁰.

Ainsi, « la virtù n'est pas le contraire de la vertu morale : elle est d'*un autre ordre*¹³¹... elle peut l'inclure, mais en l'excédant ». Si le Prince est

¹²⁶ MACHIAVEL, *Le Prince*, XVIII (édition roumaine p. 92).

¹²⁷ Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », p. 150.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 154.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 155.

¹³¹ Cette différence a aussi été posée par Berlin, *ibidem*, qui a critiqué lui aussi la conception selon laquelle la logique politique de Machiavel serait opposée à la morale. Mais Berlin a souligné le fait que, en posant les ordres différents d'existence, celui politique et celui privé, d'ordre de la moralité, Machiavel avait aidé les hommes d'être conscients de la nécessité de faire des choix difficiles entre alternatives incompatibles.

L'humanisme de Machiavel s'oppose à l'école néo-platonique florentine car il est conséquemment laïc, la dignité humaine peut être conquise dans l'effort de comprendre pour et d'actionner en vue de la tâche historique, sur le fondement des

vertueux, il l'est « par vertu politique »¹³². Cette *virtù* « n'est pas l'essence intérieure de l'individualité, elle n'est que la réflexion, aussi consciente et responsable que possible, des conditions objectives de la réalisation de la tâche historique de l'heure »¹³³.

La *virtù* même donne le sens de la vertu. Machiavel opposait vigoureusement le gouvernement par lois (morales) et le gouvernement par ruse. Le premier signifie le humain dans l'homme, tandis que la ruse n'est pas simplement la manifestation de la force (du lion), elle aussi nécessaire, mais du renard. Gouverner par la ruse c'est montrer la face de bête de l'homme, et encore la plus laide parce que sans institution spécifique. Les lois existent comme institutions, la force existe comme armée, mais la ruse est « une manière de gouverner les deux autres formes de gouvernement : la force et les lois »¹³⁴, en ouvrant « un espace de détournement de l'existence de la force et des lois »¹³⁵, un espace de la corruption.

La subjectivité du Prince vise ainsi une entière capacité de maîtriser les passions et les tendances de la nature humaine par le spécifique humain de la raison et de la moralité. Cette maîtrise est la seule garantie de la réalisation de la fin politique.

Mais le problème de la subjectivité ne se réfère seulement au Prince, mais aussi à la partie de la population de laquelle il dépend et sur laquelle il se base : le peuple. Celui-ci aussi est un miroir de la nature humaine, le problème est que, par l'intermède des relations de gouvernement, on puisse maîtriser aussi ce miroir : et cette maîtrise est politique. Oui, c'est vrai que « les hommes en général jugent plutôt aux yeux qu'aux mains, car chacun peut voir facilement, et sentir peu. Tout le monde voit bien ce que tu sembles, mais bien peu ont le sentiment de ce que tu es ». Et c'est aussi vrai que « ces peu-là n'osent contredire l'opinion du plus grand nombre »¹³⁶. Machiavel ne s'occupe de ces peu-là : le fait qu'il note cette différence entre l'opinion publique et « les dissidents » nous montre sa perspicacité qui renvoie aux réflexions futures.

Mais la possibilité d'influencer, de manipuler l'opinion publique – situation pas du tout neuve – incite la solution de le faire pour le but

raisons pratiques politiques, et pas (seulement) dans l'effort de s'adapter à l'idéologie, c'est à dire à la religion.

¹³² Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », p. 155.

¹³³ *Ibidem*, p. 156.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 158.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 159.

¹³⁶ MACHIAVEL, *Le Prince*, XVIII (édition roumaine p. 91.)

nouveau du nouveau État, c'est-à-dire d'une manière neuve aussi. Elle est celle où « la politique idéologique (...celle qui présente aux hommes l'apparence même en laquelle ils croient...) doit être soumise au primat de la politique tout court »¹³⁷. Mais si c'est ainsi, alors, même si la réputation du Prince se construit avec des apparences – toujours favorables – qui peuvent ne pas correspondre à la réalité, en effet l'entière opération « média », est subordonnée à la fin (l'État national) qui a besoin pour cela du peuple : si le Prince doit obtenir « la bienveillance du populaire », il influence l'opinion publique tout d'abord par son comportement moral, par les messages de la politique nouvelle dont le cœur est justement le bien du peuple. La *crainte sans haine* qui est le moyen privilégié de politique idéologique est « la base politique minimale à partir de laquelle l'amitié du peuple...devient objectif politique décisif »¹³⁸.

Cette base est ainsi un précédant : pas seulement pour cet objectif mais aussi pour la politique qui suit, dans l'État national et au-delà. Ce n'est pas l'observation explicite d'Althusser, mais la contagion de son analyse.

En effet, Machiavel ne doit pas être lu comme modèle *en sa lettre* – ainsi abstrait et absolu – pour notre contemporanéité : son insistance sur la nécessité de l'État national était, de moins pour ceux qui saisissaient les tendances et « l'esprit du temps », partie de cet « esprit ». Mais la nécessité change. C'est de même avec les relations entre l'élite politique et les masses dirigées : c'est significatif que Mussolini considérait que la force de l'État national serait le résultat de la domination des gens, qui sont mauvais, et que seulement leur représentation bienveillante par « le Prince » (le Duc) garantirait l'identification de l'État avec le peuple¹³⁹. Or, l'observation d'Althusser est que, si on ne doit pas donner à un texte des intentions extérieures à celui-ci (disons contemporaines de n'importe quelle sorte), on ne doit également transposer la lettre du texte, comme modèle, pour n'importe quelle contemporanéité : si le temps de Machiavel n'était pas celui de l'insistance sur la démocratie du peuple, son approche en fonction des conjonctures – qui changent – et du peuple qui est le critère du succès du

¹³⁷ Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », p. 162-163.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 165.

¹³⁹ Louis de VILLEFOSSE, *Machiavel et nous*, Paris, B. Grasset, 1937, p. 81 : « Mussolini refuse au peuple la participation au gouvernement, mais il l'invite et l'oblige à se donner tout entier à la chose publique », presque synonyme à Machiavel.

Prince nouveau, montre que Machiavel même concevait la théorie de l'histoire comme suivant la pratique historique. Si Machiavel pouvait bien penser que le pouvoir absolu du Prince soit populaire (« non que le peuple soit au pouvoir, mais que le peuple, par crainte d'abord, par amitié ensuite, se reconnaisse dans la politique populaire du Prince »)¹⁴⁰, lui-même n'aurait pas pu concevoir les choses de cette manière dans le 20^{ième} siècle, quand la démocratie était si importante qu'elle jouait un rôle cardinal dans les contradictions du capitalisme qui se sont manifesté par tant des morts et des souffrances. Pour cette raison, on ne peut pas lier Machiavel et Mussolini¹⁴¹, mais Machiavel et Gramsci : l'analyse créatrice de la conjoncture toujours neuve renvoie à la découverte des nouvelles tâches historiques, celles-ci ne peuvent être que consonantes à l'axiome du peuple comme critère du juste chemin et du succès politique.

De cette manière, par relevant la portée des notions philosophiques par Machiavel, Althusser souligne la profonde actualité du secrétaire florentin : c'est *l'actualité de l'esprit philosophique* par l'intermédiaire de laquelle on peut juger toujours la conjoncture sans se cramponner des clichés ou des textes célèbres pris à la lettre. C'est la raison pour laquelle Althusser nomme Machiavel *acutissimus* (très aigu), pas seulement en politique, comme le disait Spinoza, mais aussi comme « philosophe matérialiste »¹⁴².

¹⁴⁰ Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », p. 167.

¹⁴¹ C'était le point de vue suggéré par Louis de VILLEFOSSE, *ibidem*. En ce sens, il a traduit à la fin du son livre, l'article de Mussolini, « Preludio al Machiavelli », *Gerarchia*, avril 1924, où celui-ci considérait « l'actualité » de Machiavel, en justifiant les principes politiques du fascisme avec *la lettre* (sélectionnée, bien sur) de Machiavel.

¹⁴² Louis ALTHUSSER, « Machiavel et nous », p. 168.

THEOLOGY AND SCIENCE

BRUCE A. LITTLE

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

Abstract: Christian theology and science are not at odds as both are looking at the same reality, but from a different perspective. This does not mean that there are different or contradictory truths or some truths with a higher truth value than others, but that truth statements relate to the different stratum of reality. Truth statements about universals or the transcendent are not distinct from or contrary to truth statements about particulars. Each statement speaks to different, but complementary aspects of reality. Science, by definition deals, with particulars and admits that the tools of investigation do not apply to anything beyond the material world. In fact, science cannot make any definitive statement about whether or not the transcendent exists as a matter of applying the scientific method. It is this last part that opens the way for theology and science to begin talking to one another, namely that scientific method is not the final arbitrator of what can and cannot be said about reality. Science is one map and theology is another map both looking at the same landscape but from different perspectives.

Key-words: science, theology, two-circle theory of truth, the postmodern epistemological paradigm, critical realism, one-circle theory of truth.

“The liberal two-language theory [similar to my term “two-circle theory of truth] separating science and theology is a modern one. It ought not to be confused with premodern concept of the two books. In medieval times, revelation regarding God could be read from two books, the book of nature and the book of scripture. Both science and theology could speak of things divine. Both natural revelation and special revelation pointed us in one direction: toward God. The two-language theory, in contrast, points us in two different directions: either toward God or toward the world. I have a problem with the two-language theory. It gains peace through separation,

by establishing a demilitarized zone that prevents communication. In the event that a scientist might desire to speak about divine matters or that a theologian might desire to speak about the actual world created by God, the two would have to speak past one another on the assumption that shared understanding is impossible." (Ted Peters, in *Science and Theology: The New Consonance*, ed. Ted Peters, 18)

Beginning in the 17th century, a search was begun to ground all knowledge claims in a method that would yield absolute certainty for all knowledge claims. First, this led to the development of a view I call the two-circle theory of truth. Religious claims were understood as mere belief claims, not knowledge claims and scientific claims were understood as the only true knowledge claims. In time, this led to a split between universals and particulars which concluded with a denial of universals altogether. The end of this was a reductionistic understanding of reality, affirming that all reality could be explained in materialistic terms as that was all there was to reality. With this came the marginalization of theology in any discussion about truth and reality, as all theology claims were merely belief claims.

When Descartes placed religious truth statements in a separate circle from other knowledge claims,¹ the implication that followed was that one justified the knowledge of nature one way while religious claims required no justification, because religious claims were not about knowledge, but about beliefs. While this did not immediately become obvious, in time it did become obvious and with some very serious consequences epistemologically and practically. It subtly removed the universal (or the transcendent) as part of the realm of reality, leaving only the study of nature. One can understand how this happened, even if it was unintentional. If all true knowledge claims were only of the physical world, then one would conclude that anything outside the physical world was not grounded in reality and, therefore, could not be called knowledge.

With Descartes, then, begins the notion of epistemology that concludes with the two-circle theory of truth. As man sought to come to truth about nature, he did so as if nature were something to be studied independent of the transcendent since the transcendent could not be verified empirically. Nature was to be studied by itself, and according to Francis Bacon, the surest path to truth was the inductive method—looking carefully

¹ One can find Descartes's discussion of this in: Rene Descartes, *Discourse on Method and the Meditations*, trans. F. E. SUTCLIFFE (London: Penquin Books, 1968).

at the particulars. In time, only that which could be empirically verified by the scientific method could be called knowledge. This, of course, if true, left theology relegated to some other category, but surely it had nothing to say about reality or truth of everyday life. Furthermore, as time seemed to be demonstrating, if science and its empirical method could answer questions of life through an understanding of the physical world, then there was no need of the transcendent. That is, it was thought no longer necessary to have a God-of –the gaps to answer these questions as science was now showing that that was not necessary. In fact, if empiricism was the sole method of coming to truth, then it automatically eliminated the transcendent from the search for truth. In time there is a gradual disappearance of GRACE (God) and the exaltation of NATURE (Particulars)² until all that was left were the particulars, of which man was just another one of those particulars. This two-circle theory of truth first separates the universal from the particular and then there is a denial of the universal altogether because it is not accessible empirically.

Unfortunately, Christians failed to understand precisely what was going on. Many of them cursed science and others simply agreed with the two circle theory of truth. They agreed to it because it made their job easier in a way. Christians did not have to answer questions of justification because Christian claims were only beliefs of the heart. In that way, they could co-exist with science because science spoke of knowledge and the Church only spoke of beliefs. God becomes only a matter of faith, not about facts. In addition it failed its responsibility for making a case for the necessity of universals, not on religious grounds, but on ontological and epistemological grounds. This failure only reinforced the idea of the two-circle theory of truth and subverted the importance of universals.

However, modernity's objectivist claims began to weaken in the 20th century due in part to political, sociological concerns, which led to postmodernism. Postmodernism criticized modernity in general and science in particular for being too dogmatic with its correspondence view of truth and its claim to epistemological absolute certainty. Now there was no two-circle theory of truth, for in fact, there were now as many circles of truth as there little communities confessing a pragmatism as truth. In fact, now there was no theory of truth at all---truth was whatever each community decided worked best for them. As Richard Rorty approvingly wrote: "But the

² The language of grace and nature is the language of theologians such as St. Thomas Aquinas.

pragmatist [post modernist] does not have a theory of truth, much less a relativistic one.

As a partisan of solidarity, his account of the value of cooperative human inquiry has only an ethical base, not an epistemological or metaphysical one."³

More to the point, there is no reality "out there." According to postmodernist Richard Tarnas, "There is an appreciation of the plasticity and constant change of reality and knowledge, a stress on the priority of concrete experience over fixed abstract principles, and a conviction that no single a priori thought system should govern belief or investigation. It is recognized that human knowledge is subjectively determined by a multitude of factors; that objective essences, or thing-in-themselves, are neither accessible nor positable; and that the value of all truths and assumptions must be constantly subjected to direct testing. The critical search for truth is constrained to be tolerant of ambiguity and pluralism, and its outcome will necessarily be knowledge that is relative and fallible rather than absolute and certain."⁴

If the two-circle theory of truth held, then postmodernism was right--there was no unified theory of truth, which in turn meant that all truth-claims were simply relative claims, as there was no objective (outside the mind) truth and there was no reality "out there." In fact, there was no overarching understanding of reality, no metanarrative (worldview) and, hence, particulars are all that is. If that is true, then science had lost its claim to truth in any real sense. For in that case, science had nothing to say collectively because reality was only in the mind and not only was truth relative, so was reality.

About midway into the 20th Century, some in the field of the hard sciences (biology, chemistry, etc) acknowledged that science had overreached and promised an absolute certainty it could not produce. But, given that post modernism rightly critiqued science, science could not live with the alternative of the postmodern epistemological paradigm. Therefore, in response to post modernity, people such as, biologist Edward O. Wilson, went on to deride post modernity as being a failure itself. This can be seen, for example, in the Humanist Manifesto 2000. It reads: "In addition,

³ Richard RORTY. „Solidarity or Objectivity?” in Lawrence Cahoon, *From Modernism to Postmodernism* (Cambridge, MA: Blackwell publisher, 1996), 576.

⁴ Richard TARNAS, *The Passion of the Western Mind*. (New York: Ballantine, 1993), 395-96.

postmodernism has appeared in many universities, questioning the basic premises of modernity and humanism, attacking science and technology, and questioning humanist ideals and values.”⁵ While denying the postmodern solution, the signers of the Manifesto admitted that the Enlightenment’s role of “Reason as an absolute rather than as a tentative and fallible instrument of human purpose was overdrawn”⁶ If reason could deliver absolute certainty, then the possibility existed that there was more to reality than nature. That is, even if science did not recognize the need for the Transcendent, at least some realized that it could not be ruled out by the methods of science. Hence, the door was open once again to consider what theology might bring to one’s understanding of reality and truth.

All of this has contributed to a review of epistemology in general and science in particular. There is a growing view that critical realism is a more appropriate way to view the world. It is called the “middle way.” It is a form of realism that in some way breaks ranks with naïve realism while avoiding the relativism of post modernity. According to those advocating critical realism, there is an objective⁷ reality to be known, but not with absolute certainty because all data is processed through the knower which means there is a subjective element to the knowing process. Paul Hiebert writes: “The external world is real. Our knowledge of it is partial but can be true. Science is a map or model. It is made up of successive paradigms that bring us to closer approximation of reality and absolute truth. Each field in science presents a different blueprint of reality. These are complimentary to one another. Integration is achieved, not by reducing them all to one model, but by seeing their relationship. Each gives us partial insights into reality.”⁸ Hiebert’s point is that science is one map of reality and theology is another map of the same reality only they include different aspects. Just like one might have a topographical map of a country and a road map of a country. They are in this case complimentary.

We must understand that the nature of reality determines what and how something may be known about it. That is to say, the nature of the object determines what can be known about the object and how it is to be known. Because of this, there are some things science must acknowledge,

⁵ Paul KURTZ, *Humanist Manifesto 2000* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2000), 23.

⁶ Paul KURTZ, *Humanist Manifesto 2000* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2000), 24.

⁷ By objective, I mean that which exist independent of the mind.

⁸Paul G. HIEBERT. *Missiologial Implications of Epistemological Shifts: Affirming Truth in a Modern/Postmodern World*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999), 37.

but cannot explain. Stephen Hawking, in his book, *A Brief History of Time* observed: "The whole history of science has been the realization that events do not happen in an arbitrary manner, but that they reflect a certain underlying order, which may or may not be divinely inspired"⁹

The fact is, science is limited in understanding such matters as: "Why is the physical world so intelligible to us?" "Why are its laws so finely tuned to the possibility of a fruitful history?" "Why is science possible?" and "Why is the universe so special?" Questions we intuitively asked because the human mind is structured to think in terms of causality or causal relationship and that is the way reality is structured. Here the questions are not dealing with a different reality, but only a different aspect of the reality in which we all live. Not a different reality, but a different "stratum of reality," to use the language of critical realist Roy Bhasker who speaks of this in terms of a stratified reality.¹⁰ In fact, even the discoveries of science seem to point to something beyond the physical that grounds the physical reality. Speaking of the uniqueness of the universe, astrophysicist Paul Davies writes: "The Anthropic Principle does not assert that our existence somehow *compels* the laws of physics to have the form they do, nor need one conclude that the laws have been deliberately designed with people in mind. On the other hand, the fact that even slight chances to the way things are might render the universe unobservable is surely a fact of deep significance."¹¹

The question is, "What does this mean for theology and science? If science is right that there may be matters of reality beyond the methodological tools of science, then maybe theology has something to say. Furthermore, if critical realism is right, namely that there is one reality that is stratified, then it would follow that science should not disallow theology as a legitimate source of knowledge. In fact, there are those in science today who are leaning very much in this direction. Scientists such as Ian Bouver, John Polkinghorne, Michael Polanyi think in this way.

There is one reality but it is stratified or is in different spheres as was acknowledged for 15 00 years in western thinking and no evidence has been found to reject this view. As noted scientist John Polkinghorne¹² writes:

⁹ Stephen HAWKING, *A Brief History of Time* (New York: Bantam, 1988), 122.

¹⁰ Roy BHASKER, *The Possibility of Naturalism: A philosophical Critique of the Contemporary Human Science*, 2nd ed. London: Routledge, 1998.

¹¹ Paul DAVIS, *The Mind of God* (New York: Simon & Schuster, 1992), 200.

¹² Rev. Dr. John Polkinghorne KBE FRS, Cambridge University, England, is a Fellow of the Royal Society, a Fellow (and former President) of Queens' College, Cambridge. His distinguished career as a Physicist began at Trinity College

“Both are trying to grasp the significance of their encounters with manifold reality. In the case of science, the dimension of reality concerned is that of a physical world that we transcend and that can be put to experimental test. In the case of theology, it is the reality of God who transcends us and who can be met with only awe and obedience. Once that distinction is understood, we can preserve the two disciplines to be intellectual cousins under the skin, despite the differences arising from their contrasting subject material.”¹³ Furthermore, McGrath points that “The scientific tradition, for example, finds itself having to presuppose the uniformity and ordering of creation; Christian theology offers an account of this. The scientific tradition recognizes that the natural world has a rationality which human rationality can discern and systematize; Christian theology, however, offers an explanation of why this is the case.”¹⁴ “These differing modes of interplay and representation are governed by the nature of the strata of reality under investigation, each of which demands its own distinctive mode of engagement. To set up a principle that is of decisive importance throughout this project: *ontology (the way things are) determines epistemology (the way things are known)*. The nature of reality is such that certain things can only be known to a certain extent, and in a certain way – and that is the reality of the situation. We are not in a position to determine whether and how things may be known; that is decided by the things themselves.”¹⁵ Speaking of the relationship between theology and science, Polkinghorne writes: “Here is the recognition that science and theology have things to say to each other about phenomena in which their interests overlap. Obvious examples of these boundary regimes are the history of the universe, the coming-to-be of

Cambridge. He received his MA in 1956, was elected a Fellow of Trinity in 1954, and gained his PhD in 1955. In 1956 he was appointed a Lecturer in Mathematical Physics at Edinburgh: returning to Cambridge as a Lecturer in 1958, promoted to Reader in 1965 and Professor in 1968. During this time he published many papers on theoretical elementary particle physics in learned journals, and 2 technical scientific books, *The Analytic S-Matrix* (CUP 1966, jointly with RJ Eden, PV Landshoff and DI Olive) and *Models of High Energy Processes* (CUP 1980).

¹³ John POLKINGHORNE, *Science and Theology”: An Introduction*, 20)

¹⁴ Alister MCGRATH, *The Science of God*. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 2004), 112.

¹⁵ Alister MCGRATH. *The Science of God* (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 2004), 107.

life, the nature of the human person and the relationship between mind and body”¹⁶

Christian theology and science are not at odds as both are looking at the same reality, but from a different perspective. This does not mean that there are different or contradictory truths or some truths with a higher truth value than others, but that truth statements relate to the different stratum of reality. Truth statements about universals or the transcendent are not distinct from or contrary to truth statements about particulars. Each statement speaks to different, but complementary aspects of reality.

Science, by definition deals, with particulars and admits that the tools of investigation do not apply to anything beyond the material world. In fact, science cannot make any definitive statement about whether or not the transcendent exists as a matter of applying the scientific method. It is this last part that opens the way for theology and science to begin talking to one another, namely that scientific method is not the final arbitrator of what can and cannot be said about reality. Science is one map and theology is another map, both looking at the same landscape but from different perspectives. It is a return to the pre-17th century view of theology and science where the two-circle theory of truth is abandoned for the one-circle theory of truth.

Of course, those who are solidly committed to evolution and naturalism believe that the one reality is made only of nature, but a consistent application of critical realism reveals that position to contradict critical realism.

As Robert Audi has concluded after a lengthy discussion on this subject: “There is good reason to think that we also have, and certainly have not been shown not to have, moral knowledge. And there is apparently no cogent reason to deny the possibility of religious knowledge. The same holds for moral, and religious justification; and in all three instances, the scientific, the moral, and the religious, the case for the possibility of rational beliefs seems undefeated and, beyond that, stronger than the case for justification.”¹⁷ As J. van Wentzel Huyssteen remarks: “Scientific knowing thus differs from other forms of human knowing, and therefore from theological knowing, only in degree and emphasis: theology and the various sciences all grapple with what we perceive as different but very real aspects of our experience. This not only opens up broader notions of rationality and

¹⁶ John POLKINGHORNE, *Science and Theology*: An Introduction, 21).

¹⁷ Robert AUDI, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge* (London: Routledge, 1998), 277.

an awareness of the various values that shape different forms of human knowing, but also highlights the crucial importance of experiential and pragmatic factors in rational judgment.”¹⁸

It seems that we have, at least to some degree, come around full circle where theology and science might work together, not by theology being relegated to mere beliefs, but that the propositional statements of theology say something profound about the reality which extends beyond the physical. In this way, theology need no longer play the part of the country cousin, but is fully vested as a legitimate voice in the discussion of truth and reality. If this is allowed to take place science will be given the knowledge of universals so that it can work within a unified theory of knowledge and the church will be enriched in its knowledge of nature from science.

¹⁸ J. WENTZEL van HUYSSTEEN, *Essays in Postfoundationalist Theology* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997), 14

ESTE POSIBILĂ O PRACTICĂ POLITICĂ GHIDATĂ ȘTIINȚIFIC? ÎNSEMNĂRI ASUPRA CONTROVERSEI DINTRE POPPER ȘI ȘCOALA DE LA FRANKFURT¹

CONSTANTIN STOENESCU

Conferențiar universitar doctor
Universitatea din București

Abstract: This paper is a detailed analysis of the controversy between Karl Popper and members of Frankfurt School, Jurgen Habermas firstly, regarding the consequences of their general philosophical visions over the practical problems of social order and government. The debate covered many philosophical topics, among them, historicism and explanation in history, scientific and practical rationality, facts and decisions. The conclusion is that the two parts works with different meanings of rationality and their answers to the question about the conditions of good governance depends on these meanings and the context of use.

Key-words: Popper, Frankfurt School, Habermas, rationality, facts, decisions.

“Trădarea cărturarilor”: un viciu epistemologic?

Într-o carte a cărei celebritate o depășește pe aceea a autorului ei, Julien Benda, oarecum în mod surprinzător dacă luăm în considerare prejudecățile comune cu privire la opțiunea intelectualilor pentru o cunoaștere de dragul cunoașterii, acuză situarea voluntară și pasională a acestora în dimensiunea reală sau practică a existenței în defavoarea dimensiunii dezinteresate sau metafizice, trădându-și astfel menirea de a sluji doar în cultul unic al dreptății și al adevărului.² Teoretizarea pasiunilor politice are în principal două forme de manifestare. Fie filosofii pretind că asigură descifrarea “legilor istoriei” și capturarea, printr-o comprehensiune specifică, a “sensului istoriei”, pentru a da astfel legitimitate celor care acționează într-o direcție determinată de anumite scopuri, găsind prin aceasta o mult dorită garanție a succesului acțiunilor politice, de vreme ce

¹Articol realizat în cadrul proiectului **Epistemologia științei și managementul cunoașterii**. Acest proiect este finanțat prin Planul național de cercetare, dezvoltare și inovare PN II Idei, cod proiect ID 1976.

² BENDA, 1993, p.58

acestea sunt conforme spiritului istoriei, fie grupul intelectualilor își asumă misiunea de a fundamenta cvasi-științific ideologiile politice prin derivarea lor dintr-o așa-zisă observare a faptelor, astfel încât să se asigure o concordanță a acțiunii inspirate ideologic cu ceea ce se pretinde că trebuie făcut. Efectul acestor partizane îl reprezintă inflexibilitatea, intoleranța, unilateralitatea, în fine, pentru a folosi o expresie a lui Benda, “organizarea intelectuală a urilor politice”³

Dar care este sursa acestei trădări care ar fi generat, între altele, existențialismul filosofic sau “nihilismul european” profesat de Nietzsche? Situația ar fi una asemănătoare aceleia în care s-au aflat vechii greci, generația primilor înțelepți, cei care au păcătuit originar pentru că au încercat să facă atât teorie cât și practică. Trădarea este rezultatul unei dezamăgiri, manifestarea descoperirii socratice că nu știm nimic, în termenii lui Popper, că “nu putem niciodată să ne justificăm rațional teoriile”⁴, nu putem nici măcar să dovedim probabilitatea lor. Totuși, afirmă Popper, deși nu le putem justifica rațional, le putem critica rațional. De ce nu putem justifica o teorie sau alta? Cum ar trebui să se desfășoare o critică rațională? Pot filosofii să contribuie la rezolvarea unor probleme practice? Dacă da, în ce condiții? Atât Popper cât și reprezentanții Școlii de la Frankfurt susțin cel puțin implicit că trădarea ar putea fi evitată printr-o situație epistemologică adecvată. Dar în ce anume constă această atitudine epistemologică potrivită?

Scurtă istorie a unei controverse

În anul 1961 Popper susține la Tübingen conferința inaugurală a sesiunii anuale a Societății Germane de Filosofie. Popper fusese informat anterior că intervenția sa va fi urmată de o replică a unuia dintre reprezentanții Școlii de la Frankfurt, Theodor Adorno. Popper a expus o listă de douăzeci și șapte de teze enunțate distinct, plus o formulare programatică a sarcinii științelor sociale teoretice. Popper mărturisește că a formulat intenționat tezele astfel încât ele să fie provocatoare pentru un hegelian sau un marxist.⁵ Se pare însă că Adorno a evitat în intervenția sa diferențele politice și ideologice dintre perspectiva popperiană și cea a Școlii de la Frankfurt asupra științelor sociale, lăsând impresia, după o expresie a lui Ralf Dahrendorf, a unui “acord dulceag”.

³ BENDA, 1993, p.53

⁴ POPPER, 1998, p. 95

⁵ POPPER, 1998b, p. 93

Ulterior, Jurgen Habermas a asigurat ieșirea din starea de neutralitate propusă de Adorno numindu-l pe Popper, în lucrarea "Teoria analitică a științei și dialectica", drept pozitivist, un termen care pentru Habermas însemna o corectă clasificare filosofică a lui Popper, însă în dezacord total în raport cu propria părere a acestuia din urmă în privința încadrării sale în vreo școală filosofică. Popper însuși se considera un critic al pozitivismului, ba chiar persoana care a influențat în mod decisiv falimentul acestei orientări filosofice. Hans Albert a scris un răspuns în apărarea lui Popper, urmat de o replică a lui Adorno. Toate aceste texte, plus două noi introduceri ale lui Adorno, o întâmpinare a lui Dahrendorf și o contribuție nouă a lui Harold Pilot, au fost publicate în anul 1969 în volumul *Controversa pozitivismului în sociologia germană*, editat de H. Maus și F. Furstenberg. Ediția în limba engleză conține un text în care Popper se declară nemulțumit de felul în care a fost alcătuită ediția germană și se apără de acuzația de pozitivism. Acest text, intitulat "Rațiune sau revoluție?", a fost reluat în volumul *Mitul contextului* însoțit de o *Addenda* despre Școala de la Frankfurt, scrisă în 1974, ca un material pregătitor în vederea acordării unui interviu postului de radio BBC.

Tot în această perioadă Popper primește o scrisoare de la Klaus Grossner prin care acesta îi solicită un interviu despre situația filosofiei germane. Popper îi răspunde la întrebări într-o scrisoare care surprinde prin stilul destul de agresiv, neîntâlnit în scrierile sale, așa că singura explicație credibilă care ar putea fi dată ar fi aceea că sursa răutăților popperiene o reprezintă raportarea sa cu totul specială la Școala de la Frankfurt. Grossner îi cere permisiunea de a publica această scrisoare cu un conținut polemic într-o carte pe care tocmai o proiecta editorial. Un fragment a apărut însă, fără acordul lui Popper, în săptămânalul *Die Zeit*, sub titlul "Împotriva cuvintelor pretențioase". Deoarece scrisoarea a fost citată greșit de câteva ori, Popper încearcă să pună lucrurile la punct și o reia în volumul *În căutarea unei lumi mai bune*, publicat în 1983.

Acestea sunt, într-o enumerare completă, piesele principale care compun dosarul polemicii lui Popper cu reprezentanții Școlii de la Frankfurt. Se poate vorbi chiar de un conflict deschis între cele două părți, conflict care pe alocuri a luat unele aspecte pasionale, de vreme ce Popper, unul dintre susținătorii dialogului critic, a evitat pe cât a putut o discuție colegială cu neodialecticienii Școlii de la Frankfurt și a vrut să tranșeze disputa adresându-le acestora cuvinte mai puțin potrivite pentru o dezbatere de idei. Între altele, fapt neobișnuit dacă ținem cont de tonul sobru al scrierilor sale, Popper, cu referire la reprezentanții Școlii de la Frankfurt,

citează câteva versuri din **Faust**-ul lui Goethe: “De obicei voi credeți, atenți la vorbe goale, C-ar trebui să fie-o gândire-n dosul lor”.

Cele douăzeci și șapte de teze

Cu mult timp în urmă Martin Luther făcea publice cele nouăzeci și nouă de teze ale sale și întemeia schismatic o nouă biserică. Cu o rigoare și parcimonie ce amintesc de austeritatea furioasă a mișcărilor religioase de la începutul modernității, Popper enunță cele douăzeci și șapte de teze după chipul și asemănarea unui protest. În toată expunerea sa sunt sesizabile deopotrivă dorința de delimitare față de adversarii filosofici, precum și pretenția că aserțiunile sale sunt nu doar pretenții de adevăr, ci rezultate concluzive, față de care orice altă întâmpinare ar reprezenta o abatere. Atunci, dacă acceptăm acest mod de a vedea lucrurile, devine firească întrebarea: cărei biserici filosofice îi va fi slujit Popper? Înainte de a contura un răspuns este necesară o prezentare a tezelor popperiene. Unele dintre ele sunt foarte bine cunoscute de un cititor cât de cât familiarizat cu scrierile lui Popper, altele au aparența aplicării consecvente a concepției sale despre cunoaștere la cazul științelor sociale.

Propun următoarea grupare rezumativă și minimal interpretativă a celor douăzeci și șapte de teze:

1-3. Cercetarea cunoașterii trebuie să pornească de la sesizarea tensiunii dintre cunoaștere și ignoranță: deși dispunem de o înțelegere din ce în ce mai profundă a lumii ca urmare a dezvoltării cunoașterii, constatăm că și ignoranța noastră crește. Nimic rău, pentru că tocmai din această tensiune se nasc problemele.

4-5. Cunoașterea nu începe cu percepții sau observații ori de la colectarea de date despre fapte, ci pornește de la probleme. O problemă constă în descoperirea unei contradicții în pretinsa noastră cunoaștere sau între pretinsa noastră cunoaștere și pretinsele fapte. Științele sociale pornesc de la probleme practice cum ar fi sărăcia, analfabetismul, asuprirea politică și incertitudinea juridică.

6. Metoda științelor sociale (și a științei în general) este metoda critică a încercării și erorii. Punem la probă încercările de rezolvare ale problemelor cu scopul de a le infirma. Soluțiile care rezistă criticii sunt acceptate provizoriu.

Obiectivitatea științei constă în obiectivitatea metodei critice. Nici o teorie nu este scutită de critică, iar mijloacele logice ale criticii sunt obiective.

7. Naturalismul inductivist în științele sociale se bazează pe mitul caracterului inductiv al obiectivității științelor naturii.

8 – 10. Tentația naturalismului este rezultatul victoriei *a la Pyrrhus* a antropologiei, bazată pe o metodologie pretins descriptivă și inductiv – generalizatoare. Popper scrie cu ironie: “Antropologul nu este observatorul de pe Marte pe care adesea el crede că-l întruchipează și al cărui rol social încearcă să- l joace cu vădită plăcere; și nu există nici un motiv să presupunem că un locuitor de pe Marte ne-ar vedea *mai obiectiv* decât ne vedem noi înșine”.⁶

11-13. Obiectivitatea științei nu depinde de pretinsa obiectivitate a omului de știință, ci de metoda critică și de tradiția critică.

14. În tradiția critică deosebim între adevărul unei afirmații și relevanța ei în relație cu diferite probleme extraștiințifice (de exemplu, problema bunăstării sociale, cea a dezvoltării industriale ș.a.m.d). Este imposibil să eliminăm din cercetarea științifică asemenea interese extraștiințifice. Știința pură este un ideal. Obiectivitatea nu este o caracteristică a omului de știință, ci a științei.

În sinteză, primele patrusprezece teze sunt reductibile la o caracterizare generală a metodei științei. Aceasta constă în alegerea de probleme și în critica tentativelor noastre de rezolvare, mereu experimentale și provizorii.

15-19. Logica deductivă, ca teorie a transmiterii adevărului de la premise spre concluzie și a transmiterii inverse a falsității dinspre concluzie spre cel puțin una dintre premise, este organon-ul criticii raționale. În știință lucrăm cu sisteme deductive, cu încercări de explicație criticabile rațional prin consecințele lor.

20. Ideea metodologică fundamentală că învățăm din greșelile noastre nu poate fi înțeleasă fără ideea regulativă de adevăr înțeles corespondentist. O altă noțiune fundamentală este aceea de explicație cauzală. O explicație perfect explicită constă din deducția logică a explicandumului din teorie plus condițiile inițiale. Alte noțiuni metodologice importante sunt cea de apropiere de adevăr și aceea de forță explicativă sau conținut explicativ al unei teorii.

21. Nu există observații pure, necontaminate teoretic.

22-27. Științele sociale dispun de o metodă pur obiectivă: metoda obiectiv-comprehensivă sau logica situațională. Explicațiile elaborate conform logicii situaționale sunt reconstrucții raționale, teoretice, ale unei

⁶ POPPER, 1998a, p. 83

lumi în care există instituții sociale. Aceste explicații sunt apropieri de adevăr.

Urmare a acestor teze, putem considera, împreună cu Popper, că sociologia generală trebuie să fie cadrul în care sunt elaborate și rafinate o logică generală a situațiilor precum și o teorie a instituțiilor și a tradițiilor. De aici derivă două chestiuni:

1. Instituțiile nu acționează, ci numai indivizii în și prin instituții. Din cauza acestui rol intermediar al instituțiilor s-a ajuns la teoria cvasiacțiunilor instituțiilor.

2. Ar trebui elaborată o teorie a consecințelor intenționate și neintenționate ale acțiunilor cu scop care ar putea duce și la o teorie a formării și dezvoltării instituțiilor.

Replica lui Habermas

Dacă Popper își prezintă cele douăzeci și șapte de teze fără a-și nominaliza explicit adversarii, Habermas dă o replică prin care configurează dualismul ireductibil dintre teoria analitică a științei și dialectică. Prezintă în continuare o reconstrucție de detaliu a replicii lui Habermas, cu punctarea principalelor surse de conflict teoretic.

Habermas, ca și Adorno, înțelege societatea în sens hegelian ca o totalitate dialectică, ceea ce înseamnă că sistemul și particularul sunt reciproce și pot fi cunoscute numai în reciprocitatea lor, împreună și prin dezvoltările lor reciproce. Ca urmare, afirmă Habermas, conceptul dialectic al întregului nu poate fi afectat de critica, justificată de altfel, adusă bazelor logice ale teoriilor configuraționiste. Dialecticianul detestă cercetările întreprinse după reguli formale și refuză reducerea teoriei la un sistem abstract construibil formal.⁷

Dintr-o perspectivă general pozitivistă relația dintre sistem și elementele sale poate fi reflectată ipotetic prin relații deductive sub forma unor funcții matematice, dar dialecticianul lucrează cu distincția suplimentară dintre sistem și totalitate. Or, susțin dialecticienii, raportul dintre totalitate și momentele sale este altul decât cel dintre sistem și părțile sale, iar acest aspect poate fi elucidat numai dialectic. Mai mult decât atât, societatea nu este un sistem, ci o totalitate. De aici rezultă câteva diferențe

⁷ HABERMAS, 1983, p.89, Habermas are aici în vedere modelul standard al teoriei științifice așa cum este prezentat de Nagel. Vezi Nagel, 1961, p. 380 și urm.

fundamentale între o teorie analitică și una dialectică, văzute astfel din perspectiva dialecticianului:

1. Filosoful analitic formulează cerința ca ipotezele fundamentale să fie astfel alese încât să permită deducerea unor legi, și ele ipotetice, cu semnificație empirică. Teoriile trebuie să se afle sub controlul experienței, oricât de abstracte ar fi, altfel nu vor avea semnificație cognitivă. Dar, observă dialecticianul, concordanța faptică a legilor ipotetice cu regularități empirice este în principiu întâmplătoare și rămâne ca atare exterioară teoriei. Dialectica evită situarea în exterioritate prin adecvarea teoriei la obiectul ei, ceea ce are drept urmare impunerea specificității obiectului în metodă. Ca urmare, dialecticianul înlocuiește conexiunea ipotetico-deductivă a propozițiilor cu explicația hermeneutică a sensului. Nu există o carte a naturii în care să citim, ci doar limbaje construite de noi. Alegem să descriem lumea ca totalitate de obiecte cu ajutorul unui anumit limbaj. Lumea nu este însă o totalitate de fapte determinate de limbaj. Hermeneutul fixează înțelesurile pentru a identifica descrierea și adecvările ei la obiect.

2. O teorie analitică a științei lucrează cu conceptul de cunoaștere obiectivă și insistă asupra caracterului intersubiectiv al testării, pe când dialectica propune o regândire a relației dintre teoretic și empiric și un alt gen de legitimitate științifică. Cunoașterea este concepută ca o oglindire a naturii, adică după canoanele unui realism reprezentational. Habermas concepe cunoașterea ca un cumul de trei procese interactive: primul constă în efortul de rezolvare a problemelor în condițiile confruntării cu un mediu înconjurător complex și schimbător, al doilea este dat de justificarea pretențiilor de validitate prin raportare la argumente opuse, iar al treilea este procesul cumulativ de învățare în dependență de revizuirea susținerilor anterioare și de corectarea erorilor.⁸ După părerea mea, contrar dorinței sale de distanțare, această perspectivă pragmatică propusă de Habermas nu îl duce prea departe de metoda încercării și erorii teoretizată de Popper.

3. Adevărul este gândit în filosofia analitică asemenea unei relații de corespondență între propoziții și fapte, în relație cu înțelegerea reprezentatională a cunoașterii. Reapare ideea exteriorității reciproce a teoriei și a faptelor. Pentru dialectician este adecvată o teorie coerentistă sau una consensuală. Negarea adevărului corespondență nu înseamnă renunțarea la adevăr și la obiectivitate va afirma preventiv dialecticianul. Habermas explică inițial adevărul în termenii justificabilității ideale, oarecum asemănător ideii de aseratabilitate justificată, apoi ia în serios

⁸ HABERMAS, 2008, p. 58

obiecția că pretenția de adevăr transcende orice context de justificare și conchide că acceptabilitatea rațională stabilită discursiv nu este tot una cu adevărul. Acestuia din urmă îi este proprie o conotație ontologică.⁹

4. Abordarea relației dintre teorie și istorie este diferită. În general, analistul caută proceduri de verificare a ipotezelor după modelul subsumării la legi. În cazul istoriei analistul nu caută legi universale, ci doar să explice evenimente individuale, forma logică a explicației cauzale rămânând aceeași. După Habermas, Popper ar susține că nu intră în sarcina științelor istorice verificarea unor ipoteze privind legile.¹⁰ Drept urmare, nu pot exista legi istorice. O teorie dialectică este în opoziție cu această interpretare restrictivă a conceptului de lege. Unei teorii sociale dialectice îi este constitutivă cunoașterea sensului. Dialecticianul va discuta despre legile dialectice ale istoriei.

5. Este regândită și corelația dintre știință și practică. După Habermas,¹¹ o știință a istoriei care se rezumă strict empiric la explicația cauzală a evenimentelor are în mod nemijlocit numai o valoare retrospectivă. Ținta principală ar trebui să o constituie cunoașterea ipotezelor cu caracter de lege, empiric confirmate, care permit prognoze condiționate și pot fi traduse în recomandări tehnice pentru alegerea unor mijloace raționale în conformitate cu scopul urmărit. Astfel, sociologia ar putea fi o știință ajutătoare pentru o administrație rațională. După Habermas, Popper s-ar fi gândit în *Societatea deschisă* la necesitatea unei analize globale care ar dezvolta perspectiva unei acțiuni la nivelul întregii societăți, cu fixarea unor relații conștiente între scopuri și mijloace. Dar, după Popper, afirmă Habermas, acestea sunt doar interpretări generale ale unor mari evoluții istorice, care nu ne conduc însă spre teorii strict verificabile empiric. Habermas apreciază că această concluzie este rezultatul distincției nete dintre fapte și decizii cu care operează Popper: "istoria are tot atât de puțin un sens ca și natura, însă noi putem să-i imprimăm un sens în virtutea deciziei și putem să încercăm energic să-l impunem treptat cu ajutorul tehnicilor sociale științifice."¹² În opoziție cu acest punct de vedere, o teorie dialectică a istoriei atrage atenția asupra legitimității în context

⁹ Diversele studii pe această temă au fost publicate în Habermas, 2003

¹⁰ HABERMAS, 1983, p.96

¹¹ HABERMAS, 1983, p. 99

¹² HABERMAS, 1983, p. 101

obiectiv: "Putem să facem istorie numai cu condiția ca ea să ne vină în întâmpinare ca o istorie care poate fi făcută."¹³

6. Ajungem la problema libertății față de valori a cercetării istorice și teoretice. Ar trebui să decidem, apreciază Habermas, dacă dialectica depășește limitele unei reflecții controlabile și uzurpează numele rațiunii unui fel de obscurantism, așa cum crede Popper în *Ce este dialectica?* sau, invers, pozitivismul duce la o "sanctiune împotriva gândirii", așa cum cred politicienii. Postulatul așa-zisei libertăți față de valori se bazează tot pe principiul dualismului dintre fapte și decizii, dintre legi ale naturii și norme sociale. Ipotezele care se referă la legi ale naturii pot fi întemeiate empiric sau nu, pe când enunțurile prin care încuviințăm sau respingem normele sociale nu pot fi nici adevărate nici false din punct de vedere empiric. Primele judecăți se întemeiază pe cunoaștere, cele din urmă pe decizii. Pe scurt, conchide Habermas: dualismul faptelor și deciziilor reduce cunoașterea la științele empirice în sens strict și elimină unele probleme ale practicii vieții din orizontul științelor în general.¹⁴

Acesta este cadrul detaliat al disputei dintre Popper și Habermas, așa cum înșiși cei implicați identifică motivele confruntării. Voi analiza în continuare pe larg temele de maximă încărcătură filosofică ale disputei așa cum au fost ele dezvoltate de Popper și de câțiva dintre comentatorii săi, și anume, problema explicației în istorie, problema raționalității practice și distincția dintre fapte și decizii. Firește, acolo ele unde există, voi consemna și reacțiile lui Habermas.

Explicația în istorie și rigorile științificității

Problema explicației în istorie, a cunoașterii în istorie în general, este una dintre cele mai importante mize ale disputei dintre Popper și Habermas. Tema este discutată de W. B. Gallie dintr-o perspectivă popperiană și prin referire implicit la contribuțiile lui Carl G. Hempel în domeniu.¹⁵ Acesta încearcă să dezvolte argumentul lui Popper, expus de acesta în partea a treia din *Mizeria istoricismului*, conform căruia orice raționament cauzal poate fi privit ca unul istoric în măsura în care este aplicat unui anumit eveniment. Totuși, observă Gallie, nu orice raționament cauzal poate fi folosit pentru a explica evenimente istorice. Istoricii explică

¹³ HABERMAS, 1983, p.102

¹⁴ HABERMAS, 1983, p.105. Mai multe studii pe această temă se regăsesc în Habermas, 1998)

¹⁵ GALLIE, 1955

evenimentele referindu-se la anumite condiții necesare anterioare temporal. Dacă sunt îndeplinite condițiile, atunci evenimentul are loc. O explicație de acest fel nu este însă completă și, drept urmare, nu ne permite să facem predicții în sensul propriu - zis al cuvântului. Desigur, și un istoric poate face predicții, caracterizate prin vaguitate, precum "Puterea corupe", sau prin banalitate, precum "Poți face aproape orice cu baioneta, cu excepția faptului de a sta pe ea".

Gallie menționează două trăsături caracteristice ale unei explicații istorice:

1. Prin indicarea anumitor condiții anterioare, presupuse a fi necesare pentru ca evenimentul să fie explicat, explicația istorică subliniază fie o continuitate în direcția de dezvoltare fie persistența anumitor elemente în cadrul unei anumite succesiuni de evenimente;

2. Continuitatea sau persistența elementelor pe care le accentuează explicația istorică sunt astfel încât *explicandum*-ul, atunci când acesta este o anumită acțiune umană sau un șir de acțiuni, devine inteligibil sau justificabil.

Dacă este îndeplinită doar prima condiție, explicația nu este doar una proprie istoriei, ci științelor genetice în general (biologie, geologie, psihologie, științe sociale). Ca urmare, întrucât explicația istorică ar fi o specie a explicației genetice, devin legitime întrebări precum: există oare ceva de felul unei explicații genetice? Dacă da, prin ce se deosebește ea de alte forme de explicații cauzale? În ce condiții o explicație genetică este o explicație bună?

