

A n a l e l e

Universității din Craiova

Seria:

F i l o s o f i e

Nr. 28 (2/2011)

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA – SERIE DE PHILOSOPHIE, nr. 28 (2011)
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. 28(2011)
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
Alexandru Boboc, Romanian Academy
Giuseppe Cacciatore, University of Naples
Federico II
Giuseppe Cascione, University of Bari
Teodor Dima, Romanian Academy
Gabriella Farina, Università di Roma III
Ștefan Viorel Ghenea, University of
Craiova
Vasile Muscă, Babeș-Bolyai University,
Cluj-Napoca

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

Secretar de redacție: Cătălin Stănciulescu
Responsabil de număr: Adriana Neacșu

ISSN 1841-8325

e-mail: filosofie_craiova@yahoo.com

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

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

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

CUPRINS

ISTORIA FILOSOFIEI

CHRISTOPHER VASILLOPULOS <i>Euripides and Socrates Nietzsche's unnatural enemies</i> Part II	5
--	---

GEORGE BONDOR <i>Metafizică și fenomenologie în gândirea lui Hegel</i>	15
---	----

ION TĂNĂSESCU <i>Categoriile mereologiei brentaniene</i>	32
---	----

FILOSOFIE ROMÂNEASCĂ	47
----------------------	----

ANTON ADĂMUȚ <i>De la intuiționism și fenomenologie la substanțialism</i>	
--	--

ANA BAZAC <i>Existența tragică la D. D. Roșca și Emil Cioran</i>	64
---	----

CĂTĂLIN CIOABĂ <i>Devenire fără timp. Câțiva pași de la Heidegger la Noica și înapoi</i>	81
---	----

ESTETICĂ ȘI FILOSOFIE SOCIAL-POLITICĂ

CLAUDE KARNOOUH <i>L'artiste, le poète, le penseur et le Politique au XX^e siècle ou le radicalisme de l'engagement</i>	99
--	----

BRICE POREAU <i>La reconnaissance du génocide: l'exemple de Jean-Paul Sartre</i>	120
---	-----

LOGICĂ ȘI ONTOLOGIE

MARC PEETERS <i>Le problème des définitions dans l'Ecole de Lwow- Varsovie. Lesniewski versus Kant</i>	129
---	-----

VLAD VASILE ANDREICA <i>Critica kantiană a argumentului ontologic și depășirea acesteia din perspectiva conceptului de existență necesară</i>	147
--	-----

FILOSOFIA RELIGIEI

HERBERT HRACHOVEC
Heilige, Avatare und Übermenschen 158

ADRIANA NEACȘU
Explicația în teologie 174

FILOSOFIE APLICATĂ

ANTONIO SANDU
Un model afirmativ-apreciativ în Consilierea filosofică 203

AUTORS/CONTRIBUTORS 223

CONTENTS 225

EURIPIDES AND SOCRATES NIETZSCHE'S UNNATURAL ENEMIES

Part II

CHRISTOPHER VASILLOPULOS¹

Abstract: In *Birth of Tragedy*, Nietzsche sees in Euripides the destroyer of tragedy. In the process of condemning Euripides, Nietzsche also caricatures Socrates, the 'demon logician.' Accusing Euripides of being the 'mask' of Socrates, Nietzsche conjures up an anti-tragic monstrosity, the twin 'spectators,' Euripides/Socrates, who in tandem ushered in the Age of Rationalism, including its anti-poetic horrors, including the twentieth century's global wars, which he prophetically anticipates. Contending that Nietzsche intentionally distorts the two Greeks, this paper offers an interpretation of his thought which may account for his attacks.

Keywords: Nietzsche, Euripides, Socrates, Greek Tragedy.

Words are only metaphors; indeed, they are doubly metaphorical: 'One designates only the relations of things to man, and to express them, one calls on the boldest of metaphors. A nerve stimulus, first transposed into an image—the first metaphor. The image, in turn, imitated by a sound—second metaphor.' Nietzsche, *On Truth*, I²

IV. Sabotaging the Socratic Logic Machine

Nietzsche is no more trying to present an accurate portrait of Socrates than of Euripides. Not only are they metaphors in the sense that all words are metaphorical, they are metaphors in the sense that neither 'Socrates' nor 'Euripides' signify men that once lived in fifth century Athens. They signify all that is anti-tragic. As Knight says, 'Socrates is the perfect example...of the theoretical man: that is to say, the man, who will be, must be, anti-musical, anti-lyrical, anti-artistic, anti-Dionysiac and anti-Greek.'³

Magnus makes a similar point:

¹ Eastern Connecticut State University

² Allison, David B., editor: *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, Dell, N.Y., 1977, p.xv

³ Knight, A.H.J.: *Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche*, Russell & Russell, NY, 1933, p.55

"Hence philosophy—which is Platonism at bottom for Nietzsche—employs reason as a weapon to overpower the eternal cycle of genesis, growth, decay and death—becoming. Insofar as reason cannot grasp change without turning it into a static form of being, insofar as reason ossifies, all philosophical systems are grounded in error."¹

Many scholars have discussed the metaphorical nature of Nietzsche's writings. Falling into two categories, they have tended to ignore those elements of Nietzsche's approach which do not fit easily within their disciplines. Philosophers usually try to minimize the literary or poetic; literary critics tend to minimize or ignore the philosophic. I believe his thought can be better apprehended if an effort is made to deal with both the poetic and the philosophical aspects of Nietzsche's thought. The reason could not be more Nietzschean: disciplines by their very nature frame questions and answers according to the habits, values and experiences of the scholars who work in them. Inevitably these frames become static and dogmatic. The very difficulty of dealing with the poetic and the philosophic simultaneously is precisely its value. The awkwardness of dealing with misfitting disciplines helps prevent slippage, intentional or not, from interpretation to explanation, from becoming to Being, from life to death. Moreover, Nietzsche believes that metaphor, in the ways I will describe below, is not only an unavoidable property of language, it is the virtue that can keep thought and therefore us, alive. Thus the metaphor of poetry, including the metaphors of poetry, undermine the metaphor of philosophy, especially it efforts to deny its own basis in metaphor, and vice versa, keeping all the metaphors alive.

Let us begin with a suggestive paragraph from Kerenyi:

"We thereby grasp the structure of a phenomenon which the Greeks...described in one word. In its subjective aspect they called it 'knowing' (*eidenai*), in its objective aspect by a word of the same root, 'form' (*eidos*). The root meaning is that of 'seeing,' 'catching sight of,' and what we have here is not just etymology, but an essential truth in the derivation of the two words either of which on its own describes the same phenomenon. Although it means 'knowing' *eidenai* in its sound form expresses a sense of seeing—it 'sounds it'.... For the Greeks the most self-evident object of both

¹ Magnus, Bernd: *Nietzsche's Existential Imperative*, Indiana, Bloomington, 1978, p.9

seeing and of knowing is the form, an object so self-evident that it finds immediate expression in the language, in 'sound.'"¹

So far this analysis remains Nietzschean: note the dialectical relationship between 'knowing' and 'form.' Note also the relationship between 'seeing' and 'sound,' about which more below. Yet trouble lurks in the connection between *eidenai* and *eidōs*. The gerund of 'seeing' and 'catching sight of' is too easily lost in the noun 'form,' *eidōs*. The idea of catching a bird on the fly, that is, of seeing its fleeting image, too readily becomes catching it on the fly and caging it or, worse, killing it. Nietzsche writes: 'The word kills, everything that is fixed kills.'² The living thing becomes a form or an image of itself, a dead image. Kerenyi continues his analysis by making the transformation from imaging to knowing to known or explained as follows:

"The world is known, so to speak independent of man, but dependent upon that higher knowledge which at the same time exerts an efficacy, has power, and, as we must add, 'sees' the result. This phenomenon of higher knowledge, an extension of *eidenai*, is *noein*. It has apparently freed itself altogether from seeing."³

This freedom from imaging, from the gerund, from movement, is anything but liberating. For Nietzsche it amounts to killing. *Nous* destroys *eidenai*. This process is a metaphor for the Socratic/Platonic project, whose major enemy is 'becoming.' In Nietzsche's words:

"We find a type of deep-seated illusion, first manifested in Socrates: the illusion that thought, guided by the thread of causation, might plumb the farthest abysses of being and even *correct* it. This grand metaphysical illusion has become integral to the scientific endeavor and again and again leads science to those far limits of its inquiry where it becomes art—*which in this mechanism is what is really intended*."⁴

Here Nietzsche does far more than indicate a problem. True to his assumption that philosophy must receive its direction and its motives from life, he provides a method, a way to keep the bird alive, a way to avoid the deadly process of reification. This is more than a perspective, for it is not

¹ Kerenyi, C., *Religion of Greeks and Romans*, Dutton, NY, 1962, p.144. Kerenyi's purpose differs from mine. He shows the link between seeing, knowing and the divine: '*Nous* directs itself towards the world in *noein* just as the eyes do the seeing. Yet the eyes merely take in sense impressions, just as the *eidenai* too is merely seeing-and-acting-accordingly. The *Nous* is more than the eye of gods and men, *noein* is more than seeing knowledge. The 'more' shows itself first of all in the fact that *nous*...has an extraordinary reality and consequently also divinity for the Greeks' *op. cit.* p.148

² Silk & Stern, *op. cit.* p.359. Nietzsche's words, *Antichrist* 32.

³ Kerenyi, *op. cit.* p.148

⁴ *Birth, op. cit.* p.93

simply a vantage point, however temporary or even instantaneous. It is a continuous process of undermining or dislocating any sense of stability which might insinuate itself into the thinker. Strong describes this tendency:

"Truth is conceived as a metaphor.... The metaphors which first lie on our life like a light cloak become an iron cage. That which enabled men to make the world rich to themselves—men need these imagined worlds—is gradually 'enhanced, transported, and embellished poetically and rhetorically and after long use seems firm, canonical, and obligatory to a people: truths are illusions about which one has forgotten that this is what they are; metaphors which are worn out and without serious power; coins which have lost their picture, and now only matter as metal, no longer as coins."¹

In brief, live metaphors, those which ramify or oscillate between what is better known to what is lesser known, enhancing the power of the embedded interpretation of all words, tend to lose potency. A metaphor dies when it no longer demands interpretation, when it loses its imaging qualities. For example, when 'understanding' no longer conveys the sense of standing under a mantle of authority but only a cognitive state, it achieves its 'Socratic' destiny. Hence Nietzsche's extensive use of aphorisms: 'An aphorism, properly stamped and molded, has not been deciphered when it has simply been read; rather one has then to begin exegesis.'² The richer the aphorism or metaphor, the longer the line of exegesis becomes. Nietzsche: 'Truths are illusions...metaphors that are worn out.'³ The remedy is art:

"Art consists in fresh illusions, while 'truth,' which we contrast with it (as we contrast art with nature, fiction with fact), consists in stale illusions, illusions so worn with use that they have come, with time, to be accepted as expressing the rock-bottom facts of the universe."⁴

From this perspective, 'God is dead,' becomes the dead metaphor of God, which no longer creates, but only deadens. The aphorism, 'God is dead,' lives, because it continues to ramify, continues to demand interpretation. In Kerenyi's terms, a metaphor tends to lose not only its 'sound' quality, but its imaging quality as well. *Eidenai* becomes *eidōs* which becomes *noein* which becomes *nous*. This magnificent Platonic process, at

¹Strong, Tracy: "Language and Nihilism: Nietzsche's Critique of Epistemology," from Shapiro, Michael, *Language and Politics*, NY, 1984, 99-100. The Nietzsche quote is from *Gay Science* I, III

²Deleuze, Gilles: *Nietzsche and Philosophy*, translated by Hugh Tomlinson, Columbia, NY, 1962, 31. Nietzsche quote from *Genealogy of Morals*, preface.

³Jaspers, Karl: *Nietzsche*, translated by Charles Wallraff & Frederick Schmitz, Arizona, Tuscon, 1965, p.410

⁴Danto, op. cit. p.38

least as ascribed to Plato by Nietzsche, is a death march, draining life with each step.

"Nietzsche believes he knows how to stop this march before it begins. Of course this can only be done by the very few, for the process is deeply seated in human fear: 'Only by forgetting that metaphorically primitive world...only by the fact that man forgets himself as a subject, and what is more, as an *artistically creating subject*, does he live with some security and consequence.'¹ One must become an *Übermensch*. Allison writes: 'If metaphor is essentially relational, so is the Will to Power: 'It is a struggle between two elements of unequal power: a new arrangement of forces is achieved according to the measure of power in each of them.'"²

Above all, true to his Dionysian father, the *Übermensch* sings. Singing and sound in general prevent the reification of images. Ackerman puts it thus: 'The real world of flux must escape language. Language falsely reifies flux and exists only as an army of clashing metaphors to be used with caution.'³ Jaspers expresses this idea:

"But Nietzsche has sought to convey his most profound experience of the sort of knowledge that would prove fatal if brought to completion, not through such preponderantly intellectual expositions, but through songs that provide sudden illumination and isolated statements that strike one with the instantaneous force of lightning flashes."⁴

And he appreciates one of music's most important properties:

"Nietzsche demands, first of all, that we consciously limit ourselves to the present. Truth resides in that which can be embodied in the here-and-now. Nothing in the beyond is to be allowed to cheat us of the contemporaneous. We may well remain indifferent to the questions concerning last things, and we need not wait to hear what science will eventually discover about them."⁵

Music compels us to remain in the present. Nietzsche believes we can deny, but not escape, the power of the present, its property of being unavoidably ever-present, the Now, by inventing the Past and the Future. We must revel in the Now, we must celebrate the Now with Dionysus; we must abandon ourselves to the Now. We must see Eternity in the Now:

¹ Blondel, Eric: "Nietzsche: Life as Metaphor," *The New Nietzsche*, Allison, D., Dell, NY, 1977, pp.150-75, p.172. Nietzsche's words are from *On Truth and Lies in an Extra Moral Sense I*.

² Allison, *op. cit.* p.xv. Nietzsche's words, *Will to Power*, 633-4

³ Ackerman, *op. cit.* p.151

⁴ Jaspers, *op. cit.* p.224

⁵ Jaspers, *op. cit.* p.199

"Zarathustra: 'See,' I went on, 'this moment! From this gateway 'Moment' runs a long eternal line *backwards*: behind us lies an eternity.'

'Man! Thy whole life, like an hour glass, will be continually reversed and will continually run out—a great minute of time in between, until all conditions, from which thou hast come into being, come together again in the circular course of the world.'"¹

Nietzsche is fully aware that we apply the illusion of past and future to music. We remember what went before as we listen to a piece. We anticipate what might come next, whether through our understanding of the composition or for having heard it before. Nevertheless, the sound is in the Now unavoidably and unequivocally. We do the same with an image of course. We can recall a painting, bringing it into the present. Yet music more insistently remains in the Now, if only due to the ephemerality of sound waves. There is more to it than this. Music penetrates us. It forces itself into our being, bypassing cognitive zones of the brain. Moreover, it destroys our rational sense of self:

"Music alone allows us to understand the delight felt at the annihilation of the individual. Each single instance of such annihilation will clarify for us the abiding phenomenon of Dionysiac art, which expresses the omnipotent will behind individuation, eternal life continuing beyond all appearance and in spite of destruction.... Tragedy cries, 'we believe that life is eternal!' And music is the direct expression of that life."²

Nietzsche thinks '*Rational thought is interpretation according to a scheme that we cannot throw off.*'³ Music, possessing the power to defeat rational thought, allows us to throw off all schemes. This is the nature of Dionysian ecstasy, the nature of Dionysian freedom. To be free we must free ourselves from the image and the ineluctable Socratic process it begins. Sallis brilliantly makes this point:

"The figure of Dionysus announces itself in an imageless manifestation. Presumably this is why it must occur as music.... How is it that the figure of Dionysus withholds itself from the direct disclosure of an image? It is because, in both senses of the word, there is nothing to disclose—no being, no ground, not even Being (e.g. as *eidōs*, but only an abyss of indetermination, nothing. Here it is a matter of mimesis of what would be *epekeina tes ousias*, of the nothing that delimits Being; a matter of

¹ Knight, *op. cit.* pp.99 & 103

² *Birth, op. cit.* p.102

³ Magnus, *op. cit.* p.30

mimesis of what would be in excess of Being; a matter of mimesis freed from its metaphysical repression; a mimesis in excess of metaphysics."¹

Lyric poetry has the same power: 'It is so easy to forget that what the poet *qua* poet was unable to achieve, namely the supreme spiritualization of myth, might be achieved for him at any moment in his character of musician.'²

Music, however, achieves its full power, for Nietzsche, when it combines with the word and image in tragedy:

"Tragedy absorbs the highest orgiastic music and in so doing consummates music. But then it puts beside it the tragic myth and the tragic hero. Like a mighty titan, the tragic hero shoulders the whole Dionysiac world and removes the burden from us. And at the same time, tragic myth, through the tragic hero, delivers us from our avid thirst for earthly satisfaction and reminds us of another existence and a higher delight."³

The dialectical enhancement of the word-pictures and the sound works because:

"Myth shields us from music while at the same time giving music its maximum freedom. In exchange, music endows the tragic myth with a convincing metaphysical significance, which the unsupported word and image could never achieve, and moreover, assures the spectator of a supreme delight—though the way passes through annihilation and negation, so that he is made to feel that the very womb of things speaks audibly to him."⁴

Music, together with tragedy, keeps metaphor alive. Kofman reinforces my earlier contention regarding interpretations: 'Music is the most suitable symbolic sphere because it is able to affirm the multifarious diversity of life. In fact it is the mother of all the arts, for it gives birth to a thousand metaphors; it is a language "capable of infinite interpretations."⁵

Allow a summary statement. By his extensive and growing use of metaphor, in the traditional sense of a figure of speech, as well as, by an intense awareness of the inherent metaphorical character of language and thought, and by his increasing reliance on aphorisms, Nietzsche attempts to prevent and show how to prevent the reification of concepts into dogma or

¹ Sallis, John: 'Dionysus—In Excess of Metaphysics,' Krell & Wood, *Exceedingly Nietzsche*, Routledge, London, 1988, pp. 3-11, p.11

² *Birth, op. cit.* p.103

³ *Birth, op. cit.* p.126

⁴ *Birth, op. cit.*, p.126. This view differs from Kofman: 'For the servant of Dionysus, music is intelligible by itself.' Kofman, Sarah: "Metaphor, Symbol, Metamorphosis," pp. 201-14, p.203, *The New Nietzsche*, Allison, D., Dell, NY, 1977

⁵ Kofman, *op. cit.* p.204

some less forthright assertion of Truth. An image or even the sum total of all images cannot provide a complete portrait, for there can be no such thing without positing an underlying reality or a privileged authority. From this perspective and by this means, Nietzsche hopes to abort the tendency of dead metaphors to become explanations or conventional wisdom. He wants to prevent Apollonian illumination from becoming Platonic explanation. Not trusting this process, Nietzsche introduces another metaphor, music incarnated in Dionysus. Sound, including piercing screams, further obstructs reification. By the interplay of Apollonian and Dionysian forces or metaphors, Nietzsche believes metaphor best affords the chance of keeping alive, ramifying, oscillating, reverberating ever-new interpretations. Nietzsche sums this process up in terms of tragedy:

"The Apollonian illusion reveals its identity as the veil thrown over the Dionysiac meanings for the duration of the play, and yet the illusion is so potent that at its close the Apollonian drama is projected into a sphere where it begins to speak with Dionysiac wisdom, thereby denying itself and its Apollonian concreteness. The difficult relations between the two elements in tragedy may be symbolized by a fraternal union between the two deities: Dionysus speaks the language of Apollo, but Apollo, finally, the language of Dionysus; thereby the highest goal of tragedy and of art in general is reached."¹

"Nietzsche develops, in direct opposition to the tradition [philosophy] and its language, a language of his own, a form particularly insinuating, insidious, complex—and designed for the purpose of *subversion*. On the one hand, when making use of current metaphysical oppositions..., he does so with a view to eradicating and abolishing these very distinctions...." Michael Haar².