Teoria evoluționistă a lui Darwin ar reprezenta o explicație genetică. Explicația dată de Darwin schimbării evoluționiste prin selecție naturală nu este o explicație cauzală completă a felului în care specii diferite s-au dezvoltat dintr-un presupus strămoș unic deoarece nu are structura unei conjuncții dintre un enunț genetic (o explicație detaliată cu privire la acel strămoș și la condițiile de mediu ancestrale inițiale) și un enunț cauzal de forma unei legi universale, asemenea legilor chimiei și fizicii, în termenii cărora să fie inferată trecerea de la o formă la alta. O explicație genetică se limitează la trasarea unei singure linii cauzale, la specificarea modului istoric particular în care s-au combinat diverși factori. O bună explicație genetică are, după Gallie, următoarele trăsături:

1. Stabilește o anumită continuitate între una sau mai multe condiții anterioare temporal și un rezultat ulterior;

2. Evenimentul anterior nu este considerat, în conjuncție cu anumite legi universale, drept o condiție suficientă pentru producerea evenimentului ulterior (explicația genetică propriu – zisă nu pretinde să aibă putere predictivă);

3. Explicația genetică își asumă ireversibilitatea timpului: ceea ce s-a petrecut mai devreme explică, în sens genetic, evenimentul care a avut loc mai târziu, dar nu și invers (evenimentul anterior nu reprezintă, considerat în conjuncție cu anumite legi universale, o condiție necesară și suficientă a producerii evenimentului ulterior).

Din aceste trei condiții deduce două consecințe:

Prima. O explicație genetică propriu-zisă nu poate fi considerată, în toate cazurile, drept conversa unei retrodicții, adică, o inferență de la efect la cauza anterioară. Într-o asemenea inferență, întrucât efectul este considerat suficient pentru a stabili producerea cauzei, aceasta din urmă trebuie considerată, ca în explicația genetică propriu-zisă, o condiție necesară, anterioară temporal celui dintâi. Condiția (3) de mai sus exclude însă cazul în care putem deduce, în egală măsură, cauza din efect și efectul din cauză, iar condiția (1) exclude inferențele de la efect la cauză în care nu presupunem o continuitate, de orice fel ar fi ea, între cauză și efect.

A doua. Explicația genetică propriu-zisă nu corespunde modelului unei explicații care presupune că un eveniment anterior explică un eveniment ulterior dacă și numai dacă primul, în conjuncție cu anumite legi universale, ne oferă temeiuri suficiente pentru a deduce producerea celui de al doilea.

Cele spuse mai sus ne permit să înțelegem așa-numita “eroare genetică” (genetic fallacy) care apare pentru că oamenii de știință, partizani ai concepției că doar explicațiile predictive sau “suficiente” sunt explicații autentice, sunt tentați să creadă, atunci când au de-a face cu o explicație genetică bună, că aceasta ar trebui tradusă printr-o explicație predictivă sau cvasi-predictivă. De exemplu, se acceptă că speciile actuale de girafe au apărut ca urmare a succesiunii unor specii cu gâtul din ce în ce mai lung pentru că, la fiecare stadiu, gâtul lung i-a oferit speciei anumite avantaje care i-au permis să supraviețuiască, încurajând descendenții să evolueze în aceeași direcție. Ce înseamnă “pentru că” în această explicație? Este plauzibilă coniectura că speciile intermediare nu ar fi supraviețuit dacă nu ar fi avut avantajul gâtului lung, dar ar fi greșit să facem din gâtul lung o condiție suficientă pentru a explica și chiar pentru a face predicții cu privire la apariția ultimei specii de girafe. Aceasta și pentru că nu putem cunoaște în

detaliu caracteristicile modului în care câțul din ce în ce mai lung a fost un avantaj.

Această eroare apare ori de câte ori generalizările economice sau sociologice care ne permit să facem predicții valide într-un cadru instituțional cunoscut sunt aplicate la civilizații din trecut a căror rețea instituțională rămâne necunoscută. Așa greșesc marxistii atunci când formulează ipoteze cu privire la preistorie pornind de la sistemele de irigații sau uneltele de metal.

Gallie susține că explicațiile istorice pot fi descrise ca explicații ale acțiunilor oamenilor după modelul explicației genetice propriu-zise. În unele cazuri antecedentul este un fapt istoric deja cunoscut, în altele trebuie inferat (aici sunt incluse cazuri în care condiția necesară este un motiv, o credință, o decizie, un principiu politic). Să presupunem că vrem să explicăm, împreună cu Alfred Loisy, un istoric al creștinismului, două fapte deja cunoscute și presupus înrudite: primul, că așteptările personale ale discipolilor lui Iisus s-au transformat repede, după moartea acestuia, într-o religie; al doilea, că această religie s-a răspândit rapid în lumea mediteraneană. Ambele fapte sunt explicate la fel, doar cu ajutorul unei condiții necesare: lumea mediteraneană era deja pregătită pentru o nouă religie de acest tip.

Cu acest exemplu în minte înțelegem eroarea lui Popper și a altora în înțelegerea explicației istorice: pentru că ei au identificat câmpul istoriei explicate – sau al narațiunii raționale – cu câmpul de aplicare a unor generalizări, științifice sau comune, cu caracter predictiv, ei nu au reușit să observe felul în care multe explicații istorice “îngroasă” narațiunea istoricului scoțând în evidență continuitatea între fazele succesive și, în același timp, “subțiază” narațiunea subliniind dependența, nu ca o secvență predictivă, a ultimului fapt de cele anterioare. Istoricul trebuie doar să spună povestea și să țină seama de continuitatea dintre un antecedent (motive, scopuri, credințe, informații) și un secvent, primul fiind condiția necesară a producerii evenimentului.

În concluzie, după Gallie, avem două moduri distincte în care putem oferi explicații rezonabile ale acțiunii umane: de tip predictiv și de tip istoric. Avem aici presupusă distincția dintre predictibilitate și responsabilitate. Putem astfel explica deopotrivă raționalitatea teoretică și raționalitatea practică. Motivele, scopurile, și credințele vor fi integrate într-o explicație istorică propriu-zisă. Gallie observă că studiul istoriei este asociat cu înțelepciunea practică. Unii istorici vorbesc despre “sensul istoriei” ca despre altceva decât ghidarea practică obținută din generalizările predictive

ale științelor sociale. Gallie acceptă că explicațiile istorice propriu-zise ale unei lungi serii de acțiuni ne permit să facem extinderi la întreaga perioadă istorică și să sesizăm acest așa-zis sens al istoriei. Înțelepciunea astfel dobândită este “conservatoare” în raport cu spiritul experimentalist radical, “ingineria socială” de care vorbește Popper.

Ordine socială și raționalitate practică

Popper își expune concepția sa despre societate în lucrarea *Societatea deschisă și dușmanii ei*. Deși scrisă pe când se afla în Noua Zeelandă, așadar departe de teatrele de operațiuni ale celui de-al doilea război mondial, cartea este străbătută de o tensiune interioară, dovadă a profunde angajări sufletești a autorului, ceea ce conferă polemicii accentele dramatice ale luptei dintre bine și rău. Deși un optimist declarat, Popper credea pe atunci că civilizația umană se afla într-un moment când încă era oricând posibilă, cu complicitatea intelectualilor trădători, întoarcerea la totalitarism ca o formă a tribalismului. Diversele mișcări reacționare apar tocmai pentru că omenirea se află într-un șoc al tranziției de la “societatea închisă”, tribală, colectivită, dominată de forțe magice, la “societatea deschisă”, centrată pe valorile dreptății și libertății, care năzuiește spre umanism și raționalitate și își propune să elibereze puterile creatoare ale omului.¹⁶ Într-o societate deschisă indivizii se confruntă cu propriile decizii și se află în competiție unii cu ceilalți, iar instituțiile statului pot fi reformate. Privită prin prisma situației mondiale din perioada în care a fost scrisă, *Societatea deschisă* ar putea fi considerată în mod greșit exclusiv o critică a marxismului. Miza ei este mult mai mare. Popper își propune să realizeze o critică nimicitoare a istoricismului, a credinței că istoria este dominată de legi ale progresului a căror cunoaștere ar permite dirijarea sensului istoriei. În acest sens, critica întreprinsă de Popper, înțeleasă ca o continuare a tradiției Iluminismului kantian, este expresia rațională a dorinței oamenilor de a se elibera de prejudecăți și autoritarism prin cunoaștere, de a construi o lume bună, bazată pe o ordine socială deschisă și pluralistă. De fapt, Popper conturase, în linii mari, încă din anii elaborării versiunii finale a *Logicii cercetării*, o critică a filosofiei istoriei, ale cărei idei de bază, după propria mărturisire, au rămas neschimbate.¹⁷ Popper propunea o critică filosofică și metodologică a filosofiei marxiste a istoriei, precum și a consecințelor care decurg dintr-o filosofie historicistă, de exemplu, a ideii utopice despre planificare și

¹⁶ Vezi Popper, 1993, p. 13

¹⁷ Popper, 1996, p. XVIII

economie planificată ca o cale de îndeplinire politică a “năzuinței de a aduce pe pământ împărăția cerurilor”.¹⁸ Filosofia marxistă a istoriei, ca și cea a lui Spengler, era considerată pseudoștiințifică, pseudoistorică și mitologică. Dar teza fundamentală că doctrina materialismului istoric este neștiințifică și că nu se pot face predicții în istorie a fost formulată de Popper încă în iarna 1919-1920 sub impresia primului război mondial și a mitologiei comuniste referitoare la iminența revoluției mondiale. Sloganurile și ideile revoluționare care îmbibaseră atmosfera politică în noua Austrie îl găseau pe Popper prin cartierele muncitorești ale Vienei în calitate de colaborator al lui Alfred Adler la centrele de asistență socială înființate de acesta. Totuși, își reamintește Popper,¹⁹ mult mai puternică a fost impresia pe care au produs-o asupra sa rezultatele observațiilor făcute de Eddington în timpul eclipsei din 1919, care reprezentau prima confirmare a teoriei relativității a lui Einstein. Popper sesizase contrastul dintre teoria einsteiniană, testabilă empiric, și teoria marxistă a istoriei care, în ciuda aparentei sale puteri explicative, semăna mai mult cu astrologia decât cu astronomia, fiind mai degrabă o profeție, iar nu o ipoteză empiric infirmabilă. Ca urmare, Popper formulează problema demarcației: există oare un criteriu al științificității unei teorii, astfel încât să putem deosebi știința de pseudoștiință? Psihanaliza lui Freud, așa-numita “psihologie individuală” a lui Adler teoria istoriei a lui Marx erau pentru Popper exemple de teorii pseudoștiințifice. Popper se va ocupa de critica determinismului istoric în *Mizeria istoricismului*, al cărui titlu este o aluzie la cartea lui Marx, *Mizeria filosofiei*, la rândul ei o aluzie la **Filosofia mizeriei** a lui Proudhon.

Ideea că filosofia poate duce la un dezastru politic începuse să circule în epocă. De exemplu, Bertrand Russell, în a sa *History of Western Philosophy*,²⁰ scria despre consecințele catastrofale ale “tendinței subiectiviste din filosofie” care își au originea la Rousseau. Acesta, dar și Hegel, vorbesc asemenea unor “polițiști sofisticați” care se folosesc de cuvântul “libertate” pentru a apăra statul în dauna individului.

Teza lui Popper poate fi expusă succint astfel: istoricismul trebuie respins întrucât, din motive strict logice, ne este imposibil să prezicem cursul viitor al istoriei cu ajutorul unor metode raționale. Acest argument împotriva istoricismului poate fi formulat *in extenso*, prin considerarea temeiurilor sale, după cum urmează. Întrucât creșterea cunoașterii umane

¹⁸ Popper, 1996, p. XIX

¹⁹ POPPER, 2002, p.52

²⁰ RUSSELL, 1979, p. 668 și 671

influențează mersul istoriei și pentru că nu putem prezice cu ajutorul unor metode raționale ce anume se va întâmpla în viitor în domeniul cunoașterii, rezultă că nu putem prezice mersul viitor al istoriei omenirii, ceea ce înseamnă că nu este posibilă o teorie științifică a societății care să permită predicții istorice. Nu este posibilă o știință socială de genul unei istorii teoretice, asemănătoare fizicii teoretice.

Un corolar al criticii historicismului îl reprezintă distincția dintre *predicția științifică* și *profeția istorică*. O predicție obișnuită are un caracter condiționat. De exemplu, un fizician afirmă că un cazan va exploda în anumite condiții de presiune și temperatură, iar un economist va susține că în anumite condiții sociale, cum ar fi penuria de mărfuri de pe piață, controlul prețurilor și lipsa unui sistem punitiv eficient, se va dezvolta piața neagră. În posibilitatea unor asemenea predicții istoriciste găsim o rațiune suficientă pentru a crede că pot prevedea evenimentele istorice, așa cum ar fi, de exemplu, revoluțiile. Dar ei ignoră faptul că predicțiile sunt posibile doar pentru sisteme bine izolate, staționare și recurente, în timp ce societatea umană, a cărei dezvoltare este influențată decisiv de propriile decizii, este un sistem deschis, instabil, dinamic, nerepetitiv. Ca urmare, profețiile istorice nu sunt predicții științifice condiționate, ci rezultă dintr-o răstălmăcire a metodei științelor naturii prin extinderea ilegală a acesteia în sfera fenomenelor sociale. Un istoric poate face analogii între diverse situații istorice, poate formula explicații bazate pe analiza condițiilor favorizante, care ne pot da o idee asupra a ceea ce putem și ce nu putem face în domeniul politicii, dar nu va reuși niciodată să prevadă o revoluție așa cum prevede un astronom eclipsele.

Critica historicismului este asociată de Popper cu dezvoltarea unei presupuziții filosofice care stă la baza oricărui historicism, și anume, esențialismul metodologic. Un cercetător esențialist consideră că sarcina cunoașterii constă în a descoperi și a descrie adevărata natură a lucrurilor sau esența lor ascunsă. Astfel, după modelul cercetătorului naturii care formulează întrebări precum "Ce este energia?" sau "Ce este mișcarea?", istoricistul se va întreba "Ce este guvernarea?" sau "Ce este statul?" și va încerca să identifice, în multitudinea de instituții. Ceea ce este esențialmente comun și persistă de-a lungul oricăror schimbări sociale și politice. Pornind de aici istoricistul ajunge la "statul ideal" descris de Platon, la "statul pruisac" înțeles de Hegel ca formă ultimă a evoluției statului, și la "statul comunist" proiectat de Marx. Esențialismului metodologic Popper îi opune nominalismul metodologic: ne propunem doar să descriem cum se comportă un anumit lucru în anumite împrejurări și să sesizăm dacă nu cumva în

comportamentul său se manifestă anumite regularități. Ca urmare, întrebările corecte vor fi, de exemplu, “Cum ar putea fi utilizată energia soarelui?”, “Cum se mișcă o planetă?” sau “Cum putem governa mai bine?”.

Critica istoricismului și problema cârmuirii

Critica istoricismului duce la o nouă rezolvare a problemei cârmuirii. Platon a produs o confuzie durabilă în filosofia politică prin considerarea întrebării “Cine trebuie să cârmuiască statul?” ca problemă fundamentală a politicii. Or, stă în logica acestei întrebări să primească răspunsuri precum “cei mai buni”, “cei înțelepți”, “muncitorii” sau “Poporul”. Dar nimic nu garantează că acești guvernanți, aleși după criteriile esențialiste, nu vor fi răi. De aceea, problema cârmuirii trebuie reformulată astfel: “Cum am putea face să organizăm în așa fel instituțiile politice încât guvernanții răi sau incompetenți să fie împiedicați să cauzeze prea multe prejudicii?”²¹

Abordarea platoniciană, hegeliană sau marxistă a politicului, istoricistă și esențialistă, este caracterizată de Popper drept inginerie utopică, prin opoziție cu ingineria socială graduală. Modul de abordare utopic este descris după cum urmează. Acțiunile umane se caracterizează prin raționalitate teleologică, în sensul că o acțiune este rațională în măsura în care urmărește în mod conștient și consecvent un scop și alege mijloacele adecvate atingerii acestui scop. De aici rezultă că alegerea scopului politic final trebuie să fie făcută înainte de a întreprinde vreo acțiune practică. După ce gândim un proiect politic, începem să căutăm cele mai bune căi și mijloace pentru realizarea lui. Ingineria graduală se bazează nu pe căutarea binelui suprem și ultim, ci pe acceptarea faptului că proiectul unui stat ideal, care să aducă fericirea tuturor oamenilor, este prea îndepărtat și că tot ceea ce poate face fiecare generație în timpul ei istoric este ameliorarea vieții oamenilor prin identificarea și combaterea relelor presante din societate, cum ar fi sărăcia, boala și suferința, sclavia și alte forme de servitute, discriminarea socială și religioasă, lipsa de oportunități educaționale, războiul. Așadar, să recunoaștem că ne lipsesc mijloacele instituționale și resursele materiale necesare pentru a întrona fericirea pe pământ și să facem ceea ce stă în puterile noastre omenești, adică să evităm, pe cât este cu putință, nefericirea oamenilor. Popper consideră că ingineria graduală este singura rațională, pe când ingineria utopică poate avea consecințe extrem de

²¹ POPPER, 1993, I, p. 142

periculoase, inclusiv în direcția creșterii suferinței oamenilor. Proiectele de inginerie graduală sunt comparativ simple, bazate pe compromis, fiind limitate la reformarea unei instituții, cum ar fi, de exemplu, sistemul de învățământ sau cel al asigurărilor de sănătate. Riscurile sunt minime și, chiar dacă reforma eșuează, prejudiciile nu sunt prea mari, pentru că întotdeauna sunt posibile reajustări rezonabile. Dimpotrivă, ingineria utopică pornește de la un proiect de reconstrucție a societății ca întreg și riscă să ducă la cele mai rele forme de guvernare, inclusiv la dictatură. Înfăptuirea idealului inginerului utopic cere concentrarea puterii politice în mâinile unei minorități și cere timp. Or, ce garantează că idealurile politice nu se vor schimba de la o generație la alta? Sau, presupunând că am determinat rațional și definitiv acest ideal, avem oare garanții că am ales mijloacele optime pentru îndeplinirea lui? Nu s-ar putea ca în ciuda sacrificiilor făcute generație după generație să nu ajungem nicăieri? Nu dispunem de acea cunoaștere și nici de experiența practică și de tehnologia socială care să ne permită reconstrucția din temelii a întregii societăți și să ne asigure că ne aflăm pe drumul cel bun.

Inginerul utopic susține că propune un proiect rațional bine întemeiat, bazat pe credința că rațiunea umană este fundamentul unității omenirii. Platon ne oferă în Republica proiectul statului ideal, al cărui temei îl reprezintă teoria sa a Ideilor, înțelese ca esențe ce există anterior lucrurilor supuse schimbării, Hegel, cu filosofia sa oracular-apologetică, identifică dreptul cu puterea și îi conferă statului prusac rolul de ultimă sinteză într-o dialectică a Spiritului Absolut, iar Marx elaborează planul revoluției socialiste bazându-se pe ceea ce el credea a fi o demonstrație fără cusur a evoluției economice a capitalismului spre un sfârșit implacabil. Ceea ce este comun tuturor acestor filosofi este faptul că, deși ei cred că își întemeiază proiectele de reformare politică pe un așa-numit principiu al raționalității, potrivit căruia proiectele lor ar fi în deplină adecvare cu țelurile supreme ale umanității și cunoașterea de care dispunem, ei sfârșesc prin a exila rațiunea din sfera acțiunii politice și ajung să medieze o revoltă împotriva rațiunii. Astfel, în statul ideal al lui Platon se ajunge la o dreptate totalitară, prin identificarea dreptății cu principiul dominației și al privilegiilor de clasă, la Hegel rațiunea dialectică duce la o viclenie a puterii împotriva rațiunii înseși, iar Marx sfârșește într-un economism prin care rațiunea este îngenuncheată în fața acțiunii inexorabile a legilor economice și a intereselor de clasă. Experimentele politice nereușite ale lui Platon, ieșirea de pe scena istoriei a statului providențial al lui Friedrich Wilhelm, precum și eșecul global al statelor socialiste sunt tot atâtea dovezi că ingineria utopică nu își

poate îndeplini propriile profeții și că marii profeți, în ciuda pretensei lor infailibilități, au greșit.

Popper propune o schimbare radicală de perspectivă și o redefinire a principiului raționalității ca un principiu minimal care duce doar la reducerea parțială a arbitrarității diverselor modele situaționale explicative. Raționalitatea este definită de Popper ca “predispoziție față de o discuție critică asupra convingerilor cuiva și față de corectarea lor în lumina discuțiilor critice purtate de alți oameni”.²² Ca urmare, a avea o atitudine raționalistă înseamnă să accepți, asemenea omului de știință, caracterul failibil al propriilor demersuri. “Se prea poate ca eu să greșesc și tu să ai dreptate, iar făcând un efort am putea să ajungem mai aproape de adevăr.”²³ Orice conducător, chiar dacă are cele mai bune intenții, poate greși. De aceea, trebuie să supraveghem neconținut consecințele acțiunilor noastre și să căutăm să le corectăm din timp, eventual să acționăm chiar înainte ca ele să apară. *Putem învăța din propriile greșeli și avem obligația de a învăța din propriile greșeli. Drept consecință, atitudinea rațională se corelează cu asumarea celui mai înalt grad de responsabilitate omenește posibil.*

Istoricistul, dominat de credința în legile inerente ale istoriei, crede că nu noi selectăm și ordonăm faptele istoriei, ci “istoria însăși” determină viitorul nostrum. Ca urmare, istoricistul formulează o problemă irațională aparent factuală: “Încotro ne îndreptăm? Care este, în esență, rolul pe care ni l-a rezervat istoria?” Altfel spus, există un sens al istoriei? Această ultimă întrebare concentrează în ea toate erorile istoriciste. Firește, răspunsul lui Popper este tranșant: nu există un sens al istoriei. De vreme ce nu avem legi ale istoriei, înseamnă că nu istoria însăși selectează și ordonează faptele istoriei, ci noi înșine *conferim* istoriei un sens și îi *stabilim* un scop.²⁴

Care este atunci întrebarea rațională, deci legitimă, de la care trebuie să pornească omul politic în acțiunile sale? În formularea dată de Popper acesta este: “Ce trebuie să alegem drept problemele noastre cele mai urgente, cum au apărut ele și ce căi trebuie urmate în rezolvarea lor?”²⁵

Problema principală a politicii este aceea a gestionării relației dintre individ și stat și, subsidiar, construirea unui sistem politic care să permită înlocuirea pe o cale neviolentă a conducătorilor incompetenți mai înainte ca

²² POPPER, 2000, p.395

²³ POPPER, 1993, II, p.245

²⁴ Vezi POPPER, 1998c, p. 150

²⁵ POPPER, 1993, II, 292

aceștia să facă greșeli grave. Filosofii istoriciste au produs dezastre politice tocmai prin felul în care au conceput această relație. Bunăoară, după Platon, omul, prin natura sa socială, este imperfect, dar își poate atinge perfecțiunea numai în și prin stat. Drept, urmare, statul trebuie plasat mai presus de individ, deoarece poate fi perfect și poate îndrepta imperfecțiunile inevitabile ale individului. De aici și până la transformarea individului într-un simplu instrument al statului, apreciază Popper, nu este decât un pas. De fapt, Platon profită de confuzia dintre individualism și egoism pentru a conchide că indivizii trebuie să se sacrifice în beneficiul interesului comun. Acest raport dintre individualism și colectivism face diferența în politică. După Popper, indivizii nu trebuie să se lase intimidați de stat și să i se supună necondiționat, ci trebuie să exercite un control democratic asupra instituțiilor acestuia. Dar cum pot face ei acest lucru? Una din lecțiile istoriei este aceea că puțini conducători își folosesc corect puterile cu care sunt investiți. Pe de altă parte, nici soluția unei desființări a instituțiilor statului nu este viabilă, pentru că este chiar în interesul cetățenilor ca statul să existe, atâta vreme cât doar statul poate orchestra social activitățile indivizilor și îi poate apăra pe oameni de teroarea unora împotriva altora. Nici soluția revoluției radicale, a unei *tabula rasa* în istorie, nu poate fi urmată, deoarece, o dată cu dispariția instituțiilor politice ar fi distrusă și tradiția democratică, atâta câtă este, și nimic nu garantează că dacă am lua-o de la început am construi instituții mai bune. Drept urmare, nu ne rămâne nimic altceva decât să alegem răul cel mai mic, adică să consolidăm instituțiile politice care ne port apăra cu succes împotriva oprimirii. E drept, aceste instituții, fiind ale statului, presupun o anumită intruziune în libertatea individuală, dar, întrucât ele sunt instituții democratice, o fac în interesul libertății individuale. În acest sens, democrația nu este perfectă, dar ea este aceea care a făcut ca lumea noastră să fie cea mai bună dintre lumile care au existat până acum.

Ideile lui Popper au fost receptate diferit de comunitatea filosofilor. Discutăm aici doar despre acele reacții care au o legătură directă cu orientarea filosofică generală a Școlii de la Frankfurt.

Filosofii de orientare sau de inspirație marxistă au încercat să răspundă criticii pe care Popper o face marxismului ca istoricism. Putem deosebi între două tipuri de apărări ale marxismului. Primul ar consta în respingerea criticii popperiene pe motivul că Marx nu a fost istoricist, ci un umanist și un existențialist. Astfel, Ernst Bloch, Georg Lukacs și Herbert Marcuse se folosesc de unele citate din *Capitalul* și *Manuscrisele economico-filosofice* în care Marx expune teoria înstrăinării, pentru a arăta că

presupozițiile istoricismului lipsesc din gândirea filosofică marxistă. Eventual se acceptă că Engels a vulgarizat o teorie filosofică rafinată, ale cărei subtilități nu le-a înțeles. Al doilea tip de reacție se bazează pe recunoașterea caracterului îndreptățit al criticii făcute de Popper, dar se încearcă să se găsească argumente în favoarea unui socialism democratic care ar fi reconciliabil cu critica totalitarismului.²⁶ Din această perspectivă, filosofia lui Popper ar conține elementele unei apărări a unui liberalism reformist în care se regăsesc ingrediente social-democrate. De altfel, însuși Popper a recunoscut în cele din urmă că Marx a încercat să reformeze societatea rea în care trăia, iar pe agenda de lucru a socialiștilor se află probleme care îl preocupă și pe el, precum sărăcia, dominația, excluderea socială²⁷ Popper își va nuanța ulterior mai multe susțineri radicale din *Societatea deschisă* și va accepta că o serie de reforme graduale pot fi inspirate de o tendință generală.²⁸

Fapte și decizii

Față de această ancorare a teoriei politice în rețeaua conceptuală a raționalismului critic s-a replicat că Popper ar extinde ilegitim principiile așa-numitei metodologii negative asupra teoriei politice, ceea ce ar echivala cu eroarea susținerii unui monism metodologic desuet, în sensul “forjării” deciziilor politice după tiparele proprii faptelor științelor naturii. Dar aceasta înseamnă a-i atribui lui Popper exact ceea ce el se străduiește să respingă în *Societatea deschisă*, și anume, confuzia dintre fapte și decizii și credința că ar fi posibilă derivarea unei propoziții ce enunță o normă sau o decizie dintr-o propoziție ce enunță un fapt. Mai degrabă, raționalismul critic are drept componente atât o teorie a cunoașterii cât și o teorie politică. Mai mult, se poate argumenta că societatea deschisă este o condiție pentru o aplicare liberă a metodologiei critice. Modelul popperian al raționalității presupune existența unei comunități caracterizată prin dezbateri critice internă.²⁹

Faptele și deciziile sunt independente unele de altele. Propozițiile unui limbaj descriptiv nu pot fi traduse într-unul prescriptiv.³⁰ Dualismului fapte/decizii îi corespunde separarea cunoașterii de valorizare și limitarea cercetării la procesele naturale și sociale. Aceasta înseamnă că problemele

²⁶ Pentru o discuție pe larg asupra acestor aspecte vezi MAGEE, 1973

²⁷ POPPER, 1997, p. 93

²⁸ DAHRENDORF, 1996, p.265

²⁹ STOKES, 1998, p. 45

³⁰ Demonstrația îi aparține lui R. M. HARE în *The Language of Morals*, Oxford, 1952

practice, care se referă la sensul unor norme, nu pot fi decise din punct de vedere științific. Fixarea scopurilor se bazează pe norme și este științific necontrolabilă. O spune Wittgenstein "Noi simțim că chiar și atunci când toate problemele științifice *posibile* primesc un răspuns, problemele noastre de viață nu sunt câtuși de puțin atinse."³¹

Dualismul problematic al faptelor și deciziilor a fost analizat de Popper în *Logica cercetării* în legătură cu rezolvarea așa – zisei probleme a enunțurilor de bază. Felul în care oamenii de știință acceptă un enunț de bază este asemănător jurisdicției, ordinii procedurale anglo – saxone în justiție: judecătorii, printr-un fel de hotărâre, cad de acord asupra acceptării uneia din prezentările evenimentului factic. Avem un cerc inevitabil: "Regulile generale nu pot fi aplicate dacă nu s-a căzut de acord în prealabil asupra faptelor care pot fi subsumate acestora; pe de altă parte, aceste fapte nu pot fi declarate drept cazuri relevante înainte de o aplicare a acelor reguli."³² După Habermas, avem aici un cerc hermeneutic care dovedește că teze neutralității față de valori este greșită.

Habermas susține că pozitivismul ia în seamă rațiunea într-o formă particularizată, ca pe o capacitate de mânăuire corectă a unor reguli logico-formale și metodologice, și, de aceea, poate să proclame relevanța cunoașterii pentru o practică rațională numai printr-o credință în rațiune. Cum recunoaște Popper, problema constă nu în alegerea între știință și credință, ci numai în alegerea între două feluri de credință. Adoptăm o atitudine rațională prin decizie și apoi luăm în seamă argumentele și experiența. Rezultatul precizat de Popper este următorul: "Aceasta aceasta înseamnă însă că oricine adoptă atitudinea raționalistă o face pentru că, în mod conștient sau inconștient, a adoptat o propunere, decizie, convingere sau conduită, adoptare ce poate fi calificată drept *irațională*. Această adoptare, fie că este provizorie sau duce la o obișnuință durabilă, poate fi descrisă drept o *credință* irațională în rațiune."³³ Habermas recunoaște aici o dilemă: "nu pot să forțez pe nimeni să-și fundamenteze ipotezele mereu pe argumente și experiențe, iar cu ajutorul unor astfel de argumente și experiențe nu pot să dovedesc nimănui că eu însumi ar trebui să mă comport astfel."³⁴

³¹ WITTGENSTEIN *Tractatus logico - philosophicus*, 6.52, citat după ed. rom., Ed. Humanitas, București, 2001, p.159, trad. M. Dumitru și M. Flonta

³² HABERMAS, 1983, p. 110

³³ POPPER, 1993, II, p.295

³⁴ HABERMAS, 1983, p.105

Această atitudine rațională se repercutează asupra practicii în măsura în care determină acțiunea morală și politică a indivizilor și a societății. Ea ne obligă la o conduită corectă din punct de vedere social-tehnic. În viața socială descoperim uniformități empirice și formulăm legi științifice, iar pornind de aici organizăm normele și instituțiile sociale. Dualismul fapte – decizii apare ca premisă pentru eficiența practică a unui raționalism categoric acceptat, de unde ar rezulta că în dimensiunea faptelor istorice realizăm social – tehnic un sens prin natura sa străin istoriei, conchide Habermas.

După Habermas, încercarea lui Popper de a scuti raționalismul de consecințele iraționale ale fundamentării sale decizionale, mărturisirea de credință raționalistă a lui Popper pentru o practică politică ghidată științific pornește de la premisa îndoielnică, împărtășită și de Dewey în *Quest for Certainty* și de pragmatism în general, că oamenii pot să-și conducă rațional destinele proprii pe baza utilizării unor tehnici sociale. “Problema este însă dacă administrarea rațională a lumii coincide cu rezolvarea problemelor practicii ridicate de istorie.”³⁵

Apropieri inevitabile sau păstrarea programatică a intervalului?

Karl-Otto Apel, în *A gândi împreună cu Habermas împotriva lui Habermas*, consideră că distanța față de raționalismul critic poate fi păstrată doar în măsura în care Habermas ar adopta așa-numita fundamentare transcendentă a raționalității. Altfel, din diferențele filosofice dintre raționalismul critic și etica discursului nu ar rămâne nimic la o cercetare riguroasă. Exigențele maxime ale eticii discursului, și anume, libertatea celui ce participă la discuție să fie asigurată de autoritatea sa epistemică și această autoritate epistemică să fie rezultatul căutării unui acord rațional, sunt integrabile raționalismului critic. În acest caz ar putea fi întărită ipoteza că deosebirile dintre Popper și Habermas țin de fapt de poziționarea lor politică. Habermas îl recuperează pe Marx, în timp ce Popper îl indexează pe lista dușmanilor societății deschise.

K. O. Apel, în plus față de această propunere de apropiere între Habermas și Popper printr-o regândire a lui Habermas, încearcă și o privire pe cont propriu spre filosofia analitică. Astfel, el recunoaște la nivel de detaliu impactul filosofiei analitice asupra dezvoltării sale intelectuale și, mai mult decât atât, dezvoltă o hermeneutică a istoriei științei pornind de la

³⁵ HABERMAS, 1983, p. 106

ontologia celor trei lumi a lui Karl Popper și caută apropieri între Wittgenstein și Heidegger cu ajutorul conceptelor de joc de limbaj și formă de viață.³⁶

Este posibilă și o mișcare de apropiere din direcția raționalismului critic spre etica discursului pornind chiar de la sugestia popperiană că alegerea raționalității nu este ea însăși o alegere rațională, ci o alegere morală, în sensul acceptării oricărei critici venite de la ceilalți, fapt care echivalează cu refuzul violenței. Ajungem astfel, după W. W. Bartley, la un raționalism critic comprehensiv sau la o ecologie a raționalității.³⁷

Într-o discuție purtată la Sorbona³⁸ Habermas a identificat altă miză decât failibilismul pentru controversa dintre el și Popper.³⁹ Astfel, Habermas admite că are o poziție failibilistă, dar atenționează că se situează în succesiunea failibilismului propus de Peirce, combinat cu o poziție antisepctică. Drept urmare, diferența provine din concepțiile lor asupra raționalității. Habermas se consideră adeptul unei concepții comprehensive a realității, bazată pe un model holist și consensual al întemeierii, tot în tradiția lui Peirce, pe când lui Popper îi atribuie o concepție instrumentală weberiană bazată pe un model deductiv al întemeierii, observație asupra căreia am stăruit deja mai sus.⁴⁰

După Habermas, de aici derivă o altă opoziție importantă între el și Popper.⁴¹ Ea vizează filosofia practică și ține de modul în care cei doi concep problemele morale. Popper ar fi, susține Habermas, un noncognitivist care asimilează judecățile morale cu evaluări ce pot fi elucidate explicativ prin propriile decizii, fără un angajament față de valori universale. De aceea, întrucât opțiunea pentru o atitudine critică este mai degrabă o credință și nu o decizie argumentată, Popper ar ajunge la o versiune slabă a raționalității. După Habermas, acțiunea comunicativă presupune practici culturale în care presuposițiile pragmatice sunt inevitabile, general valabile, ceea ce duce la un înțeles mai tare al raționalității. Imaginea inițială pare a fi, astfel, dacă lucrăm cu aceste înțelesuri ale raționalității, răsturnată. Paradoxal, deși

³⁶Vezi APEL, 1998

³⁷ Vezi BARTLEY, 1987

³⁸ Întreaga dezbateră, desfășurată la Sorbona în ziua de 1 februarie 2001 la inițiativa lui Patrick Savidan, a fost publicată ulterior în volum sub titlul „Etica discursului și problema adevărului”, vezi trad. rom., ed. cit..

³⁹ HABERMAS, 2008, p. 25

⁴⁰ Pentru o dezvoltare a acestor idei vezi HABERMAS, 2003

⁴¹ HABERMAS, 2008, p 26-27

dialecticianul lasă istoria să se desfășoare de la sine putere, fără control științific, el ar fi mult mai angajat rațional, și mai responsabil, întrucât criteriul său de evaluare a deciziilor îl reprezintă adecvarea acțiunii la interesele practice ale comunității. Devine astfel evidentă diferența dintre înțeleșurile pe care cele două părți le acordă raționalității, precum și aceea dintre contextele filosofice programatice și presupuziționale în care sunt plasate diversele susțineri. În ciuda unor posibile apropieri, angajamentele filosofice inițiale ale lui Popper și Habermas sunt ireconciliabile.

BIBLIOGRAFIE:

- APEL, Karl Otto, 1992, "Normatively Grounding *Critical Theory* through Recourse to the Life World? A Transcendental – Pragmatic Attempt to Think with Habermas against Habermas" în Axel Honneth et al. (eds.) *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge Press, MIT Press.
- APEL, Karl Otto, 1998, *From a Transcendental – Semiotic Point of View*, ed. Marianna Papastephanou, Manchester University Press, Manchester, New York.
- BARTLEY, William Warren, 1987, "Theories of Rationality", în Gerard Radnitzky, W. W. Bartley (eds.), *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*, Open Court, Illinois.
- BENDA, Julien, 1993, *Trădarea cărturarilor*, Humanitas, București, trad. Gabriela Creția.
- DAHRENDORF, Ralf, 1996, *Conflictul social modern*, Editura Humanitas, București, trad. Radu Neculau.
- GALLIE, W., B., 1955, "Explanation in History and the Genetic Sciences", *Mind*.
- HABERMAS, Jurgen, 1983, "Teoria analitică a științei și dialectica", în *Cunoaștere și comunicare*, Editura Politică, București, trad. A. Marga, W. Roth, I. Wolf.
- HABERMAS, Jurgen 1998, *Between Norm and Facts. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, The MIT Press, Cambridge, MA, trad. William Felig.
- HABERMAS, Jurgen, 2003, *Truth and Justification. Studies in Contemporary German Social Thought*, The MIT Press, Cambridge, MA, trad. Barbara Fulner
- HABERMAS, Jurgen, 2008, *Etica discursului și problema adevărului*, Editura Art, București, trad. M. Roșioru.
- MAGEE, Bryan, 1973, *Popper*, Fontana Books, London.
- NAGEL, Ernest, 1961, *The Structure of Science*, Harcourt, Brace & World, New York.
- POPPER, Karl R., 1993, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, Editura Humanitas, București, Trad. D. Stoianovici.
- POPPER, Karl R., 1996, *Mizeria istoricismului*, Editura All, București, trad. D. Suci și A. Zamfir.
- POPPER, Karl R., Konrad Lorenz, *Viitorul este deschis*, Editura Trei, București, trad. S. Lobonț și F. Lobonț.

- POPPER, Karl R., 1998a, *În căutarea unei lumi mai bune*, Editura Humanitas, București, trad. Anca Rădulescu.
- POPPER, Karl R., 1998b, *Mitul contextului*, Editura Trei, București, trad. F. Lobonț și C. Mesaroș.
- POPPER, Karl R., 1998c, *Lecția acestui secol*, Editura Nemira, București, trad. F. Dumitrescu.
- POPPER, Karl R., 2000, *Filosofie socială și filosofia științei*, antologie editată de David Miller, Editura Trei, București, trad. A. Stanciu, B. Palade, Gh. Flonta, C. Stoenescu și alții.
- POPPER, Karl R., 2002, *Conjecturi și infirmări. Creșterea cunoașterii științifice*, Editura Trei, București, trad. C. Stoenescu, D. Stoianovici, F. Lobonț.
- RUSSELL, Bertrand, 1979, *The History of Western Philosophy*, Unwin, London.
- STOKES, Geoffrey, 1998, *Popper's Philosophy, Politics and Scientific Method*, Blackwell, Oxford.

DUALISMUL ANTAGONIST – PRINCIPIU STRUCTURANT ÎN FILOSOFIA LUI ȘTEFAN LUPAȘCU

MARIA MICHIDUȚĂ

Doctor în filosofie al Institutului de Filosofie și Psihologie
"C. Rădulescu Motru" al Academiei Române, din București

Abstract: The attribute "dualistic" applied to philosophy usually indicates its imperfection, its insufficiency and the fact that it was created in order to be surpassed. The dualistic conceptions are usually regarded as philosophies of transition, as supposed stages subsequently integrated within the main monist synthesis. Realizing all the problems that anterior dualistic philosophies had confronted, Lupașcu proposes an explicit antagonistic dualism (hence detaching from the Cartesian parallelism) whose terms have the same nature (thus making interaction possible) and whose endless conflict allows it not to start from ant not to arrive- implicitly or explicitly- at monism.

Key-works: dualism, antagonism, extensiveness, intensesness, Lupașcu, postmodernity.

„În mod normal gândirea caută identitatea; Lupașcu spune că trebuie să caute contradicția. Gândirea caută fința; trebuie să caute devenirea. Gândirea caută legea ca pace, fie și una a contradictoriilor; Lupașcu spune că trebuie să caute legea ca antagonism al contradictoriilor.”

Constantin Noica

1. Delimitări conceptuale

Primul demers în tentativa de înțelegere a celor două concepte (dualism și antagonism) pe care Ștefan Lupașcu le unește pentru a-și defini poziția filosofică – consultarea dicționarilor de specialitate – relevă câteva lucruri oarecum surprinzătoare. În primul rând, toate aceste dicționare fac referiri mai ample sau mai restrânse la dualism, și doar câteva amintesc, în

trecere, antagonismul. Prezentăm, mai jos, selectiv, câteva dintre accepțiunile conceptului de dualism:

„Orice doctrină care explică fie un gen al lucrurilor, fie întregul Univers, prin acțiunea combinată a două principii opuse și ireductibile.”¹

„Doctrină care, într-un domeniu determinat, într-o problemă dată, oricare ar fi aceasta, admite două principii esențial ireductibile.”²

„Doctrină sau tip de raționament care se referă la două principii ultime, opuse după origine, fiind criteriile explicative și principiile dezvoltării unei totalități.”³

„Doctrină care admite, în domeniul considerat, două elemente ireductibile și independente.”⁴

Constatăm că majoritatea autorilor sunt de acord că cele două principii explicative pe care un dualism veritabil le presupune sunt ireductibile. Așa cum precizează Edmond Goblot „nu se dă numele de dualism doctrinelor care admit două principii dintre care unul este subordonat celuilalt: astfel, opoziția dintre lumea sensibilă și lumea inteligibilă, dintre *materie* și *idee* la Platon, dintre *putere* și *act* la Aristotel, dintre *noumen* și *fenomen* la Kant, nu constituie doctrine dualiste.”⁵ Dacă Goblot, consideră că materia și ideea la Platon se află în relație de subordonare și că, prin urmare, filosofia acestuia nu este una dualistă, André Lalande folosește drept exemplu de dualism metafizic tocmai „Ideea sau Binele și Materia la Platon.”⁶

În privința relației dintre cele două principii ireductibile, pentru Foulquié ele sunt „independente”, Goblot le consideră „opuse”, în enciclopedia citată mai sus sunt doar „opuse după origine”, iar André Lalande nu mai adaugă nicio altă caracteristică ireductibilității lor esențiale. Nu reiese, deci, clar dacă acestea se opun (adică sun realmente antagoniste), sau aparțin unor lumi paralele. Înclin însă spre această din urmă variantă, deoarece toți autorii citați, chiar dacă afirmă opoziția ontologică a celor două principii, dau ca exemplu de dualism ontologia carteziană.

¹ Edmond GOBLOT, *Le Vocabulaire philosophique*, Librairie Armand Colin, Paris, 1920, p. 192.

² André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, vol. I, pp. 253-254.

³ *Enciclopedia de filosofie și științe umane*, Editura All, București, 2004, p. 248.

⁴ Paul FOULQUIÉ, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1992, p. 191.

⁵ Edmond GOBLOT, *op. cit.*, p. 192.

⁶ André LALANDE, *op. cit.*, pp. 253-254.

Înainte să-și asume o poziție explicit dualistă, Ștefan Lupașcu sesizează și sintetizează riscurile acesteia: „... pentru spirit – se înțelege, este vorba de spiritul omenesc – cel mai simplu dualism creează dificultăți considerabile. Cum este deci posibilă o dualitate a lucrurilor? Dacă între ele există efectiv o ruptură, ele constituie două lumi paralele care nu pot decât să se ignore reciproc. În consecință, cum le poate sesiza spiritul fără să opereze contactul uneia cu cealaltă printr-o intervenție miraculoasă, fără să apeleze, ca Leibniz, la o armonie prestabilită, la un agent de natură divină? Dar dacă aceste două lumi nu sunt izolate una de alta, mai constituie o adevărată dualitate? Aceasta n-ar fi decât modală sau aparentă; n-ar exista dualism propriu-zis: un monism, realist sau idealist, le-ar contopi și ceea ce i-ar constitui structura fundamentală ar fi o identitate sau o pluralitate riguros eterogenă. În primul caz, cum ar fi posibilă o multiplicitate, fie și aparentă? În al doilea caz, cum o pluralitate riguroasă poate, invers, să genereze al doilea termen, fie și aparent, al identității? Mai mult, cum ar fi posibilă, în ambele cazuri, cunoașterea uneia sau celeilalte, pentru că numai una dintre ele poate constitui în același timp realitatea și adevărul?”⁷

Conștientizând toate problemele cu care s-au confruntat filosofii dualiste de până la el, Lupașcu ne propune un dualism explicit antagonist (detașându-se astfel de paralelismul cartezian), ai cărui termeni au aceeași natură (doar astfel interacțiunea lor este posibilă) și al căror conflict etern îi permite să nu plece de la și să nu ajungă – implicit sau explicit – la monism.

Esențiali în înțelegerea dialecticii dualismului lupascian sunt termenii „extensitate” și „intensitate”, ambii derivați din latinescul *tendere*, care înseamnă a întinde, și prefixele *ex*, respectiv *in*, unul trimițându-ne în afară, iar celălalt înăuntru. Cei doi termeni vor desemna astfel două realități a căror opoziție este posibilă tocmai în virtutea faptului ele interacționează, că se află într-o relație dialectică, două realități legate tocmai prin conflictul despre care se crede, de regulă, că ar trebui să le separe.

Este ca atunci când doi oameni trag de capetele opuse ale unei frânghii: amândoi acționează pe aceeași direcție, dar în sensuri contrare. Fiecare „întinde” frânghia într-un sens opus față de cel în care o „întinde” celălalt, iar frânghia rămâne întinsă tocmai pentru că acțiunii unuia i se opune acțiunea celuilalt. Dacă unul dintre cei doi oameni nu mai trage de frânghie, aceasta nu mai poate fi „întinsă”, acest concept nu i se mai poate

⁷ Ștefan LUPASCU, *Experiența microfizică și gândirea umană* (Traducere, studiu introductiv și note de Vasile Tonoiu, postfață de Basarab Nicolescu), Editura Științifică, București, 1992, p. 88.

aplica. Întinderea, în acest caz, este inseparabil legată de *tensiune*, iar aceasta la rândul ei presupune opoziția. O acțiune căreia nu i s-ar opune nimic ar avea drept rezultat o inerție totală, adică absența oricărei schimbări (un corp își păstrează starea de repaus sau de mișcare atât timp cât asupra lui nu acționează un alt corp care să-i schimbe această stare). Ori, cuvântul stare ne trimite la static, iar pentru Lupașcu acesta exclude opoziția, întrucât între „statisme” nu există niciun fel de interacțiune. Schimbarea presupune *tensiunea*, iar aceasta este posibilă ca urmare a unor acțiuni în sensuri opuse, adică în extensiune și în intensiune.

Extensiunea înseamnă *întinderea* lui „același” în afara lui, asupra altor entități: „Expresiile: extinderea unei afaceri, a unei societăți etc., prin extindere, presupun noțiunea de prelungire a aceluiași lucru, de aplicare a unei considerații, a unui gen, la lucruri noi. Este vorba de o mișcare, de o tendință de identificare, de dezvoltare sintetică a identității care se raportează la aceste simboluri verbale.”⁸ Avem în acest caz de-a face cu o mișcare centrifugă în care Unul, identitatea, invariantul încearcă să unifice, să cuprindă într-un tot sintetic diversitatea.

În schimb, intensiunea este o „întindere în”, o mișcare centripetă: „Termenul intensitate, adjectivul intensiv, verbul a intensifica, se raportează, din contră, la ceva interior și implică în același timp [...] eterogenitatea, succesiunea, o schimbare ce merge din afară înăuntru.”⁹ Lupașcu ilustrează semnificația conceptului de intensitate, în termeni oarecum bergsoniani: „Când spun că un sunet este intens, mai puțin intens, foarte intens, mă gândesc la o caracteristică a acestui sunet în sine, mă gândesc chiar la un «întins în», in tensus, la o evoluție a eterogenizării care se raportează la el; sunetul care se transformă în sine, care se modifică în calitate de sunet; diferențierea este ca să zicem așa centripetă, întoarsă spre interioritatea acestui sunet.”¹⁰ Și totuși, așa cum vom vedea mai departe, Bergson, ca și ceilalți filosofi care dintr-o anumită perspectivă, s-au considerat, sau au fost considerați, dualiști, fie au evitat conflictul dintre cele două principii puse ca arche, menținându-le într-un paralelism strict, fie au glisat spre monism (prin subordonarea unuia dintre cele două principii față de celălalt, sau prin „sinteza” acestora). Ca regulă generală, consideră Lupașcu, „toate dezbaterile gândirii umane, speculative sau practice, se învârtesc în jurul

⁸ Stéphane LUPASCO, *Du devenir logique et de l'affectivité*, vol. I, *Le dualisme antagoniste*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1973, p. 19.

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Idem.*

acestei probleme, a triumfului, pe căi permise sau posibile, al extensivității asupra intensității, sau viceversa, și al justificării existenței principiale a uneia și existenței iluzorii sau trecătoare a celeilalte, cu scopul de a evita conflictul pe care îl conțin și prin care ele există, sunt ceea ce sunt”¹¹

2. Valoarea instrumentală a dualismului clasic

Atributul „dualist” aplicat unei filosofii indică, de regulă, nedesăvârșirea acesteia faptul că nu își este suficientă și a fost creată spre a fi depășită. Concepțiile dualiste sunt privite de obicei ca filosofii de tranziție, ca etape depășite și integrate ulterior în marile sinteze moniste. Însă, așa cum remarca Simone Pétrement „luând în considerare doctrinele ce stabilesc astfel două principii, remarcăm nu numai faptul că ele au introdus o morală mai certă și o știință mai clară decât celelalte doctrine, dar și că stilul însuși al gândirii dualiste pare mai îndrăzneț, mai puternic, mai original și mai *frumos* decât al marilor sinteze apărute ulterior. Este evident că filosofia se naște întotdeauna dintr-o teorie cu aspect dualist, în timp ce sistemele moniste apar de regulă ceva mai târziu, ca o domolire, ca o conciliere ce reprezintă, într-o oarecare măsură, o scădere și începutul unui declin.”¹² Și totuși, puțini filosofi și-au asumat o poziție explicit și consecvent dualistă. Dualismul încă se află în căutarea și afirmarea identității sale doctrinare. Poate tocmai de aceea, cei mai mulți dualiști au avut un complex de inferioritate în raport cu moniștii – un complex mai degrabă inconștient, manifestat sub forma unei nostalgii a unității (confundată frecvent cu identitatea și redusă la ea) sau a unei aspirații către aceasta –, încercând chiar ei să forțeze uneori o sinteză monistă, sau măcar să acorde un statut privilegiat unuia dintre termenii dualismului.

Reducerea, conștientă sau nu, a unității la identitate nu este, așa cum vom vedea, specifică doar „începuturilor” filosofiei. O postulează Parmenide, dar o regăsim la Hegel sau în știința contemporană. Insistând asupra necesității elaborării unei noi logici – o „logică a lui Hermes” – care să permită înțelegerea ființei fără a opera clasică reducere a diversității la unitate și a unității la identitate, Constantin Noica afirma, în acest sens, că: „Există, în toate cele ce sunt, un drept la formă, pe care matematicile,

¹¹ *Ibidem.*, p. 31.

¹² Simone PÉTREMENT, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici și la maniheeni*, (Traducere de Ioana Munteanu și Daria Octavia Murgu), Editura Sympozion, 1996, p. 9.

formalismele și logicile îl nesocotesc în chip firesc, instituind ele forme. Și este ceva necruțător în demersul lor: Ele *omogenizează* lumea, spre a o pune în formă. Vin să arate tuturor ființelor și lucrurilor că până nu vor fi *una* nu vor avea formă. Lumea este astfel pulverizată și apoi refăcută sau numărată, ca în acel – atât de miraculos totuși – calcul infinitezimal. S-ar spune, atunci, că întreaga realitate înregistrează formele ce coboară drept unele care «deformează», rectificând curbele și strivind eterogenul. Lucrurile tind, poate, în ultimă instanță, să fie Unul, dar nu una.”¹³ Unul, arată Constantin Noica, nu presupune în mod necesar identitatea. Matematicienii, logicienii și alți “magicieni ai formelor goale”¹⁴, operând în extensitate, încearcă să impună formele lor “perfecte” realității eterogene, să o niveleze, să o omogenizeze, să o simplifice și să o reducă la Unul. Ei au însă, consideră Noica, o înțelegere foarte simplistă a acestui Unu: el este totdeauna “identificat cu sine”, este autarhic și real, în opoziție cu diversitatea lumii în care, totuși, trăim și care este exilată în aparență și irealitate.

Reducerea unității la identitate, sau confundarea acestora (poate din dorința de a “simplifica” lucrurile), a făcut ca cei mai mulți filosofi să se considere victorioși pentru că au reușit să “împace” într-o sinteză, fie și provizorie, contradicțiile (reale sau aparente) acestei lumi, sau că au redus unul dintre termenii contradicției (văzut ca aparent) la celălalt (acesta căpătând astfel o realitate absolută); ceilalți au postulat o dualitate (sau chiar o pluralitate) aparent contradictorie realității; spun aparent contradictorie pentru că dualismul sau pluralismul lor scinda lumea în universuri paralele a căror coexistență era greu de explicat. Din acest motiv, pentru Descartes, de pildă, enigma ființării umane (în care dualismul *res extensa* – *res cogitans* se manifestă în mod pregnant) rămâne nedezlegată, iar Leibniz este obligat să apeleze la “armonia prestabilită” pentru a explica relația dintre autarhicele sale monade.

Vom urmări în continuare câteva dintre cele mai cunoscute concepții filosofice în care conflictul, deși prezent, are valoare instrumentală, fiind, în cele din urmă, „depășit” într-un fel sau altul.

Ideea de dualism (opozițional sau nu) este strâns legată în filosofie de cea de schimbare. Filosofii care au admis, fie și ca aparentă, schimbarea au înțeles că aceasta nu poate fi explicată în mod adecvat de pe poziții moniste; schimbarea presupune însă trecerea a ceva în altceva, ceea ce înseamnă că

¹³ Constantin NOICA, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea românească, București, 1986, p. 7.

¹⁴ Constantin NOICA, *op. cit.*, p. 7.

orice dualism, ca principiu explicativ al schimbării, este însoțit de o anumită dialectică. Dificultățile comprehensiunii dialecticii sunt legate tocmai de complexitatea schimbării, a dinamismului în raport cu statismul, de problemele pe care le ridică spiritului uman „trecerea”, comparativ cu „repausul”.

Parmenide, „definind ființa prin absolutitatea Unul-ui”¹⁵, postulând că „ființa este și nu poate decât să fie”¹⁶, s-a văzut obligat „să reducă orice dinamism la aparența cea mai înșelătoare și să ajungă la o identitate riguros statică”¹⁷ să nege schimbarea pentru că nu dispunea de un aparat conceptual capabil să o explice în mod satisfăcător. Pentru el, ceea-ce-este, este riguros actual sau nu este: ființa este, neființa nu este.

Cea mai simplă schimbare, modificarea poziției unui corp în spațiu, se realizează într-un anumit interval de timp. Înțelegerea și explicarea schimbării este strict legată de înțelegerea relației dintre spațiu și timp, căci orice schimbare are loc simultan în spațiu și în timp. Însă, pentru eleați, „spațiul și timpul, fiind de aceeași natură, nu se opun, în doctrina lor. Cele două sunt la fel de omogene și de divizibile, la infinit, în puncte și clipe. Însă, dacă ar fi așa, ele nu ar putea fi opuse. Neopunându-se, ele trec simultan în act, se actualizează în același timp. În acest fel fiecare clipă își găsește corelativul într-un punct adecvat; divizibilitatea fiind nelimitată, de o parte și de alta, mobilul rămâne nemișcat; nu există mișcare; dinamismul este o iluzie și o imposibilitate; totul este static.”¹⁸ Devenirea este iluzorie pentru că ea presupune eterogenitatea, opoziția, „altul”, iar pentru eleați Unul implică identitatea și omogenitatea; în sânul Unu-lui nu este loc pentru „altul”.

Pentru Heraclit, Unul nu mai este „identic cu sine”. Unitatea, dacă există, este una a unor termeni contradictorii aflați în permanent conflict. Ființa și neființa au același statut ontologic, sunt la fel de „reale”, iar interacțiunea dintre ele face posibilă înțelegerea devenirii. Identitatea parmenidiană eternă și imobilă este distrusă căci „nu ne putem scufunda de două ori în apa aceluiași râu și nici atinge de două ori substanța pieritoare într-o stare identică [cu sine însăși]; ci, prin iuțeala și prin avântul

¹⁵ Stéphane LUPASCO, *Du devenir logique ...*, p. 95.

¹⁶ PARMENIDE, *Despre natură*, (Traducere de D. M. Pippidi) în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, Ediție coordonată de Adelina Piatkowski și Ion Banu, Editura Științifică și enciclopedică, București, 1979, p. 233.

¹⁷ Stéphane LUPASCO, *Du devenir logique ...*, p. 95.

¹⁸ *Ibidem.*, p. 96.

transformării ea se dispersează și iarăși se comprimă (mai precis zis, nici din nou, nici mai târziu, ci concomitent se strânge și se relaxează) se apropie și se îndepărtează”¹⁹. Numai că și Heraclit încearcă să „rezolve” conflictul, fiind oarecum nostalgic după Unul parmenidian. „Războiul” e doar „părintele” lucrurilor; de aceea contradicția heracliteică duce în final la armonie: „există o armonie a tensiunilor opuse ca de pildă la arc și la liră”²⁰. Lupașcu va face din conflict „materia” însăși a lucrurilor; ca urmare, armonia nu mai este posibilă; există doar echilibru disimetric (atunci când unul dintre termenii antagonismului îl domină pe celălalt, fără să-l distrugă însă căci existența lor nu poate fi decât opozițională și relațională, trecerea reversibilă de la potență la act fiind asimptotică, nu absolută), sau simetric (atunci când niciunul dintre cei doi termeni nu se poate impune în fața celuilalt, desemnând starea T, a terțului inclus) între termeni care nu mai au înțelesul clasic de entități care *stau* una în fața celeilalte. Opoziția nu mai presupune un salt (destul de greu de explicat de altfel) de la un termen la opusul său. Valorizând în mod original conceptele aristotelice de actualitate și potențialitate Lupașcu arată că termenii opoziției clasice, asimilați unul actualității absolute iar celălalt potențialității absolute, sunt doar cazuri ideale și imposibile ale unei realități care este totdeauna relațională. Nu există un salt de la nimic la tot, de la potențialitate la actualitate sau de la actualitate la potențialitate. Există doar o trecere asimptotică *spre* act sau *spre* potență, dar niciodată o trecere *în* act sau *în* potență.

În altă ordine de idei, conflictul heracliteic universal este autodistructiv, ducând la o istorie ciclică. Așa cum comenta Aristotel, „Heraclit și Hippasos din Metapont consideră focul ca principiu universal al tuturor lucrurilor; din foc, susțin ei, se nasc toate lucrurile și în foc se sfârșesc. Când focul se stinge, în lume se alcătuiesc toate câte sunt [...]. Și iarăși lumea și toate corpurile cad pradă focului în incendiul universal”²¹. Pentru ca toate să se întoarcă la Unu, pentru ca să existe armonie (la nivel de fenomenalitate armonia este provizorie, dar la nivel de întreg, de Unu ea este definitorie) conflictul heracliteic trebuie, la rândul lui, distrus. Conflictul

¹⁹ HERACLIT, *Despre natură*, (Traducere de Adelina Piatkowski și Ion Banu) în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, Ediție coordonată de Adelina Piatkowski și Ion Banu, Editura Științifică și enciclopedică, București, 1979, p. 362.

²⁰ *Ibidem.*, p. 357.

²¹ ARISTOTEL, *Metafizica*, (Traducere de Șt. Bezdechi, studiu introductiv și note de Dan Bădărău), Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1965, I, 3, 984 a 7.

lupascian este însă etern și tocmai de aceea nu poate exista un sfârșit al lumii.

Opoziția dintre imobilitatea parmenidiană și eterna schimbare heracliteică va fi tranșată de Platon în favoarea celui dintâi. Există, pe de-o parte, o lume suprasensibilă a Formelor perfecte și neschimbătoare, iar pe de alta o lume sensibilă schimbătoare, copie imperfectă a celei dintâi. Cum domeniul sensibil este subordonat celui suprasensibil, la Platon nu avem un dualism ontologic veritabil. La fel stau lucrurile și pe plan epistemologic, căci domeniul inteligibil constituie obiectul cunoașterii veritabile (episteme), în timp ce domeniului sensibil, îi este rezervată părerea, opinia (doxa).

Parmenide și întreaga școală eleată instituiau un monism ferm bazat pe identitatea de sine a ființei, căci dacă totul este ființă, iar ființa este perfectă, atunci nu poate exista schimbare (cum ar putea avea loc transformări în interiorul ființei perfecte fără ca acestea să-i altereze perfecțiunea?); Heraclit face din conflict „părintele” lucrurilor dar conflictul este doar mijlocul prin care se ajunge la armonie; în fine, Platon admite o dualitate neconflictuală între sensibil și inteligibil, (însă, așa cum am precizat mai sus, dualismul său este aparent, căci unul dintre termeni este subordonat ontologic și epistemologic celuilalt) și va avea serioase probleme în a explica relația dintre sensibil și inteligibil (două lumi de naturi diferite), conceptul de „participare” fiind cel mai ambiguu din toată filosofia platoniciană.

Așa cum remarcase și Aristotel, „participarea” invocată de Platon pentru a explica relația dintre sensibil și inteligibil, ca termeni ai unei dualități în care, totuși, inteligibilul avea un statut ontologic și epistemologic privilegiat, nu reușea să dea seamă „comunicarea” dintre două lumi care nu interacționau. Pentru a înțelege și explica în mod adecvat dualitatea trebuie să admitem că trecerea de la un termen al acesteia la celălalt presupune, nu un salt ci, cu cuvintele lui Lupașcu, o „soluție de continuitate”, văzută de Aristotel în trecerea de la potență la act. Aristotel face un pas important în înțelegerea dualității prin introducerea conceptului de potențialitate, admițând că fiecare lucru este în același timp potențial și actual. Potențialitatea are însă un înțeles negativ, a fi *in potentia*, însemnând a nu exista în mod autentic. Ea este semnul *trecerii* dinspre neființă spre ființă. Mai mult, această trecere are loc totdeauna într-un singur sens: de la potență la act. Cei doi termeni ai dualismului sunt, deci, nesimetrice și așa vor rămâne și în secolele următoare (la Kant, de pildă, „posibilul” reprezintă doar un moment al constituirii obiectului experienței). O veritabilă

„metafizică a potențialității” reprezintă o provocare filosofică abia în secolul al XX-lea, iar Ștefan Lupașcu și-a asumat în mod explicit sarcina unui asemenea demers filosofic. Actualitatea și potențialitatea, de fapt „actualizarea” și „potențializarea” înțeluse ca procese, joacă un rol decisiv în filosofia sa. Pentru el însă „trecerea” este una reversibilă; de altfel actualizarea este de neconceput fără procesul contrar de virtualizare. Actualitatea și virtualitatea în stare pură nu există. Există cel mult o trecere asimptotică spre act, dar niciodată în act (căci dispariția unui termen al dualismului duce, în mod inevitabil, la dispariția dualismului ca atare), respectiv o trecere asimptotică spre potență, dar nu în potență, (potențialitatea pură fiind, pentru Lupașcu, la fel de imposibilă ca și actul pur al lui Aristotel).

Fisurile logice ale unui dualism în care două principii, deși au naturi diferite, relaționează, le simțise chiar Platon, căci în *Parmenide* el se întreabă: „Vezi Socrate [...] la ce aporie ajunge acela care statornicește forme cu titlul de realități luate în sine?”²², lăsând această interogație a maturității sale filosofice drept moștenire discipolilor săi. Dacă se comite greșeala admiterii celui de-al „treilea om” (a unui plan intermediar între sensibil și inteligibil), va trebui admis și un al patrulea, al cincilea și așa mai departe. Însă, așa cum remarcă Ștefan Lupașcu, oricâte astfel de planuri intermediare vom introduce, problema relației dintre cele două lumi platoniciene rămâne nerezolvată căci „două naturi diferite, într-adevăr, nu se ating, se ignoră în mod riguros”²³.

Un paralelism necontradictoriu este și dualismul cartezian materie-spirit, pentru că termenii săi sunt statici, simultan actuali, iar contradicția, susține Lupașcu nu poate avea loc decât între dinamisme, căci doar acestea pot interacționa. Pentru Descartes, noțiunea carteziană de suflet (deși destul de confuză) se definește prin atribute de natură intensivă (subiectivitate, libertate, putere, non-geometric etc.), iar cantitatea, identificată cu extensiunea, este „înglobată în noțiunea sa de întindere, complet distinctă de gândire, de suflet; nu există deci posibilitatea unei contradicții dinamice între ea și o realitate de natură intensivă.”²⁴ Dualismul *res extensa* – *res cogitans* este un paralelism în care contradicția nu are cum să apară pentru că cele două principii, deși, în concepția lui Descartes nu se ignoră în mod

²² PLATON, *Parmenide* (Traducere de Sorin Vieru), în *Opere*, vol. VI, Ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, Editura Științifică și enciclopedică, București, 1989, 133 a.

²³ Stéphane LUPASCO, *Du devenir logique ...*, p. 40.

²⁴ Stéphane LUPASCO, *Du devenir logique ...*, p. 20.

absolut, interacționează într-un fel pe care acesta nu reușește să-l explice, tocmai pentru că principiul noncontradicției îl împiedică să vadă ce anume face posibilă legătura dintre acestea. Privite ca realități absolute ele, fie au naturi diferite (res extensa este extensitate pură res cogitans este intensitate pură), iar și atunci nu pot comunica în niciun fel, fie au aceeași natură și atunci coexistența lor la un nivel de actualitate absolut este imposibilă.

Așa cum arătam la începutul acestei lucrări simpla distincție într-o filosofie între două concepte fundamentale nu face din aceasta concepție dualistă. În acest sens, Kant, deși admite diferența esențială dintre noumen și fenomen nu este un dualist. De altfel, noumenul, sau lucrul în sine este o noțiune negativă, o noțiune-limită și „are sensul că lumea sensibilă, la care este limitată cunoașterea noastră, nu este singura realitate”²⁵. Contrar lui Platon, pentru care cunoașterea viza domeniul suprasensibil, Kant privilegiază lumea fenomenală, singura care afectează simțurile noastre și care, prin urmare, poate fi cunoscută. Epistemologiile tradiționale, empirismul și raționalismul, făcuseră din judecățile sintetice respectiv, analitice, sursa cunoașterii certe. Numai că judecățile sintetice erau exclusiv a posteriori (le lipsea universalitatea), iar cele analitice a priori (erau tautologice). Kant „depășește” disputa dintre empirism și raționalism afirmând posibilitatea judecăților sintetice *a priori* și făcând din acestea fundamentul cunoașterii. Cunoașterea, pentru Kant, poate avea drept bază doar judecăți sintetice, adică extensive, în sensul extinderii unei anumite identități asupra diversului empiric dat în experiența senzorială. Activitatea sintetică a spiritului este de o importanță capitală; spiritul trebuie să caute identitatea, substratul invariant aflat în spatele eterogenităților și contingențelor fenomenale: „pe astfel de principii sintetice, adică extensive, se bazează întregul scop final al cunoașterii noastre speculative a priori; căci judecățile analitice sunt desigur foarte importante și necesare, dar numai pentru a ajunge la acea claritate a conceptelor, care e necesară pentru o sinteză sigură și întinsă ca o achiziție într-adevăr nouă”.²⁶ Sinteza este actul spontaneității intelectului prin care acesta parcurge diversul intuiției pure, îl

²⁵ N. BAGDASAR, *Studiu introductiv* la Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure* (Traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Studiu introductiv, Glosar kantian și Indice de nume proprii Nicolae Bagdasar), Editura Științifică, București, 1969, p. LXXXII.

²⁶ Immanuel KANT, *Critica rațiunii pure* (Traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Studiu introductiv, Glosar kantian și Indice de nume proprii Nicolae Bagdasar) Editura Științifică, București, 1969, p. 519.

sesizează, îl unifică și face din el cunoaștere. Analiza, în concepția lui Kant nu face altceva decât să refacă în sens invers drumul parcurs de sinteză; ea este operația prin care un întreg este descompus în părțile sale (analiza logică, de pildă, constă în descompunerea unui concept în notele sale, analiza psihologică – în descompunerea conținutului de conștiință în elementele lui). De aceea, Ștefan Lupașcu va afirma că, din perspectivă kantiană, a analiza, „nu înseamnă a diferenția, ci, din contră, a expune modul în care diferențele se reduc la identități, a arunca o privire – destul de inutilă, de altfel – asupra unui gen de hartă geografică în care vedem elementele predicative, în aparență variate și multiple, dizolvate în identitatea subiectului.”²⁷ Întrucât judecățile sintetice sunt singurele care „extind” cunoașterea, celor analitice, deși necesare, le rămâne doar rolul de a explica, deoarece ele „nu adaugă prin predicat nimic la conceptul subiectului, ci numai îl descompun prin analiză în conceptele lui parțiale, care erau deja gândite în el.”²⁸

Pentru Kant, activitatea „rațională” a spiritului este deci cea sintetică, de extindere a identității asupra diversității, în timp ce „non-identitatea este un fapt, o arăționalitate statică și exterioară”²⁹. Însă, se întrebă în mod firesc Lupașcu, „dacă înțelegerea n-ar fi decât identitate, cum ar putea aceasta să-și propună să sintetizeze?”³⁰ Activitatea (și nu operația) de extindere a identității asupra diversității este posibilă doar dacă identitatea „cunoaște” non-identitatea, dacă identitatea și non-identitatea, opuse fiind, au aceeași natură. În caz contrar revenim la „aceeași dificultate a cogito-ului cartesian: dacă rațiunea nu este decât identitate, non-contradicție cu ea însăși, cum știe ea acest lucru?”³¹ Procesul de dedublare a rațiunii, prin care aceasta ia conștiință de sine implică deja o ruptură și, oricât de vagă ar fi aceasta, o non-identitate, fără de care rațiunea nu și-ar concepe identitatea de sine. Prin urmare „conceptul de identitate este solidar cu conceptul contrar de non-identitate; cele două nu au decât o existență relațională și reciproc relativă, singura existență posibilă, de altfel, întrucât, [...], a exista înseamnă a se opune”³².

Deși, așa cum am văzut, admite o anumită activitate analitică a spiritului, Kant vede în aceasta un fel de epifenomen al sintezei fiind

²⁷ Stéphane LUPASCO, *Du devenir logique ...*, p. 33.

²⁸ Immanuel KANT, *Critica rațiunii pure ...*, pp. 48-49.

²⁹ Stéphane LUPASCO, *Du devenir logique ...*, p. 33.

³⁰ *Ibidem.*, p. 40.

³¹ *Idem.*

³² *Idem.*

„departe de a presupune că ea este creatoare de eterogenitate”.³³ Pentru Lupașcu însă, analiza, ca termen opozițional al sintezei, nu reprezintă pur și simplu drumul invers al acesteia, nu este o operație, ci o „activitate” a spiritului, la fel de importantă ca și cea sintetică. Sinteza operează în extensitate având drept finalitate extinderea identității categoriale asupra diversității lumii fenomenale. Analiza, dimpotrivă, înțeală ca activitate de diferențiere, „scindează sinteze, identități, merge dinspre exterior spre interior și delimitează individualități, fragmentează fără încetare subiectivități”³⁴, operând în intensitate. Analiza nu mai este o simplă operație de descompunere a unui întreg în părțile sale, ci acționează ca o forță eterogenizatoare, care „crează limite în extensitate”.³⁵ Pe plan epistemologic ea are același statut ca și sinteza căci „din moment ce spiritul poate să elaboreze similarul și să unească *a priori*, fără ajutorul experienței, el poate și trebuie să elaboreze diferitul și să dezlege fără să recurgă la altceva decât la el însuși”.³⁶ Pe plan ontologic ea este principiul explicativ al vieții, căci a trăi înseamnă a eterogeniza, iar a muri înseamnă a omogeniza: „Veritabilă mașinărie metabolică de nimic omogenul, în care pierd și din care se naște sub mii de forme, neîncetat, diferențierea, excluderea sa diversificatoare și individualizatoare nu sunt nici accidente metafizice, nici aparențe subiective ale observatorului, nici exuberanțe zadarnice ale naturii, nici o necesitate a dialecticii sale constitutive”.³⁷ Odată cu apariția biologiei, consideră Lupașcu, „diferențierea și non-identitatea, încetează să mai semnifice eterogenitatea pasivă dintre A și B, dată de experiența brută, ca în vremea lui Kant, și nu mai constituie doar un proces dinamic, ci devin factori specifici ai vieții”³⁸. Identitatea și non-identitatea, invarianța și varianța omogenitatea și eterogenitatea sunt deci termeni la fel de reali, pe care analiza și sinteza îi pun într-o relație dialectică: „Demersul sintetic are loc peste un demers diferențiator care evoluează între A și B, și nu există în A și în B.”³⁹

³³ *Ibidem.*, p. 33.

³⁴ *Ibidem.*, p. 29.

³⁵ *Ibidem.*, p. 101.

³⁶ *Ibidem.*, p. 105.

³⁷ Ștefan LUPAȘCU, *Cele trei materii*, în vol. Ștefan Lupașcu, *Logica dinamică a contradictoriului* (Selecție, traducere și postfață de Vasile Sporic, Cuvânt înainte de Constantin Noica), Editura Politică, București, 1982, p. 66.

³⁸ Stéphane LUPASCO, *Du devenir logique ...*, p. 59.

³⁹ *Ibidem.*, p. 46.

Kant nu putea pune mare preț pe o astfel de relație, căci, obsedat de activitatea sintetică a spiritului, o neglijează pe cea analitică, iar dialectica, în acest context, este o „logică a aparenței”.⁴⁰ Atenția sa, subliniază Lupașcu, „nu se îndreaptă decât asupra aspectului virtual al antitezei și asupra aspectului actual al tezei, asupra sintezei niciodată desăvârșite a primeia și sintezei terminate a celeilalte, iar aici se oprește investigația sa”⁴¹. Din acest motiv contradicția este și ea aparentă, fiind generată de utilizarea logicii, concepută de Kant ca un canon al intelectului, pe post de organon al rațiunii adică de instrument „pentru a extinde și înmulți cunoștințele noastre”. O astfel de utilizare duce la cunoscutele antinomii ale rațiunii pure: 1. lumea este finită în timp și în spațiu – lumea este infinită în timp și în spațiu; 2. în lume există elemente simple – în lume totul este compus; 3. există o primă caută liberă – nu există nicio libertate; 4. există o ființă necesară – nu există nimic necesar. Primele două antinomii sunt „soluționate” de Kant arătând că teza și antiteza se opun ca propoziții contrare, nu contradictorii și, prin urmare, sunt ambele false; ultimele două antinomii sunt și ele aparente deoarece teza și antiteza nu au cu adevărat același obiect (contradicția se produce doar atunci când opusele sunt predicate *sub eodem*) și deci sunt ambele adevărate. „Contradicția, în dialectica lui Kant, este un fel de infirmitate a rațiunii”,⁴² utilă poate în anumite situații pentru a-i limita elanul, dar subordonată totdeauna unui principiu de unitate, de sinteză totală și absolută.

Rolul de doctrină a probabilului pe care Aristotel îl rezervase dialecticii (mai flexibilă decât analitica – doctrină a necesarului – și mai aproape de mișcarea concretă a lucrurilor decât aceasta) se pierde la Kant, dar pare să reînvie la Hegel. Simțind că nu poate neglija conflictul, el se va simți obligat să-l integreze în devenirea constitutivă a identității ființei. Analizând antinomiile kantiene, Hegel este convins că de fapt contradicția prezentă în acestea, departe de a decreta eșecul rațiunii, surprinde o structură prezentă efectiv în realitate. Această structură inerentă realității este devenirea, privită drept unitatea (redușă de fapt la identitate) dintre ființă și neființă, ambele la fel de raționale și reale, căci: „ceea ce este rațional este real și ceea ce este real este rațional”.⁴³ Pentru a putea afla adevărul,

⁴⁰ Immanuel KANT, *Critica rațiunii pure ...*, 98.

⁴¹ Stéphane LUPASCO, *Du devenir logique ...*, p. 56.

⁴² *Ibidem.*, p. 53.

⁴³ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Enciclopedia științelor filosofice*, Partea I, *Logica* (Traducere de D. D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță), Editura Humanitas, București, 1995, p. 42.

pentru a putea cuprinde în sine ființa și neființa „natura gândirii însăși este dialectica”.⁴⁴ Considerată de Kant drept „artă care produce, intenționat, confuzie între concepte determinate și numai simpla *aparență* a unor *contradicții* între ele”,⁴⁵ pentru Hegel „dialectica constituie, dimpotrivă, adevărata și propria natură a determinațiilor intelectului, a lucrurilor și a finitului în genere”.⁴⁶ Ea este legea rațiunii umane care reproduce în gândire opozițiile care intervin în realitate; est principiul imanent de dezvoltare a realității înseși. În sens specific dialectica este momentul negării determinării nemijlocite, adică abstracte și separate. În sens mai larg, este procesul logico-ontologic în care determinarea abstractă este mai întâi afirmată (așa-numita „teză”), apoi negată tocmai în caracterul său de separat, de altceva (așa-numita „antiteză”) și, în cele din urmă, reabilitată într-o unitate mai profundă (așa-numita „sinteză”). Cum teza și antiteza sunt doar momente ale constituirii adevărului (adevăr care, pentru Hegel, nu există decât ca sistem), momente ce urmează a fi integrate și, în același timp, depășite în sinteză, rezultă că ele (și opoziția lor funciară) au în cele din urmă o valoare instrumentală. „Pentru Hegel, afirmă Lupașcu, contradicția nu era decât un soi de instrument al dialecticii”⁴⁷, folosit în vederea sintezei care asigură, fie și temporar, pacea și armonia contradictoriilor posibilă în virtutea identității de fond a acestora. Admițând însă o astfel de identitate el se depărtează de Heraclit, căci remarca Ion Banu „Hegel, în a cărui triadă contrariile sfârșesc în ultimă instanță prin a se identifica, anulându-se reciproc și lichidând în fond mișcarea, a fost primul care a confundat propria sa idee de *identitate* a contrariilor cu aceea de *unitate* a contrariilor pe care o avea în vedere Heraclit”.⁴⁸ Însă, dacă totul este identitate, este dificil de înțeles cum poate, pe de-o parte, să apară un antagonism veritabil în sânul identității și cum este posibil, pe de altă parte, ca termenii acestui antagonism să supraviețuiască suprimării lui în aceeași misterioasă identitate. Aceste obstacole și multe altele va încerca să le depășească Ștefan Lupașcu, postulând un dualism ai cărui termeni antagonici se află într-un conflict ireconciliabil și etern.

⁴⁴ *Ibidem.*, p. 48.

⁴⁵ *Ibidem.*, p. 148.

⁴⁶ *Ibidem.*, pp. 148-148.

⁴⁷ Ștefan LUPAȘCU, *Logică și contradicție*, (Traducere de Vasile Sporic), Editura „Ștefan Lupașcu”, Iași, 2005, p. 6.

⁴⁸ Ion BANU, *Heraclit din Efes*, Editura Științifică, București, 1963, p. 70

3. Semnificația postmodernă a dualismului lui Ștefan Lupașcu

Dualismul prezent inițial în filosofie și „depășit”, așa cum am văzut, de aceasta în modalități interpretabile nu a ocolit nici știința. El își face loc în fizică, odată cu încercările de a elucida „natura luminii”, pozițiile moniste (lumina are o natură corpusculară – Newton, respectiv ondulatorie – Huygens, Fresnel, Maxwell) înregistrând pe rând succese explicative remarcabile, dar și eșecuri lamentabile. În cele din urmă fizicienii au admis – deși cu greutate, căci comunitatea oamenilor de știință este una dintre cele mai conservatoare –, ceva ce le depășea capacitatea de reprezentare și schimba astfel paradigma explicativă în fizică: lumina are o natură *duală*, în unele fenomene (precum efectul fotoelectric, efectul Compton) actualizându-se aspectul ei corpuscular, în altele (interferență, difracție) aspectul ondulatoriu, existând și o a treia categorie de fenomene ce pot fi explicate atât de modelul corpuscular, cât și de cel ondulatoriu (presiunea și refracția luminii). Iar lumina s-a dovedit a nu fi o excepție, o singularitate (nici nu se putea astfel, pentru că atunci fenomenele optice ar fi avut un statut ontologic diferit de al celorlalte fenomene fizice). Așa încât, ceea ce a fost acceptat inițial ca un artificiu matematic pentru a „potrivi” rezultatele teoriei cu datele experimentale, a trebuit să fie admis ulterior ca un dat universal (constanta h a lui Max Planck). Toate entitățile microfizice, cărămizile „ultime” ale existenței (aceste limite zise ultime fiind însă împinse din ce în ce mai departe și devenind din ce în ce mai puțin accesibile în mod direct sensibilității noastre) au o existență duală ce poate fi (ce-i drept indirect) evidențiată experimental.

De aici și până la a face din dualismul antagonist un principiu ontologic și epistemologic în același timp, nu mai era de făcut decât un pas, ce-i drept unul îndrăzneț, căci așa cum spunea Nietzsche, oamenii preferă „un dram de «certitudine» unui vagon de posibilități frumoase”, dorind „a muri culcați mai degrabă pe un Nimic cert decât pe un Ceva nesigur”.⁴⁹

Ștefan Lupașcu își asumă o sarcină filosofică dificilă și riscantă în care pornește de la datele fizicii cuantice și reușește să elaboreze o adevărată metafizică a potențialității care nu reprezintă o extrapolare banală, o extindere fără soluție de continuitate a principiilor teoretice ale științei, ci „o generalizare rațională a acestora de un tip special, prin care nu se prelungește doar liniar domeniul de semnificație și validitate al unor

⁴⁹ Friedrich NIETZSCHE, *Dincolo de bine și de rău* (Traducere de Francisc Grünberg), Humanitas, București, 1991, p. 17.

construcție științifice, ci acestora li se adjoacă domeniul «entităților» determinative, al logicii organizării, al «condițiilor de posibilitate», care, din simple elemente ideale (*entia rationis*) ca acelea ale oricărei generalizări «raționale» se transformă la momentul următor al analizei în temei al existenței și unității întregului câmp existențial⁵⁰. Întreaga sa filosofie își va extrage seva din *principiul antagonismului* relevat de știință, dar nu „dedus” din aceasta: „Un fenomen, un element, un eveniment oarecare cu caracter logic este, prin constituția sa dualistică și contradictorie, un dinamism, implicând *prin aceasta* un dinamism contradictoriu, structural și funcțional contradictoriu, încât orice actualizare dinamică implică o potențializare dinamică contradictorie și orice nonactualizare-nonpotențializare, o nonactualizare-nonpotențializare contradictorie”⁵¹.

Ce aduce deci, nou, plecând de la acest principiu, în problematica dualismului, Ștefan Lupașcu?

În primul rând, pentru el dualismul nu are loc între entități de naturi diferite, date odată pentru totdeauna, pentru că acestea, fiind diferite, se ignoră, nu se opun. Nu există o opoziție statică, ci doar o non-interacțiune, o indiferență ontologică. Nu poate fi vorba, de exemplu, de opoziție între omogen și eterogen văzute ca entități imuabile, ci între diferențiere și omogenizare, pe de-o parte, între eterogenizare și identificare, pe de altă parte, privite ca procese.

În al doilea rând, dualismul nu are loc între contrarii, ci între contradictorii. Contradictoriile nu sunt statice pentru că, așa cum am văzut, nu poate exista nici actualizare și nici potențializare absolută. Contradicția se manifestă între dinamisme, între actualizare și potențializare, între omogenizare și eterogenizare etc., iar nu între actual și potențial, între omogen și eterogen etc., căci acestea din urmă sunt, ca și logica clasică ce le explică, cazuri particulare și ideale, polare și imposibile ale unei logici dinamice a contradictoriului, respectiv ale unei metafizici a potențialității în care nu mai avem de-a face cu un salt inexplicabil de la neant la ființă și reciproc.

În al treilea rând, contradicția lupasciană nu se află în căutarea „unui al treilea termen hegelian”, „sinteza” nu există decât ca termen opozițional al analizei, războiul este continuu, nu caută și nici nu poate căuta pacea.

⁵⁰ Ilie PÂRVU, *Registrul interogației metafizice la Ștefan Lupașcu*, în „Revista de filosofie”, Tom XLV, nr. 4/1998, p. 489.

⁵¹ Ștefan LUPAȘCU, *Principiul antagonismului și logica contradicției* (Traducere, note și postfață de Vasile Sporici), Editura „Ștefan Lupașcu”, Iași, 2000, p. 14.

Lupașcu insistă în nenumărate rânduri asupra ideii că dialectica sa „este nouă și nehegeliană printr-un lucru: ea se dovedește a fi în funcție de doi termeni antitetici, care sunt *dinamisme* contradictorii, neavând niciodată posibilitatea, nici experimental, nici teoretic, de a se contopi în crearea unui al treilea termen sintetic, și se dezvoltă sub forma a trei dialectici particulare, posibile și reale, conform căreia unul din dinamismele sale îl domină pe celălalt, sau nici unul, nici altul nu poate prevala. Ca atare, ca dinamisme, aceste elemente antitetice posedă într-adevăr proprietatea – parte integrantă a înseși noțiunii de dinamism – de actualizare și de potențializare: legate prin contradicție, cele două dinamisme nu sunt niciodată duse până la capăt, nu sunt riguros actualizate; deci nu se pot desface unul de altul pentru a elabora vreodată un monism sau un paralelism riguros non-contradictoriu, nici nu se pot contopi în vestita împăcare hegeliană, pentru că unul acționează și nu poate decât să acționeze asupra celuilalt, potențializându-l, mai mult sau mai puțin, prin actualizarea sa relativă, sau respingându-se reciproc, pentru că ele există și se definesc mereu unul prin mijlocirea celuilalt.”⁵²

Rămâne însă o problemă: contradicția fiind ireconciliabilă, putem înțelege și explica în mod adecvat schimbarea; dar dacă totul este schimbător atunci mai poate exista „ceva”, obiect al cunoașterii noastre? Căci, așa cum spune Platon în *Parmenide*, „dacă nu va institui o formă a fiecărui unu în parte, el nu va mai avea încotro să-și îndrepte gândirea, întrucât n-a lăsat loc pentru existența unei idei statornic aceeași în cazul fiecărui lucru din rândul celor în ființă, iar astfel își va vedea spulberată în întregime facultatea cercetării raționale”.⁵³ Aceasta este problema cu care se confruntă orice dialectică în plan ontologic și gnoseologic, pentru că dacă *panta rhei*, dacă nimic nu *este*, ci totul *devine*, atunci ce mai poate constitui *obiectul* și, de ce nu, *subiectul* cunoașterii? Pentru Lupașcu, cea care se schimbă continuu nu mai este materia în sensul clasic de *res extensa*, ci *energia*, îmbogățită cu semnificațiile pe care i le-a adus fizica secolului al XX-lea, cu precădere teoria relativității, în lumina căreia opoziția materie energie nu mai este una absolută, ci relativă și dinamică, transformarea lor reciprocă fiind nu doar teoretic privită ca posibilă, ci și observată în situații reale (fiziune și fuziune nucleară); totul este deci energie aflată într-un proces continuu de sistemogeneză, materia (trei materii, de fapt) reprezentând echilibrul (simetric sau disimetric) în care se află la un moment dat dinamismele

⁵² Ștefan LUPAȘCU, *Principiul antagonismului ...*, p. 7.

⁵³ PLATON, *Parmenide ...*, 135 c.

opoziționale pe care în mod impropriu le numim „termeni” (căci cuvântul „imobilizează”) opoziționali.

Subiectul cunoașterii, la rândul său, există tocmai pentru că este de *aceeași natură* cu obiectul cunoașterii. Vechea iluzie a separării totale subiect-obiect, care făcea posibilă „cunoașterea obiectivă” era de altfel spulberată de mecanica cuantică, în care subiectul și obiectul se perturbă reciproc, în care interacțiunea lor nu mai poate fi neglijată și doar o abordare de tip holist părea să aibă șorți de izbândă.

Distincția clasică subiect-obiect nu mai este cea dintre două absoluturi. Cunoașterea „obiectivă”, în care eroarea este „accidentală” iar acțiunea „perturbatoare” a subiectului asupra obiectului cercetat este, cel puțin teoretic, eliminabilă, se dovedește a fi imposibilă. Două naturi considerate diferite și simultan actuale în mod absolut nu interacționează, își sunt indiferente, nu se pot cunoaște reciproc. În concepția lui Lupașcu, ceea ce face posibilă cunoașterea este tocmai legătura (nu rupțura) de contradicție dintre subiect și obiect.

Noi avem acces la diversitatea actuală a lucrurilor, nu la identitatea, permanența și invarianța lor. Actualul divers ce intră în câmpul subiectivității noastre este însă legat printr-un dualism antagonist de un virtual, acela al identității, permanenței etc. „Călimara, arborele și strada pe care le percep dau la iveală o permanență și o identitate încă mai virtuală, întrucât, în afara conștiinței mele perceptive, ele nu se actualizează decât într-o manieră care transcende mereu și în mod esențial finitul”.⁵⁴ În aceste condiții a face din ceva *obiect* al cunoașterii înseamnă a-l virtualiza: „dacă în orice cunoaștere trebuie un subiect și un obiect [...], subiectul va fi actualizarea, «trăitul», datul numit *concret*, sau faptul, iar obiectul, exterioritatea virtualizantă, sau virtualitatea exteriorizantă, «teoreticul», datul numit *abstract* sau *intelectual*, respectiv «ideea»”.⁵⁵ Nu orice virtualități pot fi cunoscute, ci doar acelea care se actualizează (ca eterogenități) în experiența noastră sensibilă. În termeni kantieni, cunoașterea este, deci, rezervată, și pentru Lupașcu, lumii fenomenale.

Putem cunoaște ceea ce se poate *obiectiva* (poate deveni obiect pentru noi), adică se poate virtualiza în raport cu noi ca subiecți cunoscători. Ceea ce se *subiectivează*, ceea ce devine actual scapă cunoașterii (fără a deveni însă lucru în sine, căci actualizarea sa nu este absolută). Nu putem cunoaște diversitatea, eterogenitatea, pentru că ea este *actuală*. Un subiect – iar a fi

⁵⁴ Ștefan LUPASCU, *Logică și contradicție*,..., p. 46.

⁵⁵ *Ibidem.*, p. 52.

subiect înseamnă a fi actual, în concepția lui Lupașcu – nu poate cunoaște o realitate care este actuală pentru el căci dacă două realități nu sunt legate prin contradicție ele se ignoră, nu interacționează, deci nu se pot cunoaște. Diversitatea lumii sensibile constituie pentru subiectul cunoscător un obiect al „necunoașterii”. Însă actualizarea realității sensibile (care nu este niciodată absolută, ca în filosofii tradiționale aflate sub dominația metafizică și metalogică a lui Aristotel) presupune virtualizarea unei realități ideatice contradictorii. Astfel, Lupașcu ajunge la „Idee”, cea care are identitate, permanență etc. Dualismul antagonist lupascian are în acest sens ceva platonician. La Platon, lumea sensibilă „amintea” subiectului de cea suprasensibilă. Numai că cele două lumi nu aveau același statut ontologic și (implicit) epistemologic. Lumea ideilor era cea „reală” fiind obiectul veritabilei cunoașteri în timp ce lumea sensibilă era degradată la statutul de aparență, fiind obiect al „opinieii”, al părerii. Pentru Lupașcu, ambele „lumi” sunt la fel de „reale” fiind legate printr-un dualism antagonist. Fiecare, în măsura în care se virtualizează, poate fi cunoscută, dar nu direct, ci prin intermediul celeilalte lumi. Există deci, pe de-o parte, un adevăr al Identității și unul al diversității, iar pe de altă parte, un fals, dat de situația în care niciuna dintre cele două lumi nu se virtualizează spre a putea deveni „obiect” al cunoașterii, subiectul și obiectul fiind într-o stare de semiactualizare-semipotentializare.

În sensul dat de Lupașcu cunoașterii, aceasta nu se mai poate baza pe logica clasică „aflată în puterea metafizică a lui Aristotel”. Ca *organon* al cunoașterii, logica însăși trebuie să sufere nu o inovare, ci o schimbare de paradigmă, să devină o „logică dinamică a contradictoriului”, care să nu mai opereze cu un „da” și un „nu” absolute și statice.

Dacă actualizarea și potențializarea nu pot fi absolute, atunci logica clasică (aparent bivalentă, dar în realitate monovalentă, pentru că ea admite doar adevărul, actualul absolut), cu binecunoscutele ei principii (al identității, al non-contradicției și al terțului exclus), o logică a „saltului”, greu de explicat, de la potență la act trebuie înlocuită cu o logică în care:

1. Non-identitatea are același statut ca și identitatea: $A = \text{non-}A$ este la fel de rațional ca și $A = A$. Pentru Lupașcu, raționalitatea nu s-ar putea opune iraționalității dacă ar avea o natură diferită de aceasta; conflictul nu are loc, deci între raționalitate și iraționalitate, ci între „două raționalități antagoniste”⁵⁶: o raționalitate pozitivă (cea a lui $A=A$) și una negativă (cea a lui $A = \text{non-}A$, sau ceea ce noi numim iraționalitate): „Când înțelegerea se

⁵⁶ Stéphane LUPASCO, *Du devenir logique ...*, p. 40.

afirmă sau se neagă pe sine, ea rămâne la fel de rațională în cele două acte logice inverse unul față de celălalt; în această privință viața sa, ca să zicem așa, și moartea sa, adevărul și eroarea, A este A și A este non-A, sunt dinamisme de aceeași natură existențială. Deci, atât cât unul se afirmă și celălalt se neagă, acestea sunt raționalități pozitive și negative, însă raționalități.⁵⁷ Coexistenței, niciodată posibilă în act, dintre cele două raționalități Lupașcu îi rezervă termenul de „araționalitate”: „Această iraționalitate, pe care am putea-o numi mai degrabă araționalitate pentru a păstra termenul de iraționalitate pentru raționalitatea negativă A este non-A, deși totdeauna virtuală, este cu siguranță sursa însăși a celor doi factori logici antagoniști. Inhibându-se reciproc, ei nu există și nu pot exista decât unul în raport cu altul.”⁵⁸

2. Non-contradicția care submina orice dualism veritabil (adică antagonist) – obligându-l să ia forma unui paralelism greu de susținut (ca la Platon sau la Descartes), sau să tânjească după un monism simplificator – trebuie să lase locul unei contradicții cu adevărat dialectice, care nu mai are doar valoare instrumentală, nu mai este provizorie (teza și antiteza nu mai sunt doar repere tranzitorii ce urmează a fi „depășite” de o sinteză „superioară” sau dedublări ale Unu-lui...), ci eternă și insolubilă.

3. Și pentru ca logica să nu mai lase nimic în afara ei, pentru a putea da cu adevărat seamă de o complexitatea Ființei, trebuia să depășească acel „ori, ori” simplificator și simplist al logicii clasice și să accepte un „și, și” pe care știința secolului al XX-lea îl făcea din ce în ce mai evident. Principiul terțului inclus, cel mai discutat și mai greu de admis din filosofia lui Lupașcu, este cel prin care gândirea se eliberează definitiv de „puterea metafizică a lui Aristotel”⁵⁹.

În concluzie pentru ca dualismul să fie unul veritabil care să se poată susține singur, fără să mai caute în mod explicit sau implicit un monism prin care să se justifice, pentru ca să se elibereze de complexul de inferioritate pe care îl avea în raport cu filosofii moniste era necesar ca acesta să își asume contradicția ca principiu structurant al existenței, să îi acorde acesteia un „drept de cetate”⁶⁰ fundamental. Privilegiind „eterogenitatea și diferența ca

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ Ștefan LUPASCU, *Principiul antagonismului ...*, p. 13.