"His purpose was to crack the habitual grip on thought in which language holds us, to make us aware of how much are minds are dominated by concepts from which we can hardly escape, given the rules our language follows.... Men had to be made to understand that everything was possible if they were to be moved to try anything at all, Nietzsche felt, and his philosophy, therefore, is one of total conceptual permissiveness."

Arthur Danto³

¹ *Birth, op. cit.* p.131

² Haar, Michael, 'Nietzsche and Metaphysical Language,' Allison, *op. cit.* p.6

³ Danto, *op. cit.* p.12

V. My Enemy, My Brother

Euripides's *Bacchae* is tragedy's most complete archetype of Dionysus, as Nietzsche cannot deny. So Nietzsche's attack on the Euripides/Socrates calls the *Bacchae* a futile recantation. What, however, of *Medea*, which was written at the height of his career? What tragic character more fully or more powerfully than Medea expresses the Apollonian/Dionysian synthesis? Moreover, what author, ancient or modern, more consistently or more effectively undermines convention or dislocates widely held conceptions than Euripides? I believe the reason for the mispremised attack on Euripides is similar to his attack on Medea. Both the author and the character fail to live up to gifts which amount to an Apollonian/Dionysian synthesis. Medea, by being too female, Dionysian; Euripides, by being too male, Apollonian. Both author and character thereby court becoming dead metaphors or juvenile conventions. But has this process occurred with either Euripides or Medea or *Medea*? Are they not still spawning interpretations, as well as, new productions, twenty-four hundred years later?

With respect to Socrates a similar case can be made. Who was more disruptive to his society? Who ridiculed conventions and conventional wisdom more effectively? Who lived a more inconvenient life? Who died for his views with such aplomb, filled with questions, not answers, to the dregs of his hemlock cup? In accordance with his treatment of the *Bacchae*, Nietzsche sees Socrates's death as a recantation. It can be seen with more reason as the fulfillment of a life worth living.

From the Nietzschean perspective, tying Socrates to Plato seems more effective than tying Socrates to Euripides, if only because Platonic thought posits the Real as an unchanging, eternal, perfect realm, which grounds the world of time and space, the world of appearances and impermanence. Yet this link between Socrates and Plato, leaving aside its many difficulties, fails to appreciate how radical a thinker Plato was. Consider his acceptance of women as guardians in the *Republic* and this in a deeply misogynistic Athens. Consider how Plato dealt with the most important philosophical problem of his metaphysics: the connection between the Real and the Apparent. Argument failing, he supplied a myth. What could be less dogmatic and more open to interpretation? What philosopher, this ancient side of Nietzsche, has been more laden with metaphor than Plato? Whose thought has been more pregnant with interpretations? For so long?

Finally, let me address the deepest affinity among Euripides, Euripides/Socrates, Socrates, Socrates/Plato and Plato: their commitment to teaching. Euripides is the most didactic of the tragedians, although I believe they all tutored Athens. For this Nietzsche has censured him. Yet, like Nietzsche, his lessons were as disruptive and untimely as they have proved fecund. Socrates may well be the greatest teacher of all time and his penchant was clearly as destructive as it was irritating. Plato seems another matter, especially as his thought has been hijacked by Christianity and other dogmatisms. Yet for every dogma, Plato has spawned as many if not more philosophical or literary or social scientific interpretations. Is it fair, even by Nietzschean standards, to judge him by St. Augustine or other epigone? As Nietzsche well recognizes, discipleship is fraught with danger. It is beyond the control of teachers, especially great teachers, even in their lifetimes.

As for Nietzsche, consider his own words:

"Assuming that one thinks of a philosopher as a great teacher, mighty enough to draw up to himself from his lonely height long chains of generations from below, then one must also allow him the awful privileges of the great teacher. A teacher never says what he thinks himself, but that which he thinks about a thing in relation to the advantage of him whom he is teaching. In this masquerade he must not be discovered; it is part of his eminence that people shall believe his honesty...."¹

One may read this as a form of Plato's 'noble lie.' Or one can read it as a concern not to overwhelm the student with the authority of the teacher. Or one can read it as the teacher's means of insinuating his own views into the student's mind. Or one can imagine many other interpretations. My preference is to read it as a warning against the inevitable revelation of self that all effective teaching entails. The masquerade is essential because it cannot work for long. Sooner or later, effective teaching reveals the teacher in all his nakedness. One, therefore, need not be genuine or sincere. The spirit of the teacher will inevitably reveal itself to precisely the degree his teaching is effective. Who can read Euripides, Socrates, Plato or Nietzsche without feeling their overwhelming spiritual presence, a force as powerful as their awesome intellects? In this respect and I suspect in many others, Euripides, Socrates, Plato, and Nietzsche are brothers. Against this Apollonian/Dionysian bloodline, their differences are as fleeting and fecund as metaphors.

¹ Knight, *op. cit.* p.180

METAFIZICĂ ȘI FENOMENOLOGIE ÎN GÂNDIREA LUI HEGEL*

GEORGE BONDOR¹

Abstract: *The main aim of this text is to analyze the relation between metaphysics and phenomenology in Hegel's thought. The first part investigates Hegel's criticism of the traditional metaphysical disciplines (ontology, psychology, cosmology, and natural theology), interpreting the Hegelian logic as a direct reply to the old ontology and as indirect response to the three special metaphysical disciplines. In order to argue that the speculative logic overcomes the onto-theological character of the old metaphysics, I start from the idea that the absolute knowledge – in which substance and subject (being and knowledge) are reconciled – can be understood as a phenomenon in the phenomenological sense.*

Keywords: *metaphysics, phenomenology, speculative logic, phenomenon, Hegel, Heidegger, Fink.*

Textul investighează relația dintre metafizică și fenomenologie în gândirea lui Hegel. Pentru a discuta această temă, vom răspunde la două întrebări: 1) Oare filosofia lui Hegel trebuie înțeleasă ca o critică a metafizicii, sau mai curând ca un nou proiect metafizic? 2) Filosofia hegeliană poate fi privită ca o fenomenologie, în sensul dat acestui termen de mișcarea fenomenologică a începutului de secol XX? Prima parte a studiului asumă sarcinile (a) de a urmări critica hegeliană a celor patru discipline care, în școala lui Christian Wolff, au luat forma unui *corpus* complet al metafizicii și (b) de a gândi logica hegeliană ca o replică directă dată vechii ontologii și ca replică indirectă dată metafizicilor speciale (psihologiei, cosmologiei și teologiei naturale). Problema relației dintre logica speculativă și vechea metafizică va fi discutată pornind de la întrebarea dacă această logică reușește să depășească caracterul onto-teologic al metafizicii tradiționale. Pentru a răspunde pozitiv la această întrebare, vom încerca să înțelegem gândirea hegeliană ca o fenomenologie, orientându-ne după interpretările lui Martin Heidegger și Eugen Fink.

* ACKNOWLEDGEMENT: This work was supported by CNCISIS – UEFISCDI, project number PNII – IDEI 788 / 2008, code 2104.

¹ Universitatea „Al.I. Cuza” din Iași

Avantajele unei simple sistematizări: împărțirea cvadruplă a metafizicii

La o privire atentă, observăm că istoria metafizicii e alcătuită din situații teoretice prin care aceasta a fost definită și redefinită, a suportat schimbări și deturnări de sens, răsturnări și simplificări. Astfel de întâmplări hermeneutice fie au disimulat, fie au favorizat cristalizarea anumitor recurențe: a unor probleme, obiecte de cercetare, concepte, idei directoare, argumente, habititudini mentale și discursive. Unele s-au întărit, devenind credințe și supoziții constante, altele, dimpotrivă, s-au relativizat, dobândind un aspect personal, sau pur și simplu au dispărut. Procesul constituirii metafizicii ca disciplină ne apare astfel ca unul sinuos și supus contingențelor de tot felul. Pentru multe secole, el a fost strâns legat de istoria receptării problematicilor, soluțiilor și tensiunilor prezente în *Metafizica* lui Aristotel, istorie din care, paradoxal, textul aristotelic a fost mai multă vreme absent decât prezent. Și s-a încheiat o dată cu definitivarea *corpus*-ului metafizicii, în cadrul filosofiei de școală a secolului al XVIII-lea, patronată de Christian Wolff, când sistematizarea ei cvadruplă (ontologie, teologie, cosmologie și psihologie rațională) nu a mai lăsat loc unor înnoiri de ordin disciplinar. Caracterul ei încheiat, complet, e probat de apariția celei dintâi chestionări radicale, aparținându-i lui Kant, care a știut să tragă foloase maxime din respectiva sistematizare.

Unul din efectele filosofiei transcendente kantiene este acela de a fi modificat radical statutul cercetărilor metafizice clasice. Critica rațiunii, deși continuă „programul” metafizicilor noetice, care cunoscuseră deja o expansiune semnificativă ce a culminat cu filosofia cartesiană, se prezintă totuși ca o răsturnare a modului în care era înțeles actul cunoașterii. Această răsturnare nu ar fi fost posibilă, desigur, fără introducerea distincției dintre lucru în sine și fenomen. Conform acesteia, noi cunoaștem lucrurile așa cum apar facultății de cunoaștere, și nu independent de aceasta, așa cum sunt ele „în sine”. În absența acestei distincții, nu am putea vorbi despre o nouă dispoziție metafizică, apărută o dată cu filosofia kantiană. Răsturnarea operată aici este, totodată, o radicală întemeiere a cercetărilor metafizice. În felul acesta, disciplinele care compuneau metafizica, sistematizate complet în cadrul școlii wolffiene, își primesc o unitate deplină, de nesperat înainte de critica transcendentală. Filosofii de după Kant au adâncit, într-o și mai mare măsură, această unitate câștigată de curând. Acest fapt s-a petrecut datorită strădaniilor lor de a estompa – sau chiar de a dizolva – distincția dintre lucru în sine și fenomen. După obiecțiile lui Reinhold, Jacobi sau Fries, importante în felul lor, lucrul în sine kantian ajunge să fie respins, fie

în numele scepticismului (Gottlob Ernst Schulze-Aenesidem), fie în cel al unui criticism purificat (Salomon Maimon, Sigismund Beck)¹. A doua direcție va deveni extrem de influentă prin câteva continuări spectaculoase, care impun noi construcții metafizice. Fichte, Schelling și Hegel, bunăoară, sunt de acord privitor la respingerea lucrului în sine, a acestui negativ exterior intelectului. Acesta va fi tot mai mult interiorizat, până când va fi considerat ca fiind complet imanent rațiunii pozitive. Cazul exemplar este, în această privință, cel al lui Hegel. Filosofii amintiți mai sus conservă însă și lecția criticismului, fapt care îi determină să creadă că metafizica lor este fundamental diferită de cele anterioare, prin excelență dogmatice.

Observăm aceste schimbări – aparent paradoxale, oricum imposibil de conceput din unghiul de vedere al programului metafizicii precritice – în modul în care, pe terenul criticii transcendente, sunt identificate disciplinele cu caracter metafizic. Pentru Fichte, de pildă, metafizica rămâne o cercetare a principiilor cunoașterii, a principiilor tuturor științelor, adică o știință care întemeiază toate științele particulare (de aici titlul cărții sale, publicate în numeroase versiuni: *Doctrina științei*). Proiectul critic este conservat, dar în același timp revine în actualitate proiectul ontologic, care nu mai este cel prekantian, cu toată declarația belicoasă a lui Fichte: „Ontologia a fost proscrisă de către Kant; noi avem însă considerație pentru aceasta”². Nu mai apare, astfel, nici o dificultate în a vorbi deopotrivă despre principiile eului (gândurile sau ideile), și despre lucrurile ca atare. Acestea din urmă sunt deductibile din eul însuși, fiind constituite de către acesta nu doar din punctul de vedere al formei, ci și al materiei³. Astfel, eul este investit cu „puteri” mult mai mari (fiind înțeles ca act pur care se instituie pe sine în mod liber și, totodată, se intuiește singur printr-o reîntoarcere asupra sa). Ontologia redevine posibilă, în calitate de „știință a trăsăturilor celor mai generale ale lucrurilor”, dar ale lucrurilor privite ca acte ale rațiunii⁴. La Fichte, critica încă nu se identifică total cu metafizica, rămânând o pregătire

¹ Asupra acestei perioade, o lucrare încă utilă este cea a lui Mircea Florian, *Kant și criticismul până la Fichte*, Societatea română de filosofie, București, 1937. Alte studii: Nicolae Bellu, „Transcendentalul în pasul filosofiei de la Kant la Fichte”, *Revista de filosofie*, tom XXXIX, nr. 5/1992; Claudiu Baciu, „Subiectul ca temă a filosofiei transcendente”, *Revista de filosofie*, tom XLV, nr. 5/1998.

² J.G. Fichte, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* (1797), apud Claudio Cesa, „Metaphysische Themen bei Fichte”, în Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988, p. 168.

³ De exemplu, J.G. Fichte, *Doctrina științei*, traducere de Paul Blendea și Radu Gabriel Pârnu, Editura Humanitas, București, 1995, p. 34. Aceeași idee este o veritabilă presuposiție și la Schelling. Cf. F.W.J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendent*, traducere de Radu Gabriel Pârnu, Editura Humanitas, București, 1995, p. 48: „lucrurile însele nu trebuie înțelese decât ca modificări ale unei activități limitate în mod diferit”.

⁴ Cf. Claudio Cesa, art. cit., p. 168.

clarificatoare a ei, însă conduce către o metafizică într-o manieră mult mai apăsător pozitivă decât la Kant.

Hegel și critica metafizicii

Cele mai multe dintre referințele lui Hegel la metafizică sunt peiorative. Acest fapt poate fi constatat încă din prima prefață a *Științei logicii*: „Ceea ce înainte de această perioadă se numea metafizică a fost, ca să zicem așa, radical extirpat și a dispărut din rândul științelor. Unde se mai pot auzi sau mai e voie să se audă voci de-ale vechii ontologii, de-ale psihologiei raționale, cosmologiei sau chiar de-ale vechii teologii naturale? Unde ar mai putea trezi vreun interes, de exemplu, cercetări asupra imaterialității sufletului, asupra cauzelor mecanice și finale? Și argumentele de odinioară în favoarea existenței lui Dumnezeu sunt citate numai pentru interesul istoric pe care-l prezintă, sau în vederea edificării și înălțării sufletului. E fapt real că interesul a dispărut fie pentru conținutul, fie pentru forma vechii metafizici, fie pentru ambele”¹. Observația lui Hegel se justifică prin consecințele filosofiei kantiene, printre efectele ei numărându-se, fără voia lui Kant, utilizarea tot mai rară a cuvântului „metafizică” pentru a desemna cercetările care continuă filosofia transcendentală. Apoi, cele trei metafizici speciale deveniseră problematice din cauza concluziei *Dialecticii transcendente*, conform căreia cunoașterea este posibilă doar în măsura în care se limitează la cercetarea obiectelor date într-o experiență posibilă. Dar, așa cum rezultă din numeroase considerații ale lui Hegel, dacă „vechea metafizică” a fost depășită de către filosofia transcendentală, nici aceasta din urmă nu poate reprezenta cuvântul ultim al filosofiei. În *Logica*, acestea două, vechea metafizică și criticismul kantian, sunt enumerate, alături de scepticismul empiric, drept poziții ale gândului față de obiectivitate, toate trebuind depășite, ca momente, de către o așa-numită știință absolută, care este tocmai logica hegeliană. Indiferența față de conținutul metafizicii, despre care vorbește filosoful în pasajul citat, ar fi nu doar expresia ineficienței ei istorice, care ar transforma-o într-un simplu moment depășit. Mai mult decât aceasta, ar fi vorba despre o regretabilă indiferență față de modul de operare al celor patru discipline care, conform sistematizării din cadrul școlii wolffiene, constituie *corpus*-ul metafizicii: ontologia, psihologia,

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Teil: Die objektive Logik, Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832)*, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, Band 21, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1985, p. 5; Cf. G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, traducere de D.D. Roșca, Editura Academiei, București, 1966, p. 7.

cosmologia și teologia naturală¹. Hegel critică „maniera de lucru” a metafizicii, așa cum o înțelege el, și anume ca „metafizică obiectivistă”. Identifică, înainte de toate, o atitudine, un comportament (*Verhalten*) specific metafizicii, un mod propriu de a gândi, și anume credința în exterioritatea pură și simplă a obiectelor, care „este felul de a vedea obiectele rațiunii de pe simpla poziție a intelectului”².

După Hegel, „această știință considera determinațiile gândirii ca *determinații fundamentale ale lucrurilor*.”³ „Obiectele ei erau, ce-i drept, totalități, care aparțin în și pentru sine rațiunii, gândirii universalului concret în sine; – suflet, lume, Dumnezeu, – dar metafizica le prelua din reprezentare, le punea la bază, ca *subiecte date de-a gata*, ca să le aplice apoi determinațiile intelectului, și avea numai în acea reprezentare criteriul măsurii în care predicatul sunt sau nu corespunzătoare și suficiente.”⁴ „Această metafizică a devenit *dogmatism*, deoarece, conform naturii determinațiilor finite, ea trebuia să admită că din *două aserțiuni opuse* (...) una trebuie să fie *adevărată*, iar cealaltă *falsă*.”⁵ Dogmatismul acestei metafizici, clădită exclusiv după măsura intelectului, constă în a privi determinații unilaterale ale gândirii, cele pe care le întâlnim deseori ca opuse, în ele însele, ca și cum ar fi izolate una de cealaltă. Ar exista, după Hegel, două importante dificultăți ale „vechii metafizici”, legate, amândouă, de ipoteza exteriorității obiectelor față de gândire. Una dintre ele se referă la ipoteza fixității obiectelor, ale căror determinații ne sunt date în reprezentare și rămân, astfel, determinații ale intelectului. A doua, care o radicalizează pe cea dintâi, constă în presupunerea unei alte lumi, a unor obiecte transcendente, așadar nu doar exterioare gândirii, ci transcendente lumii ca atare. Astfel de obiecte sunt cele ale disciplinelor metafizice speciale: sufletul, lumea, Dumnezeu. Tocmai de aceea aceste metafizici speciale sunt luate, pe rând, în discuție. Psihologia rațională (pneumatologia) „consideră natura metafizică a *sufletului*, adică a

¹ Prima parte a *Științei logicii*, cunoscută ca „Logica obiectivă”, ar putea fi considerată o prezentare critică a metafizicii, cel puțin pentru această idee pledează Michael Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980. Și mai radical este Jacques D’Hondt, „La critique hegelienne et la métaphysique”, *Revue de Synthèse*, avril-juin 1993, care este tentat să lectureze întreaga filosofie hegeliană ca o radicală critică a metafizicii.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, unter Mitarbeit von Udo Rameil, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, in *Gesammelte Werke*, Band 20, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, p. 70; Cf. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, Partea întâi: *Logica*, traducere de D.D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță, Editura Humanitas, București, 1995, p. 81 (§ 27).

³ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...* (GW 20), p. 70; *Logica*, § 28.

⁴ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...* (GW 20), p. 71; *Logica*, § 30 [traducere ușor modificată, pentru a aduce textul în acord cu ediția germană].

⁵ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...* (GW 20), p. 72; *Logica*, § 32.

spiritului, ca fiind una a unui *lucru*¹. Cosmologia cercetează lumea ca totalitate, adică atât natura exterioară nouă, cât și libertatea umană și originea răului². Teologia naturală, sau rațională, tratează despre *conceptul* de Dumnezeu, înțelegându-l ca abstracție, ca o simplă reprezentare asupra divinității; „ceea ce rămâne din acest concept odată cu raportarea intelectului la el este numai abstracția vidă a esenței nedeterminate, a realității sau a pozitivității pure, produsul mort al Iluminismului modern”³. Ceva mai sărace sunt precizările critice la adresa ontologiei, văzută ca „teoria determinațiilor *abstracte ale ființei*”. Lipsite de un principiu, ele sunt mereu enumerate rapsodic, iar conținutul lor se întemeiază numai pe reprezentare⁴.

Toate acestea constituie critici suficient de serioase pentru a putea crede că Hegel, alocând metafizicii un loc în istoria filosofiei și totodată în poziționarea gândirii în genere, ajunge pur și simplu să o desființeze. Cu toate acestea, o altă afirmație a filosofului, de altminteri extrem de clară, trebuie luată și ea în serios: „(...) știința logicii, care constituie metafizica propriu-zisă sau filosofia speculativă pură, s-a văzut până acum încă cu totul neglijată”⁵.

Și totuși, metafizica...

În ce mod am putea înțelege această răsturnare de situație în favoarea metafizicii?⁶ Știința logicii, sau logicul însuși, cuprinde doar ca un moment al său gândirea intelectului, acea gândire a determinațiilor finite, văzute în izolarea lor. Pe lângă acest element, în cuprinsul ei își găsește locul și momentul dialectic, care nu e altceva decât „propria autodepășire a unor atare determinații finite și trecerea lor în determinațiile opuse”⁷. Alte precizări vin să clarifice chestiunea. „Dialectica este acea trecere *imanentă* dincolo, în care unilateralitatea, limitarea determinațiilor intelectului, se înfățișează drept ceea ce ea este, anume ca negație a lor.”; „Dialecticul constituie, de aceea, sufletul mișcării, în progresul științei, și este principiul prin care, singur, se introduce în conținutul științei conexiune immanentă și

¹ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...* (GW 20), p. 73; *Logica*, § 34 [traducere modificată].

² G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...* (GW 20), p. 73; *Logica*, § 35.

³ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...* (GW 20), p. 74; *Logica*, § 36 [traducere modificată].

⁴ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...* (GW 20), p. 72; *Logica*, § 33.

⁵ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (GW 21), p. 7; *Știința logicii*, ed. cit., p. 9.

⁶ Jacques D'Hondt, „La critique hegelienne et la métaphysique”, deja citat, încearcă să argumenteze că au existat mai curând motive de natură ideologică pentru care Hegel a preferat să folosească numele de metafizică pentru propria sa filosofie.

⁷ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...* (GW 20), p. 119; *Logica*, § 81, p. 148.

necesitate.”¹ Gândirea intelectului și dialecticul se dovedesc a fi, până la urmă, momente ale celei de-a treia forme a logicului, anume speculativul, sau raționalul pozitiv. „*Speculativul*, sau *raționalul pozitiv* prinde unitatea determinațiilor în opoziția lor, *afirmativul* care este conținut în disoluția și în trecerea lor.”² „În această natură a ceea ce este, de a fi în *ființa* sa *conceptul* său, constă în general *necesitatea logică*. Ea singură este ce e rațional și ritmul întregului organic, ea este tot pe atât cunoaștere a conținutului pe cât conținutul este *concept și esență*, adică ea singură este *speculativul*”³. Necesitatea logică, despre care Hegel vorbește aici, se referă la elementul universal imanent lanțului de determinații particulare. Astfel, „vechea metafizică” este văzută prin prisma elementului speculativ pe care deja îl conține, de fapt prin care ea se justifică, element care asigură filosofiei „puritatea” dorită. Categoriile, aceste determinații ale gândirii pe care vechea metafizică le-a luat ca determinații ale lucrurilor, se dovedesc a fi categorii ale absolutului, așa încât logica speculativă poate fi privită, la rigoare, ca o extindere firească a logicii transcendentele⁴. O asemenea logică, putem spune împreună cu Jean Hyppolite, desfășoară un nou *Logos*, diferit de acela al logicii naturale și, totodată, al metafizicii clasice. Acest *Logos* este absolutul însuși, în efectivitatea, în procesiunea sa. Logica speculativă se constituie, astfel, în limbaj al ființei și, în această măsură, se substituie metafizicii dogmatice⁵. Ea se dovedește a fi o unitate a determinațiilor vechii metafizici (și ale filosofiei transcendentele), întrucât le consideră pe toate acestea ca momente ale unui concept unic, ale absolutului, ale universalului care se reflectă imanent pe sine și care dezvăluie, în una și aceeași mișcare, aceste determinații pe care tot el le „desfășoară”. Cunoașterea absolută e total ferită de mirajul exteriorității obiectelor, al determinațiilor, nu are nimic care să îi preexiste, nu se bazează pe nimic altceva decât pe sine însăși și, de aceea, este cu necesitate circulară⁶. Absolutul se exprimă, așadar, atât ca

¹ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...* (GW 20), p. 119; *Logica*, § 81, pp. 148-149.

² G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...* (GW 20), p. 120; *Logica*, § 82, p. 152.

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, in *Gesammelte Werke*, Band 9, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980, p. 40; Cf. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura IRI, București, 1995, p. 40. Asupra speculativului la Hegel, a se vedea Jacques D'Hondt, *Hegel și hegelianismul*, traducere de Nicolae Râmbu, Editura Polirom, Iași, 1998, îndeosebi pp. 79-86; Dieter Henrich, „Grund und Gang spekulativen Denkens”, in Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, ed. cit., pp. 90 sq.

⁴ Jean Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la Logique de Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1961, p. 70.

⁵ *Ibidem*, p. 77.

⁶ *Ibidem*, pp. 69-87 (cap. 1: „La transformation de la métaphysique en logique”).

ființă (în sensul larg al termenului), cât și ca reflexie asupra ființei. Acest discurs, care nu mai este *despre* absolut, ci chiar *al* absolutului, este *Logosul* însuși, sau *logicul*, adică „știința logicii” și, în această calitate, este „filosofie speculativă pură”, sau „metafizica propriu-zisă”. Hegel era conștient de faptul că, integrând „vechea metafizică” în logica speculativă, nu doar că nu se afirmă ca anti-metafizician, ci dezvăluie, dimpotrivă, cea mai întemeiată metafizică de până la el și, probabil, dintotdeauna. Și anume, o metafizică ce „nu mai ține doar de o «posibilitate», ci de o necesitate reală, dacă o concepem chiar și numai ca mișcarea pură prin care apare ceea ce apare”¹.

Hegel însuși ne confirmă faptul că logica obiectivă ia locul metafizicii, așa cum era ea configurată la sfârșitul secolului al XVIII-lea: „Dacă ținem seama de ultima formă pe care o primise această știință [metafizica, n.n.], atunci avem în primul rând ontologia, al cărei loc l-a luat logica obiectivă, – partea acelei metafizici care trebuia să cerceteze natura lui *ens* în general. (...) Dar logica obiectivă mai cuprinde apoi în ea și cealaltă parte a metafizicii, întrucât aceasta căuta să prindă, o dată cu formele pure ale gândirii, și substraturile particulare, în primul rând pe cele luate din reprezentare: sufletul, lumea, Dumnezeu, și întrucât determinațiile gândirii constituiau ceea ce era esențial în modul acesta de cercetare. Logica însă consideră aceste forme liberate de amintitele substrate, de subiectele reprezentării, ea consideră natura și valoarea lor în și pentru sine”². Logica speculativă este așadar, în primul rând, moștenitoarea de drept a ontologiei și, prin derivație abia, cuprinde, ca momente depășite, și vechile metafizici speciale. Statutul celor din urmă devine totuși neclar în privința ierarhiei lor și a relației cu ontologia, transformată acum în logică speculativă.

Metafizică și onto-teologie

În urma considerațiilor anterioare se impun câteva precizări, care pot constitui tot atâtea direcții de interpretare a metafizicii hegeliene.

Mai întâi, să nu uităm că Hegel manifestă încă respect față de teologia naturală, recurgând adesea la analogii cu aceasta pentru a-și prezenta ideile. Iată un singur exemplu: „(...) logica trebuie concepută ca sistem al rațiunii pure, ca împărăție a gândului pur. Această împărăție este adevărul așa cum este el în sine și pentru sine, fără înveliș. De aceea se poate spune că acest conținut este reprezentarea lui Dumnezeu așa cum e el în esența sa veșnică,

¹ Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière, La „Science Logique” comme „Métaphysique proprement dite” ou „Pure Philosophie Spéculative”, in Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, ed. cit., pp. 494-504.

² G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (GW 21), pp. 48-49; *Știința logicii*, pp. 45-46 [traducere ușor modificată].

înainte de a fi fost create natura și spiritele finite”¹. Dacă nu ținem foarte mult la distincții și definiții scolastice, putem observa că, într-o foarte mare măsură, logica speculativă, ca prezentare de sine a absolutului, este un fel de „teologie speculativă”².

Această ipoteză interpretativă ni se pare a fi acceptabilă doar dacă discutăm despre conținutul ca atare al „teologiei speculative”, și anume gândurile pure, determinațiile conceptului, ca despre un proiect ontologic, unul care, eventual, explicitează conținutul latent al teologiei³, situație teoretică pe care am putea-o pune în legătură cu spinozismul inerent filosofiei hegeliene. Cu toate acestea, este mai prudent să luăm în considerație faptul că Hegel numește chiar el ontologia ca fiind principalul proiect metafizic care a fost revitalizat prin logica speculativă, așa cum observăm din fragmentul citat mai sus. Așa cum susține Karl Jaspers, la Hegel metafizica este încă și ontologie, dată fiind credința sa în existența unui limbaj perfect adecvat realului, identic cu realul însuși, ceea ce nu am mai putea susține o dată cu filosofi precum Kierkegaard și Nietzsche⁴.

În al doilea rând, trebuie să avem în atenție faptul că, luând absolutul ca obiect, logica speculativă pare să funcționeze după modelul metafizicilor noetice ale modernității, centrate pe instanța ego-ului. Așa cum precizează Hegel atunci când amendează vechea psihologie rațională, eul (spiritul) trebuie înțeles doar ca act pur, o activitate care se produce pe sine în mod liber, așadar o autorefecție totalizatoare. Cu o asemenea presuposiție, pe care o întâlnim deja la Fichte și Schelling, dar pe care Hegel o radicalizează,

¹ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (GW 21), p. 34; *Știința logicii*, p. 32. Această „împărție a gândului pur”, care este logica, a fost comparată cu lumea platoniciană a formelor pure; cf. Dieter Henrich, „Warum Metaphysik?”, in Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, ed. cit., pp. 18 sq., în special p. 21.

² Pentru această interpretare pledează Hans Friedrich Fulda, „Ontologie nach Kant und Hegel”, in Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, ed. cit., p. 64, care susține că aceasta este o metafizică fără ontologie (p. 49). Pentru Fulda, știința logicii este deci o metafizică specială întrucât ea este o „metafizică a conceptului”, iar *Begriff* trebuie considerat un *singulare tantum*. Cf. și Hans Friedrich Fulda, „Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise”, in R.-P. Horstmann (Hrsg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main, 1978, pp. 129 sq. Despre diferența dintre „identitatea identității și a diferenței” și ontologia Leibniz-Wolff, cf. Burkhardt Tuschling, „Fortschritte der Metaphysik von Kant zu Hegel?”, in Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, ed. cit., pp. 222 sq., îndeosebi p. 231. Pentru imposibilitatea reducerii logicii hegeliene la ontologie (și la ontoteologie) militează și Jean-Louis Vieillard-Baron, „Hegel, Bergson et le sens de la métaphysique”, in *La métaphysique*, ouvrage dirigé par Renée Bouveresse, Ellipses Éditions, Paris, 1999, p. 117.

³ Asupra acestei chestiuni atrage atenția Detlev Pätzold, „Hegels Metaphysikbegriff im Lichte seiner Darstellung der aristotelischen und der scholastischen Metaphysik”, in Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, ed. cit., pp. 603 sq.

⁴ Jeanne Hersch, „Trennung von Metaphysik und Ontologie bei Karl Jaspers”, in Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, ed. cit., pp. 323 sq. Poate că Hegel nu e chiar ultimul metafizician, așa cum crede Jaspers.

putem înțelege că principalul motiv pentru care filosofia a fost concepută ca sistem, în cadrul idealismului german, este acela că eul devine în cadrul modernității principiul cunoașterii și, totodată, al întregii existențe. În această situație, filosofia speculativă poate fi pusă în legătură cu transformarea radicală a acelei metafizici speciale care a fost numită, de către o întreagă tradiție modernă, egologie¹. Rămâne de văzut dacă și în ce fel regândește Hegel datele moderne ale acestei discipline.

Dacă în expunerea logicii speculative prevalează aspectele tematice ale psihologiei raționale sau, din contră, cele ale teologiei naturale, e un fapt secundar. Putem spune însă cu fermitate – folosind un concept al filosofiei medievale – că metafizica lui Hegel are ca *subjectum* însuși absolutul, în mișcarea sa dialectică de autoreflexie, fără ca acesta să poată fi însă luat ca obiect propriu-zis al acestei științe, care nu mai este doar „căutată”, ci întru totul reală. Din aceste considerente, filosofia hegeliană împlinește idealul dintotdeauna al metafizicii. Cum aceasta din urmă a fost de la început o onto-teologie tocmai întrucât nu a putut depăși stadiul „căutării” unității ființei, filosofia hegeliană poate fi privită ca o depășire a proiectului onto-teologic al metafizicii. În ea, unitatea nu e doar căutată, ci și „găsită”². Pentru a face încă un pas în înțelegerea mizei acestei filosofii, trebuie să accedem la rădăcinile comune ale disciplinelor metafizice amintite, acolo unde se află de fapt izvorul gândirii. Astfel vom putea vedea dacă experiența pe care Hegel a făcut-o este cu adevărat radicală.

Ce fel de fenomenologie?

Metafizica hegeliană este, în al treilea rând, o fenomenologie. Desigur că, înainte de toate, ea este o fenomenologie în înțelesul tehnic al termenului,

¹ Desigur, trebuie amintit aici faptul că filosofia hegeliană a cunoscut două mari direcții interpretative: una care pune accentul pe istoricitatea momentelor spiritului, oarecum independente față de unitatea lor, unitate asigurată de rațiunea speculativă (Alexandre Kojève); cealaltă, care pune în evidență faptul că determinațiile istorice sunt simple momente ale speculativului, sau ale „logicului”. O critică a interpretării lui Kojève de pe pozițiile interpretării „speculative” sau „logice” întâlnim la Otto Pöggeler, „Phénoménologie et métaphysique selon Hegel”, in Jean-Luc Marion et Guy Planty-Bonjour (éds.), *Phénoménologie et métaphysique*, PUF, Paris, 1984, pp. 17-36. O formulare interesantă a concurenței egologiei cu teologia, observabilă în expunerea pe care Hegel o face filosofiei speculative, în cadrul căreia face uz de imaginile biblice ale pomului cunoașterii și pomului vieții, găsim la Kurt Hübner, „Die Metaphysik und der Baum der Erkenntnis”, in Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, ed. cit., pp. 33 sq.

² Cu o idee asemănătoare, Jean Greisch argumentează că, dimpotrivă, metafizica hegeliană se situează în orizontul onto-teologiei. Cf. Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Les Editions du Cerf, Paris, 1985, p. 209: „Filosofia hegeliană a spiritului [...] implică o «onto-teo-logie», întrucât categoriile «ontologice» (relative la ființă), categoriile «teologice» (relative la Dumnezeu, identificat cu Absolutul filosofiei) și categoriile «logice» (relative la «gândire») sunt gândite conform aceleiași economii care este cea a Conceptului (*Begriff*), în sensul hegelian al termenului. Spiritul apare, astfel, ca adevăratul operator al unei gândiri «onto-teo-logice» extrem de structurată.”

cel utilizat în titlul *Fenomenologiei spiritului*. Privită dinspre acesta, ea este o parte a sistemului, una a cărei relație cu întregul poate fi determinată cu precizie. Însă nu acest sens al cuvântului ne interesează aici. Important ni se pare să precizăm cum poate fi privită metafizica lui Hegel în contextul filosofiei actuale. Mai precis spus, întrebarea pe care o punem vizează locul filosofiei hegeliene printre proiectele fenomenologice ale secolului XX. Este această filosofie o fenomenologie propriu-zisă, în sensul husserlian și heideggerian al termenului?

Întrebarea de mai sus trebuie precizată cu mai multă claritate. Oare nu cumva filosofia speculativă, adică logica – sau „metafizica propriu-zisă” – se face acum exclusiv în legătură cu fenomenele, dar într-un sens al cuvântului „fenomen” care nu mai este limitativ, precum în proiectul kantian? Găsim oare în această metafizică, așa cum este ea prezentă în *Știința logicii* și în *Enciclopedia*, fenomene într-un sens pur fenomenologic, așa cum le vor concepe, în secolul XX, Husserl și Heidegger? Altfel spus, oare această filosofie are acces la vreun „lucru” care se arată pornind de la sine însuși, fără ca în spatele său să rămână ceva care nu se arată el însuși? Răspunsul ce trebuie dat este unul pozitiv.