⁶⁰ Ștefan LUPASCU, *Experiența microfizică ...*, p. 30.

forțe eliberatoare în redefinirea discursului cultural”⁶¹, Ștefan Lupașcu se înscrie în paradigma filosofică postmodernă, caracterizată de fragmentare, indeterminare și o „imensă neîncredere în toate discursurile universale și totalizatoare”⁶².

BIBLIOGRAFIE

- ARISTOTEL, *Metafizica*, (Traducere de Șt. Bezdechi, studiu introductiv și note de Dan Bădărău), Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1965;
- BANU, Ion, *Heracit din Efes*, Editura Științifică, București, 1963;
- BOTEZ, Angela, *Postmodernismul în filosofie*, Editura Floare albastră, București, 2005;
- FOULQUIE, Paul, *Dictionaire de la langue philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1992;
- GOBLOT, Edmond, *Le Vocabulaire philosophique*, Librairie Armand Colin, Paris, 1920;
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia științelor filosofice*, Partea I, *Logica* (Traducere de D. D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță), Editura Humanitas, București, 1995;
- HERACLIT, *Despre natură*, (Traducere de Adelina Piatkowski și Ion Banu) în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, Ediție coordonată de Adelina Piatkowski și Ion Banu, Editura Științifică și enciclopedică, București, 1979;
- KANT, Immanuel, *Critica rațiunii pure* (Traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Studiu introductiv, Glosar kantian și Indice de nume proprii Nicolae Bagdasar), Editura Științifică, București, 1969;
- LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993;
- LUPASCO, Stéphane, *Du devenir logique et de l'affectivité*, vol. I (*Le dualisme antagoniste*), Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1973;
- LUPAȘCU, Ștefan, *Cele trei materii*, în vol. Ștefan Lupașcu, *Logica dinamică a contradictoriului* (Selecție, traducere și postfață de Vasile Sporici, Cuvânt înainte de Constantin Noica), Editura Politică, București, 1982;
- LUPAȘCU, Ștefan, *Experiența microfizică și gândirea umană*, (Traducere, studiu introductiv și note de Vasile Tonoiu, postfață de Basarab Nicolescu), Editura Științifică, București, 1992;
- LUPAȘCU, Ștefan, *Principiul antagonismului și logica contradicției* (Traducere, note și postfață de Vasile Sporici), Editura „Ștefan Lupașcu”, Iași, 2000;
- LUPASCU, Ștefan, *Logică și contradicție*, (Traducere de Vasile Sporici), Editura „Ștefan Lupașcu”, Iași, 2005;
- NIETZSCHE, Friedrich, *Dincolo de bine și de rău* (trad. rom de Francisc Grünberg), Humanitas, București, 1991;

⁶¹ Angela BOTEZ, *Postmodernismul în filosofie*, Editura Floare albastră, București, 2005, pp. 25-26.

⁶² *Idem*.

NOICA, Constantin *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea românească, București, 1986;

PARMENIDE, *Despre natură*, (Traducere de D. M. Pippidi) în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, Ediție coordonată de Adelina Piatkowski și Ion Banu, Editura Științifică și enciclopedică, București, 1979;

PÉTREMENT, Simone, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici și la maniheeni*, Traducere de Ioana Munteanu și Daria Octavia Murgu, Editura Sympozion, 1996;

PLATON, *Parmenide* (Traducere de Sorin Vieru), în *Platon, Opere*, vol. VI, Ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, Editura Științifică și enciclopedică, București, 1989.

REEVALUAREA CONCEPTULUI DE EXISTENȚĂ DE CĂTRE FREGE ȘI RUSSELL¹

VLAD VASILE ANDREICA

Doctor în filosofie
al Universității de Vest din Timișoara

Abstract: For Kant the existence is not a real predicat, which could be added at the concept of a thing. This consequence of Kant's critique to the ontological argument has been speculated by a whole philosophical tradition, led by G. Frege and Russell B. The idea is that the grammatical similarities and dissimilarities could be misleading from a logical point of view. Kant's distinction between a copulative "is" and an "is" of existence is assumed also by Frege and even enriched. In the conditions in which existence is seen as a property of a concept, then the ontological argument becomes meaningless. Russell's belief is that in common language, the terms „existence” and „exists” are confusingly used – a fact that leads to further syntactical and metaphysical difficulties. Russell's position is that the existence can be expressed only trough the existential quantifier.

Key-words: existence, ontological argument, God, second order predicates, description.

Critica lui Kant la adresa argumentului ontologic a avut consecințe importante în filosofia ulterioară, generând un amplu șir de discuții filosofice în jurul conceptului de existență.

Pentru Kant existența nu este un predicat real, care s-ar putea adăuga conceptului unui lucru. Argumentul ontologic se bazează tocmai pe această supoziție că existența este un predicat care nu poate lipsi conceptului unei ființe perfecte, iar în aceste condiții este necesar ca ființa perfectă, care pe lângă celelalte perfecțiuni o are și pe cea a existenței, să existe. Existența nu

¹ **ACKNOWLEDGEMENT:** This paper was made within The Knowledge Based Society Project supported by the Sectoral Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number POSDRU ID 56815.

este o proprietate la fel cum faptul de a fi roșu sau galben este o proprietate pentru un măr.²

Unii autori au considerat că, la Kant, este susținută teza că existența nu este un predicat (de exemplu Carnap, Ayer, Hintikka). Alții au considerat că se susține ideea că existența nu este predicat de ordinul I, dar că poate fi predicat de ordinul II. În acest fel, Kant s-ar afla pe linia de gândire Frege - Russell și ar fi un premergător al interpretării existenței din logica modernă. Alți interpreți au arătat că, de fapt, Kant susține teza că existența este un predicat, dar un predicat special, un predicat cu anumite calificative, de exemplu predicat logic sau gramatical, predicat redundant (Hintikka), predicat transcendent (Miroiu).

Existența – predicat de treapta a doua (G. Frege)

Această consecință a criticii lui Kant la adresa argumentului ontologic a fost speculată de o întreagă tradiție filosofică în frunte cu G. Frege și B. Russell. Ideea e că asemănările și neasemănările gramaticale pot fi înșelătoare din punct de vedere logic. Propoziții care sunt corecte din punct de vedere gramatical se pot dovedi a fi lipsite de sens din punct de vedere logic. În cazul conceptului de existență putem identifica diferențe semnificative între utilizarea logică și cea gramaticală a acestuia.

Una dintre contribuțiile semnificative cu privire la problema filosofică a conceptului de existență îi aparține lui Gottlob Frege. Distincția kantiană dintre un „este” copulativ și un „este” al existenței este preluată de Frege și îmbogățită.³ Temeiul acestei distincții este la Frege următorul: în două propoziții, „este” apare cu sensuri diferite dacă cele două propoziții au forme logice diferite. De exemplu forma logică a propoziției „Dumnezeu este atotștiutor” este următoarea: obiectul *a* cade sub conceptul *F*, iar a propoziției „Numărul sateliților lui Jupiter este patru” este: numărul *n* revine conceptului *F*. În propoziția „Dumnezeu este” lucrurile stau cu totul

² Louis DUPRE, *A Dubios Heritage: Studies in the Philosophy of religion after Kant*, Editura Paulist Press, New York, 1997, p. 171.

³ La Frege mai poate fi întâlnit un „este al identității care are sensul de *este identic, este același cu*, așa cum apare în propoziția: „Numărul sateliților lui Jupiter este patru”. După unii autori, la Frege s-ar mai găsi un alt sens al lui „este”: cel al incluziunii clasiale sau implicativ. Vezi: Adrian MIROIU, *op. cit.*, p. 86 și Gottlob Frege, *Scrieri logico-filosofice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1997, p. 105.

diferit. Ea are o formă logică diferită de „Dumnezeu este atotputernic” ceea ce arată diferența dintre un este copulativ și unul existențial.⁴

Pentru a înțelege mai bine teoria lui Frege despre conceptul de existență și implicațiile acesteia asupra argumentului ontologic va trebui să analizăm mai întâi, pe scurt, concepția acestuia despre concept în general. În opinia acestuia, conceptele au proprietăți și aceste proprietăți se exprimă tot sub formă de concepte. Apare aici distincția dintre concepte de obiecte și concepte de concepte, sau concepte de treapta întâi și concepte de treapta a doua.

Alexandru Surdu consideră că prin *proprietate* trebuie să înțelegem „orice însușire, calitate sau determinație a unui obiect, fie că aceasta este concretă, abstractă, obiectivă sau subiectivă. Proprietatea va fi prin urmare orice determinație care poate fi atribuită unui obiect. Proprietatea este un atribut în sensul larg al cuvântului”.⁵

Un concept este predicativ (înțelesul unui predicat gramatical), este nesaturat și incomplet. Prin contrast, un obiect nu poate fi înțelesul unui predicat gramatical deși poate fi considerat o parte a unui predicat gramatical. Există un criteriu simplu pentru a distinge între expresiile obiectelor și expresiile conceptelor: expresiile obiectelor care conțin articole definite și nu nedefinite. De aceea „steaua dimineții” este o expresie obiect în timp ce „planetă” este o expresie concept. În propoziția „steaua dimineții este o planetă” un concept (a fi o planetă) este predicat despre un obiect: „steaua dimineții”.⁶

Construind propoziția „steaua dimineții este Venus” s-ar putea spune că Venus este în același timp o expresie obiect și o expresie concept; dar acest lucru ar fi greșit. Cuvântul „este” joacă roluri diferite în cele două propoziții de mai sus, în prima are rol de copulă iar în a doua este folosit pentru a exprima o expunere de identitate. În prima propoziție putem spune că un obiect particular cade sub un concept particular iar în propoziția de mai sus ceea ce este predicat despre „steaua dimineții” nu este Venus însăși, ci conceptul este identic cu Venus însăși. Venus este înțelesul doar a unei părți din predicat, nu este înțelesul total al unui predicat. „Venus” și „steaua dimineții” sunt amândouă „expresii-obiect”.

⁴ Adrian MIROIU, *Ce nu este existența*, Casa de Editură și Presă Șansa, București, 1994., pp. 86-87.

⁵ Alexandru SURDU, *Logică clasică și logică matematică*, Editura Științifică, București, 1971, p. 92.

⁶ Joan F. WEINER (ed.), *Frege*, Oxford University Press, 1999, pp. 105-106.

Este interesantă modalitatea de punere în relație a existenței cu identitatea. Existența poate fi privită precum o proprietate universală a tuturor obiectelor care există, asemănătoare în acest sens cu *identitatea de sine*, dar mai puțin universală decât identitatea deoarece această relație se aplică tuturor obiectelor care pot fi concepute, nu doar acelor care se întâmplă să existe. Se poate spune că identitatea se aplică obiectelor care sunt doar intenționale – chiar dacă anumite entități sunt imposibile ele pot fi considerate identice cu sine. Așadar identitatea privește un cadru mai larg și se poate afirma că avem identitate cu sau fără entitățile existente.⁷

Pentru a înțelege concepția lui Frege este importantă distincția pe care acesta o face între proprietăți și note ale conceptelor. *Proprietatea* este un concept sub care cade un obiect (de exemplu: „a fi număr pozitiv este o proprietate a lui 2” ne spune că de fapt 2 cade sub conceptul de număr pozitiv; aici obiectul este numărul 2 iar conceptul în calitate de proprietate este „număr pozitiv”). Notele alcătuiesc conceptul și sunt proprietăți ale lucrurilor care cad sub un concept (de exemplu a fi număr întreg e o notă a conceptului de număr întreg pozitiv mai mic decât 10).⁸

Atunci când vorbește despre proprietăți enunțate despre un concept Frege admite că un concept poate cădea sub un concept mai înalt iar existența este privită ca o proprietate a unui concept. În propoziția „există cel puțin o rădăcină pătrată din 4” nu se afirmă ceva despre numărul 2 ci despre conceptul „rădăcina pătrată din 4”. Dar dacă ne exprimăm altfel și enunțăm aceeași idee în felul următor „conceptul *rădăcină pătrată din 4* este realizat” atunci primele cinci cuvinte din enunțul construit formează numele propriu al unui obiect, și tocmai despre acest obiect se enunță ceva. Dar ce se enunță în acest caz nu coincide cu ceea ce se enunță despre concept. În propoziția „există cel puțin o rădăcină pătrată din 4” nu este corect să înlocuim construcția „rădăcină pătrată din 4” prin „conceptul rădăcină pătrată din 4” deoarece enunțul care convine conceptului nu convine obiectului. Propoziția „există cel puțin o rădăcină pătrată din 4” nu infirmă natura predicativă a conceptului. Într-adevăr putem spune că există ceva care are proprietatea că în cazul în care este înmulțit cu el însuși să dea 4. Dar ce se enunță în acest caz despre un concept nu se poate enunța niciodată

⁷ Vezi Colin MCGINN, *Logical Properties: Identity, Existence, Predication, Necessity, Truth*, Clarendon Press, Oxford, 2000, pp.10; 30.

⁸ Adrian MIROIU, *op. cit.*, p. 81.

despre un obiect; un nume propriu nu poate fi niciodată o expresie predicativă dar poate fi parte a unei asemenea expresii.⁹

Conceptele de treapta a doua sub care cad concepte sunt esențial distincte de conceptele de treapta întâi sub care cad obiecte. Această distincție îi permite lui Frege să considere existența un concept de treapta a doua.

În lucrarea „Fundamentele aritmeticii” Frege consideră că doar conceptului care este „neidentific cu sine” nu i se subsumează nimic și consideră că acestui concept îi revine numărul 0 și nici un obiect nu cade sub un concept căruia îi revine numărul 0.¹⁰

Trebuie insistat puțin asupra ideii că existența este negarea numărului zero. După Frege, aserțiunile existențiale sunt de felul aserțiunilor numerice. De exemplu, într-o propoziție în care se neagă existența a ceva, precum această propoziție: „Nu există nici un triunghi dreptunghic echilateral” nu se spune nimic despre un obiect (triunghiul dreptunghic echilateral) ci spune despre un concept, și anume că acestuia îi este atribuit numărul zero. Frege susține că unui concept sub care nu cade nimic, îi revine numărul zero, în timp ce unui concept sub care cade cel puțin un obiect îi va reveni un număr diferit de zero. Concluzia ar fi că atunci când asertăm că nu există ceva spunem că unui concept îi revine numărul zero și când asertăm că există ceva atunci negăm numărul zero ca fiind atribuit unui concept.¹¹

Aceste aspecte legate de aserțiunile numerice sunt utile în problematica legată de conceptul de existență. După Frege, existența este un concept de treapta a doua, deoarece nu se referă la obiecte ci la concepte. Existența este o proprietate a conceptelor. Existența este analogă numărului, deoarece afirmarea existenței nu este nimic altceva decât negarea numărului zero. Care sunt consecințele acestei idei asupra argumentului ontologic? În condițiile în care existența este o proprietate a conceptului, demonstrația ontologică a existenței lui Dumnezeu își pierde sensul.¹²

⁹ Gottlob FREGE, *Scrisori logico-filosofice*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1977, pp. 297-299.

¹⁰ Gottlob FREGE, *Fundamentele aritmeticii*, Editura Humanitas, București, 2000, pp. 138-140.

¹¹ Adrian MIROIU, *op. cit.*, p. 88.

¹² Gottlob FREGE, *Scrisori logico-filosofice*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1977, p. 101.

Atunci când folosim verbul „a fi”, trebuie să facem deosebire între situații în care acest verb este folosit ca și copulă sau este folosit ca și o echivalență pentru două nume proprii. Un nume propriu poate fi privit doar ca făcând parte dintr-un predicat și este întotdeauna exemplificat printr-un concept.

Un nume propriu logic se referă la un obiect și funcționează doar pentru a introduce acest obiect în enunțul exprimat prin propoziția ce conține acel nume iar înțelesul numelui este obiectul pe care îl descrie. Descripțiile definite sunt în mod esențial informative: înțelesul lor este asigurat nu prin obiectele ce satisfac predicatul ci prin proprietățile semnificativ atribuite. Multe din numele proprii nu sunt nume proprii veritabile ci descripții definite. O propoziție de forma „*acel F este G*” unde „*acel F*” este o descripție definită, nu îi este atribuită aceeași formă logică ca într-o altă propoziție de forma „*S este G*” unde „*S*” este un nume propriu. O propoziție de forma „*acel F este G*” este exemplificată prin „*regele actual al Franței este chel*” iar această construcție are trei clauze:

- a. există cel puțin un lucru care este regele Franței;
- b. există cel mult un lucru care este regele Franței;
- c. acel lucru este chel.

Prima este clauza existenței, a doua este clauza unicității iar ultima este clauza predicatului. Enunțului „*regele Franței*” îi aparține trei enunțuri cuantificatoare:

- a. orice rege al Franței;
- b. un anumit rege al Franței;
- c. nici un rege al Franței.

Nici una dintre acestea nu este o expresie direct referitoare ca numele proprii veritabile, iar propozițiile cuantificate care ar conține aceste trei enunțuri nu trebuie înțelese ca propoziții de tipul subiect-predicat. Dacă am atribui fiecărei expresii predicatul „*este chel*” nu am crea o propoziție în care acea expresie să desemneze în mod real ceva iar predicatul „*este chel*” să i se atribuie.¹³

Frege considera în „*Fundamentele aritmeticii*” că nu este corect să spunem că un nume comun este un nume al unui lucru deoarece se creează astfel aparența că numărul ar fi proprietate al unui lucru. Un nume comun desemnează un concept și doar împreună cu un articol hotărât sau un pronume demonstrativ poate funcționa în calitate de nume propriu a unui

¹³ Richard MENDELSON, *The Philosophy of Gottlob Frege*, Cambridge University Press, 2005, pp. 85-86.

lucru (și să înceteze să funcționeze ca nume comun). Numele unui lucru este un nume propriu. Proprietățile enunțate despre un concept nu sunt la fel cu notele care alcătuiesc conceptul. Notele sunt proprietăți ale lucrurilor care cad sub concept; nu sunt proprietăți ale conceptului însuși. Din faptul că existența este o proprietate a conceptului (astfel ea neputându-se număra printre notele unui concept), demonstrația ontologică a existenței lui Dumnezeu, nu își atinge ținta.¹⁴

Critica sa asupra argumentului ontologic este o demonstrație clară asupra modului în care logica poate fi folosită pentru a clarifica argumente. În ceea ce privește întrebarea dacă existența este sau nu o proprietate, evidența că ar fi apare mai mult ca o consecință a limbajului natural și gramatical. Putem să spunem că „Dumnezeu este omniscient” și în mod similar că „Dumnezeu există”; ambele enunțuri fac să predice o proprietate: omnisciența și existența. Noua logică propusă de Frege înlătură gramatica din postura de ghid pentru analiza unor expuneri. Prin analiza introdusă de logica lui Frege existența nu este o proprietate. În analiza logică a lui Frege, predicatul „există” este o expresie naturală a limbajului pentru un cuantificator. A spune că un cal există nu înseamnă a predica existența unui cal particular ci mai degrabă a spune că „există un x în așa fel încât x este un cal”. A spune că Dumnezeu există înseamnă că există ceva care este cea mai perfectă ființă care poate fi concepută. Revenind la construcția lui Anselm, care îl definește pe Dumnezeu drept „acel ceva decât care nimic mai mare nu poate exista”, atunci Dumnezeu este un concept. În această analiză „există” este folosit pentru a spune despre conceptul de cea mai perfectă ființă care poate fi concepută. Declarațiile existențiale sunt despre concepte.¹⁵

Graham Oppy, cel mai important critic contemporan al argumentului ontologic critică atât argumentul ontologic de pe pozițiile unui agnostic cât și alte critici „nereușite”, printre care și critica indirectă realizată de Frege. Acesta este de părere că deși apărătorii argumentului ontologic pot fi de acord cu Frege în sensul că toate propozițiile existențiale subsumează un concept de nivelul întâi sub un concept de nivelul al doilea pot totuși să susțină că există o proprietate a existenței de nivelul I plecând de la care să poată fi explicat conceptul de nivelul al doilea. Chiar dacă suntem de acord

¹⁴ Gottlob FREGE , *Fundamentele aritmeticii*, Editura Humanitas, București, 2000, p. 113.

¹⁵ Joan F. WEINER (ed.), *Frege*, Oxford University Press, 1999, pp. 132-133.

că „există” trebuie analizat ca un predicat de nivelul al doilea, nu este foarte clar de ce nu putem să susținem că existența este o proprietate de nivelul I.¹⁶

Teoria descrițiilor și argumentul ontologic (B. Russell)

Ca și Kant, Russell a fost preocupat să facă o distincție între propozițiile despre proprietăți sau caracteristici (propoziții predicative) și propozițiile despre obiecte care posedă aceste proprietăți. Teoria descrițiilor a lui Bertrand Russell, susținută într-o formă concentrată în articolul „On denoting”¹⁷ și în lucrarea sa fundamentală de logică „Principia Mathematica” (scrisă împreună cu A.N.Whitehead)¹⁸ a avut consecințe dintre cele mai interesante asupra problemei filosofice a existenței și implicit asupra argumentului ontologic. Articolul „On Denoting” este situat de către specialiști în primele trei articole ale filosofiei analitice din secolul XX. Înainte cu 45 ani de lucrarea lui Strawson „On Referring”, teoria lui Russell a fost imună la critici și nici un fenomen similar nu s-a mai întâmplat în filosofia analitică contemporană.¹⁹

Meinong spune înaintea lui Russell că dacă vorbim despre ceva atunci obiectul despre care vorbim există într-un fel personajele ficționale există din moment ce vorbim despre ele dar această existență trebuie privită diferit de existența personajelor. Personajul ficțional „Sherlock Holmes” există ca obiect intențional, adică ca un obiect spre care se îndreaptă gândurile noastre. Numerele, zeii homerici, himerele, toate au viață pentru că dacă nu ar fi entități de un anumit fel nu am putea face nici o propoziție despre ele; existența este prerogativul ființelor.²⁰

„Teoria descrițiilor” propusă de Russell a apărut ca un răspuns dat filosofului austriac Meinong, care a fost interesat de statutul anumitor

¹⁶ Graham OPPY, *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge University Press, New York, 1995, p. 146.

¹⁷ Vezi Bertrand RUSSELL, „On denoting”, în *Logic and Knowledge*, Unwin Hyman Limited, 1956, pp. 39-57. Ediția la care vom face trimitere în continuare la „On Denoting” este antologia de texte: Irving M. COPI, James A. GOULD, *Contemporary Readings in Logical Theory*, MacMillan, New York, 1967, pp. 93-104.

¹⁸ Vezi: Bertrand RUSSELL, A.N., Whitehead, *Principia Mathematica*, Cambridge University Press, 1970.

¹⁹ Nicholas GRIFFIN, *The Cambridge Companion to Bertrand Russell*, Cambridge University Press, 2003, p. 202.

²⁰ Ivo THOMAS (ed.), I. M. BOCHENSKI (author) *The History of Formal Logic*, University of Notre Dame Press, 1961, p. 369.

lucruri care nu există, considerând că anumite propoziții precum „pătratul rotund nu există” sunt propoziții folositoare. A considerat de asemenea că lucruri precum „munți aurii”, „pătrate rotunde” chiar dacă nu există în mod real trebuie să aibă o anumită existență dar una diferită față de existența unor obiecte ordinare precum masă sau scaun. Pentru Meinong erau „unde, acolo” și s-a gândit să creeze un domeniu unde să le pună, „un regat al umbrelor”. Russell s-a ridicat împotriva acestei doctrine și a considerat că în loc să spunem „munții aurii nu există” am putea spune că nu există nici o entitate care să fie în același timp și aurită și munte. O astfel de analiză șterge expresia „munte aurit” și respinge orice cauză pentru a crede că o astfel de expresie are vre-un anumit fel de existență. Se consideră că Russell și-a exprimat cel mai bine punctele de vedere atunci când a afirmat „nu lăsați gramatica să dicteze ontologiei”; gramatica nu trebuie lăsată să guverneze vederile și perspectivele noastre despre ceea ce există.²¹

Există o deosebire între a exista într-un fel sau altul și a exista cu adevărat. S-a afirmat adesea că în cazul în care vorbim despre ceva, chiar despre himere, atunci acel ceva trebuie să aibă o anumită entitate, trebuie să existe într-un fel sau altul. Ele există deoarece noi gândim despre ele în perspectiva acestor filosofi dar acest fel de a exista trebuie distins de existența reală.

Este adevărat că nu toate entitățile la care ne referim există cu adevărat. Putem să vorbim despre entități ficționale (unicorni) la fel de bine cum o putem face despre lucruri care există cu adevărat. S-a considerat adesea că existența este o proprietate universală a entităților care există, dar cuvântul „există” înglobează anumite dificultăți devreme ce nu toate lucrurile la care ne referim există. A spune că un unicorn există înseamnă a spune că propoziția (x este un unicorn) – este posibilă. Poziția lui Russell poate fi privită din trei perspective: o teză ontologică, una semantică (logică) și o teză cu rol de definiție. Teza ontologică are o parte pozitivă și una negativă. În mod negativ, afirmația este că existența nu este o proprietate pe care indivizii o exemplifică. În mod pozitiv, afirmația este că pentru a exista ceva sau cineva trebuie să aibă o anumită proprietate; să aibă exemplificări.²²

Concepția lui Russell se referă la faptul că nu tot ceea ce este, există. Orice termen, orice obiect posibil al gândului are o ființă. Numerele, himerele, toate au ființă, pentru că dacă nu ar fi entități de un anumit fel nu

²¹ Alan WOOD, *Bertrand Russell the Passionate Skeptic*, Simon and Schuster, New York, 1958, p. 63-67.

²² *Ibidem*, pp. 15-19.

am putea face propoziții despre ele. Pe de altă parte existența aparține doar unor entități care sunt, care există. Ontologia lui Russell este o ontologie atemporală a ființei, în care spațiul, timpul și existența nu au statut ontologic distinctiv: deși un termen poate înceta să existe, nu poate înceta să fie; este tot o entitate în legătură cu care unele propoziții sunt false iar unele adevărate.²³

Apare o schimbare de perspectivă odată cu lucrarea „On Denoting” deoarece Russell nu mai acceptă expresii precum „regele actual al Franței” fiind nevoie de o diferențiere între statutele ontologice diferite ale diferitelor obiecte.

Această schimbare în concepțiile sale este asociată cu schimbarea de teorie care a avut loc odată cu respingerea de către Russell a teoriei conceptelor denotative și aplicarea teoriei descrițiilor. Putem vedea această importantă schimbare de doctrină dacă privim modul în care se schimbă distincția dintre „a avea ființă” și „a avea existență”. Devine o distincție între un statut ontologic pe care un tip de obiect îl are și unul pe care îl are un alt tip de obiect. Primul tip de obiect nu este identificabil spațio-temporal și dacă are vre-un fel de realitate spunem că are viață. Un alt tip de obiect identificabil spațio-temporal dacă are o anumită realitate atunci există. Russell nu mai acceptă că ar fi obiecte precum „regele actual al Franței”. Deoarece nu există asemenea obiecte nu trebuie să ne gândim la ființă și existență ca două moduri ontologice diferite pe care un obiect s-ar putea să le aibă. Putem în schimb să ne gândim la o singură noțiune a existenței care se aplică obiectelor de două feluri.²⁴

Descrițiile se divid în: 1. descriții definite (când un termen-predicat se aplică la lucruri care există în realitate, exemplu: un om) ; 2. descriții nedefinite; pe care le regăsim în expresii precum: „toți oamenii”, „fiecare om”, „orice om”, „nici un om”. Numele logic proprii, conform lui Russell, au denotații strict identificabile cu purtătorii lor. Fără acești purtători, respectivele nume ar fi fără denotație. În accepțiunea lui Russell, pronumele demonstrative (ex. acesta, aceasta,) sunt, toate, nume logic-proprie, spre deosebire de numele proprii obișnuite, pentru care semnificațiile nu pot fi identificate strict cu purtătorii numelor (denotațiile),

²³ Peter Hylton, *Russell, Idealist and the Emergence of Analytic Philosophy*, Oxford University Press, New York, 1990, pp. 172-174.

²⁴ *Ibidem*, pp. 242-243.

deoarece noi asociem acestora, când folosim respectivele nume, mai multe descripții.²⁵

Prin sintagmă denotativă (denotativ phrase) Russell înțelege ceva de genul un om, vreun om, fiecare om, toți oamenii, președintele actual al României, regele actual al Franței, rotația Soarele în jurul Pământului, etc.²⁶ După cum observăm din exemplele de mai sus se disting trei cazuri: în primul rând o sintagmă poate fi denotativă și totuși să nu denote nimic, așa cum se întâmplă în cazul sintagmei „regele actual al Franței”, apoi o sintagmă poate denota un anumit obiect cum este de exemplu: „președintele actual al României” și, în final, o sintagmă poate denota ambiguu cum este cazul sintagmei „un om” care nu denotă o mulțime de persoane ci un om neprecizat. Întreaga teorie a descripțiilor se bazează pe nevoia de a elimina dificultățile presupuse de asemenea sintagme, în special de cele care, deși au forma unei sintagme denotative, nu denotă nimic, așa cum este descripția hotărâtă „regele actual al Franței”.²⁷

Pentru a elimina dificultățile determinate de descripția hotărâtă „regele actual al Franței” trebuie analizată structura logică a unei propoziții în care această expresie intervine. Să luăm următorul exemplu: „Regele actual al Franței este chel”. Pentru a analiza această propoziție în limbajul logicii predicatelor este nevoie să se țină seama de următoarele:

1) pentru ca expresia „regele actual al Franței” să poată juca rolul de subiect sau expresie a argumentului trebuie să existe un obiect care să îi corespundă;

2) deoarece expresia amintită este o descripție definită, așa cum ne sugerează prezența articolului hotărât, obiectul denotat trebuie să fie unul singur;

3) trebuie să existe un obiect care să aibă caracteristica pe care o indică predicatul (aceea de „chel”) și care să coincidă cu referința descripției hotărâte pentru ca propoziția să fie adevărată. Potrivit acestor condiții propoziția „Regele actual al Franței este chel” se descompune într-o conjuncție de trei propoziții de existență:

- a) Regele actual al Franței există;
- b) Nu există mai mult decât un rege al Franței;

²⁵ Vezi Marian Bănică *Bertrand Russell și limbajul adevărului*, revista *Argeș*, disponibil pe <http://www.pitesti.ro/centrul-cultural/arhiva/arges/aprilie2004/pag24.htm>.

²⁶ Bertrand Russell, „On Denoting”, p. 93.

²⁷ Mircea Dumitru, *Explorări logico-filozofice*, Editura Humanitas, București, 2004, p. 55.

c) Nu există nimic care să fie atât regele Franței, cât și să nu fie chel.²⁸

Analog cu exemplul regelui actual al Franței se poate pune întrebarea dacă „există vampiri” și prin aceasta ne întrebăm de fapt: dacă există vre-un obiect în realitate care poate satisface proprietățile asociate descripției vampiri. Dacă nu există un astfel de obiect putem să considerăm că nu există o astfel de vietate. O propoziție care afirmă existența vampirului afirmă de fapt că există ceva în realitate corespunzător acestei descripții, iar o propoziție care neagă existența unui vampir afirmă de fapt că nu există în realitate ceva care să corespundă acestei descripții. Dacă spunem *Regele actual al Franței nu există* și după aceea suntem întrebați : *cine este acela care nu există?* vom răspunde : *este regele actual al Franței*. Făcând acest lucru atribuim un fel de existență regelui chiar dacă nu există nici un rege actual al Franței. La fel, când punem întrebarea: *Există vaci?* întrebăm de fapt *există un obiect care să satisfacă acele proprietăți asociate descripției vacă?* În diferite cazuri nu vorbim despre existența sau nonexistența anumitor obiecte ci mai degrabă despre unde sau unde nu avem exemple despre descripții clare.²⁹

Rămâne să ne ocupăm în continuare de propozițiile existențiale de genul „Regele actual al Franței există”. Este greu de considerat că o asemenea propoziție nu are înțeles, că ea nu comunică nici o informație și mai mult decât atât intuiția ne îndeamnă să o considerăm ca falsă și să dăm crezare contradicției ei „Regele actual al Franței nu există”.

Pentru a rezolva și această problemă ne vom folosi de ceea ce se numește „teoria existenței” a lui Russell. Această teorie afirmă că propoziția „Regele actual al Franței există” are sens. Ceea ce semnifică este că funcția propozițională x este astăzi rege al Franței este satisfăcută unic. Spunem de fapt că: a) există un x care e rege al Franței și b) oricare ar fi y , dacă y este astăzi rege al Franței, atunci $x=y$. După Miroiu în această analiză a propozițiilor existențiale termenul „există” a dispărut, deși, s-ar putea replica faptul că ideea de existență s-a introdus pe ușa din spate prin folosirea cuantificatorului existențial. Totuși, convingerea lui Russell este că în limbajul comun termenii „existență” și „există” sunt folosiți confuz lucru care are drept efect dificultăți de natură sintactică și metafizică.³⁰

²⁸ Vezi Ionel NARIȚA, *Curs de filosofia limbajului, Partea a II-a*, Tipografia Universității de Vest din Timișoara, Timișoara, 2000, pp. 23-24.

²⁹ Michael PALMER *The Question of God*, ed. Routledge, 2001, p. 14.

³⁰ Vezi Adrian MIROIU, *Argumentul ontologic*, p. 134. A. Miroiu transcrie formal propoziția în felul următor: $(\exists x) (R(x) \& (\forall y)(R(y) \supset (x=y)))$

Poziția lui Russell este aceea că existența este exprimată doar prin cuantificatorul existențial. Toate propozițiile limbajului natural care vorbesc despre existență pot fi traduse în propoziții care implică doar cuantificatorul existențial, nefiind nevoie de folosirea predicativă pentru „există”. În concepția lui Russell „există” trebuie înțeles drept „este un x ca și acela” – putem traduce afirmațiile existențiale după acest model.³¹

Vom urmări în continuare care sunt consecințele teoriei descripției și teoriei existenței asupra argumentului ontologic. În „On Denoting”, Russell consideră că expresia "Dumnezeu" funcționează ca o descripție, ca un substitut pentru: „ființa de o supremă perfecțiune”. Pentru a invalida argumentul ontologic, Russell procedează astfel. Mai întâi, el îl reformulează ca:

(1b) Ființa de o supremă perfecțiune are toate perfecțiunile.

(2b) Existența este o perfecțiune.

Deci:

(3b) Ființa de o supremă perfecțiune există.

Al doilea pas constă în a analiza premisa (1 b), apelând la teoria descripțiilor, în:

(1.b.1) Există o singură entitate x astfel încât ea este de o supremă perfecțiune

și

(1 .b.2.) Acea entitate x are toate perfecțiunile.

Premisa (2b) rămâne neschimbată; în schimb, concluzia va trebui să fie:

(3'b) Acea entitate x există.

Russell observă că, pentru a putea conchide pe (3'b), e nevoie ca premisele să fie acceptate. Dar premisa (1.b.1) nu are nici o demonstrație. Argumentul nu e concludiv, fiindcă el porcedee dintr-o premisă care ea însăși trebuie probată. Mai mult decât atât, după Adrian Miroiu, Russell ar fi putut să sprijine și în altă direcție obiecția la adresa premisei (1.b.1). Astfel, concluzia (3') ar fi putut fi analizată potrivit teoriei existenței. Se poate observa că analiza ei este identică cu propoziția (1.b) - care funcționează și ca premisă. În aceste condiții argumentul ontologic poate cădea sub acuzația de circularitate: căci premisele lui presupun adevărul concluziei.³²

³¹ Colin MCGINN, *Logical Properties: Identity, Existence, Predication, Necessity, Truth*, Clarendon Press, Oxford, 2000, p. 19.

³² Adrian MIROIU, *op.cit.*, pp. 140-141.

În ceea ce privește conceptul de **ființă necesară** Russell consideră că acest cuvânt necesar, poate fi aplicat semnificativ propozițiilor și doar a celor care sunt analitice. Russell ar putea accepta o ființă necesară dacă ar exista o ființă a cărei negație în ceea ce privește existența ar fi auto-contradictorie. Lui Russell i se pare imposibil de conceput o *ființă a cărei esență implică existența* și referindu-se la existență, afirmă că un subiect numit nu poate fi cu adevărat afirmat că există ci doar ca un subiect descris. Iar aceea existență, în mod sigur nu este un predicat.³³

Este foarte interesant felul în care Russell îi răspunde părintelui Copleston ținând cont de ironia cu care a criticat de-a lungul timpului argumentele clasice în favoarea existenței lui Dumnezeu: „nu pretind în mod dogmatic că nu există un Dumnezeu, pretind că nu știu dacă există. Pot lua drept bună o relatare sau alta și descopăr că se spun fel de fel de lucruri, dar desigur că nu acceptați relatări despre demoni, diavoli, și câte altele despre care se vorbește cu aceeași intonație a vocii și cu aceeași convingere. Iar misticul, dacă viziunea sa este veridică este probabil convins de existența Diavolului dar eu nu știu dacă există”.³⁴

Atât Frege cât și Russell l-au continuat și l-au completat pe Immanuel Kant în convingerea acestuia că existența nu este un predicat real, Frege considerând existența este de fapt un predicat de ordinul al doilea (care se referă la un concept) iar Russell a articulat pozițiile acestora considerând că existența trebuie privită ca o proprietate a funcțiilor propoziționale.

J.J.C. Smalt afirmă și el în continuarea lui Russell și Frege că existența nu este o proprietate. Printr-un exemplu care face apel la analogie „a mârâi” este o proprietate a tigrilor și a spune că „tigrii domestici mârâie” înseamnă a spune ceva despre tigrii domestici, dar a spune că „ tigrii domestici există” nu înseamnă a spune ceva despre tigrii domestici ci a spune că acești tigrii există. Profesorul G.E.Moore³⁵ subliniase această diferență între existență și o proprietate precum proprietatea de a fi „domestic”; iar o propoziție precum „anumiți tigrii nu mârâie” are un sens clar pentru noi dar o propoziție precum „anumiți tigrii domestici nu există nu are un înțeles clar. Verbul „a

³³ Bertrand RUSSELL, *Bertrand Russell on God and Religion*, Editura Prometheus Books, Buffalo, 1986, p. 5.

³⁴ Bertrand RUSSELL, *De ce nu sînt creștin*, Editura Minerva, București, 1980, p. 157.

³⁵ Vezi G.E. MOORE, *Is existence a predicate?*, Proceedings of the Aristotelian Society, volume XV, 1936 în Alvin Plantinga, *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Anchor Books, New York, 1965, pp. 71-85.

exista" ne conducea spre lumea pur conceptuală. Astfel, nu poate fi niciodată vreo contradicție logică în a nega că Dumnezeu există.³⁶

În ceea ce privește existența, Frege și Russell, inspirați de Kant au susținut că „x există” nu este un predicat real. Punctul de vedere a lui Frege a fost că existența nu este un predicat de nivelul întâi, unul care exprimă proprietatea obiectelor, ci un predicat de nivelul al doilea, unul care explică o proprietate a unui concept. Poziția sa a încercat să arate că o propoziție de genul „Fs există” trebuie înțeleasă ca exprimând ceva despre conceptul F și anume că are cel puțin o instanță. Russell spunea de asemenea că existența este în mod esențial o proprietate a funcțiilor propoziționale. Richard Mendelsohn consideră că se pot exprima două principii care sintetizează concepția lui Frege și Russell despre existență:

- (1) a spune că „Fs există” înseamnă a spune că „acolo sunt Fs” și a nega că „Fs există” înseamnă a spune că acolo „nu este nici un Fs”;
- (2) a. „x există” nu este un predicat de treapta întâi,
 b. existența nu este o proprietate a obiectelor ci a proprietăților,
 c. existența este exprimată complet prin înțelesul cuantificatorului „acolo este”.³⁷

Trebuie recunoscut că tratarea problemei existenței și implicit a argumentului ontologic din perspectiva logicii sub influența teoriei descripției a lui Russell și a teoriei lui Frege referitor la concepte a adus o lumină nouă în dezbaterile filosofice contemporane. Aceștia au rafinat argumentul kantian cu importante clarificări logice și sintactice, clarificări care au dat o lovitură importantă argumentului ontologic. Cu toate acestea trebuie precizat că aceste aspecte care tratează problema existenței critică indirect argumentul ontologic prezentat în capitolul II din *Proslogion* și nu argumentul prezentat în capitolul III, un argument modal care a fost scos în lumină și îmbunătățit de filosofi precum Norman Malcolm și Charles Hartshorne. Este un punct de vedere comun că argumentul acesta poate fi transformat în anumite sisteme modale într-un argument valid în favoarea existenței lui Dumnezeu. Singura problemă este legată de încrederea pe care o putem avea în premisele care stau la baza acestui argument.

³⁶ J.J.C. SMART, *The Existence of God* în Timothy A. Robinson(ed.), *God*, Hackett Publishing Company, 2002, p. 138.

³⁷ Richard MENDELSON, *op.cit.*, Cambridge University Press, 2005, pp. 102- 103.

BIBLIOGRAFIE:

- DUMITRU, Mircea, *Explorări logico-filozofice*, Editura Humanitas, București, 2004;
- DUPRE, Louis, *A Dubios Heritage: Studies in the Philosophz of religion after Kant*, Editura Paulist Press, New York, 1997;
- FREGE, Gotlob, *Scrieri logico-filosofice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1997;
- FREGE, Gotlob, *Fundamentele aritmeticii*, editura Humanitas, București, 2000;
- GRIFFIN, Nicholas, *The Cambridge Companion to Bertrand Russell*, Cambridge University Press, 2003;
- HYLTON, Peter, *Russell, Idealist and the Emergence of Analitic Philosophy*, Oxford University Press, New York, 1990;
- MCGINN, Colin, *Logical Properties: Identity, Existence, Predication, Necessity, Truth*, Clarendon Press, Oxford, 2000;
- MENDELSON, Richard, *The Philosophy of Gottlob Frege*, Cambridge University Press, 2005;
- MIROIU, Adrian, *Argumentul ontologic. O cercetare logico-filosofică*, Editura All, București, 2001;
- MIROIU, Adrian, *Ce nu este existența*, Casa de Editură și Presă Șansa, București, 1994;
- NARIȚA, Ionel, *Curs de filosofia limbajului, Partea a II-a*, Tipografia Universității de Vest din Timișoara, Timișoara, 2000;
- OPPY, Graham, *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge University Press, New York, 1995;
- Palmer, Michael, *The question of God*, Editura Routledge, Londra, 2001;
- PLANTINGA, Alvin, *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Anchor Books, New York, 1965;
- ROBINSON, Timothy A. (ed.), *God*, Hackett Publishing Company, 2002;
- RUSSELL, Bertrand, *De ce nu sînt creștin*, Editura Minerva, București, 1980;
- RUSSELL, Bertrand, *Bertrand Russell on God and Religion*, Editura Prometheus Books, Buffalo, 1986;
- RUSSELL, Bertrand, „On denoting”, în Irving M. Copi, James A. Gould, *Contemporary Readings in Logical Theory*, MacMillan, New York, 1967;
- RUSSELL, Bertrand, A.N., Whitehead, *Principia Mathematica*, Cambridge University Press, 1970;
- SURDU, Alexandru, *Logică clasică și logică matematică*, Editura Științifică, București, 1971;
- THOMAS, Ivo (ed.), Bochenski, I. M. (author) *The History of Formal Logic*, University of Notre Dame Press, 1961;
- WEINER, Jhoan, *Frege*, Editura Oxford University Press, Oxford, 1999;
- WOOD, Alan, *Bertrand Russell the Passionate Skeptic*, Simon and Schuster, New York, 1958.

RELEVANCE, HOLISM AND PRACTICAL REASONING¹

CĂTĂLIN STĂNCIULESCU

Lector universitar doctor
Universitatea din Craiova

Abstract: The aim of this paper is to suggest an approach in reconstructing real-world arguments based on a variant of the semantic and inferentialist holism. It will be shown that an understanding of the use of these types of arguments (arguments that are commonly used in public discourse, political and legal, linguistic or visual) as vehiculating inferential structured conceptual content, and an understanding of interpretation and reconstruction of the arguments as expliciting the inferential relations implicitly conveyed in the transaction of the assertions' meanings may provide for a notional framework for an approach to interpreting these types of arguments: (i) based on a notion of argument as "what the author said, plus unstated assumptions that the author believed and used in formulating the argument" (Ennis); (ii) which has as its main goal the appraisal of "the arguer or the arguer's presentation (the argument that the arguer had in mind), or both", using (a) "the used-assumption policy of assumption attribution" (Ennis), and (b) the abductive method of determining the assumptions from explicit assertions and contextual data, a method used by Walton (2010) for deriving beliefs from commitments; (iii) and use the interpretative or descriptive relevance as a criterion of evaluation, and the patterns of practical inferences as a means of evaluating arguments.

Keywords: relevance, semantical holism, inferentialism, principle of charity, argument reconstruction

Introduction

Typically, arguments used in public, legal and visual discourse are not explicitly formulated, and their structure and type are difficult to determine. One central problem of the theory of argumentation and informal logic is

¹Acknowledgement: This work was supported by the strategic grant POSDRU/89/1.5/S/61968, Project ID61968 (2009), co-financed by the European Social Fund within the Sectorial Operational Program Human Resources Development 2007 – 2013.

how to reconstruct these arguments, as opposed to artificial, theoretical ones. In particular, this is the problem of how can be identified the reasons which an arguer use in supporting an assertion (Godden, 2003, p. 2). Johnson (2000) formulates the main aspects linked to the problem of argument reconstruction and of missing premises, as follows:

Which argument should be reconstructed -- the speaker's, the strongest possible (given what is stated), or something else? Should the argument be reconstructed so the premises logically imply the conclusion, so that they provide strong support, merely so that they are relevant, or something else? Should the missing premises supplied be (likely to be) believed by the arguer, known by the arguer, what the arguer (likely) expected the listener to believe, or something else? (p. 131)

When the argument is attributed to the speaker or author, the main problem is „How are we justified in reconstructing argument so as to include elements not explicitly asserted by the arguer?” (Johnson, 2000, p. 133). This paper suggests that a consequence of the holist and pragmatist principle of charity, is that what can justify an argument's reconstruction so as to include elements not explicitly formulated by the speaker is not essentially different from what justifies the attribution of beliefs (desires, goals, intentions) to a language user generally, that is, the attempt to understand what the arguer means by identifying the reasons which, given the available information in context, support what the speaker said, and may be attributed to her. This is to see the practice of communication and argumentation as described by Goodwin:

[a]rgumentative institutions from the conventions of casual politeness up to full-fledged goal-directed joint activities (if any) are themselves the products of human activity. They have been created by design to achieve our purposes. We need to investigate them to account for their designs, to determine (not assume) their actual consequences, intended and unintended, and to re-engineer them if necessary to achieve what we want them to achieve.

And the interpretation of what a language user says as taking into account that, as Rorty argues,

Most of our beliefs must be true, Davidson says, because an ascription to a person of mostly false beliefs would mean either that we had mistranslated the person's marks and noises or that she did not in fact have any beliefs, was not in fact speaking a language. Most of our beliefs must be justified in the eyes of our peers for a similar reason: if they were not justified - if our

peers could not attribute to us a largely *coherent* web of beliefs and desires - they would have to conclude that they had either misunderstood us or that we did not speak their language. Coherence, truth, and community go together... simply because to ascribe a belief is automatically to ascribe a place in a largely coherent set of mostly true beliefs." (Rorty, 2000, p. 16)

Goodwin sees the practice of argumentative exchange as being integrated by design in the general human behavior based on particular goal achieving by particular individuals, and suggests that the argument investigation and reconstruction may be seen as being subordinated to the interlocutor's goals. In this view, in a conversational exchange each part tries to achieve its goals and interpretes the other part's utterances according to the its attributed goals in context. Typically, in common conversation beliefs and goals are rather implicit than explicit in character. As a result, mutual interpretation essentially presupposes mutual believe attribution. According to the holistic view of interpretation based on the principle of charity, to ascribe a belief to a speaker is to ascribe many other beliefs that are in inferential relationships with that belief. Thus, belief attribution is not essentially different form the reason attribution and thus argument or inference attribution.

"Used assumption", coherence, and "assumption-ascription policy"

But how such an attributed argument should be? Ennis (2001, p. 99) identifies five possibilities:

- (i) "the argument is exactly the conclusion and reason(s) stated by the author, and nothing more."
- (ii) the argument is that that is obtained by "adding the simplest proposition that turns the argument into a deductively valid argument."
- (iii) "the argument is what the author said, plus unstated assumptions that the author believed and used in formulating the argument."
- (iv) "the argument consists of what the author said or used (where cogent) plus the assumptions that are needed to make the argument be at its best, all things considered."
- (v) "the choice among the above four alternatives should depend on the appraiser's purpose, which justifiably varies with the context."

Of the choices listed by Ennis, variant (iii) is the most coherent with the aim and nature of interpretation specified above. It is also coherent with the aim of argumentative exchange as described by Godden, that is, to persuade, rather than to demonstrate that a claim is true. This it to accept the Kahane's definition of argument (1971, p. 1): "Let's call uses of language or pictures

intended to persuade anyone of anything an argument”, rather than other way around.

Understanding an argument as “what the author said (or implied or showed) plus unstated assumptions that the author believed and used” is part of what Ennis calls an “assumption-ascription policy.” An assumption-ascription policy consists in “add[ing] assumptions that we have good reason to think the arguer believed and used (consciously or unconsciously), which I call «used assumption»” (Ennis, 2001, p. 115). The goal of such approach is, in Ennis’ words, “to appraise the arguer or the arguer’s presentation (the argument that the arguer had in mind), or both.” In achieving this goal,

[w]e are charitable only to the point that we supplement the argument with what we have good reason to believe that the arguer believed and used in formulating the argument. We do not try to improve upon what we believe the arguer had to offer. Doing that would be much charity, given the goal of appraising the arguer or the presentation (p. 115).

To supplement an argument „with what we have good reason to believe that the arguer believed and used in formulating the argument” is to attribute beliefs many of them coherent, in the inferentialist sense of the term, with what we already know that the speaker said or believed, that is to apply the holist principle of charity.

The principle of charity and deductivism as an interpretative strategy

In its typical uses, the principle of charity has been applied in theory of argumentation in what Godden (2003) calls deductivism as an interpretative strategy. In informal logic, it has been applied to disambiguation of terms and sentences, and, somehow indirectly, in treating the assumption attribution problem (Ennis, 2001), the problem of missing premises (Johnson, 1981; Govier, 1987), and the problem of which standard of evidence an argument attributed to an arguer might have.

Govier (1987) discusses at length the use of principle in philosophy of language, and the possibility for it to be applied in argument analysis. She established six stages of argument analysis in which the use of principle is justified and useful (p. 141-142):

1. We determine whether the speech or passage contains an argument or not.
2. We determine, for argumentative passages, which sentences within them express premises or conclusions.
3. We determine, for terms within those sentences that are ambiguous or

indeterminate in reference, what the meaning or referent is likely to be, and whether the words are meant literally or figuratively.

4. We determine whether the stated premises and conclusion constitute the argument or whether there is implicit material that needs to be added.
5. If implicit material is to be added, we decide what that material is and how it should be articulated.
6. We decide what inference standard should be used to appraise the argument. "

Walton (2008) uses the principle in „applying formal logic to particular arguments”, which „is a practical or informal task” (p. 167). Thus, the principle may be used in identification of the form of an argument given in a text of discourse: „it is usually required by the Principle of Charity that an evaluator of an argument represent the argument by its most specific form, where a choice is possible” (p. 167). Or, in establishing the conclusion of an argument:

If every designation of a conclusion but one, out of all the possible designations, makes the argument invalid, then the policy of then the policy of giving an arguer the benefit of the doubt (Principle of Charity) suggests picking the one proposition as conclusion that makes the argument come out valid. (2008, p. 167)

Walton also uses the principle in disambiguation of the vague terms contained in the sentences of an argument:

Operating on the basis of the principle of charity, where a proposition contains vague or ambiguous terms, we naturally want to interpret the proposition in such a way that it comes out as most plausible. (2008, p. 330)

In Walton (2000) ten dialectical rules for disambiguation are formulated, of which at least two are linked to the principle of charity:

- (2) When interpreting an ambiguous term in a text of discourse, the interpretation that makes sense of the discourse should be preferred. A meaning that makes the text absurd or meaningless should be avoided.
- (3) An interpretation of an ambiguous term should avoid making the text of discourse contradictory, if it is possible to assign meanings that avoid or reconcile the contradiction.

In these cases, the principle is used with a general sense, according to which: “When interpreting a text, make the best possible sense of it,” where “making the best possible sense” implies either the avoidance of contradiction or incoherence (in the case of disambiguation of vague terms), or a choice for a variant (from a set of variants) of reconstruction of an

argument (where no premises or conclusion indicators are available), so that the argument be deductively valid. Thus, in such cases, deductive validity is used as a criterion in argument identification and reconstruction, or in applying valid argumentative forms to particular cases.

Holism and the critics of the deductivist interpretative strategy

The argument reconstruction based on the principle of charity typically implies deductive standards of evaluation. However, the use of deductive standards has been sometimes criticized as being unuseful (Godden), inappropriate (Ennis), or unnecessary (Brandom), in treating real-world arguments. According to Ennis (2001, p. 98), “very few real arguments as explicitly stated, actually satisfy deductive standards”, and moreover, “people rarely state all premises in an argument that, when the putative gap is filled, would appear to be deductively valid.” On the other hand, according to Godden (2005), deductivism is not an appropriate strategy as an interpretative strategy when applied to real-world arguments, because “arguers might be attempting to meet some lesser standard of evidence in their acts of arguing” (p. 168). Thus, it can not presuppose the principle of charity

as a justification for interpreting situated arguments as deductive without some additional evidence that the arguers are indeed trying to meet the deductive standard of evidence. Since the arguers might be aiming at some lesser standard of evidence, to apply the deductive standard might easily involve attributing to those arguers a stronger position than the one that they are arguing for, and this would constitute a fallacious misrepresentation of their position.” (pp. 174-175)

Thus, according to Godden, attributing a deductive standard of evidence to situated arguments would be too charitable, for a practical reason: that that the speaker could want that her arguments meet other standard of evidence. As a result, interpretation could fail in attributing a standard not close to that intended by the author.

According to Brandom (2000), logic is “the study of inferential roles of vocabulary playing a distinctive *expressive* role”, rather than “the study of a distinctive kind of *formal* inference” (p. 30). To say that logic has an expressive role is, for Brandom, to say that it codifies “in explicit form the inferences that are implicit in the use of ordinary, non-logical vocabulary.”

What has an implicit character in using the non-logical vocabulary may take the form of:

- “1. proprieties governing inferential moves to and from the commitments to the claimable content in question;
2. the other claims that are inferential consequences of the first one, according to the practical proprieties mentioned in (1); and
3. the conceptual content of the claim, which is articulated by the inferences in (1).” (p. 19)

Brandom does not discuss the problem of argument interpretation using the principle of charity, but his notion of logic as a tool by which are made explicit “the inferences one has implicitly endorsed” presupposes a kind of attributing the concept use similar to a form of the principle of charity:

According to the inferentialist account of concept use, in making a claim one is implicitly endorsing a set of inferences, which articulate its conceptual content. Implicitly endorsing those inferences is a sort of doing. Understanding the conceptual content to which one has committed oneself is a kind of practical mastery: a bit of know-how that consists in being able to discriminate what does and does not follow from the claim, what would be evidence for and against it, and so on. (p. 19)

From the holistic view of Brandom’s inferentialism, the meaning of a sentence is given by the inferential relationships between that sentence and other sentences. However, meanings may vary from user language to user language or for the same user from one context to another. This poses the problem of their stability and thus the problem of “the possibility of communication between individuals who endorse different claims and inferences.” (p. 29) However, Brandom notices, the use of concepts is an activity ruled by linguistic norms that are public in character and assure at least in part the correctness of concept use. For instance, as Brandom argues,

The norms I am binding myself to by using the term ‘molybdenum’ – what actually follows from or is incompatible with the applicability of the concept – need not change as my views about molybdenum and its inferential surround change. And you and I may be bound by just the same public linguistic and conceptual norms in the vicinity in spite of the fact that we are disposed to make different claims and inferential moves. It is up to me whether I play a token of the ‘molybdenum’ type in the game of giving and asking for reasons. But it is not then up to me what the significance of that move is. (And I do not take the case to be significantly different if I play such a token internally, in thought.)

Thus, what gives a relative stability to concept contents or meanings, and thus to sentences is their use in accord with public linguistic norms. Typically, the inferences associated with meanings are expressed in terms of a non-logic vocabulary. According to Brandom, such inferences are material inferences as opposed to the formal ones. It is the scope of logic to “make explicit (and hence available for criticism and transformation) the inferential commitments that govern the use of all our vocabulary” (p. 30). This view of logic is based on the notions of endorsement and commitment, rather than believe, as being essential to rational agency and rationality, in general. On this view, the attribution of intentionality and thus the

statements about what an agent prefers are interpreted ... as codifying commitment to certain specific patterns of practical reasoning, selected from among a wide variety of patterns that are codified by the use of other normative vocabulary” (p. 31).

However, this codification by appeal to a formal language consisting mainly of conditionals is, for Brandom who follows Sellars in this matter, optional. The use of a meaning is already codified in the form of material inferences, practical arguments that form what Brandom calls the game of giving and asking for reasons”, and in the explicit or implicit use of the conceptual contents. For, as Brandom puts it,

[t]o grasp or understand such a concept is to have practical mastery over the inferences it is involved in – to know, in the practical sense of being able to distinguish (a kind of know-how), what follows from the applicability of a concept, and what it follows from. (p. 49)

Thus, to have a conceptual or cognitive nature, and thus to have a meaning, is for a sentence to be “caught in practical properties of inferences and justification, and so of the making of further judgments” (p. 49). Therefore, to use a sentence is always to use it as a part of an inference, not necessarily a formal one:

The grasp of logic that is attributed must be an implicit grasp, since it need be manifested only in distinguishing material inferences as good and bad, not in any further capacity to manipulate logical vocabulary or endorse tautologies involving them.(p. 53)

The use of conceptual content and thus the practice of asserting and inferring or justifying is a condition of communication and language use, for, as Brandom argues, following Wilfrid Sellars, material rules of inferences, as opposed to the formal ones, “are essential to meaning (and hence to

language and thought)" (p. 54). To understand what an arguer says is to attribute to her the use of a conceptual content and thus the use of implicit material inferences. This kind of attributing may be seen as charitable, in the holist sense of the term, for to understand an implicit or explicit sentence of a speaker is always to ascribe to her other sentences which are in inferential relationships to that sentence. Inferences may not be good inferences in the sense that they meet a good standard of evidence, for the use of a conceptual content might not be correct by the public norms of using it. However, since such inferences are at least coherent, they may be seen as relevant at least for their author.

Charity, interpretative relevance and practical inferences

A quasi-general presupposition (Adler, 1982; Berg, 1987; Fogelin, 1983; Govier, 1981, 1987; Johnson, 1981a, 1981b, 1982; Tindale, Gough, 1987; Willard, 1976) in theory of argumentation and informal logic is that the principle of charity is rather an optional than necessary condition of interpretation. Thus understood, it has either the sense of "When interpreting a text, make the best possible sense of it" (Johnson, 2000, p. 126; Govier, 1987, p. 133), when taken from the view of the conservative approach (Hitchcock, 1996, p. 283: "the critic should make the best possible interpretation of the material under consideration"), or, from a more liberal view, it presupposes the "widening the principle so as to license producing a better argument than the one which is actually in the text" (Hitchcock, 1996, p. 283).

However, from a holistic and pragmatist view, the principle of charity is seen as having a necessary character, in the sense that, as Rorty (2000, p. 16), following Donald Davidson, puts it, „to ascribe a belief is automatically to ascribe a place in a largely coherent set of mostly true beliefs." On the other hand, to ascribe a belief is to ascribe a meaning to an assertion or propositional attitude, and if, as Rorty asserts, following Brandom,

the meaning of a statement consists in the inferential relations which it bears to other statements. To use the language in which the statement is phrased commits one, on this view, to believing that a statement S is true if, and only if, one also believes that certain other statements which permit an inference to A, and still others which can be inferred from A, are true. (Rorty, 1999, p. 151)

then there exists a powerful relationship between ascribing beliefs and ascribing reasons and thus arguments to a person starting from what she

said or implied. According to the principle of charity, in both cases interpretation is based on coherence, in the inferentialist sense of the term. Coherence is also central to the notion of relevance as understood by various approaches (Van Eemeren and Grootendorst, 2004, pp. 70-71). However, holist understanding of argument interpretation and reconstruction based on the principle of charity permits one to evaluate reconstructed arguments by ascribing implicit reasons or assumptions from the point of view of a particular kind of relevance, that of interpretative or descriptive relevance (Van Eemeren, 2004, p. 70; Walton, 2004, p. 168-169).

Interpretative relevance is a kind of relevance that may characterize an argument reconstructed or ascribed to an arguer starting from one or more assertions, by ascribing propositional attitudes. Thus, relevance judgments refer not to an argument explicitly formulated by an arguer, but to a reconstructed argument. Relevance is thus not propriety of premises or conclusion of an argument, but rather of “the relationship between them, given a set of contextual parameters” (Gilbert, 2004, p. 254). Given the holistic nature of the principle of charity, identification of an inferential relationship in a text or discourse, can be seen as a question of analysis of the meaning (Rorty) or conceptual content (Brandom) of what is explicitly formulated or known in a context.

Since to have a meaning for a sentence is to take part to an inferential relationship, identification of such relationships is a question of analysis of the explicit sentences’ meanings and of the factors implied in the context.

But what arguments ought to be (charitably) ascribed to an arguer? Of course, the kinds of arguments that people currently use, rather than deductive arguments. These are patterns of argumentation abstracted from the everyday discourse and practice of communication and argumentation. In other words, they are of a kind of practical reasoning, i.e. material inferences (Brandom) or presumptive and defeasible arguments (Walton, Reed, Macagno, 2008; Walton, 2010). This kind of reasoning is, as Walton puts it, „[t]he central kind of reasoning that agents use to navigate through their environments” (2010, p. 24).

Walton (2010) has shown how can be derived the arguer’s implicit beliefs from her commitments through a kind of abductive reasoning. In Walton’s model of believe, beliefs (internal, and psychological in character), and commitments (external and public in character) should have the same propositional content, in order for beliefs to be derived from commitments. However, from an inferentialist point of view, implicit beliefs of a speaker

and her commitment must not have the same propositional content such that the former to be derived from the latter. This is possible because of the holistic nature of the meaning of the speaker's explicit assertions and of the beliefs that can be ascribed to her in a given context. Such contexts are of the kind in which the argumentative exchange aims at communicating and persuading in the framework of what Brandom calls "the game of giving and asking for reasons" (Brandom, 2000, p. 61), and Walton calls "dialogue framework" (Walton, 2006, p. 1). Implicit beliefs may be approximately derived from the explicit ones plus contextual factors by virtue of the implicit inferential relationships between them through the same abductive model of reasoning. "Approximately derived" means that the process of interpretation does not produce an identity of meanings (the ascribed one and the intended one), but rather a coherent (because inferentially linked) set of sentences or propositional attitudes obtained through the application of the principle of charity. Thus, the principle of charity implies giving up what Godden calls representative interpretation, the interpretation that aims at obtaining an accurate representation of „situated arguments". According to Godden, "the proper subject matter of Argument Theory is those situated arguments that are actually transacted in particular instances of argumentation." (Godden, 2003, p. 2) In such cases, argument evaluation should always come after the complete description of arguments. Thus, "[a]ll argument evaluation presupposes an interpretation (or reconstruction)", and the dependency of the arguments' evaluation on their description is such that "[a]ny failure of the reconstruction project in producing a representative interpretation brings about a failure of the evaluative project" (Godden, 2003, p. 3) By representative interpretation, Godden understands an accurate interpretation of the arguer's arguments:

We can only determine whether A's reasons for C are good to the extent that we have a representative picture of A's reasons. Should we fail to produce an accurate interpretation of A's argument, then any subsequent evaluation will not be relevant.

In this context, the accuracy of the identification of a speaker's reasons that support a conclusion necessarily presupposes an identity between the ascribed meaning and the meaning intended by the arguer. However, from a holistic point of view, interpretation of what one says, and thus the ascription of meanings to one's utterances does not necessarily involve an identity of meanings. This is an objection raised by Rorty to the Habermas' use of the notion of attributing identical meanings to the phrases of a language user:

It is perhaps worth remarking that one of the presuppositions of communication which Habermas mentions - the ascription of identical meanings to expressions - is endangered by Davidson's argument... that holistic strategies of interpretation dictated by the principle of charity render this ascription unnecessary... Perhaps what Habermas means by "ascription of identical meanings" is simply what Davidson means by "being charitable," but if so then, since charity is not optional, neither is such ascription. (Rorty, 2000, pp. 28-29, n. 44)

Rorty's objection is based on the holistic notion of meaning, according to which the meaning of a sentence consists of the inferential relationships of that sentence to other sentences. Consequently, to ascribe a belief to a speaker is, according to the principle of charity, to ascribe other beliefs largely coherent with that belief. Rorty (2007), following Brandom, asserts that since "the inferences drawn from and to assertions made with the sentence constitute the only content the sentence has" (p. 123) "the content of a sentence is in constant flux". In Brandom's words (1994, p. 187; cf. Rorty, 2007, p. 123),

The relativity of explicit inferential endorsements... reflects the underlying relativity of the inferential endorsements implicit in the concepts expressed by particular words, according to various scorekeepers. A word - 'dog', 'stupid', 'Republican' - has a different significance in my mouth than it does in yours, because and insofar as what follows from its being applicable, its consequences of application, differ for me, in virtue of my different collateral beliefs... .

As Walton has shown, following Sidgwick, "ambiguity is constantly present in natural language argumentation, and cannot be avoided" (2010, p. 266). Once some degree of ambiguity inherent to a charitable interpretation is admitted, the scope of interpretation is to reconstruct an argument by adding propositions that, as Johnson says (1996, p. 68; cf. Ennis, 2001, p. 115), "remain within the orbit of the arguer's beliefs." These are "propositions that are commonly believed" by the arguer, or "propositions that are common knowledge, or propositions that we have heard her state, etc.", according to what Ennis (2001, p. 123) calls the used-assumption policy of assumption attribution.

Conclusions

The critics of deductivist approaches to identification, reconstruction and interpretation of real-world arguments, arguments of the kind that

populates the public, legal or political discourse leaves open many problems in treating such arguments: What notion of argument should be used in analyzing them? What the scope of the argument evaluation should be? Which is the criterion that should be applied in evaluation and how it should be applied? This paper suggests that an understanding of the use of such arguments (that typically imply unstated assumptions) based on a holistic and pragmatist notion of meaning and believe and an understanding of interpretation based on believe attribution ruled by the holistic principle of charity may offer a conceptual framework for an approach that (i) uses the notion of an argument as “what the author said, plus unstated assumptions that the author believed and used in formulating the argument” (Ennis); (ii) aims at appraising “the arguer or the arguer’s presentation (the argument that the arguer had in mind), or both”, through “the used-assumption policy of assumption attribution” (Ennis), based on an abductive method of deriving assumptions from explicit assertions and contextual data; (iii) is based on interpretative relevance as a criterion, and on the use of the patterns of practical inferences as a method of evaluating reconstructed arguments.

REFERENCES

- ADLER, Jonathan, (1982), “Why be charitable?”, *Informal Logic Newsletter* 4:2, pp. 15-16.
- BERG, Jonathan, (1987), “Interpreting arguments”, *Informal Logic* 9, pp. 13-20.
- BRANDON, Robert, (2000), *Articulating Reasons. An Introduction to inferentialism*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- BRANDON, Richard, (1994), *Making it Explicit*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- ENNIS, Robert H., (2001), “Argument appraisal strategy: A comprehensive approach”, *Informal Logic* 21:2, pp. 97-140.
- FOGELIN, Robert J., (1983), “Charitable reconstruction and logical neutrality”, *Informal Logic Newsletter* 4:3, pp. 2-5.
- GILBERT, Michael A., (2004), “Emotion, Argumentation, and Informal Logic”, *Informal Logic* 24: 3, pp. 245-264.
- GODDEN, David M, (2005), “Deductivism as an Interpretative Strategy: A Reply to Groarke’s Recent Defense of Reconstructive Deductivism”, *Argumentation and Advocacy*, 4 (3), 2005, pp. 168-183.
- GODDEN, David M., (2003), “Reconstruction and representation: Deductivism as an interpretative strategy”, in J. Anthony Blair, Daniel Farr, Hans V. Hansen, Ralph H. Johnson and Christopher W. Tindale (eds.), *Informal Logic 25: Proceeding of the Windsor Conference. Windsor, ON: OSSA, 2001.*

- GOODWIN, Jean, (2007), "Argument Has No Function", *Informal Logic* 27: 1, pp. 69-90.
- GOVIER, Trudy, (1987), *Problems in Argument Analysis and Evaluation*, Dordrecht, Foris.
- GOVIER, Trudy, (1981), "Uncharitable thoughts about charity", *Informal Logic Newsletter* 4:1, pp. 5-6.
- JOHNSON, Ralph H., (2000), *Manifest rationality: a pragmatic theory of argument*, Lawrence Erlbaum Associates, New Jersey.
- JOHNSON, Ralph H., (1996), *The rise of informal logic*, Newport News, VA, Vale Press.
- JOHNSON, Ralph H., "Charity again", *Informal Logic Newsletter* 4: 2, pp. 16-17.
- JOHNSON, Ralph H., (1981a), "Charity begins at home", *Informal Logic Newsletter* 3:3, pp. 4-9.
- JOHNSON, Ralph H., (1981b), "The new logic course: The state of the art in non-formal methods of argument analysis", *Teaching Philosophy* 4, pp. 123-143.
- RORTY, Richard, "Universality And Truth", in Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and his critics*, Blackwell, Massachusetts, Oxford, 2000.
- TINDALE, Christopher, James Gough, (1987), "The use of irony in argumentation", *Philosophy and Rhetoric* 20, pp. 1-17.
- VAN EEMEREN, Frans H., Rob GROOTENDORST, (2004), *A Systematic Theory of Argumentation. The pragma-dialectical approach*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo.
- VAN EEMEREN, Frans H., Rob GROOTENDORST, (1992), *Argumentation, Communication and Fallacies*, Lawrence Erlbaum, Hillsdale.
- WALTON, Douglas, (2008), *Informal Logic. A Pragmatic Approach*, Second Edition, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo.
- WALTON, Douglas, Chris Reed and Fabrizio Macagno (2008), *Argumentation Schemes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WALTON, Douglas, (2006), *Fundamentals of Critical Argumentation*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo.
- WALTON, Douglas, (2004), *Relevance in Argumentation*, Lawrence Erlbaum, Mahwah, New Jersey, London.
- WALTON, Douglas, (2000), "New Dialectical Rules for Ambiguity", *Informal Logic*, Vol. 20, No. 3, p. 261-274.
- WILLARD, Charles A., (1976), "On the utility of the descriptive diagram for the analysis and criticism of arguments", *Communication Monographs* 43, pp. 308-319.

LE TYPE DU GRIPPE-SOU CHEZ THEOPHRASTE, PLATON ET ARISTOTE

MARTA ALBU

Asistent universitar doctor
Universitatea din Craiova

Résumé: Les Caractères de Théophraste se situent au milieu des interférences textuelles. La présente étude se propose de présenter l'un des types humains théophrastiques – le grippe-sou, chez Théophraste, Platon et Aristote. Il faut mentionner que les images réelles fournies par Théophraste suivent sa propre logique et se distinguent essentiellement du traitement philosophique. L'œuvre de Théophraste est unique en ce qu'elle décrit les plus typiques profils de types caractériels. La description de chaque individu dans Les Caractères a probablement le seul but de révélation du trait de caractère supposé d'avoir. À cet égard, elle diffère de la description aristotélicienne, qui entend, en premier lieu, d'illustrer un principe philosophique ou éthique. L'intention d'Aristote est de parvenir à une conclusion éthique, et les descriptions occasionnelles de traits l'aide à réaliser cette intention, mais ne sont pas l'intention per se.

Mots-clefs: caractère, tradition grecque, philosophie morale, type humain négatif, valeur.

(1) Le comportement d'un grippe-sou, c'est une absence de générosité en ce qui concerne la dépense, et le grippe-sou est du genre (2), le jour où il a remporté le prix du concours, à dédier à Dionysos une plaquette de bois où est inscrit tout simplement son nom. (3) Demande-t-on au peuple des contributions volontaires, il se tait ou se lève pour se retirer de l'assemblée. (4) Marie-t-il sa fille, il fait vendre les viandes du sacrifice sauf celles destinées aux prêtres et prend en location pour la noce des serviteurs qui doivent apporter leur propre repas ! (5) Lorsqu'il est commandant d'un navire, il fait disposer pour lui sur le pont les couvertures du pilote et retirer les siennes. (6) Il est homme encore à ne pas envoyer ses enfants à l'école quand vient la fête des Muses et à prétendre qu'ils sont malades, afin qu'ils n'aient pas à y participer. (7) A-t-il acheté ses viandes au marché, il les rapporte lui-même, avec les légumes, dans le pli de son vêtement. (8) Chaque fois qu'il a donné son manteau à laver, il reste chez lui ! (9) Un ami sollicite un prêt et en a discuté avec lui : dès que notre homme le voit venir, il rebrousse chemin et rentre chez lui en faisant le grand tour. (10) Pour sa femme -- et elle lui a cependant apporté une belle dot --, il n'achète pas de

*servante, mais prend en location au marché des femmes un esclave pour l'escorter dans ses sorties. (11) Il porte des chaussures maintes fois ressemelées et affirme que ça vaut de la corne... (12) Sitôt levé, il nettoie la maison et épuce les lits. (13) Quand il s'assied, il ramène à son côté le vieux manteau qu'il porte sans rien par-dessous.*¹

Selon la structure du début de chaque chapitre, on trouve une définition du substantif abstrait, qui est suivie par une description du trait de caractère dans différentes situations.² Les définitions des caractères sont différentes de définitions d'Aristote en ce sens qu'ils ne font pas allusion au système tripartite, où les traits sont définis comme les extrêmes négatifs des deux côtés de sens positif.³ La partie de description d'une esquisse de caractère consiste dans des situations courantes, quotidiennes, et les réactions des différents types de caractère. L'intention de Théophraste n'était pas de créer une théorie éthique, sa description des prototypes se préoccupe du comportement et suit l'émergence de ces types dans le monde réel.

Le comportement d'un grippe-sou, c'est une absence de générosité en ce qui concerne la dépense.

La définition d'un **grippe-sou** dans *Les caractères* de Théophraste (le caractère XXII) a été vue par la critique littéraire comme déformée, ou pourrait-on dire, corrompue, ajoutée au texte plus tard. La traduction anglaise⁴ des *Caractères* nous montre les mots manquants, qui ont été ensuite ajoutés.

ἀνελευθερία désigne, d'habitude, l'avarice, la parcimonie.⁵ James Diggle⁶ observe l'apparition du terme chez Aristote, comme un excès, dans *l'Éthique à Nicomaque* 1107b8-14, dans *l'Éthique à Eudème* 1221a5, 33-34, dans *La Grande Morale* 1192a8-10 et dans *Des Vertus et des Vices* 1251b4-16. Selon J. Diggle le grippe-sou c'est un homme riche, qui n'est pas satisfait de ce qu'il

¹ THEOPHRASTE, *Les Caractères*, nouvelle traduction annotée, par Marie-Paule Loicq-Berger, 2002.

² Les définitions ont été un sujet très débattu pour de nombreux critiques, dans de nombreuses occasions. De nos jours, l'opinion générale c'est que les définitions ont été ajoutées au texte plus tard, et par autre personne que Théophraste. On a affirmé que les définitions ne peuvent pas être de Théophraste, à cause du contenu, de la forme et du style. (M. STEIN)

³ Voir le système des définitions chez Aristote.

⁴ Voir la remarquable traduction anglaise, avec des commentaires, de J. DIGGLE, *Theophrastus Characters, edited with introduction, translation and commentary*, Cambridge University Press, 2004.

⁵ Voir, J. DIGGLE, *op. cit.*, p. 419.

⁶ *Ibidem*.

possède et il adopte un style de vie inapproprié pour son statut. Cette description du type **grippe-sou** indique qu'on ne lui manque pas entièrement la générosité, mais essaie de dépenser le moins possible. Par rapport à *L'éthique à Nicomaque* 1122b19, Aristote mentionne certaines dépenses liées au luxe, avec la grandeur:

- des choses en rapport avec le culte des dieux (paragraphe 2 et 4);
- des obligations sociales (paragraphe 2, 2, 5, 6);
- des dépenses personnelles (paragraphe 6-13).

La définition ressemble à la définition d'Aristote de *L'Éthique à Eudème* 1221a33, et à celle du petit recueil pseudo-aristotélicien *Des Vertus et des Vices* 1251b13f. La caractérisation théophrastique a beaucoup en commun avec sa description de la **pingrerie** (caractère X: *La pingrerie, c'est une économie de la dépense qui dépasse les bornes (...)*) et celle de la **cupide** du caractère XXX: *La cupidité est le désir d'un gain honteux (...)*

Ainsi, chez Théophraste, le terme signifie exactement l'avarice, la parcimonie ou la pauvreté en termes d'argent. La description est donnée dans une échelle descendante - dans les situations finales, les dépenses qui sont nécessaires sont de plus en plus petites.

Il faut mentionner que les images réelles fournies par Théophraste suivent sa propre logique et se distinguent essentiellement du traitement philosophique. L'œuvre de Théophraste est unique en ce qu'elle décrit les plus typiques profils de types caractériels. Les habitudes de comportement sont, surtout, décrites dans les manifestations extérieures comme des régularités de comportement, et le débat des raisons sous-jacentes est presque absent. La description de chaque individu dans *Les Caractères* a probablement le seul but de révélation du trait de caractère supposé d'avoir. À cet égard, elle diffère de la description aristotélicienne, qui entend, en premier lieu, d'illustrer un principe philosophique ou éthique. L'intention d'Aristote est de parvenir à une conclusion éthique, et les descriptions occasionnelles de traits l'aide à réaliser cette intention, mais ne sont pas l'intention *per se*. Dans le même temps, Aristote observe que son but est pratique, et concerne la correction morale.⁷

Si nous cherchons l'occurrence de mots utilisés par Théophraste pour désigner certains types de caractères chez d'autres auteurs grecs de la même période, ou chez leurs prédécesseurs, nous remarquons que la plupart de ces mots révèlent un aperçu des types sociaux. En plus, ils sont souvent rencontrés en liaison l'un avec l'autre, ou avec d'autres mots et expressions

⁷ Voir *L'Éthique à Nicomaque*, 1103b26.

dénotant le comportement social négatif dans la littérature grecque datant des V^e et IV^e siècles *avant Jésus Christ*. Par conséquent, vingt-cinq des trente types de caractères théophrastiques sont, en quelque sorte, liés les uns aux autres auteurs contemporains⁸. Nous pouvons spéculer que cela peut être considéré comme une hiérarchie de valeurs morales et sociales grecques à travers les caractéristiques les plus utilisées chez Théophraste et dans la tradition des prédécesseurs et des contemporains. Il suppose, également, que Théophraste ait délibérément choisi des types de caractère qui étaient bien connus par son public et à la société.

Le type de caractère le plus éminent sous l'escalier négatif c'est le **grippe-sou** – ἀνελεύθερος, (le caractère XXII). Il concerne, d'une part, les problèmes de docilité et les fonctions, et, d'autre part, avec l'indépendance ou la confiance dans leurs compétences. La liberté a un aspect économique qui est lié à l'utilisation de l'argent et au problème de savoir comment et combien on dépense. Nous voyons cela de manière explicite dans l'œuvre de Théophraste, illustré par la description d'un équivalent négatif.

Contrairement à Aristote, **Platon** ne donne pas un aperçu systématique des traits de caractère négatifs, mais uniquement il les mentionne ici et là: à savoir, *La République* 590a-b et *Les lois* 649d. Dans la *République*, Platon tente de montrer que la mauvaise réputation de certaines activités et des caractéristiques n'est pas seulement arbitraire, mais c'est le résultat de leur relation avec certaines conditions de l'âme, que Platon a prouvé indésirables⁹. Ici, l'avarice de l'argent et la flatterie sont liées à l'argent.¹⁰

L'adjectif et le substantif dérivé, **grippe-sou**, sont largement utilisés dans les dialogues de Platon, et en relation avec des différents mots et des phrases exprimant des jugements de valeur. Il est généralement associé au désir de profit (par l'argent ou le pouvoir), et la servilité. Dans les deux cas, nous pouvons observer des liens à la flatterie (*République*, 590b, *Symposium*

⁸ Excepté les *Caractères* VI, VIII, XVI, XXI, XXIX. Il faut rappeler que cinq des trente substantifs abstraits sont signalés pour la première fois chez THEOPHRASTE (les *Caractères* VIII, XVI, XVII, XXVII, XXIX), l'orgueil et l'orgueilleux du Caractère XXI ne sont rencontrés que chez Théophraste.

⁹ Nicholas P. WHITE, *op. cit.*, p. 236.

¹⁰ La flatterie est une autre caractéristique négative importante dans la société de la Grèce antique et pas seulement ! Une vieille étude, encore importante, est celle de O. RIBBECK, 1884. On peut trouver d'autres nouvelles interprétations chez Nesselrath, 1985, pp. 88-121.

183a-b). La servilité est souvent utilisée par Platon comme synonyme de comportement honteux et maigre. Par exemple, dans *Les Lois* 880A, il parle d'un homme de 40 ans, qui à cet âge, est assez courageux (et riche!) pour lutter avec n'importe qui, que ce soit en attaque ou en défense. Platon explique que ce type d'homme est grossier, avare et servile. L'amitié, qui joue un rôle important dans la théorie de Platon, n'est pas possible dans un État dans lequel les maîtres et ceux qui sont dirigés vivent comme le maître et les esclaves (par conséquent, la liberté et l'amitié vont en étroite collaboration), si, d'autre part, l'homme de mérite et l'homme de rien ne sont pas traités de manière égale, *entre gens inégaux, l'égalité devient inégalité* (*Les Lois*, 757a)¹¹. Les extrêmes mènent à la discorde.

Dans les *Lois* 919e, Platon soutient que même si dans un *polis* il conviendrait de bien observer dans la plupart des cas les citoyens de ne pas entacher la légèreté et l'avarice, il n'est pas facile de déterminer exactement par la loi ce qui est juste et ce qui ne l'est pas pour un homme libre. La générosité est souvent décrite en termes de ce qu'elle n'est pas, par exemple, en disant ce que ne doit pas faire un homme généreux, et non pas ce qu'il doit faire pour être généreux. Le vol, cependant, est considéré indigne et intolérable.¹² Par vol, Platon (dans son État idéal Magnésia) entend, également, rapprochement de ce que quelqu'un a trouvé.

L'avarice est également liée à l'infamie, à la vilénie, à l'indignité, à la pauvreté et au comportement mesquin (la *République*, 486a, 469d), même un certain type de musique peut être mesquine. (*Les Lois*, 802c-d).

Dans *La République* 486b, Platon parle de la distinction entre la nature philosophique et non philosophique. Il explique qu'un homme avec une nature lâche et avare n'est pas en mesure d'apporter une réelle contribution

¹¹L'élection faite de cette manière tiendra le milieu entre la monarchie et la démocratie, milieu essentiel à tout bon gouvernement; en effet il est impossible qu'il y ait aucune union véritable ni entre des maîtres et [757a] des esclaves ni entre des gens de mérite et des hommes de rien élevés aux mêmes honneurs; car entre des choses inégales, l'égalité deviendrait inégalité sans une juste proportion, et ce sont les deux extrêmes de l'égalité et de l'inégalité qui remplissent les États de séditions. Rien n'est plus conforme à la vérité, à la droite raison et au bon ordre, que l'ancienne maxime que l'égalité engendre l'amitié; ce qui nous jette dans l'embarras, c'est qu'il n'est pas aisé d'assigner au juste l'espèce [757b] d'égalité propre à produire cet effet; car il y a deux sortes d'égalités qui se ressemblent pour le nom, mais qui sont bien différentes pour la chose (...) (PLATON, *Les Lois*, livre VI, 757a-b, traduction française par Victor Cousin, Paris, Pichon, Libraire-Editeur, 1831).

¹² Voir *Les Lois* 941b. Cf. 857a: un voleur sera retenu à la prison jusqu'il payera doublement la valeur du vol, s'il n'était pas exempté par son réclament.

à la philosophie. En outre, il ajoute d'autres adjectifs: «amour de l'argent » et « hâbleur ». Bien que l'adjectif ἀνελεύθερος (grippe-sou) soit utilisé ici dans un sens large, on peut voir un indice des intérêts financiers.

Dans deux cas, l'avarice dans les œuvres de Platon est liée à « l'arrogance », considérée comme son contraire. Platon parle dans *La République* 391b-c sur Homère: ce qu'il n'aime pas chez lui, c'est que le poète attribue aux héros et aux dieux des qualités qu'ils n'auraient pas eues. Par exemple, nous ne pouvons pas croire, selon Platon, qu'Achille, qui avait une origine divine, possédait deux qualités opposées – l'amour de l'argent et l'arrogance envers les dieux et les hommes. Ici, la connexion du grippe-sou (ἀνελευθερία) avec des affaires d'argent est explicitement marquée.¹³

Dans *Theaitetos* 184c, le mot ἀνελεύθερος (grippe-sou) est utilisé par opposition à l'adjectif ἀγεννής (indigne). Dans la *République* 400b, (ἀνελευθερία) est utilisé avec ὕβρις (le manque de mesure) et de la folie (suivi par d'autres choses mauvaises) dans le contexte du rythme et des pieds métriques. En outre, dans la *République* 401b, on nous dit que dans l'État idéal ce serait au superviseur d'interdire la représentation de l'envie, de la méchanceté, du licencieux et le manque de grâce ou les vices. Dans la *République* 422a, Platon affirme que la richesse et la pauvreté doivent être empêchées de se glisser dans la ville sans le savoir des dirigeants, de peur que l'une d'elles apporte des déchets, à savoir la paresse et le renouvellement, l'avarice et d'autres conceptions étroites et d'autres choses mauvaises ou démoniaques.

Dans les *Lois* 728e, on observe que Platon préfère le juste milieu entre les extrêmes, dans le cas de l'honneur, un extrême transforme l'âme fière et trop audacieuse, en l'autre, infâme et grippe-sous (avare). Le lien avec l'adjectif « infâme » peut être observé dans les *Lois* 774c et 791d, et plus loin dans 843c-d, l'avarice apparaît mise en liaison avec l'absence de la honte.

Par conséquent, l'avarice (ἀνελευθερία), dans l'œuvre de Platon, est liée aussi avec la servitude (par exemple, un comportement inapproprié pour un homme libre) et, dans un sens plus étroit, avec l'infamie, la lâcheté. Cependant, le sens large prévaut, bien que, parfois, on trouve des allusions à la situation financière. Comme on a déjà mentionné, Platon la considère difficile à maîtriser par la loi.

Selon **Aristote**, il divise les qualités éthiques humaines en trois groupes: le milieu (μεσότης), qui est la forme idéale, et deux extrêmes

¹³ Cf. *République* 560d.

négatifs, le manque, le défaut (ἔλλειψις) et l'excès (ὑπερβολή).¹⁴ La voie du milieu est le chemin d'un comportement acceptable dans la société et considérée comme désirable. Les extrêmes sont condamnables. L'intention d'Aristote était de montrer les aspects négatifs des extrêmes, pour conclure que la voie du milieu est la meilleure. Les extrêmes sont opposés à la voie du milieu, mais aussi entre eux.

Le grippe-sou (l'avarice) (ἀνελευθερία) se produit dans la triade: ἀνελευθερία - ἐλευθεριότης - ἄσωτία. Le troisième terme ἄσωτία (richesse, déchets), il n'est pas très important pour Aristote (ainsi que les parties du système tripartite doivent être égales). Il note que les déchets ne sont pas vraiment vicieux et se produisent uniquement si une personne n'a pas quelqu'un pour la guider; à l'aide de quelqu'un, l'homme prodigue peut atteindre la voie de milieu. L'avarice (ἀνελευθερία), d'autre part, est incorrigible, elle est causée par deux choses: 1) la vieillesse, et 2) toute sorte d'impuissance et d'incapacité.¹⁵ Tous les deux sont reliés à un certain déficit ou manque et incapacité d'action d'une manière utile. Comme une illustration du **grippe-sou** (de l'avarice), Aristote mentionne les prêteurs, qui ont prêté de petites sommes avec un grand intérêt: c'est parce que «ils ont pris plus que ce qu'ils devraient et de mauvaises sources» (par laquelle Aristote entend sans doute les citoyens pauvres)¹⁶. D'autre part, «l'homme riche» prend la richesse de bonnes sources, et donne dans des parties bonnes, au bon moment, aux bonnes personnes.¹⁷

Aristote mentionne les sous-groupes du grippe-sou, qui sont divisés en deux: un groupe caractérisé comme étant trop petit pour vouloir donner quelque chose gratuitement, et l'autre, trop grand pour désirer de gagner quelque chose.¹⁸ Dans *Magna Moralia* on rencontre une remarque générale, il existe de nombreux types d'avarice, au motif que le vice prend de nombreuses formes, mais pas la vertu. On ne nous donne pas une parallèle médicale, pour illustrer cette affirmation: la maladie a de nombreuses formes, alors que la santé est singulière. Par conséquent, dans tous les

¹⁴ Voir, par exemple, *L'Éthique à Nicomaque* 1107a33-8b7, *Éthique à Eudème* 1220b38. La vision générale que la modération / la frugalité / l'autocontrôle est bon, l'excès à éviter, a été anticipée par la moralité populaire et par les poètes, aussi que par Platon.

¹⁵ *L'Éthique à Nicomaque* 1121b13-4.

¹⁶ *op. cit.*, 1122a1-3.

¹⁷ *op. cit.*, 1120a24-6.

¹⁸ *Ibidem*, 1121b16, *cf.*, aussi, *Éthique à Eudème*, 1232a6.

passages mentionnés, ἀνελευθερία (l'avarice) est utilisée dans un sens limité.

Dans le traité intitulé *De virtutibus et vitiis*, que nous trouvons dans le corpus aristotélicien, la générosité est, avant tout, caractérisée comme une qualité d'être généreux en matière d'argent, de dépenser plus pour des choses nécessaires, et d'offrir une aide dans le cas des dépenses importantes. Peut-être l'auteur y combine-t-il l'approche de la générosité avec celle de l'amitié, tous les deux en admettant à la fois des relations et des opinions mutuelles.

Le terme *grippe-sous* y est en question (1251b4-17), où il est divisé en trois groupes: la recherche de gain honteux, la parcimonie, l'avarice. Il semble que l'auteur essaie de combiner les deux sens du mot, parce que le traitement du *grippe-sou* se termine par l'affirmation que la vie spécifique d'un grippe-sou est, généralement, vécue par les esclaves, elle est servile, grossière et malhonnête.

L'éthique et la politique sont, pour Aristote, une étude interdisciplinaire, qu'il appelle la philosophie de la vie humaine.¹⁹ Le sujet est commun: le bien pour l'homme, vers lequel sont ciblées toutes les activités humaines, le bonheur de chaque individu et l'Etat tout entier sont une seule et même chose.²⁰ Mais l'approche de l'avarice dans les œuvres politiques coïncide avec celui des œuvres éthiques? Premièrement, le système tripartite, qui est central dans les œuvres éthiques - visant la voie de milieu, qui est naturellement le meilleur, tandis que l'excès dans une autre direction signifie le chaos, le désordre – il n'est pas utilisé dans la *Politique*. La voie du milieu n'apparaît que dans certaines généralisations.

Dans la *Politique* 1336a29-30, il indique les conditions à observer dans l'éducation des enfants: entre autres, les jeux des enfants ne soient pas ἀνελεύθεροι – ici, dans le sens de «inappropriés à un homme libre», et, aussi, pas trop fatigants et indisciplinés. Dans la *Politique* 1336b3, l'auteur se réfère, de nouveau, à l'éducation des enfants, le terme ἀνελευθερία est largement utilisé: les enfants jusqu'à l'âge de sept ans devraient rester à la maison à n'importe quel prix, pour ne pas acquérir des habitudes honteuses, indignes de ce qu'ils entendent et ils voient. Ici, le terme ἀνελευθερία est également lié au langage obscène, irrespectueux et à la servilité.

Le même contexte est vu aussi dans les passages suivants: dans la *Politique* 1337b4, Aristote dit que les jeunes ont besoin d'apprendre un métier

¹⁹ *L'Éthique à Nicomaque*, 1181b15.

²⁰ *La Politique* 1324a5 et suiv.

utile, mais tout n'est pas utile, mais seulement ce qui est nécessaire et approprié pour un homme libre. Ils doivent être surveillés pour s'assurer de ne pas s'engager dans quelque chose qui rendrait les gens «vulgaires».

Dans la définition d'Aristote, « vulgaire » signifie quelque chose qui est en pratique acte contraire aux principes de la vertu, ou par rapport au corps, l'âme ou l'esprit. Dans le même temps, le but de faire ou d'apprendre quelque chose est important: si quelque chose est fait en leur nom, des amis, ou de la vertu, c'est à dire sans force extérieure, un tel comportement est digne, honorable, et celui qui agit pour le compte d'autrui, non pas de propre initiative est, souvent, servile.

Les activités sont obséquieuses pour deux raisons: premièrement, parce qu'elles empêchent les gens de vivre une vie libre et honorable, reliant les forces physiques et mentales à une capacité spécifique, ce qui rend impossible d'atteindre le vrai bonheur, et, d'autre part, parce qu'elles remplissent une fonction servile, elles sont faites à la demande d'un autre et cherchent un profit et rendent les gens dépendants des autres, du point de vue matériel et mental. Ainsi, dans la *Politique*, Aristote emploie le terme ἀνελευθερία dans un sens général, différent des œuvres éthiques.

Dans les témoignages littéraires (philosophie, comédie, historiographie, oratoire) le concept ἀνελευθερία est généralement utilisé, avec un sens large. Son utilisation est fréquente dans les œuvres des philosophes, comme Aristote (sauf les traités éthiques) et, en outre, chez Platon, on le voit en liaison avec beaucoup d'autres notions négatives du vocabulaire moral. Il peut sembler étrange le fait qu'Aristote, dans les œuvres éthiques, parle de ἀνελευθερία, avec un sens étroit du mot, l'infamie, la méchanceté, la cupidité d'argent. Cependant, son intention était d'illustrer un principe éthique. Il peut être comparé avec Théophraste, qui décrit l'absence des traits de caractère positifs, avec des exemples explicites, qui sont visibles dans la vie quotidienne, et ont une application pratique dans les relations sociales. Il illustre ces qualités morales qu'il les croyait importantes dans la société. L'avarice d'argent n'est que l'une d'eux.

Platon semble être un cas particulier. Aucun autre auteur contemporain n'utilise le terme et ses dérivés si souvent. L'aspect négatif de ce concept met l'accent sur la méchanceté dans tous les sens, bien qu'on observe souvent des références aux problèmes d'argent. Son antonyme combine l'estime de soi de la personne altruiste. C'est un soin fondamental pour le bon fonctionnement de la société. ἀνελευθερία, grosso modo, c'est quelque chose qui montre la suppression de l'initiative individuelle et

l'obéissance à la contrainte. Le lien avec la servilité et l'obéissance la rend une catégorie éthique remarquable sur l'échelle négative.

Ainsi, la plupart des approches philosophiques d'ἀνελευθερία (le grippe-sou) semblent la considérer comme un terme qui englobe de nombreux types de défauts, de vices et de dispositions négatives. Par exemple, chaque type de la collection théophrastique a en lui quelque chose d'ἀνελευθερόν, quelque chose *d'inapproprié pour un homme libre*.²¹

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.
- BARTHÉLEMY-SAINT HILAIRE, J. (trad.) *Morale d'Aristote*, tome iii *Grande morale et Morale à Eudème* Paris, A. Durand, Libraire, librairie philosophique de Ladrangé, , 1856.
- COPE, Edward Meredith, *The Rhetoric of Aristotle: with a commentary*, revised and edited by John Edwin Sandys, Vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1877.
- DIGGLE, James, *Theophrastus, Characters*, edited with introduction, translation and commentary by James Diggle, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- FLACELIERE, Robert, *L'histoire littéraire de la Grèce*, Paris, Fayard, 1962.
- PLATON, *La République*, livres VIII, IX, traduction par Victor Cousin, tome dixième, Paris, Librairie Rey et Gravier, 1834.
- PLATON, *Les Lois*, livre VI, 757a-b, traduction française par Victor Cousin, Paris, Pichon, Libraire-Editeur, 1831.
- THEOPHRASTE, *Les Caractères*, nouvelle traduction annotée, par Marie-Paule Loicq-Berger, 2002.