Să pornim de la interpretarea pe care Heidegger o dă conceptului hegelian de experiență. În cadrul ei este în joc tocmai tipul de fenomenologie practică de Hegel. Așa cum e definită în *Fenomenologia spiritului*, fenomenologia este „știința experienței conștiinței”. Înțelegem ca prezentare (*Darstellung*) a conținutului obiectului ei, experiența satisface, desigur, rigorile fenomenologiei secolului XX. Ea este un concept fenomenologic, condece Heidegger. Este ea însă până la capăt strict fenomenologică, sau în gândirea ei Hegel face un pas înapoi de la rigorile fenomenologiei? Heidegger susține teza abaterii de la puritatea fenomenologică, arătând că experiența este, la Hegel, nu doar prezentarea conținutului absolutului, ci și „prezentarea manifestării cunoașterii” absolutului, adică o simplă reprezentare (*Vorstellung*). Ea ar consta, astfel, în prezentarea subiectului absolut sub forma unui act de reprezentare¹. Mai precis, subiectul absolut se prezintă doar într-o reprezentare a noastră. El se arată numai în măsura în care ni-l reprezentăm. Acest aspect ar face din fenomenologie – în această latură a ei – o metafizică a subiectului, continuatoarea proiectelor metafizice ale modernității timpurii. Verdictul heideggerian este însă, în cele din urmă, destul de favorabil lui Hegel: acesta înțelege adecvat conceptul de fenomen, dar nu reușește să se mențină la înălțimea acestui concept. Motivul e ușor de

¹ Martin Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, in *Holzwege*, 6., durchgesehene Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980, p. 181.

înțeles: Hegel nu ajunge să gândească fenomenul ca „scoatere din ascundere” (*aletheia*), ci îl privește ca simplă „prezentare a unei ființări printr-o reprezentare”. În fond, „știința experienței conștiinței”, adică fenomenologia propriu-zisă, trimite constant la o altă „disciplină”, și anume la „știința propriu-zisă”¹. Or, Heidegger accentuează asupra faptului că știința este întotdeauna un act al nostru, și anume cel de reprezentare a lucrului, care ajunge să se arate doar într-un astfel de act.

Tocmai în această privință interpretarea lui Heidegger poate fi pusă în discuție. Este oare știința, la Hegel, un act omenesc de reprezentare? Este ea gândită exclusiv după modelul filosofiei moderne a subiectului? Un răspuns negativ la această întrebare dă Eugen Fink. Acesta arată că subiectul, la Hegel, nu este reductibil la subiectul cunoașterii. Orice ființare din această lume – și nu doar omul – trebuie gândită ca subiect. Exact acest lucru e vizat prin spusa conform căreia „tot ceea ce este real este rațional”. Rațiunea se află nu doar în om, ci în orice ființare². Orice lucru, prin chiar faptul că este un „în-sine”, adică o ființare identică sieși, simplu prezentă, dată, are înscrisă în el, tocmai în virtutea identității sale, și diferența față de celelalte lucruri, prin care se arată ca un „pentru-sine”. El are tendința de a se exprima așa cum este el, altfel spus de a-și arăta adevărul. Fiecare ființare se află într-o stare de neliniște, tinzând să se arate, adică să se facă cunoscută³. Altfel spus, substanța este totodată subiect. Invers, dacă subiectul e caracterizat prin cunoaștere, cea din urmă nu este un act izolat al acestuia, ci însăși modalitatea generală în care orice ființare „este pentru o alta”⁴. Dar „a fi pentru un altul” presupune faptul prezentării de sine. O ființare se poate prezenta alteia (lăsându-se cunoscută de către aceasta) numai în măsura în care are caracterul unei simple prezentări (*Darstellung*) pentru sine însăși. Ceea ce înseamnă că ea este „pentru sine” doar întrucât este totodată „în sine”. Ea este subiect pentru că este deopotrivă substanță. Ce este, în definitiv, cunoașterea? În chip original, ea este un fapt ontologic, și anume locul în care începe trecerea „în-sinelui” în „pentru-sine”⁵.

În rezumat, miza filosofiei hegeliene ar fi aceea de a gândi nu doar substanța ca subiect („în-sinele” ca un „pentru-sine”), ci și subiectul ca substanță („pentru-sinele” ca un „în-sine”). Substanța este totodată subiect, iar subiectul este deopotrivă substanță. După Fink, prin această mișcare

¹ *Ibidem*, pp. 190-191.

² Eugen Fink, *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*, hrsg. von Jann Holl, Vittorio Kostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 28.

³ *Ibidem*, p. 27.

⁴ *Ibidem*, p. 25.

⁵ *Ibidem*, p. 26.

Hegel reușește o subtilă sinteză între filosofia antică și cea modernă, depășind caracterul unilateral al fiecăreia. Dacă prima a dat seama corect de modul în care lucrurile se arată, dar nu a știut că ele se arată unei alte ființări (actul cunoașterii), iar cea de-a doua a înțeles adecvat cunoașterea, fără să spună însă cum anume se arată lucrurile într-un asemenea act, Hegel ar fi surprins perfect această dublă mișcare, a lucrurilor și a cunoașterii, ca fiind o singură mișcare, una și aceeași. Substanța și subiectul constituie deci o unitate. Ființa și cunoașterea (știința) sunt unul și același lucru.

La fel precum Heidegger, Fink discută ideea conform căreia fenomenologia se ocupă cu „prezentarea științei care apare” (*die Darstellung des erscheinenden Wissens*). Desigur că „prezentarea științei” este un act de conștiință¹. Aceasta însă, arată Fink, într-un alt sens decât cel propus de Heidegger. În fond, această expresie desemnează faptul că trăim în interiorul științei, având menirea de a o face să se arate². Însă acest fapt se datorează prezentării de sine a „lucrului însuși” (știința ca atare, care este substanță și subiect deopotrivă), și nu exclusiv omului. Desigur, știința se realizează prin cineva (omul) și se adresează cuiva (tot omului). Dar acesta este, de fapt, un mijlocitor. Prin el, Absolutul ia act de sine însuși. Știința absolută nu e urmarea reprezentării pe care omul, ca subiect, o are asupra absolutului, ci este însăși arătarea de sine a absolutului. Ea este *ein Sichzeigen*. Mai mult, reprezentarea umană este, și ea, un rezultat al acestei științe. După Fink, fenomenologia hegeliană ar fi mai degrabă una a prezentării decât a reprezentării, cum credea Heidegger.

Unde anume, ne putem întreba în final, este de găsit în chip plener fenomenologia? Tocmai acolo unde întâlnim fenomenul ei, în sensul adecvat al acestui termen. Și anume, acolo unde lucrul însuși și știința despre el se identifică în chip deplin: în știința absolută. „Dacă în *Fenomenologia spiritului* fiecare moment este diferența dintre cunoaștere și adevăr și mișcarea în care această diferență se depășește, din contră, Știința nu conține această diferență și depășirea ei; ci, întrucât momentul are forma conceptului, el unește forma obiectivă a adevărului și a Sinelui cunoscător într-o nemijlocită unitate.”³ *Fenomenologia spiritului* este o fenomenologie în sensul de „prezentare a științei care apare”: o prezentare a modului în care ea crește în

¹ *Ibidem*, p. 41.

² *Ibidem*. Interpretarea lui Fink poate fi urmărită și în Eugen Fink, *Sein und Menschen. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, hrsg. von Egon Schütz und Franz-Anton Schwarz, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1977.

³ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (GW 9), p. 432; *Fenomenologia spiritului*, p. 463 [traducere modificată].

conștiința umană. Așa cum se arată ea deplin în ea însăși – o întâlnim însă în Știința logicii.

Cu privire la raportul dintre logică, metafizică și fenomenologia spiritului (sau „știința experienței conștiinței”, cum intenționa Hegel s-o numească), este relevantă însăși evoluția concepției filosofului. E cunoscut faptul că prelegerile ținute la Jena aveau ca titlu general „Logică și metafizică”, Hegel anunțând, în 1802-1803, că ele vor apărea la editura Cotta din Tübingen sub titlul *Logik und Metaphysik oder System reflexionis et rationis*. Cartea însă nu mai apare, iar în anii următori distincția dintre logică și metafizică e mult atenuată, ele nemafiind văzute ca *systema reflexionis* și *systema rationis*, ci privitye în unitatea lor și numite, generic, „idealism transcendentă”¹. Astfel apar în anunțul cursului din semestrul de iarnă 1803-1804. În ultimii ani petrecuți la Jena, Hegel nu mai atribuie logicii sarcina unei propedeutici, adică aceea de a fixa determinațiile finite și de a urca de la acestea către infinit (cum spunea în una din prelegerile timpurii); sarcina purificării spiritului de orice limitare este alocată acum „științei experienței conștiinței”, adică fenomenologiei spiritului, care devine noua propedeutică filosofică². În definitivarea Logicii, atât a celei din 1812/1816, cât și a celei din *Enciclopedie*, Hegel are deja un alt concept al ei. Ea este „filosofie speculativă pură”, adică adevărata metafizică, pe scurt prezentarea de sine a absolutului în propriul său element. În ea, după cum spuneam, adevărul obiectual (al lucrurilor) și sinele cunoscător sunt unul și același.

Unitatea celor două momente în știința absolută reface, pe alt plan, unitatea onto-teologică a metafizicii grecești. Sunt aici în joc două aspecte importante ale filosofiei aristotelice, numite de obicei *ratio essendi* și *ratio cognoscendi*³. Deși strict deosebite de către Stagirit, atunci când este vorba despre filosofia primă ele nu mai pot fi atât de ușor separate. Cunoașterea esenței – această semnificație primă a ființei ca atare – presupune un fel de „cunoaștere în sine”, una care nu repetă, în sens invers, modul de a fi al lucrurilor, ci este, într-un fel, intrinsecă acestora⁴.

Așa cum spuneam, unitatea cu pricina nu mai este doar căutată, precum în filosofia aristotelică, ci este una în act. Tocmai pe acest palier, al

¹ Otto Pöggeler, „Fragment aus einer Hegelschen Logik, Mit einem Nachwort zur Entwicklungsgeschichte von Hegels Logik“, *Hegel-Studien*, Band 2, 1963, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, pp. 48-49.

² *Ibidem*, pp. 51-52.

³ Sugestia acestei analogii este datorată lui Christine Weckwerth, *Metaphysik als Phänomenologie. Eine Studie zur Entstehung und Struktur der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000, p. 93.

⁴ Pentru această chestiune, a se vedea Pierre Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, traducere de Daniela Gheorghe, Editura Teora, București, 1998, pp. 55-57.

științei absolute, cunoașterea nu mai este o simplă reprezentare (*Vorstellung*), așa cum susține Heidegger, ci o pură prezentare (*Darstellung*). Mai mult, pentru a răspunde obiecției heideggeriene, putem spune că ea – cunoașterea – devine posibilă tocmai printr-o „scoatere din ascundere” a celui „lucru” care se arată în sine însuși, anume absolutul. Iar scoaterea din ascundere nu poate fi, în fond, decât un efort al eului care operează această activitate, ceea ce face ca mișcarea lucrului să fie totodată și una a cunoașterii sale. E drept că eul (subiectul) care scoate la iveală lucrul însuși (absolutul), făcându-l să se arate fără rest, este, la Hegel, tot absolutul. Iar acesta este un eu supradimensionat, încărcat cu un surplus de sens și putere care îi răpește trăsătura finitudinii, pe care o considerăm astăzi definitorie într-un demers fenomenologic¹. Lăsând însă deoparte acest aspect, demersul hegelian satisface exigența minimă a unei gândiri fenomenologice, și anume modul de a înțelege fenomenul. Căci fenomen nu înseamnă, la Hegel, „apariție”, manifestare a unui lucru în sine, care ar rămâne ascuns în spatele a ceea ce apare efectiv. Mișcarea filosofiei hegeliene înregistrează un interesant paradox: deși miza ei principală, precum la toți postkantienii, constă în descoperirea unei gândiri a „lucrului în sine”, și nu doar a „fenomenului” – aici în sensul kantian al termenilor –, ea ajunge să dezvăluie, de fapt, o gândire radicală a fenomenelor ca atare. Pre-fenomenologică în litera ei – întrucât se dorește a fi o gândire a unui eu absolut, in-finit –, această filosofie devine riguros fenomenologică prin faptul că este o *explicitare de sine* a absolutului. Caracterul fenomenologic al acestui exercițiu rezidă nu doar în aceea că este unul descriptiv, ci și în faptul că această explicitare scoate la iveală, *fără rest*, conținuturile latente – și totuși reale – ale absolutului. Altfel spus, într-un sens ce aparține deja fenomenologiei secolului XX, este în joc o arătare de sine (*ein Sichzeigen*) a unui lucru – absolutul – pornind de la sine însuși, fără ca dincolo de el să rămână ceva care nu se arată.

BIBLIOGRAFIE

Pierre Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, traducere de Daniela Gheorghe, Editura Teora, București, 1998.

Claudiu Baci, „Subiectul ca temă a filosofiei transcendente”, *Revista de filosofie*, tom XLV, nr. 5/1998.

Niculae Bellu, „Transcendentalul în pasul filosofiei de la Kant la Fichte”, *Revista de filosofie*, tom XXXIX, nr. 5/1992.

¹ Guy Planty-Bonjour crede că, din cauza absenței finitudinii, fenomenologia hegeliană este una „lipsită de fenomene”. Cf. Guy Planty-Bonjour, „Une phénoménologie sans phénomène”, in Jean-Luc Marion et Guy Planty-Bonjour (éds.), *Phénoménologie et métaphysique*, ed. cit., p. 78.

- Claudio Cesa, „Metaphysische Themen bei Fichte“, in Dieter Henrich & Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988.
- Jacques D'Hondt, „La critique hegelienne et la métaphysique“, *Revue de Synthèse*, avril-juin 1993.
- Jacques D'Hondt, *Hegel și hegelianismul*, traducere de Nicolae Râmbu, Editura Polirom, Iași, 1998.
- J.G. Fichte, *Doctrina științei*, traducere de Paul Blendea și Radu Gabriel Pârnu, Editura Humanitas, București, 1995.
- Eugen Fink, *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*, hrsg. von Jann Holl, Vittorio Kostermann, Frankfurt am Main, 1977.
- Eugen Fink, *Sein und Menschen. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, hrsg. von Egon Schütz und Franz-Anton Schwarz, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1977.
- Mircea Florian, *Kant și criticismul până la Fichte*, Societatea română de filosofie, București, 1937.
- Hans Friedrich Fulda, „Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise“, in R.-P. Horstmann (Hrsg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main, 1978.
- Hans Friedrich Fulda, „Ontologie nach Kant und Hegel“, in Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988.
- Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Les Editions du Cerf, Paris, 1985.
- G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, traducere de D.D. Roșca, Editura Academiei, București, 1966.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, in *Gesammelte Werke*, Band 9, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Teil: Die objektive Logik, Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832)*, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, Band 21, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1985.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, unter Mitarbeit von Udo Rameil, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, in *Gesammelte Werke*, Band 20, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.
- G.W.F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, Partea întâi: *Logica*, traducere de D.D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță, Editura Humanitas, București, 1995.
- G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura IRI, București, 1995.

- Martin Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, in *Holzwege*, 6., durchgesehene Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980.
- Dieter Henrich, „Grund und Gang spekulativen Denkens“, in Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988.
- Dieter Henrich, „Warum Metaphysik?“, in Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988.
- Jeanne Hersch, „Trennung von Metaphysik und Ontologie bei Karl Jaspers“, in Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988.
- Kurt Hübner, „Die Metaphysik und der Baum der Erkenntnis“, in Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988.
- Jean Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la Logique de Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1961.
- Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière, La „Science Logique“ comme „Métaphysique proprement dite“ ou „Pure Philosophie Spéculative“, in Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988.
- Detlev Pätzold, „Hegels Metaphysikbegriff im Lichte seiner Darstellung der aristotelischen und der scholastischen Metaphysik“, in Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988.
- Guy Planty-Bonjour, „Une phénoménologie sans phénomène“, in Jean-Luc Marion et Guy Planty-Bonjour (éds.), *Phénoménologie et métaphysique*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988.
- Otto Pöggeler, „Fragment aus einer Hegelschen Logik, Mit einem Nachwort zur Entwicklungsgeschichte von Hegels Logik“, *Hegel-Studien*, Band 2, 1963 (H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn).
- Otto Pöggeler, „Phénoménologie et métaphysique selon Hegel“, in Jean-Luc Marion et Guy Planty-Bonjour (éds.), *Phénoménologie et métaphysique*, PUF, Paris, 1984, pp. 17-36.
- F.W.J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendent*, traducere de Radu Gabriel Pârnu, Editura Humanitas, București, 1995.
- Michael Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980.
- Burkhardt Tuschling, „Fortschritte der Metaphysik von Kant zu Hegel?“, in Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988.
- Jean-Louis Vieillard-Baron, „Hegel, Bergson et le sens de la métaphysique“, in *La métaphysique*, ouvrage dirigé par Renée Bouveresse, Ellipses Éditions, Paris, 1999.
- Christine Weckwerth, *Metaphysik als Phänomenologie. Eine Studie zur Entstehung und Struktur der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000.

CATEGORIILE MEREOLOGIEI BRENTANIENE¹

ION TĂNĂSESCU²

Abstract: *The paper presents Franz Brentano's conception of the descriptive and genetic psychology and examines the main categories of Brentano's mereology: separable and distinctional parts and distinctional parts in the strict sense – mutually pervading parts, logical parts, parts of the intentional pair of correlates, the primary and the secondary psychical relation.*

Keywords: *Franz Brentano, descriptive psychology, mereology, separable parts, distinctional parts.*

Psihologia lui Brentano a exercitat o influență deosebită asupra elevilor săi întrucât conținea promisiunea fondării cercetării filosofice în spiritul pozitiv promovat intens de cercetările din științele naturii la începutul secolului XIX. Cu privirea ațintită la rezultatele obținute de științe precum matematica, fizica, chimia și la rolul jucat în științele naturii de cercetarea fundată pe experiență, psihologia empirică propusă de Brentano în 1874 urmărea să obțină un nucleu de adevăruri general valabile capabile să aducă la un numitor comun cercetările psihologice extrem de dispersate din acel timp³. În acest context trebuie precizat că sintagma „psihologie empirică” nu însemna în nici un caz pentru Brentano psihologie experimentală sau fiziologică axată pe cercetarea corelațiilor dintre fenomenele fiziologice și cele psihologice, ci însemna în mod fundamental cercetare a fenomenelor psihice așa cum ni se dezvăluie ele în percepția

¹ Acest studiu a fost realizat în cadrul grantului PN-II-ID-PCE-2011-3-0661, grant susținut de Autoritatea Națională pentru Cercetare Științifică, CNCS-UEFISCDI.

² Institutul de de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” din București, al Academiei Române.

³ Cf. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt (Psihologia din punct de vedere empiric)*, 1874, Nachdruck Bd. 1, (*PsI*). Mit Einleitung, Anmerkungen und Register hrsg. von O. Kraus. Hamburg, F. Meiner, 1973, p. 2. Asupra psihologiei lui Brentano și asupra raporturilor ei cu concepția elevilor lui cf. Indeosebi D. Jaquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, 2004, Robin D. Rollinger, *Husserl's Position in the School of Brentano*, Dordrecht, Kluwer, 1999 și B. Smith, *Austrian Philosophy. The Legacy of Brentano*, Chicago-La Salle, Open Court, 1994; în ceea ce privește receptarea filosofiei lui Brentano înainte de 1989 în limba română se cad menționate aici în primul rând capitolele despre Brentano din lucrările lui Alexandru Boboc, *Filosofia contemporană. Orientări și tendințe în filosofia nemarxistă din secolul XX*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1987, pp. 179-184 și ale lui Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, pp. 62-69;

internă¹. Relevante sunt aici exemplele oferite de conștiința pe care o avem în raport cu stările psihice pe care le trăim în prezent: percep sau vorbesc despre ceva și sunt conștient de faptul că percep sau că vorbesc, fenomenul exprimat de Brentano prin termenul de percepție internă fiind, practic, fenomenul conștienței în raport cu propriile stări psihice. Or, deși Brentano admite explicit atât în lucrarea din 1874, cât și mai târziu, în prelegerile pe care o să le țină la Universitatea din Viena, că stările psihice sunt condiționate fiziologic și deși recunoaște meritul și serviciile pe care cercetarea psiho-fiziologică, psiho-fizica lui Fechner de pildă, le face psihologiei fondate pe experiență internă², el respinge totuși în mod ferm ideea reducerii psihicului la fiziologic, le separă în mod clar și consideră că psihologia poate deveni știință de sine stătătoare pe baza metodei proprii care-i stă la dispoziție, anume pe baza studiului fenomenelor psihice în percepția internă. Trebuie subliniat aici că ideea separabilității ferme a psihologiei fondate pe percepția internă de psihologia experimentală sau fiziologică constituie o teză fundamentală a gândirii lui³. Această distincție a fost realizată de el înainte de 1874 și a fost folosită încă din *Psychologie vom empirischen Standpunkt* din 1874. Cu toate acestea, Brentano i-a clarificat în mod deplin semnificația și a operat în mod riguros și consecvent cu ea abia în perioada de la Viena. Prelegerile de psihologie descriptivă la care mă voi referi mai jos conțin dovada limpede a acestei clarificări și constituie, cel puțin până în prezent⁴, expresia cea mai împlinită atât a concepției lui mereologice aplicate în perimetrul psihologiei, cât și a metodei pe care a încercat el să o elaboreze tocmai cu scopul de a soluționa dificultățile ridicate de edificarea psihologiei descriptive ca mereologie. În același timp, studiul acestor prelegeri ne permite să cunoaștem acea configurație a gândirii lui care i-a influențat direct și durabil pe cei mai proeminenți dintre studenții lui din perioada de profesorat de la Viena (1874 - 1895): pe Husserl, pe K. Twardowski, întemeietorul Școlii poloneze de logică, și pe Meinong. Trei dintre prelegerile ținute în acest timp tratează în mod expres problematica psihologiei descriptive, și anume cursul din WS 1887/88 intitulat „Deskriptive Psychologie”, cursul din WS 1888/89 intitulat „Deskriptive Psychologie oder beschreibende Phänomenologie” și, în fine, cursul din WS

¹ *PsI*, pp. 9 și urm, 40 și urm.

² *PsI*, pp. 11-12.

³ Franz Brentano, *Deskriptive Psychologie (DPs)*. Hrsg. und eingeleitet von R. M. Chisholm und W. Baumgartner. Hamburg, Meiner, 1980, pp. 6-9.

⁴ Și în această problemă, ca, de altfel, în multe alte probleme ale psihologiei lui (percepția internă, clasificarea tipurilor fundamentale de fenomene psihice), prelegerile de psihologie descriptivă amintite mai sus nu fac decât să dezvolte și rafineze poziții deja expuse în lucrarea din 1874.

1890/91 intitulat, simplu, „Psychognosie”. Primele două cursuri se ocupă în mod amănunțit cu problematica psihologiei sau, așa cum spune Brentano, a psihognosiei simțurilor, în timp ce ultimul conține o elaborare detaliată a problematicii și metodei psihologiei descriptive și a stat la baza volumului editat de W. Baumgartner și R. M. Chisholm în 1982 sub titlul *Deskriptive Psychologie*¹.

În continuare voi prezenta pe scurt concepția de ansamblu a lui Brentano asupra raportului dintre psihologia genetică și cea descriptivă pentru a expune mai apoi în linii generale problematica psihologiei descriptive elaborate ca mereologie, așadar ca teorie a părții și întregului.

Genetic și descriptiv în psihologia descriptivă brentaniană

Conform textului *Psychognostische Skizze I* din 1901 psihologia este știința sufletului, a activităților și a relațiilor specific sufletești². Pentru psihologia secolului XIX sufletul devenise însă o noțiune metafizică întrucât, înțeles ca purtător substanțial al actelor psihice, constituia o entitate în favoarea căreia experiența internă nu oferea nici un fel de dovadă: percepția internă ne dezvăluie numai propriile stări psihice, fără să ne ofere însă vreo dovadă în favoarea existenței unui purtător substanțial al lor. Cu toate acestea, deși Brentano era adeptul declarat al psihologiei fondate pe experiența propriilor fenomene psihice și deși concede că această experiență nu pune în evidență nimic de genul unui purtător substanțial al lor, el menține ferm până la sfârșitul vieții noțiunea de suflet în cadrul psihologiei lui, încercând însă să o introducă în cercetare într-un mod care să nu vină în contradicție cu datele psihologiei din acel timp³. Textul din care am preluat caracterizarea psihologiei pe care am folosit-o la începutul acestui paragraf probează acest lucru întrucât Brentano își dezvoltă analiza în așa fel încât accentul nu cade pe disputa asupra naturii sufletului, ci pe faptul că psihologia este o disciplină care își probează caracterul empiric prin studiul activităților sufletești așa cum ni se dezvăluie ele în percepția internă, anume ca relații sufletești definite în mod fundamental de faptul că sunt intenționale⁴.

¹ Alături de acest text, volumul conține o secțiune de anexe în care sunt publicate trei texte preluate din cursurile din 1887/88 și 1888/89 (*Innere Wahrnehmung, Deskriptive Psychologie și Vom Inhalt der Empfindungen*), alte două texte scrise mai târziu (*Psychognostische Skizze I și II* din 1901) și un text pentru care nu se poate stabili data când a fost scris și intitulat *Perzipieren und Apperzipieren*.

² *DPs*, p. 146.

³ Cf. asupra acestei probleme *PsI*, pp. 23-28, ca și textul din *DPs* menționat mai sus.

⁴ *DPs*, pp. 146-147.

Ca știință a relațiilor sufletești, psihologia este divizată de Brentano de la bun început în psihologie descriptivă și psihologie genetică. Prima își propune să stabilească pe cât posibil complet elementele sau părțile componente fundamentale ale conștiinței umane, ca și modurile lor de legătură¹. Cea de a doua urmărește, în schimb, să stabilească condițiile în care are loc producerea fenomenelor psihice, condiții care au natură fizico-chimică. Prima este desemnată de Brentano prin expresii precum „Psychognosie” (psihognozie), „analytische Beschreibung der psychischen Phänomene” („descriere analitică a fenomenelor psihice”) sau „Deskriptive Psychologie oder beschreibende Phänomenologie”, sintagmă care înseamnă tot descriere a fenomenelor dezvăluite de percepția internă, pe când cea de a doua este numită „genetische oder physiologische Psychologie” (psihologie genetică sau fiziologică)². Datorită deficiențelor cu care se confrunta psihologia experimentală a acelei perioade în stabilirea antecedentelor fiziologice nemijlocite ale fenomenelor psihice, Brentano vorbește uneori de psihologia genetică ca și când ar fi condamnată definitiv să opereze cu legi și noțiuni inexacte, valabile, ca și prognozele meteorologice, numai în medie, adesea sau de cele mai multe ori. De pildă, deși legile genetice ale asociației ideilor în virtutea asemănării sau a continuității lor sunt valabile în foarte multe cazuri, există totuși numeroase situații în care nu pot fi aplicate, după cum pe baza lor nu se pot face nici un fel de predicții sigure. De aceea Brentano consideră psihologia genetică ca o știință inexactă și impură, amestecată cu fiziologia³. Prin comparație, psihologia orientată spre stabilirea elementelor conștiinței și a relațiilor dintre ele este prezentată ca psihologie pură sau aproape pură în sensul că nu este preocupată, ca psihologia genetică, de procesele fizico-chimice care condiționează procesele psihice și nu face aserțiuni despre aceste procese, ci face abstracție de ele sau, operând cu un termen al lui Husserl, pune în paranteză influența acestor factori, și se orientează strict spre fenomenele care apar în percepția internă, spre identificarea și clasificarea lor și a părților care le compun, ca și spre stabilirea modului în care se combină ele. Ca urmare, psihologia descriptivă își restrânge câmpul de cercetare la fenomenele psihice, deci la ceea ce are caracter pur psihologic – de aici și numele de psihologie pură – cu toate că cunoștințele pe care i le oferă psihologia fiziologică despre producerea, schimbarea sau menținerea pentru o anumită durată a fenomenelor psihice îi sunt de mare mare ajutor în rezolvarea sarcinilor ei. În al doilea rând,

¹ *DPS*, p. 1.

² *DPS*, pp. 1 și urm., 129, 156.

³ *DPS*, pp. 3 și urm.

psihognozia sau psihologia descriptivă nu are doar caracter pur psihologic, ci legile ei permit în mult mai mare măsură decât legile psihologiei genetice o exprimare precisă, fiind vorba de legi formulate cu pretenția de a fi universal valabile – de pildă legea fundării fenomenelor psihice susține că orice fenomen psihic suprapus, așadar orice judecată și orice fenomen emoțional, se bazează pe o reprezentare. Astfel încât, deși Brentano recunoaște în mod deschis serviciile pe care le face psihologia genetică celei descriptive, el atribuie preeminență psihologiei descriptive în relație cu cea genetică întrucât, în ultimă instanță, psihologia descriptivă este cea care furnizează psihologiei genetice noțiunile fundamentale cu care operează ea. Nu putem, de pildă, studia producerea fenomenelor psihice ale reprezentării, amintirii, judecării etc. atâta vreme cât nu este clar ce sunt aceste fenomene și care sunt notele fundamentale pe baza cărora le identificăm¹.

În linii mari, problematica prelegerilor de psihologie descriptivă poate fi ordonată în jurul a trei teme principale: distincțiile de bază ale teoriei brentaniene a conștiinței analizate din perspectiva noțiunilor de parte și întreg, așadar mereologia brentaniană, metodologia psihologiei descriptive și, în fine, teoria conștiinței așa cum rezultă ea din aplicarea mereologiei și metodologiei brentaniene la studiul fenomenelor conștiinței². În continuare voi prezenta în mod esențializat psihologia descriptivă brentaniană înțeleasă ca mereologie.

Psihologia descriptivă brentaniană ca mereologie

Vorbind în mod cu totul general, se poate spune că mereologia brentaniană constituie o piesă esențială a psihologiei lui descriptive întrucât dacă luăm în considerare definiția dată de el acestei psihologii: studiul părților fundamentale ale conștiinței și al modurilor lor fundamentale de legătură, atunci trebuie să remarcăm că mereologia constituie acel nivel teoretic primar la care sunt elaborate distincțiile de bază ale psihologiei descriptive, analizele consacrate de Brentano actelor psihice în partea mediană și finală a cursului său, îndeosebi analiza actelor psihice sensibile,

¹ În privința expunerilor din acest pasaj despre caracteristicile psihologiei descriptive și despre relațiile ei cu psihologia genetică cf. *DPS*, pp. 3-9.

² Cf. în acest sens structura prelegerilor a căror primă parte („Sarcina psihognoziei”) cuprinde trei secțiuni: „Psihologia descriptivă și cea genetică”, „Elementele conștiinței” și „Metoda corectă a psihognostului”, în timp ce secțiunea a doua: „Privire de ansamblu asupra psihognoziei” e alcătuită din următoarele secțiuni: „Părțile componente ale conștiinței omenești”, „Actele psihice” și „Caracterul general al senzației”.

reprezentând în fapt aplicarea distincțiilor mereologice fundamentale la viața concretă a conștiinței.

Această mereologie psihologică se edifică pe distincția fundamentală dintre părțile separabile în mod real și părți separabile doar în mod rațional ale conștiinței. Dacă urmărim această teorie strict în direcția părților separabile în mod real, atunci obținem, la un prim nivel, clasificarea actelor psihice fundamentale la Brentano; dacă o urmărim în direcția părților care pot fi separate în sens impropriu, figurat, adică doar în mod distinctiv, atunci dobândim cuplurile de distincții fundamentale care ne permit să clarificăm esența și componența părților reale ale psihologiei lui, actele psihice¹. Presupuziția de bază a demersului său este că viața sufletească nu este simplă, ci este un întreg unitar alcătuit dintr-o multitudine de părți². În funcție de modul în care pot fi separate unele de altele, părțile conștiinței se divid în părți separabile în mod real (bi- sau unilateral) și părți separabile doar pe cale rațională, pur distinctiv. În ceea ce privește părțile separabile în mod real, ele se divid mai departe în funcție de gradul de autonomie pe care îl au unele față de altele în părți separabile reciproc și părți separabile în mod unilateral unele în raport cu celelalte. Avem de a face cu părți reale separabile în mod reciproc atunci când cele două pot exista izolat în afara unității pe care o formează la un moment dat. Dacă, de pildă, întregul conștiinței unui individ constă în percepția vizuală și auditivă a unei persoane aflate în fața lui, atunci acest întreg poate fi descompus în actele de a auzi și de a vedea, acte reciproc autonome întrucât fiecare poate exista independent: pot să-mi orientez privirea spre altcineva în timp ce-mi ascult interlocutorul, după cum pot foarte bine vedea pe cineva fără să aud ce vorbește, așa cum este cazul cu persoanele aflate în vehiculele care trec în viteză pe lângă mine. În raport cu aceste părți, specificul părților separabile în mod unilateral constă în aceea că numai una dintre ele poate exista fără cealaltă, însă nu și invers, așa cum este cazul cu actul de a observa atent trăsăturile feței cuiva, act care nu poate exista fără actul de percepție vizuală a chipului persoanei respective, în timp ce pot foarte bine să văd pe cineva fără să-i observ cu atenție trăsăturile sau, pentru a mă referi din nou la legea fundării fenomenelor psihice, actele suprapuse ale judecății sau ale fenomenelor emoționale nu pot exista fără reprezentările care le stau la bază, în timp ce ne putem foarte bine reprezenta un anumit lucru fără să luăm în

¹ Fundamentală din acest punct de vedere este următoarea observație: „Distingerea unei părți pur distinctiv constituie esența părților separabile) (*besondere abtrennbare Teile*)” (DPs, p. 27, cf. și p. 80).

² DPs, pp. 10-12, 79.

vreun fel atitudine judicativă sau afectivă față de el. Dacă, dând curs acestui procedeu metodic de descompunere a complexului conștiinței¹ în părțile lui componente care, după cum am văzut, au natura actelor psihice și dacă, analizând în continuare aceste părți reale din perspectiva separabilității lor reale unele în raport cu altele, ajungem la părți în raport cu care nu mai pot fi separate sau extrase în mod real alte părți, atunci o să avem de a face cu elemente ale conștiinței înțelese ca părți ultime separabile în mod real ale ei, așa cum este cazul senzațiilor. În raport cu aceste elemente sau părți se pot separa în continuare alte părți, dar nu în mod real, ci rațional, pe calea distingerii, până când ajungem la ceea ce Brentano numește părți distinctive în mod ultim, elemente în raport cu care nu mai pot fi întreprinse alte distincții pe cale rațională, așa cum sunt, în cazul senzațiilor, locul pe care-l ocupă în spațiu sau calitatea lor².

În continuare voi prezenta pe scurt două exemple utilizate de Brentano pentru clarificarea părților distinctive ale conștiinței, exemple care ne lămuresc în legătură cu natura acestor părți și, mai ales, în legătură cu tipurile de legături specifice lor și care ne permit în același timp să sesizăm mijloacele metodologice (în primul rând comparația) utilizate de el în edificarea psihologiei descriptive. Preliminar trebuie spus că aceste exemple țin de domeniul psihognoziei simțurilor și se referă la spațiul fenomenal, adică la spațiul așa cum este el perceput de noi, iar nu la spațiul așa cum este studiat în fizică sau în matematică.

Primul exemplu este următorul: să spunem că în spațiul dat în câmpul meu vizual disting patru pete de culoare dispuse de la stânga la dreapta. Prima dintre ele este albastră, următoarea este galbenă, cea care vine după ea este iarăși albastră, în timp ce ultima este cenușie. Prima diferență care poate fi remarcată aici este cea dintre poziția sau locul pe care-l ocupă în spațiu petele în discuție: prima pată albastră apare în stânga câmpului meu vizual, următoarea în dreapta ei etc. Cea de a doua diferență care se impune aici rezultă din compararea petelor între ele, de pildă din abordarea comparativă a primelor trei pete, procedeu pe baza căruia vor putea fi observate alte elemente în afara diferenței de poziție spațială în funcție de care petele se deosebesc sau se aseamănă: astfel, prima și a treia pată vor apărea ca fiind concordante în privința calității sau a culorii lor și ca fiind deosebite din punct de vedere coloristic de pata cuprinsă între ele. De aceea, în raport cu fiecare dintre ele va trebui să deosebim două elemente sau părți: poziția sau locul în spațiu, pe de o parte, și calitatea lor, pe de altă parte.

¹ *DPs*, p. 60.

² Cf. asupra distincțiilor prezentate aici *DPs*, pp. 12-14.