²¹ Cf. ARISTOTE, *La politique*, 1342b18-20.

ETICA DATORIEI ȘI PROFESIONALISMUL ÎN CONȘTIINȚA EXEMPLARĂ

VLAD-IONUȚ TĂTARU

Studii de filosofie la Universitatea din București

Abstract: This article aims at illustrating by means of the convincing examples of professionalism, how any endowed nature progresses from simply assuming a duty to the privileged status of excellence. On the ethical and ideological grounds of the present civilisation, the exemplary consciousness cultivates its own moral personality making thus their duties and their affiliation. This interiorization favours an intimate trade (both of a dianoetic and noetic nature) with the object of its activity, preparing that unique familiarity which, by constant practice, becomes virtue. As a basic ingredient of the elite behaviour, virtue embodies exemplarily the principles of any deontology and makes professional performance one of the most important 'representatives' of applied ethics of duty. It opens the way to an accessible initiation into the 'secrets' of accomplishment and establishes a climate – never been met before modernity – where the possibility of self-assertion wisely takes over tradition and attaches it to the original manner of each personality.

Key-words: duty; ethics; interiorization, professionalism, exemplary personality.

Desacralizarea întregii morale și consfințirea drepturilor individuale în calitate de referințe etice fundamentale sunt faptele revoluționare și civilizatoare cruciale care au definit momentul cultural al trecerii la modernitate și care caracterizează până astăzi nucleul axiologic al raportării social-existențiale a omului la lume. Autoritatea omniprezentă și incontestabilă a lui Dumnezeu, reflectată în cele mai mici detalii ale vieții, a fost înlocuită de un corpus normativ neutru, depersonalizat, care statua drepturile universale ale persoanei individuale, sporindu-i acesteia autonomia și „spațiul” de evoluție într-o distanțare regulativă sanitară și permisivă, menită să transforme atmosfera canonic-constrângătoare a unei existențe fixate pe coordonate strict religioase. Rezultatul acestei mutații a fost o convertire a sistemului de obligații conformă cu respectul laicizat pentru aproapele egal, pentru demnitatea sa *de jure*, pentru toate

potențialitățile sale pozitive, și din ce în ce mai dedicată sancționării premiale principiale a meritelor sale (percepute într-o lumină favorabilă nouă, care se revendică de la imperativul categoric kantian și de la „obsesia” sa profund umanistă). S-a vorbit de „drepturile inalienabile ale indivizilor” care stau „la baza organizării sociale și politice”¹, de o corespondență „sacralizare laică a datoriei”² și de o sinteză rațională nemediată de legislatorul divin („datoriile morale se impun singure, ele trebuind să facă obiectul unei explicații raționale și să nu fie demonstrate decât plecând de la omul care trăiește în societate”³). În acest context ideologic, datoria a beneficiat de o înaltă investire valorică, a căpătat statut de centralitate referențială și a preluat, în multiplele sale înfățișări, de la transcendență rolul de barometru validant al conduitei morale. Îndeplinirea ei a devenit cuvântul de ordine al unei epoci care a mers până la ignorare și sacrificiu de sine pentru binele semenului sau pentru idealul național.

În plus, însuși obiectul datoriei s-a schimbat radical, noua normă a acesteia aducând obligația față de sine și față de convivi în câmpul preocupărilor generale și conjugând condiția fundamentală a omului modern după criteriul paradoxal al unei implicări asistențiale tot mai adânci în datul său vital (în condițiile unei simultane protecții crescânde și a unei garantări a identității sale private). Pentru prima dată, într-o îmbinare cu totul nouă, fericirea și datoria întruneau un sens comun, nu mai făceau parte din „tabere” adverse, putând deveni una scop pentru cealaltă într-o mult așteptată amendare a unei sfâșieri impuse de cutume sociale nefaste. Persoana individuală avea în același timp o chemare etică și un drept.

Momentul actual păstrează de atunci primatul datoriei și în planul motivațional al moralei și în multiplele determinări pe care le au complicatele relații interumane într-o comunitate democratică. S-a edificat în timp o etică a datoriei care răspunde tuturor nevoilor sociale și acoperă întreg teritoriul exercitărilor individuale posibile. Ea este bază a construcțiilor atitudinale și început obligatoriu al oricărei raportări ce aduce în proximitatea ființială a subiectului orice „obiect” moral cu caracter de alteritate. Primul gând etic al întâlnirii cu celălalt este îndreptat către datorie. Aceasta este cultivată oficial și asumată individual, este încurajată instituțional și îi sunt apărute și promovate valorile conexe în acord cu prescripții comunitare al căror punct de convergență îl constituie conceptul

¹ Gilles LIPOVETSKY, *Amurgul datoriei*, București, Editura Babel, 1996, p. 32.

² *Ibidem*, p. 36.

³ *Ibidem*, p. 39.

libertății și reflectările sale socio-morale. Ea oferă omului modern o dublă posibilitate de opțiune: aceea de a se achita în termeni convenționali de sarcina care îi revine în ordinea grupului din care face parte (adică de a considera datoria în exterioritatea ei contractuală) sau aceea de a întrupa, generos și universalist, esența etică a datoriei pentru a apropria mijloacele optime de atingere a țintei (deci pentru a transforma practica uzuală a binelui social în virtute, în abilitate exersată). Cele două posibilități distincte separă, în cele din urmă, în câmpul social două categorii diferite de oameni: cea a omului comun, care se menține la distanță de provocarea solicitantă a „probelor de foc” ale eticului, și cea a omului excepțional, care, acceptând drumul anevoios al disciplinei autoimpuse, îndeplinește cu eficiență maximă îndatoriri particulare al căror virtuoz devine pe măsură ce înzestrarea sa atinge gradul de maturitate necesar. Curajosul, cumpătatul, omul dotat cu simțul dreptății, profesionistul, omul de elită în general, fac parte toți din cea de-a doua categorie și transformă simpla obligație cu care debutează orice alcătuire morală de acte în datorie asumată, preluată și metabolizată, construind o atmosferă de dedicare principială și dezinteresată, orientată exclusiv către reușita întregului demers și către demnitatea parcursului.

O concepție asemănătoare regăsim, e drept, dintr-o perspectivă teocentrică, la filosoful existențialist Gabriel Marcel, care evidențiază o diferență esențială între „omul care se complăce în stadiul veleității”, care „ezită să treacă la acțiune, fiind incapabil de a aduce vreo modificare realității”, și veritabila personalitate care „se caracterizează în primul rând prin faptul de a-și asuma responsabilitatea actului, de a fi autoarea unor acțiuni care o angajează”⁴. Deci, din înclinație adecvată și în virtutea unei chemări speciale, personalitatea traversează un interval formativ, își valorifică potențialul și în final se desăvârșește în activități cu profunde implicații etice.

Astfel, în conștiința omului de excepție, datoria are rezonanța culminativă a faptului de vocație, importanța sa acordându-se cu rolul prioritar pe care îl joacă eticul în ierarhia sa de valori și cu preeminența acestuia în ecuația dependențelor funcționale reciproce din viața sa. El devine o natură etică prin acest comerț intim și repetat cu datoria, se definește și se legitimează prin această dimensiune etică și își împlinește conștiincios menirea într-un organism comunitar care îi va acorda întotdeauna o poziție privilegiată și va avea nevoie întotdeauna de contribuția competențelor sale. El este, de asemenea, cel mai bun cunoscător,

⁴ Ernest STERE, *Din istoria doctrinelor morale*, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 434.

păstrătorul și transmițătorul tehnicilor particulare prin care și-a cucerit propriul statut, precum și „stăpânul” psihologiei specifice care te poate predispune nu atât la succesul consecvent posturii exemplare, cât la insistența răbdătoare care pregătește și face posibil acest succes.

*

Această psihologie este unică, mecanismele sale au aceeași înfățișare în toată diversitatea expresiilor concrete posibile, esențialul regăsindu-se neschimbat în fiecare caz de individualitate exemplară în parte. Se poate imagina chiar, în limitele unei scheme teoretizante care nu pătrunde prea mult în zona dificultăților inerente de aplicare, o cheie universală de acces la secretul comportamentului de elită, o succesiune tipică de strategii care pot transpune un aspirant dotat din condiția obișnuită a practicantului dependent și detașat de obiect, direct în miracolul unei dexterități independente și familiarizate cu acesta. Numitorul comun al acestor strategii poartă o denumire psihologică aparent comună, dar care ascunde subtilități de sens pe care numai competența axiologică le poate dezvălui și explicita; el se numește *interiorizare*. Ar putea să pară surprinzător cum un proces psihic atât de frecvent și banal este de fapt motorul principal al progresului în câmpul eticii, iar pe de altă parte cum o atitudine univocă, o simplă jumătate relativ unilaterală a unui întreg, poate însuma toate calitățile, înlăturând concurența atitudinii opuse și monopolizând cu puterea virtuților sale unice libertatea de opțiune interioară a celui care țintește spre idealul excelenței. Normal ar fi părut ca însemnele spirituale ale subiectivității, cu datele lor apriorice (prin raportare la o experiență definită a actului moral), să fie încrustate în real, să-i fie acestuia alipite în beneficiul unei desfășurări speculative a conceptului etic transcendental care găsește în lumea exterioară prilej de obiectivare. Din păcate, această exteriorizare aparent legitimă nu este posibilă decât atunci când personalitatea spirituală plenară este pe deplin constituită, când subiectul și-a atins în totalitate punctul maxim al aptitudinilor sale, atunci când propria sa acumulare rațională este aproape de împlinire. Numai din statutul de maturitate poți avea siguranța necesară a unei încorporări justificate și corecte a schemei conceptuale proprii în realitatea complexă și dinamică a universului moral. În plus, o asemenea strategie pragmatică nici nu poate să-și propună o adecvată cunoaștere a lumii obiective, atâta timp cât se rezumă la proiecții și la interpretări forțate. Este limpede că numai un proces autentic de asimilare, de aprehendare a realității poate să pună conștiința individuală într-o relație adecvată cu faptul moral conținut în ea. Primul pas și cel mai important este

interiorizarea normelor, a datoriilor, a aspectelor semnificative ale obiectivității. Abia prin ea va putea fi posibilă, dincolo de riscurile erorilor proiective, o exteriorizare a precipitatului etic concludiv.

Scopul direct aplicativ de care este legată formarea unei personalități exemplare presupune acumulări și cristalizări interioare, presupune apropierea amintită a mijloacelor. Etapa istorică modernă a creat condițiile cele mai favorabile pentru acest salt din condiția comună, pentru preluarea individualistă a ceea ce înainte era datorie colectivă, pentru asumarea în condițiile unei subiectivități participative a ceea ce inițial era obligație exterioară, adeseori impusă și indezirabilă. Societatea contemporană ascunde în etica sa o invitație la desăvârșire și așteaptă de la agenții ei cei mai împliniți feed-back-ul consistent necesar progresului. Libertatea individuală este o premisă a evoluției, nu o relativizare fatală a ei.

Când vorbim de interiorizare nu avem în vedere însă simpla introiecție care face din actul cotidian al apercepției psihologice preambul și condiție ale unei supraviețuiri sanitare. Este vorba în cazul conștiinței de excepție de o miză axiologică a procesului de asimilare, de construirea și utilizarea unei atitudini de amplă anvergură valorizatoare. Ea este destinată să funcționeze ca o punte de legătură între disponibilitatea interioară neutră și neorientată precis a talentului aflat într-o stază receptivă și oportunitățile de multe ori greu sesizabile pe care realitatea le aruncă în joc. Ca atare, este necesară cultivarea unei atitudini selective, a unei abilități de surprindere a detaliului sugestiv, a unei capacități de intuire a încărcăturii valorice, a calității distinctive. Este obligatoriu ca discernământul persoanei înzestrate să aleagă eficient elementele precise care duc mai departe și să aibă forța de previziune aptă de a calcula probabilități (de a se ghida după presupuziții verosimile). Întotdeauna personalitatea autentică va avea nevoie de valorizare, de opțiune îndrăzneță, de înțeleaptă drămuire a riscului. Altminteri, interiorizarea nici nu este posibilă decât rareori la comandă, ea trebuind să fie susținută de un cuprinzător efort de familiarizare afectivă și noetică cu datul moral, de o identificare simpatetică fără de care învecinarea cu faptul etic nu ar putea fi cu adevărat fecundă. Investirea cu valoare și recunoașterea acesteia au un asemenea efect emoțional și spiritual de apropiere. Știm că întregul proces al educației se bazează pe ajutorul acestor mecanisme de asimilare și că, atunci când nu este secondată de sfatul experimentat al unui maestru, evoluția personalității exemplare depinde de succesul autodidactic pe care îl pregătește schimbul afectiv permanent cu realitatea. În plus, de cele mai multe ori, omul de excepție va fi tentat să valorizeze global, a priori, orice datorie cu rang înalt de demnitate, pentru a-

și face din îndeplinirea ei o profesiune de credință și pentru a o anexa sistemului său coerent de acțiune etică, planului său „ofensiv” general. Iar comandamentele cele mai importante sunt, alături de cele mai dificile, exclusiv hărăzite inițiativei unui reprezentant al elitei. Ele cad în sarcina și în raza lui de competență, buna lor aplicare având nu de puține ori darul de a decongestiona orice blocaj social neprevăzut de strategia instituționalizată. În sfârșit, originalitatea care transformă în datorie un fapt fără culoare etică relativizează granițele rigide ale parcelelor axiologice și întrepătrunde inovator domeniul de exercitare socială, sporind coeziunea comunitară și facilitând colaborarea membrilor ei.

O dată cu procesul interiorizării, prin repetare planificată și prin antrenament autoimpus, se dobândesc virtuțile, acele „dispoziții habituale” care permanentizează înclinația subiectivă spre bine, acele instrumente relaționale și existențiale care corectează constant și tendințele deviaționale și reculul atitudinal care poate însoți confruntarea cu obstacolul. Despre ele ne învață G.E. Moore că sunt „dispoziții însușite de a îndeplini acțiuni care sunt datorii”⁵, legând cele două noțiuni într-o fericită intersecție extensională care dovedește că o colaborare între ramurile sistemului etic subiectiv poate produce efecte care „se manifestă asupra altora și nu asupra agentului”⁶, generând „aprobare morală” și armonie interrelațională. Ele sunt expresia desăvârșită a familiarității inițiale cu obiectul activității și definesc excelența în caracterul ei esențial, fiind în fond principalele repere care o fac pe aceasta unanim recognoscibilă. Ele fac de multe ori diferența acolo unde o datorie pare greu de îndeplinit și își netezesc una altele drumul spre perfecționare păstrând vie posibilitatea unui integralism etic de fundal care să susțină inevitabila specializare necesară adevăratei eficiențe.

Sintetizând, putem indica un drum relativ tipic al personalității spre excelență, în care etapele precise nu suportă întotdeauna o separație didactică și în care tranzițiile depind adesea de factori particulari neprevăzuți care păstrează farmecul unicității fiecărui parcurs exemplar în parte. Astfel, începuturile presupun aproape întotdeauna un comandament, conținutul și apartenențele sale; acesta se convertește prin joc comunitar în datorie (inițial exterioară, doar propusă); aceasta din urmă, în calitatea ei intrinsecă de îndatorire și în virtutea caracteristicilor ei de conținut, este valorizată, adică investită și polarizată axiologic; fiind valorizată, în urma unei complicate alchimii sufletești, este interiorizată; această interiorizare

⁵ G.E. MOORE, *Principia Ethica*, București, Editura Du Style, 1997, p. 303.

⁶ *Ibidem*, p. 299.

face posibil, pe de o parte, un comerț special, de familiaritate cu obiectul și cu apartenențele sale, și mobilizează, pe de altă parte, resursele care vor servi ulterior actului moral; familiaritatea se transformă, conjugat cu alți factori etici, în virtute, iar virtutea zidește edificiul excelenței. Cu alte cuvinte, totul începe ca datorie și sfârșește ca vocație. Sarcina inițial străină devine mod de respirație și principiu programatic de acțiune.

Vom ilustra această încercare teoretic-descriptivă prin exemplul unei activități cu implicații sociale și etice profunde: exercitarea profesiei.

*

Desăvârșirea pe plan profesional merită, fără îndoială, în chipul cel mai autentic și mai potrivit, să atașeze standardelor sale calificativul excelenței, aici vorbindu-se în sens propriu și mai mult decât oriunde despre elite (într-o ierarhizare convențională care ratifică respectuos, după un model asemănător adesea celui al claselor sociale, gradul de performanță sau de măiestrie pe care îl poate atinge persoana angajată într-un proiect social instituționalizat). Criteriul concurențial omniprezent în societatea actuală a moștenit și a preluat din sistemul valorilor tradiționale principiul prețuirii necondiționate a rangului cucerit cu deplină îndreptățire și a democratizat după o normă nediscriminatorie recompensa morală a profesionalismului, facilitând accesul competenței reale la decizie și la postura ierarhic privilegiată. Majoritatea codurilor deontologice actuale subliniază exigența unui „grad înalt de cunoștințe generalizate și sistematice” și o alătură comandamentului care prescrie „orientarea către interesul comunității mai degrabă decât spre cel individual”⁷, întărind dimensiunea de esență dianoetică cu o condiție din ce în ce mai solicitată a unui ansamblu de virtuți noetice absolut necesare înstăpânirii pe „corpul teoretic” al profesiei și pe implicațiile de risc pe care le aduce cu sine competiția (în special cea economică). Inteligența profesională este chemată să dubleze efortul de natură exclusiv etică și să faciliteze progresul prin intervenție competentă la nivelul opțiunilor. Tot de ea depinde în mare măsură ușurința cu care profesionistul se familiarizează cu obiectul activității și cu capcanele sarcinilor care îi revin, asimilând valorile caracteristice acestei activități și adaptându-se la sistemul ei normativ. Ea secondează întotdeauna dispozițiile însușite care alcătuiesc combinația sufletească unică aptă de reacție decizională adecvată (precum și de urcuș pragmatic și realist al treptelor iscusinței profesionale). Împreună, ele

⁷ Doru TOMPEA, *Etică, axiologie, deontologie*, Editura Ankarom, 1995, p. 67.

construiesc personalitatea exemplară și îi asigură acesteia eficiența funcțională (și implicit atingerea scopurilor).

Primul pas al ascensiunii către statutul de profesionist este, însă, întâmpinarea avizată a comandamentelor ce alcătuiesc rețeaua complicată a eticii muncii. Ele suportă o clasificare simplă, care urmează criteriul obiectului vizat de sentimentul datoriei, și se subîmpart în comandamente care se referă la propria persoană și comandamente care vizează instituția sau semenii. Primele acoperă tot intervalul care pornește de la datoria care prescrie perfecționarea obligatorie de sine a oricărui cetățean și sfârșește cu protecția muncii. Ele depind de spiritul particular al fiecărei bresle profesionale, de înțelepciunea managerială și, nu în ultimul rând, de stadiul de evoluție socială (care traduce un *zeitgeist* cultural legat de obiceiuri și tendințe comunitare mutual împărtășite). Ele copiază chipul epocii și se regăsesc în stilul pedagogic universal al ei, menținând permanent un schimb informațional cu moda comunitară validantă pe care o deservește prin intenție progresistă și de la care așteaptă evaluări și corecții care să susțină dinamica preventivă a unei formări cât mai potrivite a viitorului profesionist. Anticipând vizionar începuturile societății moderne și imperativul extinderii unui canon educativ orientat către desăvârșirea individuală, Immanuel Kant afirma necesitatea obligației de „a nu lăsa nefolosite și, ca să zicem așa, ruginite dispozițiile sale naturale și facultățile pe care rațiunea sa le poate folosi mai târziu”⁸. Intuiția sa a surprins esența a ceea ce mai târziu va purta numele de „drept subiectiv” și „datorie față de sine”, indicând o componentă importantă a firului roșu care străbate șirul diferitelor portrete de ideal uman ale ultimei jumătăți de mileniu.

Cea de-a doua clasă de comandamente se referă direct la sistemul normativ care răspunde de relația cu beneficiarul uman al prestației (deci și de calitatea actului profesional) și la evoluția angajatului în interiorul instituției și al colectivului său. Prescripția lor face apel pe de o parte la noțiuni precum „securitate a clientului”, „neutralitate nediscriminatorie”, „evitarea considerațiilor particulare”, „serviciu dezinteresat”, „disponibilitate egal-ofertantă”; pe de altă parte, în ograda proprie, va fi întotdeauna vorba de „securitatea produselor”, „flexibilitate”, „cultul inovării”, „performanță”, „adaptabilitate”, „inițiativă”, precum și „interdependență reglatorie” sau „consultare reciprocă”. Conținutul prescriptiv este recepționat inițial cu titlul de recomandare (făcând de multe

⁸ Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, citat de Gilles Lipovetsky, *op. cit.*, p. 138.

ori parte din cod sau din cartă), dar cere ulterior promptitudine aplicativă și arsenal instrumental adecvat.

Mai întâi, însă, o dată tradusă în limbajul semnificativ și universal al datoriei, prescripția invită subiectul rezonant la un act de curaj axiologic care poate debuta cu nuanțarea combinatorie a deja-datului conținut în mesajul ei, pentru a continua obligatoriu cu apelul la utilitatea actului profesional și pentru a încheia (adeseori provizoriu) cu principiul egal-distribuit al unei demnități „de rigoare”. Aceasta din urmă este mai mult o legitimare motivantă care însoțește permanent urcușul aspirantului la performanță (vorbindu-se de „dificultatea și efortul în sine gândite ca mijloace de a dobândi libertatea și demnitatea umană”⁹, sau subliniindu-se că „pentru a fi demn de umanitatea din propria persoană, omul trebuie să muncească și să se perfecționeze”¹⁰). Iar valorizarea utilității trimite către toate menirile deontologice relaționante al profesionistului care își servește clientul și asigură profesiei în sine o poziție ierarhică globală onorantă. Ele creează împreună pentru personalitate o punte empatică ce fundamentează și alimentează constant satisfacția profesională și, pornind de la ea, ambianța sufletească armonioasă care strânge laolaltă toate disponibilitățile orientate spre progres. Fără aceste investiții selective și coagulante nu s-ar putea realiza pasul decisiv care rezolvă prin asimilare constructivă ceea ce, altfel, păstrând exterioritatea sarcinilor, ar fi presupus o acumulare suprasolicitantă de cerințe neorganizate, nestructurate, haotice. Marca personală pe care o aduce cu sine valorizarea salvează prin dinamismul organic al aportului subiectiv perspectiva „robotului” muncitor în care tinde să se transforme orice practicant lipsit de înțelepciunea angajării totale și umanizate.

Apoi, valorile etice devin „vectori de adeziune și de dinamizare a angajaților”¹¹, după o regulă care prevede asanarea permanentă a atmosferei morale care face posibilă colaborarea colectivă optimă și implicit succesul instituției. Se urmărește deopotrivă o condiție medie a înlesnirilor reciproce (datorită căreia un grup profesional acționează coeziv și eficient) și o poartă deschisă saltului spectaculos către marea performanță individuală. Atenta preocupare managerială pentru dezvoltarea personală a angajatului se transformă într-o dublă politică, chibzuit calculată, de asigurare a nivelului de bază al potențialului colectiv și de așteptare activă a

⁹ Gilles LIPOVETSKY, *op. cit.*, p. 139.

¹⁰ *Ibidem*, p. 138.

¹¹ *Ibidem*, p. 302.

oportunității apariției și afirmării excelenței. Ambele presupun o „nouă cultură sanitară și profesională [care] sporește continuu interiorizarea normelor colective”¹². Ceea ce face din personalitatea exemplară un campion al acestor interiorizări este disponibilitatea sa necondiționată de adaptare înglobantă, întemeiată pe afinități durabile și pe entuziasm participativ, îndreptată către o cât mai bună asimilare a datului tradițional și atentă la orice posibilă breșă de originalitate în „armătura” rezistentă a rutinei profesionale. Constituția spirituală a profesionistului veritabil nu suportă relația rece, convențională, cu nucleul determinant și incitant al pachetului său de activități și consumă în implicare arzătoare relația cu obiectul muncii sale sau cu norma etică. Planul moralității devine astfel un tărâm viu al confruntării pașnice și înflăcărate a personalității cu țintele succesive ale planului său pragmatic.

În continuare, bazându-se pe această strategie „ego-centrică” și consecvent dedicată sarcinii prescise, profesionistul dobândește o familiaritate cu obiectul activității și cu norma care îl însoțește. El găsește cheia prin care acest obiect împreună cu legea care îl patronează se autorevelează, își dezvăluie tainele și, în același timp, aproximează comprehensiv tot ceea ce acesta nu oferă direct. Interiorizarea face din această întâlnire o relație integrală, realizată printr-un contact total, care angajează schimburi informaționale pe toate planurile, în participare devotată și empatică. De aceea ea poate mobiliza potențialități și resurse și, pe de altă parte, poate asigura (sau facilita) colaborarea interumană.

În sfârșit, relația intimă care aduce în spațiul familiarului inaccesibilul legat de activitate este premisa profesionalismului și a responsabilității ca virtuți cardinale în etica muncii. Performanța, dublată de luciditatea dedicației morale, nu se poate permanentiza, nu poate fi exersată, dacă nu păstrează o vecinătate consonantă cu metoda generală sau cu pachetul de tehnici specifice profesiei respective. Ele pot fi asimilate numai plecând de la familiarizare și de la condiția obligatorie a talentului nativ. Este ceea ce indică Andrei Pleșu când afirmă că „aptitudinea... nu e decât *können*, puțință. Putința (latentă) devine putere (*Gewalt*) abia prin exercitarea ei constantă (*Brauch*) și prin "idee lăuntrică". Talentul deplin nu e niciodată...o facultate solitară, izolată de sfera cunoașterii, a unei angajări spirituale solide. Talentul deplin e înțelepciune în act”¹³. Interiorizarea dublează exercițiul și transformă simpla familiaritate în „posesie legitimă”.

¹² *Ibidem*, p. 98.

¹³ Andrei PLEȘU, *Minima moralia*, București, Editura Humanitas, 1994

Toate acestea cu mențiunea că, o dată atins nivelul virtuții, datoria nu se șterge, nu se retrage din prezența ei înrâuritoare ci este chiar potențată, amplificată și onorată în conformitate cu demnitatea rolului ei central. Personalitatea înzestrată și desăvârșită nu se comportă dictatorial, nu se dispensează de îndatoriri în numele autorității sale etice sau a aptitudinilor sale de factură noetică. Chiar și comportamentul managerial este strict reglementat formal și informal (nescris) de către spiritul veșnic viu al deontologiei actuale, iar inițiativa particulară a fiecărei conștiințe exemplare însușește acest cod și vine în întâmpinarea sa, sporind încrederea întregii echipe.

*

Etica datoriei nu reclamă pentru uzul tezelor ei nici o elaborare metafizică, ea nu presupune un efort epistemologic similar deducției principiale kantiene pentru că vitalitatea realităților sale se impune oricărei exigențe teoretizante cu forța anvergurii istorice, cu argumentul statistic al opțiunilor tranșante practicate de elitele dintotdeauna, cu evidența superiorității ei demonstrate (în toate ipostazele comparative ce ar putea tenta o ipotetică supremație statornică a altui tip de criteriu). Datoria este rațiune suficientă a faptei etice, iar etica sa este tezaur axiologic al epocii actuale, distribuind diferențiat rolurile sociale și păstrând intact nucleul dur al moralei în fața tuturor tentativelor de diluare care caută sub presiunea obsesiei actuale a consumului variante de „fun morality”. Ea rezistă demoniei deconstructive și desacralizante prin legitimitatea incontestabilă a programului ei, reflectând la scară individuală principiile democrației și ale statului de drept și înglobând salutar (din perspectiva conștiinței exemplare) orice tentativă de ignorare sau depășire provenită de la spiritul comun detașat de însărcinări prea încărcate din punct de vedere etic.

Prin corelarea ei cu structura metodologică expusă și exemplificată mai sus se poate obține un mariaj axiologic inexpugnabil care ar putea domina o lungă perioadă modele comportamentale ale societății civilizate, creând paradigme solide, potrivite celor mai pretențioase așteptări. Această soluție este la îndemână în ciuda efortului susținut pe care îl presupune în genere performanța, pentru că recurge la mijloace psihologice simple, curate, neartificiale, în care convertirea calitativă a cantității de „energie” investită este cât se poate de firească. Ea poate face parte din ritualul psihologic al fiecărui scenariu „inițiativ” contemporan, substituindu-se fericit excesului rigorist al canonului clasic de desăvârșire, care avea tendința de a supune subiectul la o prea aspră modificare de sine și la o severă autodisciplinare ascetică. Astăzi, idealul perfecțiunii se adaptează reliefului

personalității individuale, valorifică particularitățile și caută cea mai nimerită îmbinare a unicității cu tipologia generală. Acest ideal poate fi parte a visului îndrăzneț care imaginează o lume suprastructurată de un summum armonic de individualități exemplare.

BIBLIOGRAFIE:

- LIPOVETSKY, Gilles *Amurgul datoriei*, București, Editura Babel, 1996.
MOORE, G.E. *Principia ethica*, București, Editura DU Style, 1997.
PLEȘU Andrei, *Minima moralia*, București, Editura Humanitas, 1994.
STERE, Ernest *Din istoria doctrinelor morale*, Iași, Editura Polirom, 1998.
TOMPEA, Doru *Etică, axiologie, deontologie*, Iași, Editura Ankarom, 1995.

IMAGINAR ȘI RAȚIONALITATE. PENTRU DEPĂȘIREA UNEI DIHOTOMII

ȘTEFAN VIOREL GHENEA

Doctorand în filosofie

Asistent la Universitatea din Craiova

Résumé : Dans cet article on va parler du rapport entre l'imaginaire et la rationalité, dans la lumière de la réévaluation souffert par le monde des images, des mythes et des symboles et le monde de la rationalité, de la rigueur logique et de la précision de la science. Dans cette grande histoire commune pour l'imaginaire et la raison, il y a deux directions: une qui se trouve hostile à l'imaginaire, en considérant la ratiion le seul capable à offrir l'homme une connaissance véritable et une autre qui revalue l'imaginaire, en prouvant les faiblesses de la ratiion. En opposition avec ces perspectives, on va argumenter que la rupture entre l'imaginaire et la rationalité est apparente et qu'elle prouve en effet une connexion profonde entre eux. En répudiant l'imaginaire et ses aspects mythiques et symboliques, la ratiion s'en attache paradoxalement encore plus. En s'éloignant du mythe, la raison construit son propre mythe: Le Mythe de la Raison.

Mots-clés: imaginaire, imagination, rationalité, le mythe de la raison.

Conceptul de imaginar

În utilizările sale curente din vocabularul științelor umaniste, termenul *imaginar*, (atunci când este folosit ca substantiv) este asociat cu o serie de expresii precum: fantasmă, reverie, vis, mit, roman, ficțiune etc. Putem vorbi de un imaginar al concepțiilor preștiințifice, al literaturii S-F, al credințelor religioase, al producțiilor artistice, ficțiunilor politice, stereotipurilor și prejudecăților sociale.

Termenul este de inspirație relativ recentă în limba franceză și ignorat în unele limbi (nu există un echivalent în limba engleză). Utilizarea sa este semnalată la Main de Biran în 1820 și mai târziu la Alphonse Daudet,

care vorbește despre „un imaginar” când se referă la un om orientat către reverie.¹

Acest termen apare tot mai des în lucrări de specialitate din filosofie, istorie, istoria religiilor, psihologie sau sociologie.² Imaginarul nu trebuie confundat cu imaginația el este văzut cel mult ca un produs al acesteia, un set de imagini, idei și simboluri care deși îi aparțin omului sunt transpuse asupra lumii determinând o re-prezentare a acesteia. Imaginarul nu este mai puțin real ca realitatea însăși ci doar un alt fel de realitate, una mentală. Tocmai de aceea nu trebuie să confundăm imaginarul cu fantasticul sau cu iluzoriul deoarece realitatea sa este dată de faptele și gândurile noastre. Dincolo de utilizările, de cele mai multe ori diferite ca semnificație ale termenului, trebuie să remarcăm redescoperirea odată cu imaginarul a unei laturi a naturii umane de multe ori uitată și marginalizată. Imaginarul ne oferă posibilitatea unei înțelegeri mai profunde a modului nostru de raportare la realitate.

Prin intermediul imaginilor, a miturilor, al simbolurilor putem redescoperi semnificații ascunse, care, odată scoase la lumină, ne pot fi utile în înțelegerea locului nostru în lume. Deși, prezența imaginarului poate fi mai ușor de detectat în religie sau în literatură nu trebuie neglijat rolul acestuia la nivelul comportamentelor și atitudinilor sociale și, de ce nu, la nivelul simțului comun. În societate interacționăm unii cu ceilalți nu doar prin intermediul unor fapte și idei explicite ci și prin intermediul unor imagini și simboluri adânc înrădăcinate în inconștientul colectiv. Toate acestea se manifestă în viața de zi cu zi, în relațiile cu ceilalți și în acțiunile pe care le întreprindem. Putem vorbi, deci despre un imaginar social care guvernează toate aceste relații și acțiuni. Imaginarul social, care reprezintă un produs al conștiinței sociale, are drept efect degajarea unei întregi lumi de sentimente și imagini, care funcționează după legi specifice. După E.Durkheim, aceste imagini și sentimente au posibilitatea de a se atrage

¹ J.-J. WUNENBURGER, *L'imaginaire*, Presses Universitaires de France, Paris, 2003, pp. 5-6.

² Dintre cei care s-au ocupat cu studiul imaginarului amintim pe Gaston Bachelard, Gilbert Durand, J.-J. Wunenburger, în filosofie și antropologie, în istorie pe Jacques Le Goff, Georges Duby, Jean Delumeau, iar în istoria religiilor remarcăm contribuțiile lui Mircea Eliade și Henry Corbin.

reciproc, de a se respinge, dar și de a fuziona și a se prolifera, dând naștere reprezentărilor colective, care sunt produsul vieții sociale.³

Definirea temenului de imaginar este semnalată de către specialiști ca o primă dificultate.⁴ După J.J. Wunenburger, definiția imaginarii capătă accente diferite în funcție de importanța care este acordată imaginației. Acesta poate fi văzută fie ca pur reproductivă, ca o redare statică de imagini sau ca fiind fantasmagorică, având un rol creativ ce dă naștere fanteziilor, având o activitate într-adevăr simbolică. Acesta face ca imaginarii să oscileze între două concepții principale: una restrânsă și alta lărgită.⁵ *Definiția restrânsă* desemnează un „ansamblu static de conținuturi sau produse ale imaginației și care tinde să capete o anumită autonomie, prin repetiție, prin tendința de a forma un ansamblu coerent”.⁶ În acest sens, în timp ce imaginația este investită cu proprietăți creatoare imaginarii este „înțeles ca un țesut de imagini pasive și neutre, care nu dispune de o existență reală”.⁷ Astfel imaginarii este definit negativ. De exemplu, pentru istorici precum J. Le Goff imaginarii nu este nici reprezentarea unei realități exterioare, nici o reprezentare simbolică, nici o ideologie.⁸ După Evelyne Patlagean, „domeniul imaginarii este constituit din ansamblul reprezentărilor care depășesc limita impusă de constatările experienței și de înlănțuirile deductive autorizate de acestea”.⁹ Considerăm că această definiție este restrictivă deoarece limitează domeniul imaginarii la ceea ce depășește sfera raționalității și a experienței asociindu-l cu iraționalul și fantasticul sau irealul. În aceste condiții, definiția restrânsă a imaginarii nu slujește prea bine înțelegerii semnificației acestuia ci dimpotrivă întărește anumite prejudecăți raționaliste țesute în jurul său.

Se recomandă, astfel, utilizarea unei definiții mai cuprinzătoare a imaginarii care să integreze anumite aspecte ale imaginației înseși. După J.J. Wunenburger, acest sens lărgit al imaginarii desemnează ansambluri sistematice de imagini care dispun de un anumit principiu de autoreglaj, de

³ Emile DURKHEIM, *Formele elementare ale vieții religioase*, Editura Polirom, Iași, 1995, p. 388.

⁴ Pentru o discuție cu privire la căutarea unei definiții vezi: L. BOIA, *Pentru o istorie a imaginarii*, Editura Humanitas, București, 2000, pp. 12-19.

⁵ J.J. WUNENBURGER, *op.cit.* p.12.

⁶ *Ibidem*

⁷ *Ibidem*, pp. 12-13.

⁸ J. Le GOFF, *Imaginarul medieval*, Editura Minerva, București, 1991, pp. 6-7.

⁹ E. PATLAGEAN, „L’histoire de l’imaginaire”, în J. Le Goff (ed.), *La nouvelle histoire*, Ed. Retz, 1978, p. 249-269, apud L. Boia, *op.cit.* p.12.

o autopoetică ce permite imaginarului o deschidere către inovație, către transformări și re-creeri.¹⁰ După J. Thomas, „imaginarul este un sistem, un dinamism organizator de imagini, care le conferă o profunzime și le leagă unele de altele”.¹¹ Această creativitate a imaginarului, poate fi interpretată ca o forță intrinsecă a imaginilor, a unei puteri de animare, de imaginare.

Observăm astfel două sensuri ale imaginarului: unul de produs, de operă a imaginației și altul de facultate mentală, creatoare și vehiculatoare de imagini, care dispune, deci, de o dinamică proprie.

Imaginar și real

Pentru a avea o înțelegere cât mai adecvată asupra imaginarului trebuie depășită dihotomia imaginar-real. Dacă imaginarul este un produs al spiritului, concordanța sau neconcordanța sa cu ceea ce se găsește în exteriorul minții noastre este ceva secundar în raport cu semnificația imaginarului ca atare. Studiul imaginarului este interesant prin identificarea semnificațiilor acestuia și a legăturilor acestora cu natura umană cu modul nostru de a fi și de a ne raporta la existență și nu prin corespondența sa cu realitatea. „Sacru aparține, în mod evident imaginarului, scrie L.Boia, dar faptul de a crede în Dumnezeu nu poate fi considerat un argument în favoarea sau împotriva existenței lui Dumnezeu!”¹² La fel cum credința în existența extraterestrilor nu are legătură cu existența în sine a acestora. Ceea ce ne interesează este ce rol au aceste credințe în imaginar, ce le provoacă și ce consecințe au ele asupra existenței noastre. Astfel, putem spune, în acord cu L.Boia, că „imaginarul se amestecă în realitatea exterioară și se confundă cu ea; își găsește acolo puncte de sprijin sau, dimpotrivă, un mediu ostil; poate fi condamnat sau repudiat”.¹³ Constatăm o influență reciprocă în relația real-imaginar, mai degrabă decât o opoziție. Cu toate acestea nu trebuie uitat că imaginarul dispune de o structură și o dinamică proprii, fapt ce îi dă o relativă independență față de realitate.

Observăm că dihotomia clasică *imaginar versus real* este discutabilă mai ales din punctul de vedere al structurii bipolare opozante. Dacă ne gândim la modul în care acționăm, poate în cele mai banale situații, vom observa că multe dintre acțiunile noastre sunt mai înainte imaginate și apoi

¹⁰ J.-J. WUNENBURGER, *op.cit.* p.13.

¹¹ J. THOMAS, *Introduction aux methodologies de l'imaginaire*, Elipses, p.15 apud J.-J. Wunenburger, *op.cit.*, p. 13.

¹² L. BOIA, *op.cit.*, p.14.

¹³ *Ibidem.*

transpuse în fapte, adică realizate. Nu putem trasa o distincție permanentă între imaginar și real. Această opoziție este, după uni autori, mai degrabă, un construct artificial al gândirii occidentale, această dihotomie nu poate fi regăsită în marile culturi orientale, unde imaginarul și realul se confundă constituind o structură unitară.¹⁴

Narațiunile mitice și basmele sunt bune exemple de similaritate și unitate a realului și imaginarului. În basm suntem atrași într-un spațiu fantastic ce pedulează continuu între imaginar și real. Acțiunea basmului se petrece sub acel „mai că îmi vine a crede” și, datorită caracterului interactiv al genului, lectorul și auditorul nu operează o diferență specifică între real și imaginar. Se remarcă o percepere ambiguă de către cititor a evenimentelor relatate, care devine o condiție esențială pentru a surprinde logica faptelor petrecute în lumea basmului.¹⁵

Observăm că opoziția imaginar-real ascunde în sine o prejudecată care este specifică societății occidentale moderne și nu se regăsește în culturile arhaice sau în marile culturi orientale. O a doua prejudecată este aceea că imaginarul este asimilat iraționalului. Putem constata că și această tendință de a plasa într-un orizont diferit imaginarul și imaginația față de raționalitate este regăsită mai ales în culturile occidentale.

Imaginație și raționalitate

În continuare ne vom referi la problema raportului dintre imaginar și raționalitate, în lumina diferitelor reevaluări pe care le-a suferit lumea imaginilor, a miturilor și a simbolurilor, într-un cuvânt a imaginarului și lumea raționalității, a rigurozității logice și a exactității științei. Sunt demne de remarcat în filosofia secolului XX, noile moduri de a privi relația dintre imaginație și gândire, dintre imaginar și raționalitate, diferite de cele ale filosofiei moderne.

Dacă privim în evoluția lor cele două concepte, de *imaginar*¹⁶ și de *raționalitate*, putem observa că acestea au pe de o parte fiecare istoria sa cu momente de creștere de avânt și cu momente de stagnare sau regresie, iar pe

¹⁴ Șt. POPENICI, *Pedagogia alternativă. Imaginarul educațional*, Editura Polirom, Iași, 2001, p. 22.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Nu ne referim aici la istoria termenului de *imaginar* ca atare, care este relativ scurtă, ci la ceea ce stă în spatele acestuia ca univers semantic și la principalele categorii înrudite: imagine, imaginație, simbol, mit etc.

de altă parte au o istorie comună guvernată de permanenta tensiune existentă între ele.

O istorie sumară a acestei problematici este prezentată de către Gilbert Durand în lucrările sale *Imaginația simbolică* și *Imaginarul*.¹⁷ Durand susține că în Occident există o raportare paradoxală la imagine, între o orientare iconoclastă, de respingere a imaginii, de devalorizare a ei și iconofilă, primitoare de imagini sau iconodulă, care acceptă importanța imaginii și realitatea acesteia. În Occident s-ar observa o ruptură între o civilizație a scrisului –iconoclastă și o civilizație a imaginii–iconofilă. Lucrurile stau altfel în Orient unde nu există o asemenea ruptură, aici existând o continuitate a atitudinilor față de imagine. Explicația ar fi că civilizația orientală nu a avut un principiu unic al realității, un adevăr unic, având fundamente plurale diferențiate, spre deosebire de cea occidentală, care a avut un unic adevăr, raționamentul, și s-a îndoit de imagini.¹⁸ În felul acesta imaginarul și raționalul nu au făcut casă bună împreună, occidentalul fiind obligat să facă o opțiune.

Se dezvoltă așadar o idee a unei culturi occidentale iconoclaste, care repudiază tot ce ține de imagine și putem găsi exemple relevante în gândirea antică, la Platon sau la Aristotel, în epoca medievală în iconoclasmul bizantin și în scolastică, în perioada modernă, raționalismul preamărește rațiunea și repudiază imaginația, considerată a fi „stăpâna erorii și a falsității” (Malebranche).¹⁹ În special sub influența raționalismului modern rațiunea este considerată a fi singurul mijloc de a accede sau de a legitima accesul la adevăr, iar imaginea, considerată a fi „nebuna casei”, este abandonată. Începând cu pozitivismul și scientismul știința, ca expresie fidelă a rațiunii se impune ca singura cale către cunoaștere.

Se remarcă un veritabil paradox al imaginarului în occident, deoarece aproape simultan cu construirea mitului rațiunii asistăm la o rezistență a imaginarului, care se manifestă chiar acolo unde părea să se destrame, ca un revers al gândirii unora din filosofii amintiți. Un caz exemplar este în acest sens, în opinia lui Durand, gândirea lui Kant. Pe de o parte, Kant manifestă o atitudine iconoclastă, stabilind o limită de netrecut între ceea ce poate fi

¹⁷ Vezi G. DURAND, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, Editura Nemira, București, 1999.

¹⁸ *Ibidem*, pp.126-127

¹⁹ Pentru o istorie a atitudinii iconoclaste în cultura europeană vezi: A. BESANÇON, *Imaginea interzisă. O istorie a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky*, Editura Umanitas, București, 1994.

explorat (lumea fenomenului) prin percepții și judecăți, prin resursele rațiunii pure și ceea ce nu poate fi niciodată cunoscut, domeniul marilor probleme metafizice, „lumea numenului”²⁰, iar pe de altă parte, paradoxal revalorizează imaginația, rezervându-i un rol bine determinat în cunoaștere, acela de a realiza sinteza diversității reprezentărilor. Fără sinteza imaginației reprezentările nu ar oferi cunoștințe, deoarece „principiul unității necesare a sintezei pure (productive) a imaginației, anterior a percepției, este deci principiul posibilității oricărei cunoașteri, îndeosebi a experienței”²¹. Imaginația este cea care realizează legătura dintre sensibilitate și intelect: „Ambii termeni extremi, adică sensibilitatea și intelectul, trebuie să se acorde necesar cu ajutorul acestei funcții transcendente a imaginației...”²² Observăm că încă din perioada filosofiei moderne imaginația începe să câștige teren, ea este considerată a fi o facultate a spiritului, uneori la fel de valoroasă ca rațiunea. Cu toate acestea imaginația a fost în continuare eronat asociată cu fantasmăle, reveriile, delirurile, cu partea pasivă a imaginației.

Unul dintre principalele aspecte ale gândirii secolului XX a fost redescoperirea dimensiunii simbolice a existenței umane și reevaluarea rolului imaginației pentru cunoaștere. S-a scos la iveală importanța unor aspecte considerate devalorizante pentru spiritul uman: mitul, imaginea, simbolul, într-un cuvânt ceea ce numim *imaginar*. Unul dintre filosofi care au îndrăznit să aibă o altă perspectivă asupra omului scoțând la suprafață dimensiunea simbolică a existenței sale a fost Ernst Cassirer. Acesta deși face parte din școala neokantiană, pleacă de la o serie de ipoteze diferite de cele ale celorlalți neokantieni, în ceea ce privește natura umană. El încearcă să răspundă de pe alte baze la întrebarea „Ce este omul?” Cassirer vede omul ca aflându-se într-o criză a cunoașterii de sine, deoarece acesta a plecat în căutarea propriei sale naturi într-o altă direcție decât cea corectă, însă el găsește o cheie pentru natura omului: *simbolul*. Omul nu trebuie văzut doar ca un organism, consideră Cassirer, deoarece acesta „nu trăiește într-un univers pur fizic, el trăiește într-un univers simbolic. Limbajul, mitul, arta și religia sunt părți ale acestui univers. Ele sunt firele diferite care țin rețeaua simbolică, țesătura încâlcită a experienței umane.”²³ Universul existenței umane apare astfel ca țesut de firele invizibile ale formelor simbolice, care îi guvernează toate aspectele. Între om și lumea obiectelor se interpune această

²⁰ G. DURAND, *op.cit.*, pp. 132-133

²¹ Imm. KANT, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1998, pp. 161-162.

²² *Ibidem*, p.163.

²³ E. CASSIRER, *Eseu despre om*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 43.

șesătură a lumii simbolice care îl determină pe om să se raporteze mai întâi la sine și mai apoi la lume, dar tot din perspectiva acestei lumi. „Realitatea fizică pare să se retragă în măsura în care avansează activitatea simbolică a omului. În loc să aibă de a face cu lucrurile înseși, omul conversează în mod direct cu sine. El s-a închis în așa fel în forme lingvistice, imagini artistice, simboluri mitice sau rituri religioase încât el nu poate vedea sau cunoaște nimic decât prin interpunerea acestui mediu artificial.”²⁴ În aceste condiții definiția clasică a omului trebuie corectată. Omul nu se mai poate defini ca un *animal rationale* ci ca un *animal symbolicum*, deși rațiunea rămâne ca o trăsătură inerentă tuturor activităților omului.

O idee rămâne extrem de valoroasă din gândirea lui Cassirer, aceea că rațiunea singură nu mai poate defini natura umană, dovedindu-se un termen total nepotrivit pentru a înțelege varietatea și diversitatea formelor culturale ale căror creator este doar omul. Însă rămâne ceva care ar putea să-i fie reproșat lui Cassirer, și anume faptul că el vede cele două naturi ale omului cea rațională și cea simbolică, ca fiind în opoziție, nerezolvând astfel tensiunea dintre imaginar și raționalitate, prin pierderea dimensiunii raționale în cea simbolică. După el diferența specifică a omului față de animale constă doar în dimensiunea simbolică a existenței sale.