Faptul că aceste părți sunt distincte una de alta este dovedit de posibilitatea de variație a uneia prin menținerea constantă a celeilalte: e posibil ca pata albastră să devină violet prin colorarea ei în roșu, după cum, invers, e posibil ca deplasând spre dreapta sau spre stânga suprafața pe care au apărut petele să obținem alte suprafețe decât cele anterioare întrucât, după Brentano, determinația localizării are rol individualizator în raport cu cea a calității¹. În fine, dacă prin comparația celor patru pete de culoare constatăm că ultima dintre ele este ceva mai pală, mai decolorată sau mai puțin intensă decât primele trei care par a avea aceeași intensitate, atunci vom putea distinge o altă proprietate sau parte distinctivă a conținutului sensibil vizual, anume luminozitatea. Oricum, deși cele trei părți distinse pot varia independent una de alta, ele nu pot exista independent una de alta și nu pot fi separate reciproc în mod real, așa cum pot fi separate, de pildă, porțiunile spațiului prin divizare. Temeiul acestei teze constă în aceea că pentru Brentano nu există nici un loc al spațiului fenomenal care să nu fie umplut cu o calitate sensibilă, după cum, invers, nu există o calitate sensibilă care să nu ocupe un loc în spațiul fenomenal, poziție desemnată în literatura de specialitate prin termenul de nativism. Între părțile astfel distinse există raporturi de întrepătrundere reciprocă întrucât nici una dintre ele nu poate exista decât în fuziune cu celelalte. Din acest motiv ele sunt numite părți întrepătrunse reciproc sau părți concrescente, iar exemplul tocmai prezentat ne permite să observăm că rolul distingerii este tocmai acela de a separa și clarifica acele părți care, deși compun în mod real un conținut, nu pot fi totuși extrase în mod real, ci doar pe cale rațională, prin abstractizare, din el. Rezumând, părțile în discuție se individualizează reciproc prin întrepătrunderea lor, nu există decât împreună și nu pot fi separate în mod real, ci doar distinse una de alta².

Un alt raport distinctiv important în psihologia lui Brentano este cel specific părților logice. El este adus în discuție de Brentano după cum urmează: dacă în câmpul vizual ne sunt date două puncte: unul galben și altul albastru, și dacă le comparăm între ele și mai apoi cu un sunet, cu nota do de pildă, ceea ce va pune în evidență această comparație nu va fi doar faptul că cele două puncte diferă din punctul de vedere al calității și al localizării în spațiu, ci, în plus, și faptul că ele au în comun ceva care le deosebește de sunet din punct de vedere calitativ și care, în același timp, le face să fie înrudite între ele, anume proprietatea că sunt culori și, drept

¹ Din acest motiv, odată cu schimbarea poziției în spațiu am avea de a face cu alte pete de culoare (*DPS*, p. 61).

² Pentru întreaga analiză de aici cf. *DPS*, pp. 14-17.

urmare, că se subsumează unuia și aceluiași gen al calității, culoarea. Acest fapt le deosebește de părțile întrepătrunse reciproc care se subsumează unor genuri diferite, anume categoriei calității și celei a poziționării în spațiu. Spre deosebire de aceste categorii care sunt independente unele de altele și care descriu conținutul fenomenal din puncte de vedere diferite, cele două culori și genul lor îl descriu din una și aceeași perspectivă – Brentano spune că îl descriu din una și aceeași parte, și anume cea a calității vizuale sub care cad ele. Aceste părți se caracterizează prin aceea că unele, speciile, sunt subordonate celorlalte, genurilor, ceea ce face ca între ele să existe un raport de separabilitate distinctivă unilaterală – genul poate fi separat distinctiv de specia în care este gândit, în timp ce specia nu poate fi separată de genul pe care-l conține. Drept urmare, spre deosebire de părțile întrepătrunse reciproc care descriu conținutul sensibil din puncte de vedere diferite și care pot fi separate distinctiv reciproc unele de altele, între specie și gen nu există un raport de separabilitate distinctivă reciprocă, ci doar unilaterală a genului de specie. Altfel spus, prin analogie cu procedeul anterior al menținerii determinației locale și al varierii calității, aici nu poate fi menținută specia ca element constant pentru a varia genul întrucât am ajunge la incompatibilități de genul culorii galbene ca specie a genului sunet, ci putem menține constant genul, variindu-i, în schimb, speciile. Dacă o să privim acum lucrurile din perspectiva mereologiei, a teoriei despre parte și întreg, atunci specia ne va apărea ca un întreg care își conține partea, genul, o parte ce poate fi separată pe cale distinctivă unilateral de ea. Spre deosebire de aceste părți distinctive, părțile întrepătrunse reciproc, deși se întretaie, nu se conțin unele pe altele. Separabilitatea distinctivă unilaterală a genului de specie constituie din acest motiv un tip de legătură distinct în raport cu întrepătrunderea părților concreșcute. Acestea din urmă, deși se întretaie, nu sunt conținute unele în altele, ci sunt conținute în întrepătrunderea lor în întregul conținutului senzorial pe care-l constituie și, în același timp, îl clarifică prin distingerea lor. Genul, în schimb, nu se întretaie, ci este conținut în specia de care poate fi distins¹.

Legăturile dintre elementele puse în evidență prin analiza exemplilor menționate îi permit lui Brentano să distingă patru tipuri fundamentale de

¹ Pentru întreaga analiză de aici cf. *DPs*, pp. 16-18. În analiza lui, Brentano mai discută încă un tip de raport, cel obținut prin distincție modificatoare și părțile specifice lui. Nu intru aici în analiza acestui raport întrucât problematica lui este extrem de complexă și necesită analize mult prea cuprinzătoare pentru un articol consacrat unei priviri de ansamblu asupra mereologiei brentaniene (asupra distincțiilor prezentate mai sus și asupra raportului obținut prin distincție modificatoare cf. studiul extrem de elocvent al lui B. Smith „The Soul and Its Parts II: Varieties of Inexistence”, în *Brentano Studien* 4 (1992/93), pp. 35-53 (trad. Laura Pamfil în *Revista de filosofie*, nr. 1-2 (2002)).

părți distinctive în sens propriu și, în mod corespunzător, patru moduri de legătură specifice lor: (1) părțile întrepătrunse reciproc sau părțile concrescente cu raporturile de întrepătrundere reciprocă reală și, în același timp, de separabilitatea distinctivă reciprocă specifice lor¹; (2) părțile logice precum specia și genul cu raporturile de conținere unilaterală în sens impropriu a genului în specie și de separabilitate unilaterală distinctivă proprii lor²; (3) perechea de corelate intenționale, faptul că orice stare psihică este orientată spre un obiect care, la un prim nivel, apare ca obiect imanent ei, și (4) părțile proprii fenomenului bienergiei psihice, faptul că, după Brentano, orice fenomen psihic este orientat primar spre obiectul său și în mod secundar spre sine însuși, fenomenul conștiinței de care am vorbit mai sus. Întrucât am prezentat mai sus tipurile de părți și raporturi enumerate de Brentano la subpunctele (1) și (2) mă voi ocupa în continuare de ultimele două tipuri de părți și raporturi.

În ceea ce privește perechea de corelate intenționale³, ea dă expresie intenționalității fenomenelor psihice. În prelegerile de psihologie descriptivă această proprietate are în vedere faptul că conștiința umană este caracterizată în mod fundamental „de un anumit tip de relație (*Relation*) care pune un subiect în relație cu un obiect”⁴. Această relație este numită „relație intențională” sau „relație psihică” și constituie o însușire fundamentală a stărilor sau fenomenelor psihice care le deosebește în mod clar de toate celelalte fenomene existente în natură și care este valabilă în raport cu orice parte separabilă în mod real a conștiinței. Ca și în cazul oricărei relații, și aici trebuie distinse după Brentano două corelate, unul de natură psihică, actul sau fenomenul psihic, celălalt, obiectul spre care este orientat actul și care este calificat în mod clar ca un obiect imanent actului⁵ și nonreal din punct de vedere psihologic. De-a lungul timpului, Brentano a descris în mod diferit această proprietate a conștiinței. În cunoscutul pasaj al intenționalității din *Psihologia din punct de vedere empiric* el caracterizează nota intenționalității recurgând la ambele elemente proprii perechii de corelate intenționale: imanența obiectului și orientarea actului psihic spre ceva, accentuând totuși mai mult primul aspect, imanența sau conținerea obiectului în act: despre acest obiect el spune că este o obiectualitate

¹ După cum am văzut, în cazul unui conținut sensibil vizual aceste părți constau în locul pe care-l ocupă, în calitatea lui sensibilă (culoarea lui) și în luminozitatea acestei culori.

² Numai genul poate fi separat de specie, însă nu și invers

³ Asupra intenționalității la Brentano antologia v. *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări*, (ed. I. Tănăsescu), București, Paideia, 2002.

⁴ *DPS*, p. 21.

⁵ *DPS*, p. 131.

immanentă conștiinței sau că există intențional sau mental în aceasta, adică există în modul în care existau pentru scolastici speciile sau formele sensibile sau inteligibile în facultățile cognitive. În schimb, prelegerile din 1890/91, deși păstrează ideea imanenței obiectului, caracterizează proprietatea intenționalității aproape exclusiv în termenii relației cu un obiect immanent, ceea ce înseamnă că, practic, (1) dintre cele două corelate intenționale, relația și obiectul ei, relația este considerată fundamentală pentru definirea fenomenelor psihice și pentru distingerea lor de alte clase de fenomene; aceasta înseamnă mai departe că (2) distingerea fenomenelor psihice de cele fizice pe baza trăsăturii lor de a conține un obiect are un caracter în bună măsură derivat întrucât putem spune despre un obiect că este conținut în conștiință doar datorită faptului că aceasta se raportează intențional la el. Ca urmare, afirmațiile despre modurile diferite de conținere a obiectelor în conștiință din cartea a doua a Psihologiei din 1874¹ pot fi reduse și traduse în afirmații referitoare la modurile diferite de raportare a conștiinței la obiect. Prelegerile de psihologie descriptivă de la Viena consfințesc această teză întrucât, deși păstrează ideea imanenței obiectului în conștiință, Brentano vorbește exclusiv despre clasificarea actelor psihice în funcție de tipul relației lor intenționale cu obiectul și folosește realmente acest criteriu ca baza a tuturor tentativelor de clasificare a fenomenelor psihice întreprinse în această lucrare.

O altă idee prezentă deja în lucrarea din 1874, dar accentuată în mod deosebit în prelegeri, este că actul psihic este real din punct de vedere psihologic, în timp ce corelatul său intențional, obiectul interior spre care este el orientat, nu este real psihologic în sensul că nu este act psihic sau manifestare a activității sufletului sesizată în percepția internă exact așa cum este, ci are o natură non-psihică descrisă de Brentano în 1874 ca una intențională sau fenomenală². Un argument în favoarea nonrealității lor constă în faptul că obiectele interioare actului nu au o cauză proprie lor, ci sunt cauzate odată cu actul și încetează să existe odată cu el, fără să fie ele însele capabile să producă ceva în ordine cauzală. Cele spuse de Brentano în acest context despre sensul expresiei „fenomen” sunt extrem de elocvente atât pentru poziția pe care o are el față de înțelegerea kantiană a acestei sintagme, cât și pentru problema în discuție. Brentano își construiește noțiunea de fenomen pe baza noțiunii de percepție în adevăratul sens al

¹ Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 2, *Die Klassifikation der psychischen Phänomene*, (PsII). Mit Einleitung, Anmerkungen und Register hrsg. von O. Kraus. Leipzig, F. Meiner, 1925, pp. 32 *et passim*.

² *PsI*, pp. 124-125 (cf. și trad. textului în *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări*, pp. 39-40).

cuvântului, anume percepția sigură, evidentă, care nu se înșală în raport cu ceea ce sesizează. În acest sens singura percepție adevărată este percepția internă întrucât doar obiectul ei, fenomenul psihic, există așa cum apare. Pornind de aici, Brentano consideră că au greșit cei care au construit o opoziție între fenomen, ceea ce apare, pe de o parte, și existentul în sine, pe de altă parte, întrucât viața psihică ne oferă cazul remarcabil al unui tip de existență în care ceea ce există în mod real, fenomenele psihice, indiferent de ce tip ar fi ele, ne apar în percepție exact așa cum sunt sau, invers, cazul unei existențe în care ceea ce este perceput și ne apare în percepție într-un anumit fel există ca atare și în sine, ca stare reală a conștiinței. Acest lucru nu este valabil și pentru fenomenele percepției externe întrucât ceea ce ne apare în această percepție nu există în sine așa cum apare, fiind o teză bine înrădăcinată a filosofiei moderne aceea că cunoașterea prin simțuri, percepția externă înșală¹. Acesta este temeiul în virtutea căruia Brentano susține că avem cunoaștere evidentă doar despre actele noastre psihice și despre obiectul lor immanent doar în calitate de corelat non-real al lor, presupunerea că un asemenea corelat ar putea exista ca atare independent de actul psihic orientat spre el fiind lipsită de evidență². Rezumând, prin termenul „real” Brentano desemnează actele psihice considerate strict în perspectiva cognoscibilității lor, în timp ce termenul „non-real” se referă la corelatul lor intențional și la trăsăturile care-i revin din acest punct de vedere. Nu insist aici asupra statutului dificil al obiectelor imanente, ci trimit la exemplele pe care le dă Brentano pentru a-și ilustra distincția: actul de a percepe vizual, auditiv, gustativ, pe de o parte, și ceea ce este văzut, auzit, gustat în calitate de conținut al acestor acte, pe de altă parte, sau, mai departe, raportul dintre judecată și ceea ce este judecat, dintre voință și ceea ce este voit etc. În calitate de părți corelate, actele și conținuturile lor nu pot exista unele fără altele și nu pot fi separate în mod real, ci doar distinctiv, întrucât nu putem avea un act psihic lipsit de corelatul lui, conținutul spre care este orientat, după cum, invers, asemenea obiecte intenționale nu există decât în calitate de corelate ale acestor acte³.

Închei acest punct cu precizarea că statutul corelatului intențional al actului este ambiguu la Brentano întrucât, deși el îl abordează permanent până în 1904 ca fiind conținut immanent și deși susține din acest motiv că actul psihic este orientat în mod fundamental spre asemenea obiecte imanente, analiza lui arată suficient de clar că nu trebuie să ne oprim doar la

¹ *DPs*, pp. 129-131.

² *DPs*, pp. 129-131, 158.

³ *DPs*, p. 131.

considerarea relației act – obiect immanent întrucât corelatele intenționale sunt semne ale unor realități existente independent de ele și că atunci când vorbim despre aceste semne noi putem considera că vorbim de fapt și de realitățile pentru care stau ele¹. Din acest motiv putem considera că, deși la un prim nivel al analizei, actul psihic este abordat în relația lui cu obiectul immanent, această relație vizează implicit, prin intermediul acestui obiect, entitățile transcendente conștiinței la care el se referă. Ca urmare, obiectul immanent poate fi vizat ca substitut al entității transcendente conștiinței pentru care el stă, după cum relația cu acest conținut poate fi de asemenea gândită ca relație cu entitatea substituită de obiect pe planul conștiinței.

În ceea ce privește fenomenul bienergic psihice sau relația psihică primară și secundară, el constă în faptul că, după Brentano, orice act psihic este orientat în mod fundamental spre obiectul său primar, actul de a vedea spre obiectul văzut, cel de a judeca spre ceea ce este judecat etc, fiind orientat însă pe plan secund în mod colateral și spre sine însuși. Cu alte cuvinte, actele psihice apar simultan pentru Brentano drept conștiință a obiectului și drept conștiință de sine a actului, conștiință manifestată sub forma reprezentărilor și judecăților percepției interne². Comparându-le cu separabilitatea reciprocă a actelor de a vedea și de a auzi, Brentano caracterizează aceste părți distinctive ale actului ca părți inseparabile sau, am putea spune, ca părți care nu pot fi separate distinctiv decât în inseparabilitatea lor reală.

Alături de toate aceste părți și de relațiile dintre ele, Brentano mai aduce în discuție în cursul din 1890/91 încă o parte a conștiinței, una care nu este abordată în analiza consacrată elementelor conștiinței în prima parte a cursului, ci este introdusă și analizată abia în cea de a doua parte, cea dedicată prezentării rezultatelor la care ajunge cercetarea descriptivă a conștiinței prin utilizarea mereologiei și a metodei psihologice prezentate în prima parte a prelegerii. Conform expunerii, este vorba de o realitate psihologică fundamentală care are un rol bine determinat atât în economia psihologiei descriptive, cât și în cadrul metafizicii întrucât poate fi pusă în legătură cu problema metafizică a dăinuirii sufletului după moarte³. Această realitate fundamentală este considerată ca fiind cea mai independentă dintre părțile conștiinței întrucât toate aceste părți pot înceta să existe, în timp ce ea

¹ *PsI*, pp. 138-140 (în traducerea din antologia despre intenționalitate menționată pp. 51-55) și, cu toate că mai puțin clar, *DPS*, p. 22.

² *DPS*, p. 22-25; fenomenul conștiinței amintit mai sus constă pentru Brentano tocmai în asemenea reprezentări și judecăți ale percepției interne.

³ Brentano nu dezvoltă acest aspect, dar formulările lui pot fi interpretate în această direcție (cf. *DPS*, pp. 82, 156-157).

subzistă în continuare, așa cum o dovedesc stările de somn sau de leșin, stări de care e posibil să nu ne amintim nimic, dar în care realitatea psihică fundamentală subzistă în continuare cu toate că fenomenele psihice individualizate de ea au încetat să existe¹. Brentano subliniază în mod repetat că este vorba de o parte care nu poate fi observată și distinsă pe baza percepției interne, ci poate fi obținută doar deductiv pe baza raționamentului că orice fenomen sau conținut psihic trebuie să aibă un moment individualizant². Or, întrucât percepția internă nu pune în evidență ceva de acest gen, va trebui să acceptăm existența momentului respectiv în virtutea tezei filosofice generale că nu există individ fără diferență care să-l individualizeze³. Dat fiind statutul cu totul special, misterios, al acestei părți, a cărei existență sau subzistență suntem nevoiți să o acceptăm, rolul psihognostului în privința ei este unul extrem de modest, rezumându-se la formularea anumitor determinații negative sau relative în privința ei. Ca determinații negative sunt citate faptul că nu este spațială și că este lipsită de orice calitate sensibilă, situându-se, ca și fenomenele psihice, în opoziție totală cu fenomenele fizice⁴.

În ceea ce privește determinațiile relative, ele sunt formulate pornind de la punerea ei în relație cu fenomenele psihice obișnuite și urmăresc să descrie ceva mai precis statutul acestei părți în raport cu alcătuirea acestor fenomene. După cum am menționat deja, rolul acestei realități fundamentale este acela de a individualiza fenomenele psihice. Pe baza afirmațiilor lui Brentano, putem considera că această realitate este una și aceeași, mereu egală cu sine, independent de fenomenul pe care-l individualizează. Aceasta înseamnă că ea se prezintă ca o parte comună, invariabilă a tuturor fenomenelor psihice⁵, una care, întrucât nu e observabilă în percepția internă, trebuie distinsă de toate părțile observabile perceptiv ale acestor fenomene (de relația intențională primară sau secundară, de pildă). La întrebarea cum se prezintă mai îndeaproape raportul dintre această parte și fenomenul individualizat de ea sau, mai precis, în ce relație se află partea în discuție cu părțile observabile în percepția internă a fenomenelor psihice, Brentano sugerează că este vorba de un raport de întrepătrundere dintre ele, fără să reușească însă să clarifice mai exact acest raport. Pe de o parte, afirmațiile lui referitoare la faptul că elementul individualizator se află cu

¹ *DPS*, p. 82. O altă stare în care realitatea psihică fundamentală subzistă neschimbată în timp ce fenomenele psihice diminuează este starea de oboseală.