Unul dintre filosofii actuali, apărător al imaginilor și a imaginarului, este J.-J. Wunenburger. Acesta consideră că imaginile, contrar unor opinii iconoclaste, sunt purtătoare de semnificații profunde și valori, cu alte cuvinte de o profunzime simbolică. În aceste condiții trebuie să rezistăm unor prejudecăți conform cărora imaginile nu ar fi decât o duplicare absurdă a realului, modalități de transformare fantezistă a amintirilor și percepțiilor²⁵ și să studiem imaginarul plecând nu de la produsele sale cele mai simplificate (fantasmă, amintire prozaică, stereotip social) ci de la cele mai încărcate de semnificație, pentru a revela dimensiunile sale simbolice. În aceste condiții, „dacă imaginarul este, cel puțin în parte, sprijinit de o funcție simbolică, putem să înțelegem de ce imaginile noastre ne învață uneori mai mult despre real decât realul însuși”²⁶.

Mitul rațiunii

Observăm cum în această istorie comună a imaginarului și a rațiunii, se disting două mari direcții: una care este ostilă imaginarului, considerând

²⁴ *Ibidem*, pp. 43-44.

²⁵ J.-J. Wunenburger, *Viața imaginilor*, Editura Cartimpex, Cluj Napoca, 1998, p. 19.

²⁶ *Ibidem*, p. 20.

rațiunea singura capabilă să ofere omului o cunoaștere veritabilă și o alta care revalorizează imaginarul, scoțând în evidență slăbiciunile rațiunii.

În epoca raționalismului modern, imaginația era gândită în opoziție cu realul și cu raționalul și era asociată fantasticului și iluzoriului. Pe când rațiunea însemna cunoaștere, adevăr, rigurozitate, certitudine, imaginația însemna pseudocunoaștere, amăgire, chiar ridicol. A te lăsa furat de imaginație, însemna a te lăsa orbit, îndepărtat de realitate și într-un final de însăși natura umană, care este în sine rațională. Către sfârșitul epocii moderne, la Hegel, ruptura apare și mai clară, însăși realitatea este identificată cu rațiunea. „Tot ce este real este rațional”, spunea Hegel. În aceste condiții nu se mai găsește loc și pentru imaginar.

În urma acestei analize pare să iasă la suprafață ideea că între imaginar și raționalitate este un permanent conflict, că nu este cale de conciliere între cele două. Contrar acestor aparențe, însă, considerăm că lucrurile nu stau deloc astfel. Tocmai această aparentă ruptură dintre imaginar și raționalitate arată profunda legătură existentă între ele. Deși pare că repudiind imaginarul și toate aspectele sale mitice și simbolice, rațiunea se îndepărtează de el triumfătoare, tocmai atunci se apropie de el. Îndepărtându-se de mit rațiunea mitizează, își construiește propriul său mit: Mitul Rațiunii.

Acest mit, cu rădăcini mult mai vechi, a funcționat cel mai bine în epoca raționalismului modern, tocmai atunci când se credea că, în sfârșit, Rațiunea a învins mitul, imaginarul, că a eliminat tot ce apărea drept nerațional din calea ei. Nu a făcut însă altceva decât să înlocuiască un mit cu altul, cu propriul său mit. Iată cum gânditorii raționaliști crezând că au eliminat miturile, se cufundau ei înșiși mai adânc într-un mit construit de ei. Putem spune că, și atunci când este repudiat, imaginarul funcționează, deși este dat afară pe ușă, el se întoarce pe fereastră.

Nu putem spune, însă, că acest mit al Rațiunii funcționează la fel de bine și astăzi, deși el a rezistat. În gândirea secolului XX Rațiunea nu își mai găsește același loc ca în perioada modernă, ci dimpotrivă imaginea ei a suferit dramatic, mai ales sub presiunile, deconstructivismului postmodern, a iraționalismului și relativismului. Se remarcă printre altele tendința de a înlocui rațiunea „forte”, în sensul clasic, cu o rațiune sau o *gândire slabă*.²⁷ Prin gândire slabă nu se înțelege, însă, slăbiciunea gândirii, incapacitatea ei

²⁷ Pentru conceptul de *gândire slabă* vezi G. VATTIMO, P. A. ROVATTI (ed.), *Gândirea slabă*, Editura Pontica, Constanța, 1998.

ci fluiditatea ei. Nu mai vorbim aici de o gândire „tare”, rigidă, dihotomică, dogmatică și închisă.

Concluzie

Atitudinea cea mai potrivită, în opinia noastră ar fi aceea de a regândi rolul imaginarului și al rațiunii și de a avea o viziune integratoare asupra acestora ca atribute fundamentale ale omului. O filosofie a secolului XXI, dacă se vrea viabilă, trebuie să vadă omul integral și nu în dualitate. Prin mijloacele rațiunii putem să ne apropiem de imaginar, pentru a-l interpreta și prin mijloacele comune ale spiritului putem să vedem ce ține de imaginar în creațiile rațiunii.

BIBLIOGRAFIE

- BESANÇON, A., *Imaginea interzisă. O istorie a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky*, Editura Umanitas, București, 1994
- BOIA, L., *Pentru o istorie a imaginarului*, Editura Humanitas, București, 2000
- CASSIRER, E., *Eseu despre om*, Editura Humanitas, București, 1994
- CASSIRER, E., *Filosofia formelor simbolice*, Editura Paralela 45, Pitești, 2008
- DURAND, G., *Aventurile imaginii*, Editura Nemira, București, 1999
- DURAND, G., *Structurile antropologice ale imaginarului*, Editura Univers, București, 1977
- DURKHEIM, E., *Formele elementare ale vieții religioase*, Editura Polirom, Iași, 1995
- LE GOFF, J., *Imaginarul medieval*, Editura Minerva, București, 1991
- KANT, Imm., *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1998
- POPENICI, Șt., *Pedagogia alternativă. Imaginarul educațional*, Editura Polirom, Iași, 2001
- VATTIMO, G., ROVATTI, P. A. (editori), *Gândirea slabă*, Editura Pontica, Constanța, 1998
- WUNENBURGER, J.-J., *Viața imaginilor*, Editura Cartimpex, Cluj, 1998
- WUNENBURGER, J.-J., *Filosofia imaginilor*, Editura Polirom, Iași, 2004
- WUNENBURGER, J.-J., *Rațiunea contradictorie*, Editura Paideia, București, 2005
- WUNENBURGER, J.-J., *L'imaginaire*, PUF, Paris, 2004.

**DESPRE COGITO ȘI AVATARIII LUI
(un episod cartesian)**

ANTON ADĂMUȚ
Profesor universitar doctor
Universitatea "Al. I. Cuza", Iași

Abstract : Arnauld draws Descartes' attention upon the fact that the starting point of his philosophy is also the one of Saint Augustine's philosophy and that it would be best to specify that only in the matter of science, and not of faith, are required clearly and distinctly formulated things. Descartes answers, ironically, that he is pleased to find out that he has for his support Saint Augustine's teaching. The issue of doubt and of cogito was not something new in the history of philosophy. It can be found in Saint Augustine too, and it is not at all "clear and distinct" if, at the level of Discourse (including its Latin version), Descartes knew this, although one may say that the fact has less importance, since Descartes founds on cogito not the idea of Trinity (like Augustine), but the idea of spiritual substance, whose attribute is thinking. To the suspicion that he would have taken cogito from Saint Augustine, Descartes never answers satisfactory, being content to show the differences of conception between him and Augustine. On the similarities and differences between the two philosophers I shall stop in this text.

Keywords: truth, error, doubt, certainty, cogito, soul

Toată lumea este de acord că spiritul critic e o trăsătură esențială a adevăratului filosof și o caracteristică tipică a gândirii moderne. Dacă lucrurile stau în acest fel, atunci Sfântul Augustin merită pe deplin titlul de filosof și, cu siguranță, este primul dintre moderni¹. Respingerea întemeiată

¹ Fernand Van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Publications Universitaires, Louvain, 1974, pp. 357-359. "Când trebuie să fixăm începutul cugetării critice în gândirea filosofică? Acest început de cugetare critică determină un început de epocă în istoria filosofiei. Cel care a făcut acest început, după filosofi, este Descartes. Dar problema

a scepticismului apare la Augustin ca fiind punctul de plecare obligatoriu al efortului intelectual. Această respingere face obiectul *Dialogurilor* filosofice de la Cassiciacum și rămâne una dintre preocupările dominante ale scrierilor ulterioare. Critica scepticismului conduce la afirmarea posibilității de a cunoaște ceva în mod cert, de a atinge adevărul. Augustin combate scepticismul Noii Academii și revendică pentru inteligență o “adevărată” certitudine. Caută mai întâi certitudinea adevărilor prime, fundamentale. Aici află principiul contradicției (certitudinea la care consimt este că lumea este una sau nu este una²) și adevărurile matematice eterne. Înțelegerea este întotdeauna o percepție a adevărului. „Nu înțelege nimic acela care se înșală asupra realității; dacă o înțelege, atinge adevărul (*Aut enim non intellegit, qui aliud opinatur quam quam est; aut si intellegit, continuo verum est*)³. În *Contra Academicos* citim: dacă un lucru este cunoscut, el nu poate fi cunoscut fals, ceea ce e același lucru cu a afirma că toate cele cunoscute sunt adevărate, altminteri n-ar fi cunoscute. Prin urmare: nimeni nu cunoaște eroarea, nimeni nu vrea să ne înșele; nu ne înșelăm decât împotriva noastră înșine și din noi înșine. Nu este convenabil de a numi înțelegerea (*intellegere*) drept actul prin care vedem eroarea ca prostie (*stultitia*), fiindcă eroarea este principalul obstacol al înțelegerii. Eroarea este doar ininteligibilul⁴. Urmează că înțelegerea este infailibilă, atinge realitatea încât, în sine, înțelegerea este perfectă. Înțelegerea nu are nevoie de ajutor și nici de vreun garant exterior. Pentru a se face cunoscută, lumina (adevărul) își este sieși propriul martor (*Ergo testimonium sibi perhibet lux; aperit sanos oculos, et sibi ipsa testis est, ut cognoscatur lux*)⁵.

Apoi, înaintea lui Descartes, pentru a ajunge la obiectivitatea cunoștințelor noastre, Augustin pleacă de la psihologie, de la cunoștința eului care simte, gândește, trăiește. Îndoiala însăși devine fundament al certitudinii din cel puțin două motive:

cartesiană este însăși problema augustiniană. Criticismul filosofic al lui Descartes este trăit și soluționat cu peste 12 secole înaintea sa de către Augustin. Identități de împrejurări, de concepții, de soluționări, de formulări, ce au mers atât de departe, încât au atras după ele acuzația de «plagiator îndrăzneț», aruncată filosofului francez” (Șerban Ionescu, *Filosofia Fericitului Augustin și începutul cugetării critice*, în “BOR”, anul XLVIII, nr. 12, pp. 1108-1109).

² Augustin, *Contra Academicos*, III, 10, 23: *certum enim habeo, aut unum esse mundum, aut non unum; et si non unum, aut finiti numeri, aut infiniti.*

³ Idem, *De Genesi ad Litteram*, XII, 14, 29.

⁴ Idem, *De Ordine*, II, 3, 10.

⁵ Idem, *Tractatus in Ioannis Evangelium. Tractatus* 35, 4.

– mai întâi, îndoiala cunoscută prin cunoștință devine un adevăr prim. Regula aceasta vrea să spună că oricine înțelege că se îndoiește înțelege un lucru adevărat și este sigur de ceea ce înțelege. Așadar, e sigur de adevăr. Deci oricine se îndoiește de existența adevărului are în el însuși un lucru adevărat, de care nu se poate îndoii, și nici un lucru nu e adevărat decât prin adevăr. Ideea apare deja în *De Libero Arbitrio* (II, 3, 7): “toți cei care se îndoiesc, înțeleg, cu adevărat înțeleg, și toate lucrurile pe care le înțeleg sunt certe”;

– în al doilea rând, nimeni nu se îndoiește decât în virtutea unei certitudini anterioare și care îi arată pericolul unei afirmații premature. În *De Trinitate* (X, 10, 14) spune: *Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, indicat non se temere consentire oportere* (“chiar și dacă mă îndoiesc, trăiesc; dacă mă îndoiesc, cuget; dacă mă îndoiesc, știu despre mine ceea ce nu știu; dacă mă îndoiesc, nu judec la întâmplare ceea ce se cuvine să fie potrivit”).

O altă chestiune: Augustin fixează certitudinii intelectuale limitele și revendică pentru voință o influență covârșitoare față cu afirmațiile spiritului rațional⁶. Problema este următoarea: adevărurile religioase sunt ele atât de clare și de evidente încât antrenează în mod spontan și necesar adeziunea noastră, sau voința exercită un rol activ? Augustin pare să concilieze extremele, încât el este la egală distanță și față de intelectualismul exagerat al celor care nu voiau să recunoască decât acele certitudini care se impun în mod necesar spiritului prin forța evidenței logice, cât și față de misticismul sentimental care voia, fără probe certe, să impună o adeziune completă și irevocabilă. Ce spune Augustin?

Pe de o parte că, prin creaturi, noi ne ridicăm la Dumnezeu și rațiunea noastră se convinge de existența lui (vezi comparația din *Solilocvii*, I, 6, 12 unde Augustin vorbește despre simțurile sufletului în care este perceput Dumnezeu. Vorbește despre soare, despre minte și despre cum este în ochi privirea, căci nu e aioma a avea ochi cu a privi, după cum nu-i totuna a privi cu a vedea. Este vorba despre simțurile sufletului prin care simțuri poate fi perceput Dumnezeu și ele sunt: *fides, spes et charitas, quo usque necessariae*. Și dacă prin acestea toate *percipit Deum*, e nevoie de altele *quae ad*

⁶ E. Portalié, art. “Saint Augustin”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1931, col. 2331-2337.

cognoscandum Deum necessaria; din această perspectivă nici nu este profitabil a compara teoria lui Augustin cu pariul lui Pascal⁷.

Pe de altă parte, Augustin marchează clar limitele demonstrației noastre și face loc misterului chiar în ordine pur filosofică. Misterul ne înconjoară și ne împiedică să fim antrenați de probe dacă nu intervine voința. Augustin este și „doctorul voinței” și acordă acesteia primat în raport cu inteligența. Cinci motive ne solicită acest lucru:

1. fără calitățile morale ale inimii, spiritul nu ajunge niciodată la adevăr. Dumnezeu acordă adevărul aceluia care-l caută *pie, caste et diligenter*, și din acest motiv orgoliul este marele obstacol aflat în cucerirea adevărului;

2. adevărul religios nu apare omului ca o doctrină rece, impersonală, adică religia nu este doar o doctrină, religia este un fel de a fi al sufletului nostru;

3. cunoașterea adevărului este rodul virtuții, nu cauza ei. Nu cercetăm adevărul pentru a ne purifica sufletul; ne purificăm sufletul pentru a vedea/cerceta adevărul;

4. știința noastră despre Dumnezeu este una mereu misterioasă;

5. aflăm misterul chiar în filosofie, și acest caracter misterios, fără să distrugă valoarea probelor noastre, lasă în spiritul rațional o anume indeterminare și lasă voinței libertatea de adeziune.

Noi posedăm evidența imediată a lucrurilor prin forma lor logică, mai întâi, și apoi prin mijlocirea simțurilor (“impresie senzorială”, îi spune Augustin, preferând această sintagmă termenului “experiență”). Cum? Iată un exemplu: impresia mea senzorială este că văd un om, dar, când mă apropiu, constat că este un arbore. Prin urmare, scepticismul este de preferat față cu toate lucrurile. Evidența logică și cea perceptivă nu sunt evidente. Cum înlăturăm, în aceste condiții, îndoiala cu privire la realitate? Trebuie să începem prin a ne îndoii de tot, aceasta este formula. Nu Descartes este primul care o folosește, și nici Augustin, de altfel! Problema se pune în felul următor: există undeva un temei pentru certitudine? Răspunde Augustin, interogativ: știi că tu gândești? Dacă da, atunci intră în tine, coboară acolo, căci spiritul rațional nu știe altceva decât ceea ce în el este prezent și nimic nu este mai present spiritului decât el însuși. Dar aceasta înseamnă că, pentru sceptic, punctul arhimedic este cunoștința mea imediată de mine însumi: lumea se manifestă cu privire la suflet, căci este singurul lucru cert,

⁷ Așa cum procedează Jules Martin, *Saint Augustin*, Félix Alcan, Paris, 1928, p. 28, plecând de la un loc din *De Utilitate Credendi*, 8, 20 (paragraful tratează despre *Qua Augustinus via venerit ad catholicam religionem*).

sufletul, nu lumea! Aceasta seamănă cu ceea ce Descartes va numi *cogito*. Diferența este că, la Descartes, certitudinea pe care Eul o are de el însuși este principiul evidenței matematice, în timp ce la Augustin evidența (certitudinea) interioară constă în imediatitatea certitudinii lui Dumnezeu. Augustin spune: dacă ai coborât în sufletul tău, transcende-te! Nu există argument în favoarea existenței lui Dumnezeu, dar există un mod de a arăta că Dumnezeu este subînțeles, iată aluzia lui Augustin⁸.

În *Contra Academicos* (III, 11,24; 11, 26; 12, 28) apare ideea potrivit căreia dacă eu mă îndoiesc, exist, căci acela care nu există nici nu se poate îndoii; deci eu sunt prin ceea ce mă îndoiesc și exist, întrucât această îndoială există în mine și eu o sesizez. Urmarea este: cu privire la faptele nemijlocite ale conștiinței nu mai putem dubita. Îndoiala ca atare are un triplu rezultat:

- certitudinea conștiinței prin aceea a cunoștinței de conștiință;
- starea de existență a celui care se îndoiește;

- certitudinea anterioară în virtutea căreia orice îndoială este doar posibilă și ulterioară.

Vedem că, în problema adevărului, Augustin pleacă de la îndoială și aceasta îl va conduce la certitudinea de sine a subiectului cugetător. La marginea îndoielii se oprește orice scepticism, și tot aici spiritul devine conștient de puterile sale. Totul se poate pune la îndoială, nu însă și faptul că acela care se îndoiește există, gândește și voiește. Limita scepticului este următoarea: scepticul își face din îndoială o certitudine și ajunge astfel într-o contradicție unilaterală, căci dacă îndoiala devine certă, ea nu mai este și sceptică; iar dacă îndoiala însăși este îndoielnică, ea se suspendă și scepticismul ca atare dispăre⁹. Pentru Augustin, când sufletul se îndoiește

⁸ Paul Tillich, *Histoire de la Pensée Chrétienne*, Payot, Paris, 1970, pp. 134-135.

⁹ Nicolae Balca, *Istoria filosofiei antice*, EIBMBOR, București, 1982, p. 285. "Dacă ideea sau noțiunea supusă procesului îndoielii primea aceste două atribute: *clara et distincta*, atunci îndoiala dispărea definitiv și se schimba într-o singuritate absolută. Astfel adaugă Descartes la principiul existenței cugetării și alte principii tot atât de evidente și anume: existența unui Dumnezeu adevărat, principiile matematicii pure și ale logicii, existența unei lumi reale, însușirile fizice ale corpurilor și legătura intimă dintre suflet și trup. Ne aducem aminte cum Augustin nu putea să conceapă existența unei substanțe spirituale spre a se ridica astfel la idea de Dumnezeu. Metoda cartesiană însă fu descoperită de către Augustin cu 12 secole înaintea acestuia" (Șerban Ionescu, *Filosofia Fericitului Augustin și începutul cugetării critice*, pp. 1113-1114). Ce-l leagă pe cei doi este scopul: ambii vor, împotriva scepticismului, să afirme nemurirea sufletului. Aici este asemănarea. Unde este deosebirea? În aceea că dacă Descartes rămâne în problema raportului adevăr-falsitate în analiza rațională, Augustin intră mai în adânc. Credița este infinit mai adevărată decât credința susținută doar de (și în) logică. Dacă mai adăugăm și faptul că Augustin transformă intuiția în iluminare, atunci Descartes pare a fi pierdut partida. Aici aflăm o intervenție surprinzătoare a lui Șerban Ionescu: "însuși Kant depășește rațiunea individuală când este vorba de

înseamnă că trăiește, iar dacă se îndoiește înseamnă că înțelege că se îndoiește; dacă se îndoiește înseamnă că își dă seama că nu trebuie să accepte fără chibzuință totul, încât orice om care se îndoiește nu trebuie să se îndoiască de toate lucrurile de mai sus. Dacă nu ar fi așa, atunci nimeni nu s-ar putea îndoii cu privire la nimic¹⁰. Problema se pune în următorii termeni: “dacă am putea găsi ceva despre care nu numai să nu ne îndoim că ființează, dar să fim siguri că este mai presus de rațiune, vom ezita oare să numim Dumnezeu acest ceva, indiferent de ce ar fi el?”¹¹.

Îndoiala, certitudinea, Dumnezeu și sufletul sunt temele favorite ale lui Descartes, cel puțin în *Discurs despre metodă și Meditații metafizice*. Temele acestea sunt, deopotrivă, și încă mai întâi!, augustinieni. De aici și încercarea de a-i apropia pe cei doi (un loc comun de altfel!) și de a-l îndatora pe Descartes lui Augustin (un loc la fel de comun!).

Secolul XX, mai ales, ține neapărat la idea că Descartes e influențat de scolastică și este, prin urmare, tributar ei, chiar dacă nu vrea să o recunoască, mai mult, se poate spune că Descartes a fost chiar un reprezentant al scolasticii. Probele (lui A. Koyré, printre alții) se reduc la câteva procedee retorice: nu se poate ca elevul unei școli iezuite să nu fi învățat niciodată cărțile lui Suarez! A fost prieten, Descartes, cu părintele Gibieuf și cardinalul de Bérulle și nu se poate ca în asemenea companii să nu-l fi citit pe Augustin! Descartes era un catolic fervent, *ergo*: nu se poate să nu fi cunoscut operele lui Bonaventura! Date privind asemenea lecturi nu există, în schimb numeroase dovezi dezminț că Descartes ar fi fost un apropiat al scolasticii. De altfel, în chiar lucrările lui aflăm pasaje în care nu este în nici un fel

stabilirea unui criteriu obiectiv de cunoaștere, oprindu-se la o conștiință supra-empirică, supra-individuală, care e mai mult decât conștiința eului personal [...]. Kantianismul depășește filosofia cartesiană și nu se depărtează de cea augustiniană” (*Ibidem*, p. 1116). Foarte interesantă poziția teologului român!

¹⁰ Ideea este dezvoltată în *De Trinitate*, X, 10, 14: “Cine se va îndoii că trăiește, că își aduce aminte, înțelege și vrea, cunoaște și judecă? Căci dacă cineva se îndoiește, trăiește; dacă se îndoiește că se îndoiește, își aduce aminte; dacă se îndoiește înțelege că se îndoiește; dacă se îndoiește, vrea să fie sigur; dacă se îndoiește, gândește; dacă se îndoiește, știe că nu știe; dacă se îndoiește, judecă faptul că nu trebuie să consimtă prea repede. Așadar, de orice s-ar îndoii cineva, nu trebuie să se îndoiască de toate acestea care, dacă n-ar fi așa, n-ar putea să se îndoiască de ceva”.

¹¹ Augustin, *De Libero Arbitrio*, II, 6, 14 (*Quid si aliquid invenire poterimus, quod non solum esse non dubites, sed etiam ipsa nostra ratione praestantius? dubitabisne illud quidquid est, Deum dicere? Și Evodius răspunde: Non continuo, si quid melius quam id quod in mea natura optimum est, invenire potuero, Deum esse dixerim. Non enim mihi placet Deum appellare, quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est superior. Acesta este locul, in extenso). Una peste alta, Descartes nici nu trebuie să recunoască dacă este, sau nu, tributar scolasticii. Într-un fel, și încă unul foarte precis, Descartes însuși este un scolastic.*

delicat cu scolastica, ironizată pe față pentru prejudecățile ei. Descartes însuși nu pomenește nimic și nicăieri despre cum că ar fi studiat pe scolastici sau că aceștia l-ar fi influențat în vreun fel. Cu toate acestea, și întrucât autorul nostru înaintează mascat, și cu multe măști încă!, Descartes nu poate scăpa influenței scolasticii, cel puțin din perspectivă terminologică.

Nu cred însă că acesta era gândul ultim al lui Descartes. El nu poate fi înțeles prin simpla opunere față cu scolastica. În fine, totul pleacă de la un loc din *Discursul* lui Descartes: *dubitare plane non posse quin ego ipse interim essem. Et quia videbam veritatem huius pronuntiati: Ego cogito, ergo sum sive existo* ("Dar, îndată după aceea mi-am dat seama că, deoarece respinsesem toate celelalte ca false, nu pot să mă îndoiesc de faptul că eu însumi exist între timp; și, deoarece vedeam că adevărul acestei formulări *Eu gândesc, deci sunt sau exist* este atât de sigur și evident")¹². Adevărul acesta este atât de stabil, de sigur și de evident, încât Descartes îl admite ca prim principiu al filosofiei (*ut primum eius, quam quaerebam, Philosophia fundamentum admittere*). Este de remarcat că *Discursul* apare în 1637 în limba franceză; în 1644 se tipărește varianta latină a abatelui Étienne de Courcelles. S-a pus problema: care dintre cele două variante ale *Discursului* este "definitivă"? Varianta latinească (*Dissertatio*) în prima ei formă era, după opinia lui Descartes, "prea literală", și tocmai de aceea va interveni el însuși pentru a îndrepta nu cuvintele abatelui traducător, ci gândurile lui ca autor. În 1641 apar *Meditațiile*, de unde putem conchide (întrucât problema lui *cogito* apare și în *Meditații*) că textul definitiv poate fi socotit cel latinesc și revăzut de Descartes. Atrag atenția asupra faptului că în varianta latină (1644) formula este *Ergo cogito, ergo sum, sive existo*, pe câtă vreme în formula inițială a *Discursului*, cea scrisă în limba franceză (1637), textul acesta sună: *Je pense, donc je suis*. Este vorba despre o adiție – *sive existo*. Gilson¹³ comentează cum că adiția *existo* se explică prin dificultatea de a folosi verbul *sum* în sens absolut de "a exista" (*exister*). Descartes are nevoie de această precizare pentru a trece de la "gândire" la "existență"; formula *cogito*-ului este acum: *eu cuget, deci sunt, deci exist*. Ar fi vorba despre trecerea de la luciditatea conștiinței la existența obiectivă, trecere pe care filosoful francez nu a explicat-o niciodată suficient de convingător. *Cogito* nu este un raționament. Nici nu putea fi așa ceva, întrucât *cogito* este anterior oricărui raționament.

¹² René Descartes, *Discurs despre metodă*, Editura Academiei Române, București, 1990 p. 130.

¹³ Étienne Gilson, în René Descartes, *Discours de la Méthode. Texte et Commentaire*, J. Vrin, Paris, 1925. Vezi în traducerea românească din 1990 a *Discursului* nota 44, pp. 162-163.

Cogito e în întregime antisceptic și ceea ce se cercetează în el nu e atât un adevăr particular (propria existență a celui ce gândește), cât certitudinea existenței adevărului.

Scepticul se îndoiește pentru a se îndoii, Descartes nu se îndoiește decât pentru a ajunge la adevăr. Îndoiala scepticului e definitivă și prin aceasta devine scop; îndoiala lui Descartes e provizorie și e mijloc. Totodată, *cogito* e de ajuns pentru a proba că noi suntem în *stare* de adevăr. *Cogito* apare și în Meditația a IV-a¹⁴, cam grăbit!, în timp ce expunerea din *Meditationes* (1641) este mai “cuprinzătoare” în sensul că nu doar îndoiala, ci gândirea în genere întemeiază existența celui care gândește. *Cogito ergo sum* a fost suspectat încă din epocă (P. Gassendi) de a fi un simplu raționament silogistic în care majora (“tot ceea ce gândește, există”), subînțeleasă, nu mai este și demonstrată. De fapt, *cogito* nu e un silogism prescurtat (cum s-a crezut din pricina lui *ergo*), fie și pentru că leagă numai doi termeni. Ceea ce face *ergo* aici este de a da expresia inseparabilității dintre “eu gândesc” și “eu simt”. *Cogito* nu presupune ca majoră pe “oricine gândește, există”; principiul lui este altul: “pentru a gândi, e necesar să existe”, și acest adevăr nu ne dă nici o cunoștință despre vreun lucru existent. Descartes a fost deseori tras la răspundere pentru gafele sale filosofice. B. Russell, printre alții, subliniază caracterul eronat al formulei lui Descartes: *cogito* poate admite presupuziții logice fără să se și întemeieze pe ele. *Cogito* este o realitate, nu un adevăr și nici concluzia unui raționament, este conștiința unei descoperiri care nu mai are nevoie de a fi adevărată tocmai pentru că este reală. Paragraful 10 din Meditația I a lui Husserl (*Meditații carteziene*) spune că Descartes este în eroare “pentru că transformă *ego*-ul în *substantia cogitans*, într-o *mens sive animus* separată”. Și, până la urmă, silogismul însuși (sau deducția silogistică) nu intră în registrul preferatelor cartesiene. Două critici aduce Descartes atitudinii silogistice: reproșează silogismului de a fi un mecanism ininteligent și, apoi, faptul silogismului de a presupune adevărul ca fiind deja descoperit în loc de a-l descoperi! Logica, spune Descartes ironic, servește la a explica lucruri care deja se știu!

Pe de altă parte, Arnauld atrage atenția lui Descartes asupra faptului că punctul de plecare al filosofiei sale este și acela al filosofiei lui Augustin și că “ar fi bine să se precizeze că doar în materie de știință, nu și de credință, se cer lucruri concepute clar și distinct. În această privință e bine de reamintit

¹⁴ René Descartes, *Meditationes de prima Philosophia*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 278. Nu întâmplător *cogito* apare în meditația a IV-a intitulată “Adevăr și falsitate”.

deosebirea pe care o făcea Augustin între a înțelege, a crede și a avea păreri". Descartes îi răspunde: "Autorul (e un autoreferențial aici – *n.m.*) e mulțumit să afle că are în sprijinul său învățătura Sfântului Augustin"¹⁵.

Cel mai "clar și distinct" este că îndoiala care se încheie cu intuirea eului nu era o noutate în istoria filosofiei. Ea se află și la Sfântul Augustin, și nu e deloc "clar și distinct" dacă la nivelul *Discursului* (inclusiv în varianta lui latină), Descartes știa lucrul acesta, deși s-ar putea spune că faptul are mai puțină importanță atâta vreme cât Descartes întemeiază pe *cogito* nu ideea Trinității (ca Augustin), ci ideea substanței spirituale al cărei atribut este gândirea (și, ca o consecință imediată, totala separație a sufletului de trup). La acuzația că ar fi preluat de la Sfântul Augustin *cogito*-ul, Descartes răspunde într-o scrisoare, fără a da însă o dezmințire formală, arătând doar deosebirile de concepție dintre el și Augustin. Iată ce spune: "într-adevăr, Augustin se servește de acest principiu (de *cogito* – *n.m.*) pentru a dovedi certitudinea existenței noastre și apoi pentru a vedea că există în noi o imagine a Trinității, pe când eu mă servesc de acest principiu pentru a arăta că acest *eu* care gândește este o substanță imaterială"¹⁶.

Am amintit de Arnauld, care prețuia mult învățătura lui Augustin și care citează *De Libero Arbitrio* și dialogul dintre Alypius și Evodius pentru a scoate în evidență uimitoarea apropiere dintre Descartes și Augustin. Spune textul lui Augustin: "vă întreb dacă voi înșivă existați; și, sigur, nu vă temeți de a vă îndoii. Căci, dacă voi nu existați, nici nu vă puteți îndoii" (*De Libero Arbitrio*, II, 3, 7). Critica lui Arnauld, căci așa ceva este!, vrea să spună că distincția și claritatea sunt criterii valabile, da!, dar numai în cunoașterea filosofică, ele nemaifiind valabile când se trece de la știință la credință.

La Augustin, *cogito* apare și în formula: *Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor* ("ce dacă mă îndoiesc? Căci, dacă mă îndoiesc, exist. Fiindcă acela care nu există, desigur, nu poate să se îndoiască")¹⁷. Texte asemănătoare aflu în *Soliloqui* (II, 1, 1) și *De Trinitate* (XV, 12, 21): *qui fallitur, vivit*. Gilson subliniază înrudirea deosebită a lui *cogito* cartesian cu *si enim fallor, sum*. Pentru cei doi filosofi, spune Gilson, îndoiala sceptică este o maladie al cărei remediu este evidența gândirii, iar această primă certitudine deschide calea care, prin demonstrarea spiritualității sufletului, conduce la probarea existenței lui Dumnezeu. Astfel, adevărul și certitudinea aparțin domeniului inteligenței.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 334, 340.

¹⁶ Vezi Anton Dumitriu, *Cartea întâlnirilor admirabile*, Editura Eminescu, București, 1981, nota 63, p. 114.

¹⁷ Augustin, *De Civitate Dei*, XI, 26.

Adevărul nu mai are nevoie de nici un criteriu extern, fiindu-i suficientă claritatea, căci înțelegerea (*intellegere*) este perfectă și nici o înțelegere nu poate fi depășită de o alta. Tot astfel nu mai există nici grade de adevăr, și în acest caz ce mai valorează sintagma stoică potrivit căreia e nevoie de un „criteriu al adevărului”? Zenon, stoicul, spune Augustin, s-a ocupat cel dintâi de această chestiune. Nesesizând însă complexitatea acestei probleme, a sfârșit prin a oferi argumente scepticilor. Augustin explică astfel neînțelegerea lui Zenon: pentru a afirma că adevărul scapă înțelegerii noastre, scepticii s-au sprijinit pe definiția lui Zenon, definiție conform căreia este perceput ca adevărat doar ceea ce s-a imprimat în sufletul nostru după realitatea lucrului, și acest “imprimatur” nu poate să fie ceea ce realitatea nu este¹⁸.

Ce spune Zenon poate fi formulat mult mai scurt și mult mai clar: noi putem discerne adevărul după semnele pe care eroarea nu le poate poseda. Scepticii cred că așa ceva este irealizabil, și Arcesilau numește asta “himeră”. După Zenon, singura noțiune comprehensibilă și perceptibilă este aceea care e total străină faptelor, care nu are nici un semn comun lor, care se arată într-un mod străin faptelor, în sensul că faptele nu-l pot arăta. Dar Zenon, spune Augustin, nu a văzut bine condițiile și natura activității intelectuale. Augustin demască ridicolul academicilor care pretind aparența adevărului și ignoră ceea ce este adevărul el însuși. Este contradictorie pretenția academicilor de a se considera înțelepți ignorând mereu înțelepciunea. *Intellegere* are valoare proprie, valoare independentă de senzații. Noi putem avea senzații false fără ca înțelegerea noastră să fie diminuată. Adevărul este în rațiune, dar nu este *al* rațiunii; spiritul rațional doar descoperă adevărurile prin iluminare.

De unde provine în acest caz eroarea?

Prima ei cauză este *orgoliul intelectual*, sintagma pe care Augustin nu o folosește nicăieri. Sfântul Ambrozie amendase deja înțelepciunea filosofilor pe motiv că înțelepciunea își creează propriul obiect. Dacă Platon ar reveni în lume, spune Augustin, doar orgoliul intelectual l-ar împiedica să devină creștin. Iar lui Consentius, un filosof, îi scrie Augustin în *Epistola* 120: “ai destul talent pentru a-ți explica gândirea, dar ai și atâta umilință ca să meriți să gândești adevărul?”. Orgoliul se traduce în filosof printr-o excesivă încredere în sine; umilința este dispoziția de a te plia autorității divine.

¹⁸ Idem, *Contra Academicos*, II, 5, 11.

Augustin nu le cere neoplatonicilor să renunțe la inteligență, le cere, simplu, doar să-și facă inteligența creștină.

A doua sursă a erorii este *imaginația*. Augustin își amintește cum mult timp excesul de imaginație i-a făcut inutil efortul de a cunoaște¹⁹. Imaginația constrânge oamenii să conceapă corporal chiar și sufletul. Imaginația tulbură claritatea, și imaginației îi revine neantul. Sentimentul misterului este esențial tocmai pentru că rațiunea întâlnește misterul peste tot: *intellige quid non intelligas, ne totum non intelligas* ("dacă nu înțelegeți câte nu înțelegeți, nu înțelegeți nimic").

Mersenne atrage atenția lui Descartes asupra asemănării *cogito*-ului cu formulele lui Augustin. Arnauld face același lucru după lectura *Meditațiilor!* Mersenne făcuse acest lucru după lectura *Discursului!* Lui Mersenne, Descartes îi scrie că Augustin se poate să fi spus același lucru, dar nu în același sens și, în tot cazul, nu în același scop! Din punctul de vedere al lui Descartes, propriul argument își este suficient și fără autoritatea lui Augustin! Unui corespondent necunoscut îi scrie: "m-ați obligat să mă informez cu privire la pasajul din Sfântul Augustin la care al meu *gândesc, deci exist*, are un oarecare raport". Descartes concede că Augustin se servește de acest argument pentru a dovedi certitudinea existenței noastre și pentru a ne face să vedem că există în noi o anume imagine a Trinității; în ceea ce îl privește, *cogito* dovedește distincția reală a sufletului de trup. Cel puțin două lucruri sunt clare:

– nimeni nu se așteaptă să găsească în *cogito* augustinian fundamentul unei fizici mecaniciste de tip cartesian;

– Descartes are dreptate să spună că argumentul lui Augustin e mai curând unul cu finalități teologice, adică fără importanță pentru el, pentru Descartes.

Excesele le aflăm în confundarea celor două doctrine, pe de o parte, și în plasarea lor la extreme, pe de altă parte. Reprezentanții celor două poziții sunt Pascal și Arnauld. Pascal, cred, este nedrept când spune: „căci știi câtă deosebire este între a scrie un cuvânt la întâmplare, fără a reflecta asupra lui mai îndelung, mai adânc și a vedea în acel cuvânt un admirabil șir de consecințe, care dovedesc deosebirea dintre cele două naturi – spirituală și materială”²⁰. Un straniu paradox apropie și desparte totodată pe Pascal de

¹⁹ Idem, *Confesiuni*, III, 7, 12.

²⁰ Blaise Pascal, *Cugetări*, Editura Științifică, București, 1992, p. 276. Celebru text pascalian din *Despre arta de a convinge* este, de altfel, singurul în care numele lui Augustin și Descartes sunt apropiate. Nu Augustin e acuzat în textul pascalian și nici Descartes apărât! Intenția lui Pascal este exclusiv filosofică: să înțeleagă exact ce aparține lui Descartes și ce

Augustin. În *Cugetări*, Pascal spune, atribuind vorbele unei persoane sceptice imaginare: "Nu știu cine m-a adus pe lume, nici ce este lumea, nici ce sunt eu însumi. Trăiesc într-o neștiință teribilă cu privire la toate acestea [...]. Tot ce știu este că trebuie în curând să mor; însă ce nu cunosc deloc este tocmai această moarte pe care n-aș putea-o evita"²¹. Frazele acestea sunt ecoul frazelor din *Confesiunile* lui Augustin. Dar cât de diferit e tonul? Rechizitoriul lui Pascal împotriva ignoranței este nemilos. Dumnezeu de la Port-Royal are fața dură și fermă a destinului antic, nu se arată decât la sfârșit umilei creaturi. La Augustin tonul este tandru, filial și lasă loc speranței invincibile. Problema este: e corect să spunem, cu Pascal, că Augustin a scris „la întâmplare”, sau să fim de acord cu Arnauld, cum că Augustin a făcut prin *cogito* distincția între suflet și trup? Înclin, personal, să-i dau dreptate lui Gilson: "dacă pentru Augustin *cogito* este o întâmplare, ea e, în tot cazul, una care s-a repetat de mai multe ori. Faptul în sine e destul de ciudat ca să nu-l subliniem! De cinci ori Augustin a revenit asupra argumentului său, perfecționându-l și completându-l, or aceasta nu e atitudinea unui om care nu acordă importanță la ceea ce a spus"²². Sesizez că:

- în cele două doctrine, certitudinea gândirii e fundamentul pe care se sprijină dovada existenței lui Dumnezeu;
- obiectul propriu-zis al filosofiei este, la Augustin, cunoașterea lui Dumnezeu și a sufletului;
- obiectul metafizicii la Descartes este cunoașterea lui Dumnezeu și a sufletului.

Și atunci, am mai putea spune că metafizica lui Descartes nu se mai întâlnește cu aceea a lui Augustin²³?

aparține lui Augustin. Compararea celor două *cogito*-uri e un exemplu semnificativ de ceea ce trebuie să fie, în realitate, lectura unui text. Pascal însuși pune între paranteze *problema adevărului* noii filosofii (cartesiene); prin urmare, e îndepărtată de la început chiar idea unei garanții augustiniene a acestui adevăr. Nu-l interesează pe Pascal posibila paternitate augustiniană a inferenței cartesiene. În acest text, Pascal nu simpatizează mai mult cu unul decât cu celălalt. Distribuția simpatiei pascaliene, pe ansamblu, o văd în aceea că el numește pe Descartes, în discuțiile particulare, „doctorul rațiunii” și noii filosofi îi află acoperirea în sintagma (ușor ironică): “romanul naturii”. Augustin scrie un alt „roman” și e “doctorul grației”.

²¹ *Ibidem*, p. 295

²² Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, J. Vrin, Paris, 1975, p. 194.

²³ Vezi lucrarea clasică a lui Léon Blanchet, *Les antécédents historiques du „Je pense, donc je suis”*, Félix Alcan, Paris, 1920, precum și Henri Gouhier, *Cartésianisme et augustianisme au XVIIe siècle*, J. Vrin, Paris, 1978.

Este foarte importantă din acest punct de vedere Scrisoarea din 14 noiembrie 1640 adresată (ca răspuns) de René Descartes pastorului comunității valone din Dordrecht, Andreas Colvius. Descartes îi spune lui Colvius: “m-ați avertizat asupra unui pasaj din Sfântul Augustin care e în legătură cu al meu *Je pense, donc je suis*; l-am citit astăzi la Biblioteca orașului (Leyde – n.m.) și găesc că el, fragmentul, probează certitudinea existenței noastre și probează, de asemenea, că există în noi imagini ale Trinității”. Este limpede că Descartes apelează intenționat cartea a XI-a, capitolul 26 din *De Civitate Dei*. Descartes fusese deja avertizat, cu doi ani înainte, de Mersenne, asupra acestui fapt. Abia în fața lui *Si enim fallor, sum*, va decide el să lămurească problema. Cu trei zile înainte de a răspunde lui Colvius (pe 11 noiembrie), trimite lui Mersenne manuscrisul *Meditațiilor* în care “je pense, donc je suis” din *Discurs* este astfel completat: *ego sum, si me fallor*. Așa se face că scrisoarea către Colvius (14 noiembrie 1640) este un document, astfel zicând, istoric; pe de o parte este ziua în care Descartes citește capitolul 26 din cartea a XI-a a *Cetății lui Dumnezeu*, pe de alta, epistola justifică reacția spontană a lui Descartes față cu ceea ce numim *cogito* augustinian și față cu ceea ce Descartes însuși crede despre propriul *cogito* (că este o substanță imaterială). Augustin, spune Descartes, vrea să descopere în *eu* corespondențe ale Trinității, or, aici e ceva diferit de scopul pe care și-l propune Descartes în banala inferență “je pense, donc je suis”. Descartes caută să afle un “principiu”, “primul principiu al filosofiei”, după cum mărturisește în *Discurs*. Conchide filosoful francez: “sunt cel dintâi care a considerat gândirea ca atribut principal atașat substanței corporale”²⁴. Prin urmare, textul *Cetății lui Dumnezeu* (XI, 26) nu putea decât să întărească sentimentul radicalei originalități aflată în “je pense, donc je suis”, chiar așa simplificată cum era în *Discurs*!

În iunie 1639, Gisbert Voëtius, profesor de teologie la Academia din Utrecht, susține o serie de teze în care, fără să fie numit, Descartes este vizat. Subiectul era *De atheismo*. Tezele lui Voëtius au fost publicate în 1648; autorul le-a transmis lui Mersenne care le face cunoscute lui Descartes. Voëtius denunță “noua filosofie” (aceea cartesiană) și vrea, pentru a o combate, să-i opună calvinismul și catolicismul. Corespondența lui cu Mersenne va culmina cu scrisoarea acestuia din urmă (13 decembrie 1642), scrisoare care se constituie într-o piesă capitală cu privire la raporturile cartesianismului cu augustinismul. Scrisoarea în cauză va marca o nouă tactică: punerea filosofiei celei noi (cartesianismul) sub patronajul Sfântului

²⁴ Henri Gouhier, *op. cit.*, p. 19

Augustin²⁵ și lui Voëtius, pe care Mersenne îl considera străin științei secolului lor, expeditorul îi aduce drept contraargument chiar faptul că autoritatea Sfântului Augustin împiedică pe teologii calviniști de a denunța “noua filosofie” ca atee și periculoasă pentru religie. Obiecțiile lui Arnauld la *Meditații* înscriu o etapă nouă în istoria raporturilor dintre Descartes și Augustin. Cu Mersenne avem încă o corespondență privată, inclusiv cu Voëtius; cu Arnauld, chestiunea devine publică²⁶. Se vede, *cogito* este în joc. Mersenne și Colvius citează *De Civitate Dei* (XI, 26), Arnauld citează *De Libero Arbitrio* (II, 3) și *De Trinitate* (X, 10) și, în legătură cu *cogito*, dar cu trimitere la intelect și simțuri, citează *De Quantitate Animae* (11) și *Soliloquii* (I, 4). Mersenne atrage atenția lui Descartes asupra sintagmei *Deus ineffabilis* din *De Doctrina Christiana* (I, 6, 6: *Ho unde scio, nisi quia Deus ineffabilis, quod autem a me dictum est, si ineffabile esset, dictum non esset?*), iar Mesland (un corespondent iezuit al lui Descartes) îi semnalează *Confesiunile* (XIII, 38, 53) cu privire la *videre* și *velle* în Dumnezeu. Arnauld îl sfătuiește pe Descartes să utilizeze schema *intelligere, credere, opinari* din *De Utilitate Credendi* (capitolele 11, 25; 12, 26).

Toate acestea presupun, cel puțin din partea celor care îl sfătuiesc pe Descartes, sentimentul prealabil al unei certe paternități doctrinale, și “sfătuitoarii” simpatizează cu “noua filosofie” (cartesiană). Ei se bucură de a vedea un Descartes de acord cu Augustin și citează pasaje ale doctorului grației pentru a confirma adevărul tezelor cartesiene. Semnificativ este că din tonul interlocutorilor lui Descartes nu rezultă vreo intenție de discreditare și nici nu i se impută vreun “împrumut”. Descartes însuși scrie lui Mersenne, la 21 ianuarie 1641, despre dificultățile comunicării în filosofie! Lui Arnauld i se va părea absolut natural ca două mari spirite să se întâlnească în fața adevărului! Mersenne și Arnauld, care studiaseră bine pe Augustin, au putut recunoaște în *Meditațiile* cartesiene un aer familiar, fără ca prin aceasta ei să înceteze de a se afla în fața unei filosofii noi. Augustin și Descartes, unul față cu celălalt, bine înțeleși, nu fac deservicii unul altuia. Vorbim astfel despre un *augustinism cartesianizat* (cei care sunt de partea lui Descartes, dar rămân în interiorul doctrinei lui Augustin și sunt satisfăcuți de a constata “acordul” acestuia cu maestrul fizicii moderne noi²⁷, și despre un *cartesianism augustinizat* (o apologie pentru un Descartes fondator al unui “spiritualism în sfârșit pozitiv”). Filosofia lui Descartes pare suspendată

²⁵ *Ibidem*, pp. 28-31

²⁶ *Ibidem*, pp. 33-43

²⁷ *Ibidem*, p. 14.

între *adevăr și realitate*, între *în fond și în fapt*. În *realitate (în fond)* el a vrut să demonstreze existența lui Dumnezeu, și credința pe care o afișează este, fără îndoială, sinceră; în *adevăr (în fapt)*, filosofia lui conduce la materialismul secolului al XVIII-lea, la ideologia anului 1789!

Îndoiala, certitudinea, Dumnezeu și sufletul sunt temele favorite ale lui Descartes, acela din *Discurs* și din *Meditații*. Temele acestea sunt, de asemenea, profund augustinieni. De aici și încercarea de a-i apropia pe cei doi și de a-l îndatora pe Descartes lui Augustin. În 1694 apare cea dintâi exagerare: Descartes nu este altceva decât un plagiator insolent al lui Augustin (Huet, *Censura philosophiae cartesianae*, Paris). La celălalt capăt al timpului, în una dintre cele mai recente încercări pe tema aceasta, aflăm lucrarea lui Zbigniew Janowski²⁸. Autorul, cu un doctorat în teodiceea lui Descartes susținut la J.-L. Marion, repune mai vechea problemă: a cunoscut și citit Descartes operele lui Augustin sau a fost influențat doar de tradiția augustiniană? Momentul debutului unei atari anchete este de aflat în 1637 și protagoniști sunt Marin Mersenne, Andreas Colvius și Antoine Arnauld (primul augustinian care sesizează similitudini între metafizica lui Descartes și gândirea lui Augustin). Concluzia lui Janowski este: problema nu este dacă a citit Descartes pe Augustin; a făcut-o cu siguranță. Problema e *timpul lecturii*, și autorul menționează trei astfel de momente: înainte de 1630 (doctrina adevărilor eterne), înainte de 1637 (aparitia *Discursului*), înainte de 1641 (aparitia *Meditațiilor*). Janowski citează în *Index-ul* său 11 opere augustinieni și, pe trei coloane, le încadrează temporal în felul în care, după criteriile sale, Descartes le-ar fi citit *certain, très probable și probable*. Întrebarea însă rămâne: de ce nu a admis Descartes vreodată că ar fi citit operele lui Augustin?

Trei explicații află Janowski, toate trei plauzibile:

1. prima ține de psihologia personală și natura proprie proiectului cartesian. Descartes realizează că e pe cale de a desfășura o revoluție și, ca orice revoluționar, nu are încredere în nimeni;
2. a doua explicație e de pus în legătură cu atitudinea generală a lui Descartes, anume că el nu a răspuns niciodată direct față cu problema relațiilor între gândirea sa și aceea a lui Augustin;
3. în rândul al treilea este vorba de a nu amesteca teologia cu filosofia²⁹.

²⁸ Zbigniew Janowski, *Index Augustino-Cartésien. Textes et Commentaire*, J. Vrin, Paris, 2000.

²⁹ *Ibidem*, pp. 11, 12, 164-166.

Lucrarea lui Janowski este convingătoare și ne spune că nici geniul lui Descartes și nici originalitatea gândirii lui nu sunt diminuate de faptul că propria-i metafizică datorează atât de mult gândirii Sfântului Augustin.

Este însă de adăugat, ca o concluzie, că, fără Augustin, filosoful francez n-ar fi creat niciodată propria sa filosofie în forma pe care o cunoaștem, după cum, fără cartesianism istoria gândirii europene nu ar mai fi ceea ce astăzi este.

RECENZII

Adriana Neacșu, *Istoria filosofiei antice*, Craiova, Editura Universitaria, 2009, 256 pagini.

În ultimul său interviu acordat în septembrie 1966 ziarului „Der Spiegel”, Heidegger declara într-o manieră profetică, afectată de un mistic și sceptic fatalism: „Filosofia nu va putea să producă nici o schimbare imediată a stării actuale a lumii. Ceea ce este valabil și despre orice părere și străduință umană. Numai un dumnezeu ne poate salva. Nu ne rămâne ca unică posibilitate decât să provocăm în gândire și poezie o stare pregătitoare pentru apariția sau absența lui în crepusculul nostru: căci în chipul dumnezeului absent suntem noi înșine cei care ne pierdem.”

Întrebat dacă putem descoperi o legătură între gândirea sa și ivirea acestui dumnezeu, Heidegger a răspuns: “Nu putem să-l facem să vină prin gândire, putem cel mult să trezim disponibilitatea pentru așteptarea lui. Pregătirea stării de disponibilitate ar putea să fie primul ajutor. Ceea ce este și cum este lumea, nu poate să fie prin oameni dar nici fără oameni. După opinia mea cu aceasta se și conturează ceea ce cu un cuvânt de mult moștenit, plurisemantic și azi atât de uzat, eu numesc Ființă, de care omul are nevoie în manifestarea, menținerea și formarea sa.”

Astăzi, după mai bine de patruzeci de ani de la rostirea acestor cuvinte, starea culturii europene și odată cu ea condiția filosofiei înseși ca mijloc de pătrundere a omului în cultură par să îndreptățească considerațiile heideggeriene: nu numai că suferim de pe urma unei accentuate crize a culturii ajunsă până în faza ei ultimă, cea economică, dar constatăm și scoaterea din uz a filosofiei, devenită o activitate nu doar lipsită de obiect ci și lipsită de rost. Izolat în orizontul său existențial de care se bucură doar ca moștenitor pasiv al tradiției culturale, omul de azi a ajuns ca, neputându-și recunoaște și înțelege originea și fundamentele sale existențiale, să încerce a se elibera de ele, întocmai acelor drumeți care, epuizați de drum dar voind să ajungă cu orice preț la destinație, sfârșesc prin a arunca până și ultimele provizii de care ar fi avut nevoie pentru a supraviețui. Așa se face că astăzi omul nostru nu doar că situează filosofia în afara preocupărilor sale, dar – fapt cu mult mai grav – el urmărește să o scoată chiar în afara școlii și educației sale. Prizonier al nevoilor economice și fără a înțelege cauza lor culturală, el argumentează ineficiența filosofiei și a culturii în satisfacerea nevoilor urgente. Pentru el școala trebuie să formeze abilități care să-i

faciliteze satisfacerea acestor nevoi primare, care, în ciuda unei lungi istorii culturale, au atins astăzi o intensitate și un rafinament fără precedent.

Este lesne de înțeles că în aceste condiții *filosofia* și ceea noi numim *cultură*, adică înseși *activitatea de cunoaștere fundamentală a omului* împreună cu *mediul existențial al acestuia*, care nu au ca scop satisfacerea necesităților de sorginte animală, devin indezirabile și demne de dispreț. Dar tocmai în acest dispreț al omului de azi față de cultură se ascund cauzele dezintegrării treptate a societății în care el trăiește. Căci în lipsa activităților care vizează identitatea și unitatea primară a existenței colective și personale, omul se adâncește într-o viață tot mai conflictuală, mai dezordonată, mai mizeră și mai inconștientă. Nu ar trebui să fie un secret pentru nimeni că în absența unei puternice școli umaniste, în care filosofia ocupă locul central, precum și în lipsa virtuților pe care ea ni le conferă deschizându-ne către cultură în scopul de a ne adapta cu adevărat la dinamica vieții, existența umană intră în colaps. Iată de ce noi astăzi se cuvine să redescoperim importanța școlii umaniste și a filosofiei și să încercăm să depășim acele sceptice, comode dar atât de influente considerații mistice ale lui Heidegger cu privire la soarta filosofiei și a culturii în ansablu, unele față de care atașamentul nostru poate să ne devină fatal.

Dar tocmai aici ne lovim de cea mai mare dificultate, aceea de a avea o înțelegere adecvată asupra identității specifice a filosofiei și a școlii umaniste în general. În prezentul cultural descoperim o uriașă sumă de propuneri în acest sens, adunate de-a lungul a câteva milenii de gândire europeană, o sumă extrem de eterogenă și contradictorie în sine. Cum ne putem descurca însă în hațișul acestei mari mase de posibilități cu privire la natura și rostul filosofiei fără a ne înșela? Prin redescoperirea originilor și fundamentelor stării culturale actuale. Un astfel de demers va face apel la cercetarea istorică, căci este într-adevăr nevoie să coborâm în adâncimile istoriei culturii europene pentru a putea să ne situăm în acele etape originare ale gândirii sale în care ea se configurează și își stabilește propriile direcții de evoluție. Acest demers va trebui să ajungă până la etapa greacă, deoarece grecii au fost cei dintâi care au scos la lumină conștient și lămurit structurile fundamentale ale gândirii și existenței omului european. Apelul la o cunoaștere istorică a gândirii și a existenței europene ne trimite astfel la studiul istoriei filosofiei grecești.

În acest context trebuie să remarcăm și totodată să recomandăm publicului român recenta lucrare de istorie a filosofiei a Adriannei Neacșu, conferențiar universitar la Catedra de Filosofie a Universității din Craiova,

lucrare care are directă legătură cu această mare și stringentă problemă a stării culturale actuale pe care noi am încercat mai sus să o semnalăm, deoarece ia în discuție tocmai gândirea greacă. *Istoria filosofiei antice*, a Adrianei Neacșu, volum apărut la Editura Universitaria din Craiova, se impune atenției noastre prin câteva trăsături care, credem, fac din ea nu doar o utilă introducere în problematica gândirii grecești și a fundamentelor celei europene pentru amatorii de filosofie dar și o bună ocazie de trezire a intuițiilor și de exersare a ipotezelor generale de studiu pentru specialiști.

Scrisă într-un stil clar și precis și evitând limbajul abstract și greoi, care de regulă îi pune în încurcătură (și, de multe ori, chiar pe fugă) pe cei care încearcă să se familiarizeze cu problematica filosofică, lucrarea Adrianei Neacșu poate fi recomandată fără grijă spre lectură oricărui tânăr iubitor de filosofie care încearcă să își construiască în mod onest și cu răbdare o formație intelectuală temeinică. Pe parcursul lecturii acestei cărți, tânărul nostru va putea face cunoștință cu cele mai însemnate experiențe de gândire desfășurate în cadrul culturii grecești, prezentate într-o riguroasă ordine cronologică. În același timp, autoarea are mare grijă să evidențieze legăturile organice dintre diversele etape ale evoluției filosofiei grecești, felul în care filosofiile cresc unele din altele iar fiecare filosof încearcă să rezolve într-o manieră superioară problemele abordate de predecesorii săi.

Subliniind originalitatea filosofiei grecești, faptul că ea a apărut în principal ca efect al manifestării libertății spiritului uman, care este impredictibil, Adriana Neacșu nu se raliază ideii că aceasta s-ar fi ivit dintr-o dată, ca un „miracol” inexplicabil, ci încearcă să faciliteze înțelegerea genezei sale făcând o descriere amplă a premiselor sociale și culturale care au pregătit-o. În acest sens, ea trece în revistă dezvoltarea complexă a cetăților grecești în secolele VII-VI î.e.n., care erau din ce în ce mai organizate și în care dezbaterile cetățenești erau tot mai frecvente; miturile Greciei arhaice, care pun problema genezei universului și cea a originii omului; orfismul, care schimbă viziunea homerică despre existența umană; poezia, care pune în discuție chestiuni stringente de dreptate socială; teatrul, care dezbate în forme complexe condiția existențială a omului; și știința greacă, în special matematica, care oferă un model eminentemente rațional de interpretare a lumii.

Abordând marile etape ale filosofiei grecești, inclusiv etapa romană a dezvoltării sale, Adriana Neacșu încearcă să găsească specificul fiecăreia, evidențiindu-l printr-o formulă sintetică. Astfel, ea subliniază faptul că filosofia greacă s-a născut ca „meditație asupra Principiului”. În această calitate, ea dezvoltă mai multe direcții: cea „cosmologică”, reprezentată de

milesieni și de Heraclit, care încearcă să identifice Principiul cu unul (sau mai multe, eventual toate) din cele patru elemente ale universului socotite fundamentale de către Anaximandros: apă, aer, foc, pământ; cea „dominant metafizică”, ilustrată de pitagorici și de eleați, care conștientizează deosebirea radicală dintre fizic și metafizic și faptul că Principiul nu poate fi un lucru, alături de toate celelalte; și cea care, înțelegând că nu se poate trece direct de la absolut la relative, se ocupă în special de „problema medierii ontologice” dintre Principiu și lucruri, fiind reprezentată de Empedocles, Anaxagoras și de școala atomistă a lui Leucip și Democrit.

În cea de a doua mare etapă a filosofiei grecești, aceasta renunță, pentru moment, la justificarea rațională a întregului lumii, îndreptându-și privirile în special către om și întemeind astfel „ontologia umanului”. Esta etapa în care sofiștii pun accent pe capacitatea creatoare a omului și pe rolul central al acestuia în valorizarea lumii dar viziunea lor intens relativizatoare trezește reacția lui Socrate, care susține obiectivitatea valorilor și necesitatea atitudinii profund etice, responsabile a individului în tot ceea ce întreprinde.

Perioada clasică, cea a marilor sisteme: platonician și aristotelic, ocupă un loc foarte important în expunerea autoarei. Aceasta prezintă opera lui Platon ca pe o valorificare superioară a pozițiilor înaintașilor, unind viziunea eleatică asupra Ființei cu cea heraclitică asupra devenirii, concepția pitagorică despre numere cu prețuirea lui Socrate față de Bine, dar depășindu-i pe toți prin profunzime și originalitate. Adriana Neacșu analizează teoria Ideilor, subliniind maniera în care sistemul acestora, în calitate de Principiu, reușește să întemeieze logic lumea. Ea prezintă evoluția gândirii lui Platon asupra Ideilor de la primele până la ultimile dialoguri, evidențiindu-i limitele explicative, ceea ce va atrage critica lui Aristotel și efortul acestuia de a concepe un alt principiu al tuturor lucrurilor. În același timp, în strânsă legătură cu teoria Ideilor, sunt prezentate teoria cunoașterii și cea a statului ideal. În ceea ce îl privește pe Aristotel, un prim capitol este rezervat metafizicii acestuia – care stabilește ca Principiu Ființa ca ființă ca sinteză a celor zece categorii, genurile prime ale tuturor lucrurilor, ea fiind identică substanței, ca unitate dintre materie și formă – iar cel de-al doilea abordează teoria cunoașterii, etica și politica aristotelice.

În perioada elenistică, de la moartea lui Aristotel până la cucerirea Egiptului de către romani (31 î.e.n), și în care *polis*-ul își pierde independența dar cultura greacă dobândește o autoritate de necontestat în tot Imperiul, filosofia este văzută mai ales ca un „mijloc de salvare” pentru individul care nu-și mai găsește rosturile prin raportarea la colectivitate, în exercitarea

funcției de cetățean, și de aceea filosofii, fără să neglijeze „logica” și „fizica”, pun accent mai ales pe etică. Autoarea prezintă astfel marile sisteme etice ale epocii: epicureismul, care apreciază înclinația naturală a omului către plăcere dar promovează un stil de viață extrem de auster; stoicismul, care, în schimb, condamnă toate afectele, fiindcă ne împiedică să ne supunem rațiunii și să exersăm virtutea; și scepticismul, care, descoperind argumente la fel de tari pro și contra aserțiunilor noastre referitoare la modul de a fi al lucrurilor, ne recomandă ca, pentru a ne putea găsi liniștea, să renunțăm la orice judecată despre ele.

Desfășurate sub patronajul grecilor, eforturile de gândire ale romanilor sunt și ele prezentate, ca o meditație asupra vechilor probleme filosofice într-o formă nouă, cea a limbii latine, punându-se în evidență în acest sens contribuțiile lui Lucrețiu, strălucit reprezentant al atomismului și creatorul unei antropologii filosofice, Seneca, cel mai de seamă dintre stoicii romani, și Cicero, filosof eclectic ale cărui scrieri au avut o mare influență asupra culturii romane și chiar asupra filosofiei Părinților Bisericii. De altfel, ultimul capitol al lucrării abordează tocmai „epoca de tranziție de la filosofia greco-romană la filosofia creștină”, unde ni se prezintă curentul neoplatonic, în calitate de „sinteză a spiritului grec cu cel oriental” și gnosticismul, care are un statut oarecum ambiguu, „între filosofie și erezie creștină”.

Întâlnirea tânărului aspirant cu această complexă problematică va fi una reconfortantă și, totodată, memorabilă, căci simplitatea și limpezimea exprimărilor cărții va favoriza atât înțelegerea fără dificultate a noțiunilor de bază la care ea face referire cât și utila lor fixare. Pe de altă parte, lucrarea de față se dovedește importantă inclusiv pentru nevoile unui cărturar ori pentru acelea ale unui specialist al istoriei filosofiei. Spunem aceasta având în vedere cel puțin două motive. Primul dintre ele se referă la faptul că lucrarea este scrisă pornind de conștientizarea unei semnificative și atât de necesare diferențe culturale pe care specialistul în filosofie trebuie să o respecte pentru a-și asigura o evoluție intelectuală sănătoasă și autentică. Vorbim aici de diferența dintre filosofie, istoriografie și istoria filosofiei.

A ne adânci pe terenul specializat al cercetărilor despre natura cunoașterii filosofice fără conștientizarea prealabilă a faptului că „reflexia realizată cu mijloacele și din perspectiva filosofiei, ce dă dovadă de o atitudine dominant științifică de subordonare constantă a subiectului la obiect”(p. 10) adică istoriografia filosofică, nu este tot una cu „procesul creator prin excelență care determină evoluția *filosofiei ca sistem*”(ibid.), cu, adică, istoria filosofiei, ori fără conștientizarea deosebirii dintre aceasta din urmă și filosofia înseși „a cărei esență nu se poate spune că se edifică de-a

lungul istoriei sale” (*ibid.*), înseamnă de regulă a risca afundarea pe nesimțite într-un blocaj intelectual din care mai apoi cu greu putem ieși și a contribui astfel la accentuarea crizei culturale a timpului nostru.

Astăzi mai mult ca oricând avem nevoie să înlăturăm această confuzie păguboasă care a condus treptat la blocarea accesului general la filosofie - ca activitate fundamentală de cunoaștere a omului - transformată între timp, în ciuda sensului său original, fie într-un studiu specializat asupra culturii în ansablu, fie într-un erudit studiu istoric și filologic în sine cu privire la trecutul gândirii umane.

Al doilea dintre motivele pentru care lucrarea este importantă pentru specialiști provine din faptul ea este urmarea lecturii unui mare număr de cărți de specialitate din literatura istorico-filosofică franceză, care ajută cititorul român să se apropie de o tradiție și de o actualitate culturală europeană pe care astăzi, mai mult ca oricând, el este dator să o cunoască. Potrivit cu toate aceste observații expuse mai sus dar și cu altele pe care cititorul însuși le va putea face în mod personal pe parcursul lecturii, ne simțim îndreptățiți a considera aceasta nouă lucrare a Adrianei Neacșu una dintre cărțile de referință ale vieții noastre universitare.

(Cristinel Trandafir, asist.univ.dr., Universitatea din Craiova)

*

Aristotel, *Despre generare și nimicire*, traducere din greaca veche, note și lămuriri preliminare de Andrei Cornea, Iași, Editura Polirom, 2010, 215 pagini.

Tratatul lui Aristotel, *Despre generare și nimicire*, a cărei autenticitate este certă, continuă seria cercetărilor începute de acesta în *Fizica* și în *Despre cer*, filosoful grec punând accent pe fenomenele și elementele sublunare, mai precis pe generarea și nimicirea ciclică a lor.

Apărut pentru prima dată în cultura română, sub traducerea lui Andrei Cornea (Editura Polirom, 2010), *Despre generare și nimicire* beneficiază, în plus, de un generos studiu introductiv, de aproape 50 de pagini, din partea traducătorului.

Întâi de toate, poate că ar trebui să denunțăm prejudecățile legate de așa-zisa inactualitate a scrierilor despre fizică ale lui Aristotel. Chiar dacă *Fizica* Stagiritului este, în mod inevitabil, depășită în cea mai mare parte, așa

după cum ne atrage atenția și Andrei Cornea, „adevărul” este variabil și asimptotic, atunci când, în special, vine vorba de științe.

Din această perspectivă, universul ideatic al lui Aristotel din *Fizica* și din scrierile conexe, precum *Despre cer* și tratatul de față, nu este depășit cu nimic, ca dovadă stă faptul că Aristotel a constituit, atât pentru marii savanți din domeniul fizicii din secolul XX, cât și pentru filosofi, o profundă bază documentativă în privința fenomenelor fizice, legate de Univers, în ansamblu, sau de lumea sublunară, în particular. Aristotel, cu alte cuvinte, reprezintă o sursă de sondare a celor mai diverse fenomene (încă nedesluite) ale lumii fizice (în sensul științei moderne).

Alcătuit din două părți, tratatul *Despre generare și nimicire* conține interogații profunde cu privire la: distincția dintre generare/nimicire și alterare; generarea și nimicirea absolute; divizibil și indivizibil; problematica creșterii; acțiunea și afectarea reciprocă a lucrurilor; problema compoziției, și multe altele.

Una dintre chestiunile esențiale ale generării și coruperii se referă la materie, în genere, și la elementele sale, în special. Toți cei care consideră că lucrurile sunt generate din elemente, acceptă implicit ideile, spune Aristotel, de „disociere” și/sau „asociere” (322b), puse în relație cu „acțiunea” și cu „afectarea”. Însă dacă toate lucrurile suferă prin afectare reciprocă, atunci toate au același substrat. Acest lucru ar fi însă un paradox, susține Aristotel, căci, dacă unele lucruri au același substrat (materia, de pildă), altele au substraturi diferite (așa cum uscatul nu are același substrat cu recele, căci primul nu este afectat de ultimul, sau invers). Prin urmare, rămân de analizat contactul, amestecul și acțiunea.

Ceea ce leagă și face posibil amestecul este contactul: „În sens fundamental lucrurile nu pot nici acționa, nici fi afectate reciproc dacă nu se pot atinge reciproc, și nici, dacă mai întâi nu se ating cumva, nu este posibil să se amestece” (323a). Chiar dacă pentru noi, astăzi, această afirmație pare banală, acest lucru se întâmplă pentru că diferențiem net cauza de efect, ca și când acestea ar fi două instanțe care decurg una din alta, cu o precizie matematică. Pentru Stagirit însă, contactul presupune o serie de implicații filosofice și nu unele pur cauzale și sterile, de altfel. Printre acestea, în acord cu ideile expuse în *Fizica*, este și aceea potrivit căreia lucrurile sunt mișcate dintr-o potențialitate, care conține implicit mișcarea. Dar însăși existența schimbării comportă o serie de implicații. De pildă, un lucru nu „se schimbă” (ca și când el s-ar schimba singur) decât dacă suferă schimbarea dintr-un contact reciproc; așadar, cel mai probabil, când un lucru se schimbă, se întâmplă ca, în mod natural, cel puțin două lucruri să se schimbe

(deoarece contactul este reciproc). Când aceste două lucruri sunt într-un raport unul cu altul, egalitatea dintre cele două este un caz foarte rar (deși Aristotel nu vorbește de un echilibru între lucrurile puse în contact), astfel că „relația dintre cauză și efect se poate inversa în cazul multor mișcări”.

Tratatul *Despre generare și nimicire*, ca multe dintre lucrările Stagiritului, conține un veritabil „îndreptar filosofic” și poate și științific, îndrăznim să spunem, mai ales în privința ideilor pe care astăzi le considerăm vetuste.

În încheiere, ar trebui să îl lăsăm pe Aristotel să vorbească, iar cei care îi consideră scrierile depășite – cele începute odată cu *Fizica*, așa cum am spus mai sus – să mediteze: „Uneori, spunem că numai cel ce pune în mișcare îl atinge pe cel mișcat, însă cel atins nu îl atinge pe cel care îl atinge (...) încât, dacă ceva imobil pune altceva în mișcare, primul l-ar putea atinge pe cel mișcat, dar nimic nu-l poate atinge pe cel imobil.” (323a)

(Ionuț Răduică, prep. univ. drd., Universitatea din Craiova)

*

Jean-Louis Vieillard-Baron, *La Religion et la cité*, édition augmentée et corrigée, Éditions du Félin, 2010, 392 pages.

Cet ouvrage de philosophie de la religion est la variante corrigée et augmentée du livre avec le même nom, qui a apparu à Paris, en 2001, chez Éditions PUF. L’auteur, Jean-Louis Vieillard-Baron, professeur de philosophie à l’Université de Poitiers, développe une importante activité de recherche théorique, finalisée par des nombreux et divers ouvrages, comme : *Et in Arcadia ego*, Poussin ou l’immortalité du Beau, Paris, Herman, 2010 ; *Le problème du temps. Huit études*, Paris, Vrin, 2008 ; *Bergson*, collection «Que sais-je?», PUF, 3^e édition, 2007 ; *Permanence et Fécondité de l’idéalisme allemand* (avec Charles Koukou), Paris, L’Harmattan, 2007 ; *Hegel, penseur du politique*, Le Félin, 2006 ; *Hegel : système et structures théologiques*, Paris, Le Cerf, 2006 ; *La philosophie française*, Paris, A. Colin, 2000 ; *Bergson et le bergsonisme*, Paris, A. Colin, 1999 ; *Platonisme et interprétation de Platon à l’époque moderne*, Paris, Vrin, 1988.

Dans *La Religion et la cité*, le professeur Vieillard-Baron se propose de mettre en question les rapports entre la religion et la société humaine sans aborder le sujet de point de vue politique mais en soulignant la dimension

sociale de la religion en général et le rôle de celle-ci dans les sociétés contemporaines qui sont, dans une grande mesure, déjà sécularisées. Mettre en évidence la dimension sociale de la religion ce n'est pas soutenir que son essence tiende exclusivement de sa fonction sociale, conviction qui représente seulement un préjugé sociologique. En réalité, la religion est un phénomène très complexe, qui ne peut être réduit à aucun de ses multiples aspects mais seulement leur ensemble nous offre son image complète. Autrement, on en reste à un concept étroit, incapable à orienter correctement les études sur la religion.

En soutenant la nécessité de la clarification conceptuelle, Vieillard-Baron établit que toute religion ait cinq traits fondamentaux : un sujet religieux, le sacré, une communauté religieuse, une histoire sacrée et une expérience religieuse. Le sujet religieux et l'expérience religieuse forment le pôle subjectif de la religion, en temps que la communauté religieuse et l'histoire sacrée expriment le pôle social. Tous les deux se rencontrent dans le sacré mais entre ceux-ci existe une permanente tension, qu'on doit être dépassée en dernière instance mais qui est responsable de trois antinomies constitutives à la religion. La première c'est l'opposition entre la religion comme institution et la liberté humaine ; la deuxième vise le rapport entre la religiosité individuelle et la communauté religieuse ; la troisième c'est l'antinomie de la conscience religieuse et de la présence «testimoniale» de Dieu dans la religion.

L'ignorance de la nécessité de ces pôles de la religion et de la tension entre eux naît des conceptions réductrices sur celle-ci, qui sont des vraies «obstacles épistémologiques» à la compréhension correcte de l'essence de la religion et de ses rapports à la cité. Il s'agit, en principal, de la réduction politique de la religion, de la réduction sociale, de la réduction morale et de la réduction linguistique, qui font l'objet de la première partie du livre : «Prolégomènes à l'analyse du fait religieux : les réductions impossibles de la religion». La réduction politique s'origine dans la conception de Jean-Jacques Rousseau, qui fait distinction entre la religion du cœur et la religion civile, subordonnée à l'intérêt du corps politique de la cité et privée de toute dimension subjective. En échange, l'État laïque moderne considère la religion, par principe, seulement comme une affaire privée, n'ayant aucune existence politique ou sociale. Mais en réalité, parce qu'il permet la manifestation libre de toute croyance dans l'espace public, l'État accorde à la religion une place sociale distincte, qui exprime le pôle objectif de celle-ci. En outre, dans la société contemporaine, la culture religieuse est un impératif, ainsi que l'ignorance religieuse est signe de barbarie. En tenant

compte du statut complexe de la religion dans la société, l'auteur conclut qu'en dépit du déclin actuel de celle-ci dans la sphère politique, on ne peut pas lui nier toute dimension politique ; par contre, son inclination vers le pouvoir politique est une constante qui maintient toujours le péril pour la religion de devenir une idéologie, mais elle est loin de subordonner la religion au politique.

La réduction sociale de la religion est une création de la vision sociologique sur le monde, qui fait de celle-ci un phénomène simplement social, comme tous les autres, en temps que la complexité de la religion implique la connexion entre la conscience individuelle, l'organisation sociale et la référence au divin. En principal, cette réduction, dont le représentant typique est Émile Durkheim, se manifeste par l'idée que l'essence de la religion est de maintenir la cohésion de la société et la solidarité entre ses membres. Mais elle a aussi une deuxième forme, qui voit dans la religion seulement un système de valeurs spécifiques, historiquement élaborées, dont le noyau est formé par les valeurs morales. Dans ce point, la réduction sociale ou sociologique de la religion se rencontre avec sa réduction morale, qui est illustrée par Kant dans *La religion à l'intérieur des limites de la simple raison*. La position théorique de Vieillard-Baron est que toutes ces réductions non seulement qu'elles falsifient la nature réelle de la religion mais elles sont très dangereuses, parce qu'elles baissent la religion sur le plan strictement social, ignorant la justification des différences individuelles et favorisant ainsi le fanatisme religieux et politique, qui provoque toujours la violence sociale.

La réduction socio-linguistique de la religion est une «illusion» fondée sur l'idée que l'étude de la langue comme fait social révélateur de la conscience collective et que l'herméneutique philologique savante, «objective» des textes sacrés peuvent nous dévoiler l'essence de la religion. Mais, outre que l'exégèse philologique peut être trompeuse et que l'herméneutique des textes a ses limites, parce que le texte sacré dépasse toujours la condition du simple texte, cette attitude transforme la religion en simple fait historique, expression d'une culture et d'une civilisation quelconque. Comme les positions antérieures, cette réduction exprime une vision objectiviste sur la religion, qui ne réalise pas que celle-ci est en même temps subjective et objective, individuelle et collective, sociale mais en relation au transcendent divin, de sorte qu'elle est vraiment un lien, seulement que pas un lien purement sociale mais «intersubjectif par excellence».

Pour comprendre mieux le rapport entre la religion et la Cité on doit éviter la confusion entre «religion» et «religieux», qui vise la conscience religieuse individuelle ou collective, le sentiment humain de religiosité, qui peut ou non viser le divin mais, en tout cas, dénote une aspiration vers quelque chose supérieure et meilleure. Ainsi que, outre les religions proprement-dites et du religieux authentique qui les accompagne, on distingue dans la société diverses «formes du religieux sans religion», dont les plus importantes sont le sublime et la démocratie, que l'auteur analyse dans la deuxième partie du livre. Elles sont expressions du religieux vague, indéterminé donc dénaturé, au fond des formes pseudo-religieuses, qui n'ont aucune affaire à la religion mais qui ont alimenté l'apparition dans le XIX^e siècle des visions sur le monde qui ont reçu la titulature de grand effet mais incorrecte de «religions sans dieux». La confusion entre le sublime et le religieux a commencé avec Kant, qui a accordé au sublime une dimension morale et a subordonné la religion à la morale, comme un moyen plus efficace pour que l'homme accomplisse son devoir moral – et a été achevée par Chateaubriand, qui a développé toute une conception sur le sublime chrétien comme dimension esthétique de la grandeur morale manifestée par les chrétiens devant la mort. Par cette voie on peut expliquer l'attitude largement répandue dans la société contemporaine qui conçoit l'art comme une véritable religion, qui peut même remplacer la religion proprement-dite. Mais le point de vue de Jean-Louis Vieillard-Baron est que cette situation est nuisible également pour la religion et pour l'art, parce qu'ainsi la religion est dévalorisée et l'art est dirigé vers des voies impropres, qui ne peuvent la conduire qu'à l'échec.

La démocratie comme forme du religieux sans religion s'explique par l'exagération du fait que la religion chrétienne a influencé la forme de la démocratie moderne et que les valeurs promues par le christianisme sont, en quelque mesure, en concordance avec les valeurs de la démocratie contemporaine. Vraiment, tous les deux reconnaissent la dignité de la personne humaine et la nécessité de la justice, devant laquelle tous les hommes sont égaux. Par conséquent, on peut établir ces valeurs communes comme idéal socio-politique en lui accordant un fort attachement spirituel, après le model religieux, sans faire plus appel à aucune divinité. Mais procéder de cette manière c'est sortir du plan de la religion, et le religieux exprimé est faux. En fait, on ne peut jamais placer le politique sur le même plan que le religieux, parce qu'il s'agit de deux ordres distincts de réalité. On en démontre en faisant comparaison entre la justice démocratique, qui est une justice humaine, institutionnalisée, relative, subordonnée aux conditions

concrètes sociales et politiques, et la justice religieuse, d'une toute autre nature, parce qu'elle exprime la justice divine, parfaite, la Justice en soi, l'étalon absolu de toute justice humaine mais qui ne peut pas être appliquée dans la Cité, où fonctionne toujours la justice imparfaite. En outre, le christianisme a une dimension ascétique et mystique qui vient en contradiction au désir du confort qui caractérise notre société. D'ailleurs, la démocratie se fonde sur le principe de la volonté humaine, absolument incompatible à la religion, qui subordonne la volonté humaine à celle divine. Par conséquent, la position qui voit dans la démocratie une forme de religion sans dieu dénote une confusion théorique et fait des graves dommages également à la religion et à la démocratie.

Dans ce contexte des rapports entre la religion et la démocratie, cette édition ajoute un nouvel chapitre, intitulé « L'avenir du christianisme dans la démocratie moderne », où l'auteur met en question la manière laquelle le christianisme peut survivre dans une société qui, en vertu du principe de la liberté personnelle, rejette l'autorité spirituelle et morale de l'Église, et où a disparu la chrétienté comme milieu ambiant. La survivance sous la forme de la démocratie, dans l'expérience du sublime esthétique ou dans le symbolisme du théâtre ne lui offre pas un authentique avenir, parce que tous ces phénomènes dénaturent en fait le religieux et, d'ailleurs, chacun a son propre totalement distinct de la religion, qu'il ne peut aucunement remplacer. Pour survivre comme religion le christianisme ne peut pas renoncer à aucun de cinq traits déjà énoncés, étant obligé à maintenir à la fois le cadre institutionnel et la ferveur mystique. Malheureusement, les pèlerinages et les rencontres internationales de la jeunesse chrétienne prouvent que la communauté chrétienne actuelle a dégradé cette ferveur religieuse dans une «forme joyeuse d'être-ensemble» qui n'est qu'une forme de «néo-tribalisme». Ça ne veut pas dire que l'avenir du christianisme soit sombre, parce qu'on ne peut pas faire des prédictions en ce sens. Aujourd'hui l'élan spirituel et la vie authentique lui sont assurés par les petites paroisses et les petits groupes militants, et son vitalité dans le monde contemporaine dépendra de la force intérieure des croyants.

Un autre chapitre inédit de cette édition est celui intitulé «Du pape et de son image actuelle», où l'auteur, après une courte description de l'image traditionnelle du pape, nous présente les significations complexes des images opposées du pape offertes par Jean-Paul II et Benoît XVI dans l'ère de la télévision. Ainsi, Jean-Paul II, orienté vers l'activité pastorale, a été le premier pape qui a compris la force des médias et qui, aidé par sa charisme

personnelle, a joué délibérément le rôle de superstar, adoré par les journalistes et par larges masses, mêmes des incroyants. Pape a assumé ce rôle pour imposer dans la société également sa vision politique pacifiste et son programme théologique de réconciliation entre la religion et la philosophie, entre la foi et la raison, à l'intention de sauver les points de vue traditionnels du christianisme. En ce sens, il a mis l'accent sur l'adhésion au détriment de la réflexion. Mais si sur le plan politique il a obtenu de grands succès, son message théologique a été rejeté comme rigide et dépassé, en dépit de l'adhésion enthousiaste à sa personne. En échange, Benoît XVI est un véritable savant théologien, qui fait des leçons magistrales dans les universités mais qui n'est pas du tout aimé comme personne par les médias et par le public hostile à l'autorité pontificale. L'image du pape dans les médias est presque catastrophique et elle équivaut à un non image. Mais cette chose ne dénote que l'insuffisance de l'image télévisuelle qui est actuellement promue exagérément comme fin en soi, en temps que Pape voit en elle seulement un moyen de communication. Autrement, son message théorique, qui est novateur et qui vise l'idée de la charité, donc de la solidarité humaine en tenant compte de la vérité également scientifique et dogmatique, est susceptible d'une grande carrière médiatique. C'est vrai que sa forme «trop universitaire» est aussi responsable de son échec dans les médias. D'autre part, l'absence de l'image du pape Benoît XVI, en dépit des transmissions média, exprime la présence ineffable, spirituelle dans la société, de la religion, dont l'essence n'est pas sociale, visible. Pape se manifeste ainsi comme le représentant d'une autorité invisible, qui met en ombre sa personnalité terrestre pour transmettre son message visant le rapport entre l'homme et la divinité, rapport qui, nous dit l'auteur, ne peut pas manquer de la Cité et fait que celle-ci accorde toujours une place nécessaire à la religion.

D'une manière ou d'autre, tous ces aspects présentés jusqu'à maintenant visent le pôle objectif, sociale, de la religion. Mais la même importance pour la constitution de celle-ci a le pôle subjectif, abordé dans les deux dernières parties de l'ouvrage. La troisième partie, «Le sujet de la religion face à la Cité», nous parle de l'âme et de ses attitudes religieuses spécifiques, comme la prière, la méditation et l'espoir, et fait une large analyse de la foi et de la conversion, mettant en évidence la distinction entre la foi philosophique et la foi religieuse, et entre la conversion spirituelle et la conversion religieuse. Pendant la présentation de cette problématique, on découvre encore une antinomie de la religion, à savoir l'antinomie du permanent dynamisme de la vie religieuse des croyants et du dogme comme

forme théorique cristallisée de cette vie. La quatrième partie, «Le symbole, le témoignage et la communauté», met sur le tapis la dimension symbolique de la religion comme un trait essentiel, sans lequel celle-ci se réduirait à la morale, et discute sur le témoignage de la vérité religieuse, qui ne peut être qu'un témoignage intérieur, de notre esprit, accordant aux miracles une place toute secondaire. En même temps, l'auteur fait distinction entre la communauté socio-politique, la communauté éthique et la communauté religieuse, celle-ci vue comme une «véritable intersubjectivité», du moment qu'elle se rapporte à Dieu en tant que le partenaire d'un permanent dialogue. Tous ces sujets se remarquent par un abordage théorique très subtil et par un permanent appel aux conceptions des grands philosophes comme Augustin, Thomas d'Aquin, Jacob Böhme, Blaise Pascal, Kant, Hegel, Ernst Cassirer, Georg Simmel, Max Scheler, Henri Bergson, Martin Heidegger, Paul Ricœur, Emmanuel Levinas.

A la fin de l'ouvrage, l'auteur admet que, bien que la Cité, y compris son corps politique, ne se fonde pas elle-même, son fondement n'est pas la religion. Toutefois, celle-ci est présente toujours dans la société comme son complément nécessaire, parce qu'elle représente l'ouverture de l'homme vers le monde spirituel infini, ouverture sans quoi ne sera possible aucune relation «vraie» donc interpersonnelle entre les individus, en temps que la société, qu'implique l'organisation institutionnelle, marque le «lieu de la finitude humaine». Ainsi, l'importance et la nécessité de la religion dans la Cité dérivent d'une intersubjectivité spirituelle universelle et transcendantale, qui dépasse l'histoire et qui met en relation les croyants avec la transcendance divine et, sur cette base, met en relation positive les uns aux autres. Cette intersubjectivité spirituelle spécifique à la religion peut être comprise aussi par les incroyants, soit directement, par l'analyse philosophique rationnelle, soit indirectement, par l'analogie avec le phénomène de sacralisation des formes de l'art largement reconnues, qui exprime le besoin humain de communauté spirituelle, où toutes les consciences peuvent communiquer et où chacune accomplit son destin.

Par les nombreuses clarifications conceptuelles, par les analyses théoriques extrêmement nuancées, par les problèmes mis en question et par les points de vue exprimés, *La Religion et la cité* nous apparaît comme un ouvrage original, capable à attirer l'attention concentrée de tout lecteur sensible au sujet de la religion et de ses relations à la société.

(Adriana Neacșu, conf.univ.dr., Universitatea din Craiova)

Anton Adămuț, *Cum visează filosofii*, Editura All, 2008, 408 p.

A vorbi despre modul în care visează filosofii ca filosofi înseamnă, cel puțin într-o oarecare măsură, a accepta că întâmplarea și evenimentul, de ordin personal, intim pot avea o influență asupra operelor și ideilor lor. Platon a lăsat moștenire simțului comun filosofic o relație dintre activitatea filosofică și vis subordonată distincțiilor și ierarhiilor sale epistemologice binecunoscute. Aceste distincții plasează visul în domeniul opiniei, al incertului, probabilului, al cunoașterii neverificate și nedemonstrate, domeniu care se opune și este inferior celui al certitudinii, necesarului și al cunoașterii demonstrate, al „adevăratei” cunoașteri. Astfel, visul este locul sau mediu în care, ca în *Menon*, spre exemplu, „opiniile” (δόξα) așteaptă să fie demonstrate (85 cd), pentru a se stabili dacă trec sau nu testul epistemologiei. De aici dificultatea de a-i recunoaște visului o înrâurire asupra ideilor filosofice înțelese ca produse ale facultăți capabile de „cunoaștere” filosofică. Consecința acestui mod de a vedea lucrurile este un intelectualism în privința modului în care este înțeleasă relația dintre vis și opera filosofilor, care devalorizează sau chiar ignoră oniricul în relația sa cu spiritul filosofic în general.

Totuși, chiar și pentru Platon visul este uneori mai mult decât o categorie cu statut epistemologic incert pentru filosof și filosofie. În *Phaidon*, 60e-61a, spre exemplu, Socrate afirmă: „M-a bântuit toată viața un anume vis care, sub înfățișări schimbătoare, îmi dădea de fiecare dată același îndemn: «Socrate, arta Muzelor să fie sârguința ta». Iar eu, ...înțelegeam că îndemnul și încurajarea din vis au în vedere tocmai ceea ce făceam ...credeam că prin artă a Muzelor visul înțelegea «muzica» cea mai înaltă, vreau să spun filosofia” (traducere de Petru Creția). Visul este aici mai puțin un mediu mai mult sau mai puțin tulbure al unor idei de ordin inferior din punct de vedere filosofic, ci chiar ceea ce contribuie la și susține continuarea unei vieți și opere filosofice.

A vedea astfel visul înseamnă a adopta o atitudine mai curând psihologistă decât intelectualistă și epistemologistă. Este tipul de atitudine pe care o întâlnim la Yvon Brés, spre exemplu, în *Psihologia lui Platon* (traducere de Mihaela Alexandra Pop, Humanitas, 2000), din care am extras exemplele anterioare. Această atitudine atribuie visului, în dialogurile lui Platon, sensuri pozitive, alături de cel negativ, ca mediu al ideilor încă nedemonstrate, deficitare din punct de vedere epistemologic. Într-unul din aceste sensuri visul este, în cuvintele lui Brés, „un efort de schițare, sub forma unor imagini, a soluției pentru conflictele trăite de subiect sau, mai

general, pentru pregătirea realizării proiectelor sale, dar al căror caracter repetitiv și, ca să spunem așa, nostalgic îl exprimă imaginile visului, preluate, prin deghizări mai mult sau mai puțin importante, dintr-un trecut mai mult sau mai puțin important” (*Psihologia lui Platon*, traducere de Mihaela Alexandra Pop, Humanitas, București, p. 175). Această față a visului autorizează, crede Brés, ipoteza că „edificarea vie a logicii și a metafizicii platoniciene este inseparabilă de actul prin care omul Platon se definește prin raportarea la lumea și istoria lui” (p. 176). Acest gen de interpretare aparține unei tradiții care historicizează și psihologizează relația dintre autor și operă într-un fel care include ca element esențial evenimentialul trăit, manifestat adesea întâmplător în visele autorului.

Cum visează filosofii poate fi văzută ca o contribuție la o astfel de tradiție, ca o alternativă la interpretările intelectualiste standard. Iată exemplul lui Descartes. Încercării lui Anton Dumitriu, de a-i atribui lui Descartes „un soi de primitivism” pentru modul în care ține seama de visele premonitorii, Anton Adămuț îi răspunde, exprimând în termeni psihologici atitudinea filosofului: „Descartes cade în el însuși, se închide în el însuși”. Dacă, așa cum crede Adămuț, urmându-l pe Noica („Visul este doar un semnal. Semnalul că Descartes trebuie să plece mai curând dintre oameni și să se lepede de învățătura lor, dacă vrea să facă ceva pentru ei”, *Viața și opera lui René Descartes*), este tipic pentru un filosof să se izoleze de lume pentru a face ceva pentru oameni, adică, în acest caz, pentru a crea o operă filosofică, atunci acesta este un exemplu de situație în care ceva cu un caracter evenimential cum este un vis, poate contribui la o astfel de decizie, dacă a fi semnalul unei astfel de schimbări poate fi asimilat, cel puțin în parte, unei contribuții. El poate fi o parte a unei soluții la „conflictele trăite de subiect” (Brés), și astfel ceva cât se poate de personal și idiosincrazic.

Dar, de ce este, așa cum arată Adămuț, „pentru cei mai mulți extrem de neplăcut, de a găsi la originea filosofiei moderne un simplu «episod cerebral»”, cum este un vis, sau o imagine, sau o amintire? Probabil pentru că cei care cred asta au fost influențați de acea tradiție platonistă care epistemologizează și ierarhizează totul, mai curând decât cea care crede că un vis poate îmbogăți pe cei care caută „înțelesul cel mai adevărat al cunoașterii” (*Theaitetos*, 208b: „Iată-ne, așadar, îmbogățiți cu un vis – pe cât se pare – pe noi, care credem că deținem înțelesul cel mai adevărat al cunoașterii”, traducere de Marian Ciucă) în aceeași măsură în care poate îmbogăți o tradiție filosofică și culturală. Expresie a relației concrete și directe a filosofului cu lumea și cu istoria personală, trăită, imaginată sau

reamintită de filosof, visul poate fi văzut, de asemenea, ca o sursă ori cauză, printre altele, a unei concepții filosofice, mai curând decât o sursă de erori sau de idei neclare care ar trebui evitate. Acesta este, credem, unul dintre mesajele cărții lui Anton Adămuț.

(Cătălin Stănciulescu, lect. univ. dr., Universitatea din Craiova)

Autori/Contributors

BRUCE A. LITTLE

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

blittle@sebts.edu

FREDERIC SCHROEDER

Professor Emeritus, Queen's University, Kingston, Canada

schroedr@queensu.ca

GIUSEPPE CASCIONE

Doctor în filosofie, profesor la Universitatea din Bari, Italia

g.cascione@scienzepolitiche.uniba.it

SYLVAIN DELCOMMINETTE

Doctor în filosofie, profesor la Université Libre de Bruxelles, Belgia

sydelcom@ulb.ac.be

ANA BAZAC

Profesor universitar doctor, Universitatea Politehnică București

ana_bazac@hotmail.com

ANTON ADĂMUȚ

Profesor universitar doctor, Universitatea "Al. I Cuza", Iași

antonadamut@yahoo.com

CONSTANTIN STOENESCU

Conferențiar universitar doctor, Universitatea din București

noua_alianta@yahoo.com

ANTON ADĂMUȚ

Profesor universitar doctor

Universitatea "Al. I Cuza", Iași

antonadamut@yahoo.com

ADRIANA NEACȘU

Conferențiar universitar doctor, Universitatea din Craiova

aneacsu1961@yahoo.com

CĂTĂLIN STĂNCIULESCU

Lector universitar doctor, Universitatea din Craiova

cfstanciulescu@yahoo.com

CRISTINEL NICU TRANDAFIR

Asistent universitar doctor, Universitatea din Craiova

cristinel_nicu@yahoo.com

MARTA ALBU

Asistent universitar doctor, Universitatea din Craiova

marta_rizea@yahoo.com

MARIA MICHIDUȚĂ

Doctor în filosofie al Institutului de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu Motru” al
Academiei Române, din București

michidutamaria@yahoo.fr

ANDREICA VLAD VASILE

Doctor în filosofie al Universității de Vest din Timișoara

andreicavlad@yahoo.com

ȘTEFAN VIOREL GHENEA

Doctor în filosofie al Universității de Vest din Timișoara,

Asistent la Universitatea din Craiova

gheneastefan@yahoo.com

IONUȚ RĂDUICĂ

Doctorand în filosofie la Universitatea din București

Preparator la Universitatea din Craiova

ionutraduica@yahoo.de

FLORIN BĂLOI

Doctorand în filosofie la Universitatea de Vest din Timișoara

florin_85f@yahoo.com

VLAD-IONUȚ TĂTARU

Studii de filosofie la Universitatea din București

tataruvro@yahoo.com