² *DPS*, pp. 62, 83.

³ *DPS*, pp. 62, 82-83.

⁴ *DPS*, p. 81.

⁵ *DPS*, p. 61; după cum am văzut această parte subzistă după încetarea acestor fenomene.

actul psihic într-un raport de întrepătrundere asemănător celui în care se află părțile întrepătrunse¹ poate fi interpretat fără probleme în sensul că elementul individualizator este conținut în act, ceea ce, evident, nu constituie un plus de cunoaștere în raport cu teza prezenței unei părți individualizatoare neobservabile în act. Pe de altă parte, Brentano susține într-un alt loc că această parte se află în raporturi de întrepătrundere nu doar cu actul, ci și cu celelalte părți ale lui², afirmație dificil de interpretat întrucât dacă acest raport ar fi unul de întrepătrundere reciprocă³, atunci ar însemna că și acest element este intersectat cumva de celelalte componente ale actului, de relația intențională de pildă, idee ce nu s-ar armoniza bine cu statutul lui de element ultim, de parte a conștiinței care poate fi detașată și poate exista independent de toate celelalte părți ale ei, inclusiv de părțile cu care s-ar întrepătrunde; fie putem considera că termenul de întrepătrundere e folosit de Brentano, ca și în primul caz, în sens figurat cu scopul de a spune că avem de a face cu un element care este prezent sau conținut în structura relațională a actului - relația spre obiect și relația spre sine însuși a actului, fără să putem însă determina mai îndeaproape poziția lui în raport cu aceste relații. Și, așa cum reiese din afirmațiile lui Brentano, acesta nu este un fapt surprinzător, dată fiind natura cu totul misterioasă a elementului în discuție⁴. Oricum ar sta lucrurile cu această realitate fundamentală a conștiinței noastre și oricât de incompletă ar fi analiza lui Brentano, putem totuși considera în mod cert că ea este introdusă de autor în economia cursului său cu rolul precis de a individualiza actele conștiinței.

Trebuie spus, în final, că prelegerile de psihologie descriptivă ținute de Brentano la Universitatea din Viena spre sfârșitul deceniului nouă al secolului XIX constituie cea mai încheagată expresie a mereologiei lui și reprezintă unul dintre aspectele gândirii lui care a stârnit în cel mai înalt grad interesul cercetării filosofice contemporane⁵.

¹ *DPS*, p. 61.

² *DPS*, p. 82.

³ După cum am văzut, acesta este cazul cu culoarea și spațiul vizual umplut de ea.

⁴ *DPS*, p. 62; Brentano spune despre acest element că e probabil lipsit de relație intențională cu sine însuși, ceea ce înseamnă că nu avem practic conștiință a lui; acesta poate fi unul dintre motivele pentru care gânditorul îl introduce în discuție prin deducție, iar nu prin observație.

⁵ Aici trebuie amintită în primul rând lucrarea editată de B. Smith, *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology*, München, Philosophia, 1982.

DE LA INTUIȚIONISM ȘI FENOMENOLOGIE LA SUBSTANȚIALISM

ANTON ADĂMUȚ¹

Abstract: *Intuitionism and phenomenology are the closest philosophical currents for Camil Petrescu and substantialism the new way of philosophizing that he suggests. Bergson and Husserl are the favorites of the Romanian philosopher. However, he has no problem in finding, correcting them and to separate from them in the end, an expected ending, as a matter of fact. Bergson is vague, contradictory, floats in uncertainty. He cannot be lucid, authentic and, therefore, neither substantial. Bergson does not know, as Camil requires, how to use the most common terms whose concrete meaning is essential. It is too much poetry, to much metaphor in the Bergsonian philosophy. Pure duration, organicity, the duration's intuition, are permanent invitations to concrete, to which, however, Bergson does not answer. The Bergsonism is interested in continuity, and this one is understood as multiplicity without divisibility and succession without separation. The Bergsonian concrete is a fake concrete, the intuition of the essence of duration is fair, but degraded as structure and presence. Bergson only promises the concrete; to achieve it however, decides Camil Petrescu, he will never achieve it. And he will not do it because of doubt, of semantic non-reality of terms that should be elementary. Then, Camil Petrescu reproaches phenomenology with the inability to explain historical order. Camil sees another limit of phenomenology in the fact that Husserl, from what can form the content of absolute, accepts only the conscience, and this only option place him in the subjective-transcendental idealism. Husserl lacked the notion of substance in the hierarchy of concrete, which stopped him from having an appropriate vision of the structure of concrete. Sensitive to these two great philosophies, the Romanian thinker will use them skilfully and in abundance.*

Keywords: *substantialism, intuitionism, phenomenology, concrete, Bergson, Husserl, Camil Petrescu.*

1. Identificarea și punerea problemei

În textul de față voi urmări două chestiuni: în primul rând, ce anume din intuiționism și fenomenologie îl influențează pe Camil Petrescu și, în al doilea rând, ce respinge filosoful român din cele două mari curente

¹ Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași

filosofice. Care va fi metoda de lucru pe care o voi urma? Voi prezenta intuiționismul și fenomenologia în liniile lor mari, după care, imediat, voi prezenta poziția autorului *Doctrinei substanței*.

După Camil, îi rămâne ca sarcină intuiționismului de a revela concretul. Doctrina lui Bergson este lovită de ceea ce Camil numește postulatul actului: intuiția nu se poate intui pe sine. Din acest motiv nici nu va reuși Bergson să modifice realitatea în sensul duratei, pentru că ambele, și realitatea și durata, pierd trecutul, aruncat în marginea istoriei printr-un mecanism al creierului, și nu câștigă realitatea decât ca pe un prezent de o mare complexitate, e adevărat, dar această complexitate nu poate transforma prezentul în prezență. Intuiția nu este suficientă tocmai pentru că, la Bergson, ea poate prea mult, însă această puțință este numai pentru subiect. Abia Husserl depășește dificultățile bergsonismului, fără însă a anula indeterminarea produsă de intuiție. Prin teoria esențelor Husserl aduce un început de structură a concretului. Chiar și așa, fenomenologia transcendențială nu poate da seamă de devenirea concret istorică, de durata obiectivă, ci doar de devenirea subiectivă. Istoria, lui Husserl, îi scapă, și de aici nevoia intersubiectivității. Husserl ne dă toate esențele transcendentale și repune astfel toate problemele.

Reproșul fundamental făcut fenomenologiei este acela de a fi doar o simplă atitudine în loc de a fi un act total. Fenomenologia și-a transformat actul în potență, și a rămas la nivelul unui cuminte punct de vedere al conștiinței. Iar despărțirea o aflăm în diferențierea esenței de semnificație. Camil Petrescu revine foarte frecvent la această delimitare și ține să precizeze că întreg sensul substanțialismului se găsește în corectitudinea delimitării. Tocmai aceste delimitări, și apropieri totodată, ne interesează în continuare. Iată cum le vedem.

2. Bergson, un filosof vag și contradictoriu!

Într-un interviu din 1943, la întrebarea dacă l-a influențat cineva, Camil Petrescu răspunde: "Nu. Au fost însă altfel de momente în cariera mea: au fost ceea ce eu numesc acte de cataliză substanțială"¹. Rugat să enumere astfel de acte, Camil Petrescu înșiră nouă momente, printre care aflăm unul petrecut în 1917, pe când era prizonier. Este vorba despre o frază din *Evoluția creatoare*: "Paharul de apă, zahărul și procesul topirii zahărului în apă sunt abstracțiuni și întregul, din care au fost tăiate de simțurile mele și

¹ De vorbă cu Camil Petrescu, interviu de Vasile Netea în *Vremea*, anul XVI, nr. 686, 14 februarie 1943, pp. 6-7.

de intelectul meu, progresează poate în felul unei conștiințe”¹. I se simte totuși lui Bergson² și Husserl puțin dator, nu însă și tributar.

Bergson este vag, contradictoriu, plutește în incertitudine. Nu poate fi lucid, autentic și, prin urmare, nici substanțial. Bergson nu știe, așa cum cere Camil, să uziteze termenii cei mai comuni al căror sens concret să fie esențial. Este prea multă poezie, prea multă metaforă în filosofia bergsoniană. Durata pură, organicitatea, intuiția duratei, sunt permanente invitații la concret, neonorate însă de Bergson.

Bergsonismul este interesat de continuitate, iar aceasta este înțeleasă ca multiplicitate fără divizibilitate și succesiune fără separare. Timpul fundamental (timp interior, real sau durată pură) este afectat în esența sa de modul în care el însuși este perceput ca timp al lucrurilor, moment în care intervine simultaneitatea și caracterul măsurabil al duratei. Simultaneitatea este posibilitatea pentru două sau mai multe evenimente de a intra într-o percepție unică și instantanee³, de unde faptul că durata pură implică actualitatea conștiinței și, apoi, timpul real nu poate fi perceput fără a fi reprezentat ca perceput și trăit. Durata devine în acest fel măsurabilă, pentru că timpul însuși se măsoară prin intermediul mișcării.

La începutul *Eseului*, Bergson stabilește că stările de conștiință nu sunt mărimi ci intensități, nu sunt măsurabile ci doar perceptibile. Dacă vrem să le măsurăm, nu vom măsura în realitate decât cauzele exterioare care le produc. Aceste sunt măsurabile pentru că le aflăm în spațiu iar spațiul este domeniul cantității. Spațiul cere sacrificiul eului fundamental. Eul exterior nu este eul meu propriu, este sufletul dispersat în spațiul depersonalizat. Ca filosofie a duratei și apoi a intuiției, bergsonismul vizează *datele imediate*, pure, aprehendate de noi sub forma acțiunii dezinteresate, și asta interesează pe Camil. Pentru Bergson, intensitatea unei stări psihologice se refuză măsurii; stările interne formează o continuitate calitativă, și lumea interioară este aceea a calității pure. Bergson ajunge la aceste concluzii pornind de la insatisfacția științelor și vechii filosofii întemeiate pe credința puținței explicării mișcării prin repaus și a schimbării prin imobilitate. Pe de altă parte, dacă ”revoluția bergsoniană” (Frank Grandjean) este una a duratei, accesul la durată este dat de intuiția acesteia. Bergson, foarte atent în a-și

¹ Henri Bergson, *L'Evolution créatrice*, Félix Alcan, Paris, 1917, p. 10.

² Iată ce scria Camil în *Fapta*, 9 decembrie 1944: bergsonismul ”este cea mai puternică reacție anticarteziană și punctul de plecare al unei noi linii de evoluție filosofică. Importanța ei este mult mai mare decât a întregului idealism german, pentru că mai mult decât Hegel, care a realizat cel mai puternic ideea de concret, filosoful francez a așezat în centrul preocupărilor despre cunoașterea lumii, durata însăși, unică, ireversibilă, inefabilă, evoluția creatoare de forme, devenirea în sensul absolut concret”.

³ Henri Bergson, *Durée et simultanéité*, Félix Alcan, Paris, 1931, p. 56.

defini poziția arăta, încă din 1903, că există două moduri de a cunoaște un lucru: o cunoaștere relativă și una absolută, atunci când intrăm în lucru și facem cu puțință, prin intuiție, absolutul. Ba absolutul nu poate fi dat decât în intuiție, restul numai în analiză¹. "Numim intuiție acea specie de simpatie intelectuală prin care suntem transpuși în interiorul unui obiect pentru a realiza coincidența cu ceea ce are el unic și inexprimabil. [...] Analiza constă în a exprima un obiect în funcție de ceea ce el nu este"². Pentru a înlătura orice neînțelegere, într-o scrisoare³ adresată lui H. Höffding, Bergson spune: "orice rezumat al vederilor mele este deformat dacă nu revine fără încetare la ceea ce eu consider a fi însuși centrul doctrinei mele – intuiția duratei. Reprezentarea unei durate omogene, calitative, creatoare, este punctul de unde plec și unde constant revin". Bergson s-a simțit obligat să facă acesta precizare după ce Höffding decelase o zonă de obscuritate (de indeterminare) între intuiție ca proces psihologic și aceeași intuiție în calitate de concluzie a gândirii, obscuritate care este, în parte, cauza confuziilor la care bergsonismul a dat naștere. De aici urmează că punctul arhimedic al bergsonismului este durata iar corolarul imediat intuiția și intuiția duratei. De aceea putem formula filosofia lui Bergson în termenii: a gândi intuitiv înseamnă a gândi în durată. Intuiția se caracterizează prin prezența în ea a valorii purificatoare a negației⁴ și astfel ea devine o metodă de purificare pentru că, la fel ca îndoiala, neagă tot ceea ce întunecă spiritul. Bergsonismul devine astfel un protest la adresa metafizicii limbajului și el cere o primă și fundamentală eliminare de servituțile limbajului. Ca și substanțialismul de altfel, fără însă ca autorul noocrat să pună prea mare preț pe această dimensiune a bergsonismului pe care chiar o respinge inițial. Intuiția devine metoda prin care ne orientăm de la viziunea socială a obiectului gata făcut către activitatea spirituală în care actul se face.

În *Materie și Memorie* Bergson concepe intuiția ca pe o cunoștință directă, ca pe o experiență nemijlocită și absolută. *Introducerea în metafizică* vede intuiția ca simpatie, opusă analizei. *Le rire* realizează o subtilă trecere

¹ "Să coborâm în adâncul nostru: cu cât punctul pe care-l vom atinge va fi mai profund cu atât mai puternic va fi impulsul ce ne va împinge îndărăt la suprafață. Intuiția filosofică este acest contact, iar filosofia – acest elan" (Henri Bergson, *Introducere în metafizică*, Institutul European, Iași, 1998, p. 115).

² Henri Bergson, *Introduction à la métaphysique*, în *Revue de Métaphysique et de Morale*, ianuarie, 1903, p. 3.

³ Harald Höffding, *La philosophie de Bergson, Exposé et critique*, Félix Alcan, Paris, 1917, Appendice, p. 160.

⁴ Jean Lacroix, "L'intuition, méthode de purification", în *Henri Bergson, Essais et témoignages*, Neuchâtel, 1943, p. 182. Ideea apare la Bergson în conferința "Intuiția filosofică" și este exemplificată prin demonul lui Socrate (Henri Bergson, *Introducere în metafizică*, p. 103).

de la intuiția individualizatoare a artei la cea individualizatoare a filosofiei, iar individualizarea nu se poate realiza decât în social. Râsul are nevoie de un ecou și trebuie să posede o semnificație socială, de unde faptul că funcția utilă a râsului este socială¹. Bergsonismul eludează astfel regula baconiană: supune-te legilor pentru a putea comanda. În bergsonism filosoful simpatizează (cu natura). Numai așa esența filosofiei este un act simplu.

Singură intuiția ne dă cunoașterea nemijlocită, concretul ca atare. Intuiția, pe linia lui Bergson, se află între instinct și simț artistic, acestea realizând o mijlocire pentru apropierea lucrurilor așa cum se află ele în intimitatea lor. Intimitatea tradusă în formă este irepetabilă, iar forma devine astfel un "instantaneu luat asupra unei tranziții" și se află în întregime sub forma esenței conștiinței - *durata*. Durata acțiunii noastre devine prezentul. Trecutul este determinat, prezentul este spiritul devenit momentan, este astfel diminuare de ființă pentru că materia este absență de durată iar aceasta, comportând un trecut imediat, se realizează prin continuitatea duratei drept creativitate. De aceea orice prezent viu comportă un trecut imediat care este al senzației și un viitor imediat care este tendința spre mișcare. Adică intuiția ne aduce la cunoaștință viața interioară în imediatitatea și ireductibilitatea ei. În consecință, durata pură este antinomică spațiului². Instinctul, pe de altă parte, este o cunoaștință născută din lucruri, un dat imediat, iar inteligența este o cunoaștință de relații, de raporturi. Raporturile inteligenței opresc însă mișcarea continuă a vieții. Inteligența nu poate percepe decât discontinuu, ea recompune și descompune. Și dacă inteligența tratează lucrurile mecanic, instinctul este organic, este modalitatea asupra formei însăși, este intuiție originară și imediată sau intuiție metafizică pură aplicată asupra lucrurilor, care divizează printr-o continuitate indivizată. Pe un plan general Bergson se străduiește să demonstreze că gândirea transcende rațiunea prin intuiție.

Am încercat să relev câteva elemente ale bergsonismului care l-au influențat pe Camil Petrescu. Voi urmări acum reacția filosofului. Reacția imediată este una extrem de dură: "concretul bergsonian e un fals concret, intuiția esenței duratei este justă, dar degradată ca structură și prezență"³. Bergson doar promite concretul; de realizat însă, decretează Camil Petrescu, nu-l va realiza niciodată! Și nu o va face din pricina echivocului, a irealității semantice a termenilor care termeni ar trebui să fie elementari.

¹ Henri Bergson, *Le rire*, Félix Alcan, Paris, 1938, p. 8. "Pentru a înțelege râsul, trebuie să-l plasăm în mediul său natural, care este societatea, trebuie să-i determinăm funcția utilă, care este o funcție socială" (Henri Bergson, *Teoria râsului*, Editura Institutul European Iași, 1992, p. 27).

² Michel Richard, *La pensée contemporaine, les grandes courants*, CSF, Lyon, 1977, p. 114.

³ Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 79.

Concretul bergsonian ajunge să se opună nu doar științei ci și cunoașterii ca atare. Motivația o aflăm în intuiție. Intuiția invită la concret dar nu-l oferă. În acest fel filosofia intuiției însăși rămâne fără de obiect. Bergson nu poate explica intuiția și imposibilitatea explicației o aflăm în durată. Două motive prezintă Camil ca reprezentând obstacolele explicării posibilității duratei. Ambele sunt însă obscure, neconcludente. Le prezintă în felul autorului: "durata însăși nu poate fi decât o formă originală, al doilea, fiindcă e, în același timp, de neconceput"¹! Aidoma acuzei adusă lui Bergson, Camil promite o explicație pentru mai târziu. Rămâne și ea la nivelul invitației. E vinovat și Bergson de inscripționare, dar nu de una logică, hegeliană, ci mai curând, de una psihologică, numită abstractă de Camil Petrescu. Abstractul însă e același lucru cu dialecticul dacă, vorbind ca autorul, aflăm valoarea filosofiei bergsoniene tocmai în accentuarea dialectică a modalității concrete. Că Bergson recidivează în eroare o dovedește și faptul că nu a reușit rezolvarea raportului eu-lume. Intuiționismul e inautentic iar examinarea procesului cunoașterii este extrem de precară. Gândirea este inutilă în procesul cunoașterii; intelectul (inteligenta), deși fulgurant, este o acțiune biologică și Bergson e departe de a-i bănuși semnificația substanțială.

Cât despre intuiție, situația ei este și mai delicată. Ea și este și nu este formă a cunoașterii. Pe de o parte intuiția are ca obiect durată pură, timpul real. Dar durată pură nu este formă și ca atare nu poate fi concretă. Durata pură e spirit și aici Bergson se contrazice pentru că durată, în evoluția ei, este creatoare de forme. Intuind spiritul, intuiția își anulează obiectul în calitate de concret și devine raport subiect-subiect. Apoi, o nouă contradicție vedează de conținut intuiționismul: dacă acceptăm că durată creează forme, cum se împacă acest lucru cu faptul că formele sunt, de fapt, creații ale percepției? Oricum am privi lucrurile, teoria memoriei, care este aici implicată, generează contradicții și face imposibil raportul subiect-obiect. Bergson refuză cunoașterea prin imagini (imaginile sunt viciate perceptiv), durată este independentă și ireversibilă. Dar acest lucru face cunoașterea cu neputință. Bergson ajunge la un tip de cunoaștere analog celui din *Parmenide*-le lui Platon. Este vorba de a treia obiecție pe care eleatul o face teoriei ideilor. Analogia o aflăm între termenii: *sensibil* (Platon) – *percepție* (Bergson) și *inteligibil* (Platon) – *intuiție* (Bergson). La Platon, dacă între cele două lumi nu există nici o legătură, atunci cunoașterea devine fie o cunoaștere între idei, fie una între lucruri, dar așa ceva nu mai este

¹ *Ibidem*, p. 80.

cunoaștere. La Bergson cunoașterea este fie între perceptibile (discontinuități), fie între intuiții. Dar o intuiție nu poate fi obiectul unei alte intuiții, iar un discontinuu nu poate intra în legătură cu altul decât prin mijlocirea intuiției. Și dacă la Bergson cer duratei ireversibilitatea și deperceptivul imaginii, mă aflu cel puțin într-o stranie contradicție. În cunoașterea prin imagini Bergson uzitează de spațiu și pe baza lui construiește o intuiție pe care o vrea neaservită spațiului. Trecând apoi de la intuiție la durata pură, trecem de fapt de la o apostazie la alta. În filosofia concretului, este convins Camil, numai concretul poate fi pur, pur el însuși, ca totalitate de existență, nu de abstracție. Când Bergson spune *durată pură* săvârșește o abstracție dialectică, o construcție ideatică. Durata pură este un simplu moment dialectic. Bergson generalizează, dar la el, ca generalitate, concretul e chiar durata generalizată. În manieră substanțialistă, generalitatea poate fi concret, și de aici acceptarea apropierii bergsonismului de dimensiunea substanței, a concretului. Faptul că nu-l realizează este datorat, ca și în cazul lui Husserl, de altfel, absenței unei descrieri diferențiate a gândirii concrete și a gândirii dialectice.

Indiferență structural, durata bergsoniană nu devine un concret autentic, condiționat de structură. Indiferența față de structură a duratei la Bergson transformă tentativa lui spre concret doar într-o simplă teorie sau un comentariu al concretului. Revenit la sentimente mai bune, Camil devine generos când scrie: "vom semnala toate contribuțiile complete ale intuiției geniale ale lui Bergson, și, mai ales, am vrea să mărturisim cât îi datorează orientarea noastră însăși spre concret și intuiție"¹.

Pe scurt, aflată între intuiție și antiintelectualism, filosofia duratei readuce spiritele la gândirea religioasă (nu este cazul lui Camil!), influențează artiștii (este cazul lui Camil) și obligă savanții să-și revizuiască judecățile (a crezut Camil că este și cazul lui! Nu a fost tocmai așa!). Și cum ideea de sistem nu este aplicabilă bergsonismului, rămâne lui Camil, prin parafrază, de a alege între a trăi doar sau a realiza efortul de a îndeplini, până și pe planeta noastră refractară, funcția esențială a universului, care e o mașină de fabricat zei².

Inspirat de Bergson, Camil Petrescu întemeiază substanțialismul pe conceptul subiectivului (prin intuiție), doar că, pentru a înlătura pericolele

¹ *Ibidem*, p. 83. Iar Camil știe bine că Bergson nu este în nici un caz un, pentru el cel puțin!, un "petit maître" (Jean Aberman, *Curentul antiintelectualist francez*, Societatea Română de Filosofie, București, 1939, p. 333).

² Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Félix Alcan, Paris, 1937, p. 343.

idealismului subiectiv, fie el și transcendent, atașează conceptului de *subiectiv* pe acela de *concret* care, în substanțialism, devine reprezentativ.

3. Husserl nu poate explica ordinea istorică

Dacă Bergson a fost atât de aproape de concret cu intuiția duratei, Husserl va reduce și mai mult distanța prin intuiția esențelor, de unde concluzia că actul fondator al faptului nu este experiența ci noul tip de obiect care e dat de esență. Cu alte cuvinte, în timp ce Bergson substituia experienței intuiția duratei, Husserl face același lucru între experiență și intuiția esențelor. Intuiția duratei trecută prin filtrul intuiției esențelor și realizată prin reducere devine, la Camil Petrescu, intuiție substanțială care adaugă intuițiilor husserliene semnificația lor concretă. De aceea, la fel ca fenomenologia, substanțialismul nu este un studiu al aparențelor ci o intuiție a esențelor, o cunoaștere științifică a ființei intime a lucrurilor la care rațiunea ajunge printr-o inteliecție imediată¹. Bergson se oprește acolo de unde, prin Descartes, Husserl ajunge la *epoché*. În ultimă analiză, fenomenologia pune problema *semnificației ontologice* a fenomenului, pune, pentru a-și realiza proiectul central, între paranteze întrebările metafizice ale ființei pentru a putea trata, într-o manieră *autonomă*, întrebările despre aparență. Din acest motiv teza principală este aceea a conștiinței care se dirijează spre conținuturi de gândire ce-i sunt exterioare, unde esențele extra-temporale se oferă ele însele ca existențe vizate². Din calea acestui vizat ca real (concret), fenomenologia vrea să îndepărteze obstacolele care ne separă și să lăsăm acest real să vină spre noi în manifestările lui spontane, iar această purificare, ce ține de metodă iar nu de doctrină, trebuie să ne redea posibilitatea cunoașterii imediate. Este vorba despre intuiție³ în care conștiința nu este împrejmuțată de Eul pur a cărui activitate se limitează doar la a schimba modurile conștiinței, aceasta rămânând totdeauna complet deschisă. Eul pur, în calitate de centru activ al conștiinței, nu distruge caracterul intențional al intuiției⁴. Intuiționismul oferă filosofiei și științei drept câștiguri definitive ideea de durată și ideea intuiției duratei. Fenomenologia este considerată de Camil Petrescu drept un act de cataliză substanțială mai accentuat decât bergsonismul însuși.

¹ Albert Spaiier, *La pensée concrète, Essai sur le symbolisme intellectuel*, Félix Alcan, Paris, 1927, p. 41.

² Raymond Bayer, *Épistémologie et logique depuis Kant jusqu'à nos jours*, PUF, Paris, 1954, p. 353.

³ Gaston Berger, „La progrès de la réflexion chez Bergson et chez Husserl”, în *Henri Bergson, Essais et témoignages*, p. 259.

⁴ Georges Gurvitch, *Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande*, Jean Vrin, Paris, 1930, p. 52.

Putem spune că Husserl începe cu ceea ce el însuși va numi "întemeierea platoniciană a logicii". Este vorba despre sensul și temeiul modernității în care se ordonează toate celelalte întrebări ale fenomenologiei. Problema este pusă în *Cercetări logice* (1900) prin raport la două discipline care pretind a avea competență în ceea ce privește logicitatea în general: psihologia și teoria cunoașterii. Șansa filosofiei, sub numele de fenomenologie, a fost aflată în aceea că Husserl nu era mai întâi un filosof și apoi un matematician, ci invers. De aici pleacă Husserl, de la o insubordonare a logicii ordinii științelor, și urmărește întemeierea tuturor științelor în logică, iar logica devine posibilitatea principiului oricărei științe. Acest fapt îl numește Husserl în "Introducere" la *Logică formală și logică transcendentă*, "întemeierea platoniciană a logicii". După Husserl, raportul original, platonician, între logică și știință a fost inversat de timpurile moderne. Consecința constă în transformarea științelor moderne ale naturii, a matematicilor moderne și chiar a metafizicii în *doar* științe, și în acest caz "știință" înseamnă o naivă și imediată îndeplinire a rațiunii teoretice.

Inversând raportul natural dintre logică și știință, metafizica modernă își creează o insurmontabilă neputință: aceea de a nu mai putea răsturna realul în ideal. Faptul duce la o decădere a matematicii, pentru că filosofia modernă creează un vast imperiu al formalului în care rămâne matematicii statutul de provincie. Or forma matematică a teoriei este singura modalitate de comportament posibilă a întregului domeniu formal. Modernii au considerat nenecesară elaborarea unei ontologii a formalului, a unei eidetici. Limita modernilor era dată de faptul că nu mai vedem în distincția dintre forma și materia cunoașterii decât dimensiunea psihologică. Această dimensiune o va face Husserl eidetică. Este ceea ce Husserl numește "natura materială a logicii", iar logica depășește psihologicul și nici nu mai poate fi confundată cu domeniul formalului. Formalismul modern este incapabil de a da seamă de unitatea logică a conținutului și a gândirii, de unitatea teoriei. Logica, fundată pe distincția psihologică, este astfel abandonată și Husserl combate psihologismul lui Mill și Sigwart care pretindeau tocmai a întemeia logica pe psihologie. Logica devine pentru Husserl o știință independentă, la fel ca matematicile, și va aparține sferei idealului. Fenomenologia, care este întemeiată logic, devine analiză descriptivă a gândirii. Dintr-un fenomen dat, fenomenologia extrage esența și satisface unitatea logică a conținutului și a gândirii. Unui adevăr al rațiunii i se adaugă un adevăr al faptelor. Esențele își pierd astfel caracterul transcendent și nu aparțin nici realității fizice, nici aceleia psihologice. Ele se constituie într-un al treilea regn, acela al regulilor sau valorilor. Numai așa

poate explicația, pentru fenomenologie, să ridice filosofia la înălțimea științei pozitive și, deci, absolute.

Ca logică pură, logica cuprinde categoriile fundamentale iar acestea sunt constitutive oricărei cunoștințe care se vrea obiectivă. Aceste categorii fac posibilă teoria din punct de vedere logic. Din categoriile fundamentale rezultă apoi alte două tipuri de categorii: cele de semnificație (subiectul și predicatul) și cele formale, obiective (obiect, unitate, număr). Logica pură nu cercetează empiricul și semnificațiile lui, ci domeniul *a priori* al semnificațiilor (sau elementele primitive ale semnificațiilor). Aceasta este descrierea fenomenologică a structurilor *a priori*, a unităților ideale. Husserl se ocupă de obiecte ideale și ele sunt fenomenele. Așa trece Husserl la fenomenologia pură care, dacă i se înfățișa la început ca un auxiliar al logicii, capătă treptat o poziție privilegiată. Adică fiecare știință empirică are o știință eidetică. Omul nu este decât aparența sa și nu există decât cunoaștere a fenomenului. Scopul experienței noastre este "orizontul lume". Obiectul comportă semnificații care formează o lume și obiectele astfel semnificate formează orizontul cunoașterii. Știința modernă vida lumea de semnificațiile umane și evacua din ea istoricitatea. Fenomenologia ne oferă obiectul recuperat în semnificația lui originară, unul *autentic*, nu unul exact. Fenomenologia debutează cu o reexaminare a relației conștiință-lume în care Husserl refuză de a face din conștiință o substanță spirituală. Subiectul și obiectul ne sunt *date obiectiv*, separabile. „Nu există conștiință decât în raport cu obiectul sau cu lumea pe care o pune. Nu există lume și obiect decât în comunicare cu o conștiință”¹.

Lumea, după Husserl, cuprinde realități și *eidós*-uri, non-realități. Mijlocul de a prinde esența este intuiția pură, eidetică. Ea este universală și faptului intuiția îi află esența. Astfel devine fenomenologia o descriere pură a domeniului neutru al trăitului și a esențelor care se prezintă lui. Problema care se pune este: cum sesizăm fenomenul? De regulă gândirea tinde spre cunoașterea obiectelor în opoziția lor cu subiectul. E nevoie de a depăși acest fapt și de a reveni la o sferă anterioară, aceea a fluxului pur al trăitului (*erleben*). Acest flux al trăitului pur trebuie să-l descrie fenomenologia așa cum se prezintă el intuiției. Intuiționismul fenomenologic se deosebește însă de acela bergsonian. „Pentru fenomenologi fluxul trăitului este întretesut cu acte pure în care se prezintă esențe extra-temporale la care conduce metoda fenomenologică; pentru Bergson trăitul imediat coincide cu realitatea absolută a elanului vital”², iar intuiția este opusă inteligenței și este numai

¹ Michel Richard, *op. cit.*, p. 155.

² Georges Gurvitch, *op. cit.*, p. 15.

intuiție a duratei. Husserl detestă construcțiile de tip deductiv și speculativul atribuit rațiunii. Lumea esențelor extra-temporale nu e decât lumea experienței. Se naște o ireductibilitate între lumea reală și cea apriorică și nici unei esențe (element *a prioric*) dată în intuiția pură nu îi corespunde vreo esență diferită. Există o infinitate de date apriorice ireductibile și între ele avem un *hiatus irrationalis* incompatibil cu inteligența sau cu intuiția sensibilă. Infinitatea aceasta este o totalitate concretă de esențe și de cunoaștere a lor. Faptul și esența sunt inseparabile.

Fenomenologia nu uzitează de judecăți de existență. Sunt supuse îndoielii, le împrăntezăm fără a le desconsidera valoarea. Judecățile de existență nu sunt desființate ci devin, pentru fenomenologie, irelevante. Relevantă este numai esența. "Esența (eidos) este un obiect (Gegenstand) de tip nou. La fel cum în intuiția individului sau intuiția empirică datul este un obiect individual, la fel datul intuiției eidetice este o esență pură"¹. Intuiția de esențe este ea însăși o intuiție, după cum obiectul eidetic este el însuși obiect. Intuiția este originară, donatoare de sens și semnificație. Pentru a sesiza esența în mod originar putem pleca fie de la intuiții empirice, fie de la intuiții independente de existență. "Poziția și sesizarea esenței nu implică la nici un nivel punerea unei existențe individuale oarecare; adevărurile pure care privesc esența nu conțin aserțiuni relative la fapte"². Cunoașterea esenței este independentă de orice cunoaștere asupra faptelor. Mersul fenomenologiei are de urmat cel puțin patru etape, și anume, inițial, cele patru secțiuni din *Ideen*. Acestea sunt:

1. Esențele și cunoașterea esențelor. Secțiunea are în vedere sensul în care fenomenologia presupune o armătură logică. Este vorba despre statutul fenomenologiei ca știință, și se are în vedere un capitol din *Logică formală și logică transcendentă* unde se urmărește demonstrația posibilității unei științe eidetice a conștiinței și înțelegerea esențelor conștiinței ca genuri supreme pe care le găsim în orice regiune a conștiinței. Raportul logică-fenomenologie este, de altfel, problema istorică a trecerii de la *Cercetări logice la Ideen*³.

2. Regiunea conștiinței pure, intenționalitatea și reducția. *Ideen* urmează un drum ascendent până la reducție (suspendarea tezei naturale a lumii). Întrebările la care se răspunde sunt: ce e cu teza lumii?, cu reducția?, cu constituirea?, ce este *ceea ce este* constituit?, care este subiectul transcendentă degajat de realitatea naturală și angajat în opera de constituire⁴?

¹Edmund Husserl, *Idées directrices pour un phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Éditions Gallimard, Paris, 1950, p. 21.

²*Ibidem*, p. 25.

³Paul Ricoeur, „Introduction” la *Ideen I*, în Edmund Husserl, în *Idées*, p. XV.

⁴*Ibidem*.

3-4. Tratează despre metode și probleme ale fenomenologiei pure, despre rațiune și realitate, și depășesc un nivel indecis între psihologia preparatorie și filosofia cu adevărat transcendentă.

Până la reducere discuțiile sunt purtate în interiorul atitudinii naturale. E timpul ca Husserl să separe întreaga lume naturală de lumea conștiinței. Quentin Lauer numește reducția "cea mai importantă noțiune metodologică din *Ideen I*", și în jurul acestei noțiuni gravitează fenomenologia. Reducția este condiția necesară a oricărei reflexii, întrucât imanența pură nu este garantată decât prin reducție. "A fi" înseamnă pentru Husserl "a fi vizat", încât vizatul este obiect pentru o conștiință pentru care are sens. Sensul vizatului este în experiență și această certitudine husserliană înlătură problema corespondenței. Ceea ce nu are sens nu are ființă și nu poate fi vizat. Conștiința nu poate fi conștiință de nimic; ea este *conștiință de ceva* și de la acest "ceva" pleacă substanțialismul. "Ceva"-ul este consubstanțial conștiinței și dihotomia subiect-obiect este înlăturată. Obiectul are sens doar după felul în care este în subiect. Subiectul, ca subiectivitate transcendentă, devine tema centrală a fenomenologiei. În subiect aflăm garanția obiectivității. Reducția elimină tot ceea ce este lipsit de semnificație. Chiar dacă am fi absolut siguri de realitate, va trebui să o punem între paranteze pentru a ajunge la o captare intuitivă a ființei absolute. De aceea acceptăm doar ceea ce poate fi redus la o evidență esențială în conștiință. Evidența, prin intenționalitate, face să dispară distanța dintre subiect și obiect. Ține astfel de esența conștiinței de a fi intențională, ea nu este separată de lume ci deschisă spre lume. Ce este cu reducția?

Trebuie să subliniem că deosebim la Husserl două tipuri de reducție: cea eidetică și cea transcendentă sau fenomenologică, adică reducția propriu-zisă. Reducția eidetică (sau empirică) este folosită de Husserl pentru a ajunge la esențe și prin ea se depășește generalitatea empirică. Reducția eidetică descrie ceea ce experiența ne oferă în modurile fundamentale de apariție. Obiectivul ei este de a descoperi în fiecare structură a actului componenta lui universală, să reducă actul la esențial. Așa este fenomenologia o știință care se ocupă de esențe, nu de fapte. Reducția eidetică oferă esențe conștiinței pure.

Abia reducția transcendentă ne plasează în plan metafizic. În ea descoperim câmpul conștiinței pure. După ce reduce, prin suspendare (*epoché*), întreaga gamă a stărilor psiho-empirice, reducția transcendentă permite accesul la subiect, la *cogito transcendentă*. Lumea și *ego*-ul

¹ Quentin Lauer, *La Phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris, 1995, p. 185.

transcendental sunt singurele realități pe care filosofia le presupune prezente în urma reducției complete. Lumea, în fenomenologie, se constituie prin *ego* și ea va exista doar în raport cu el. *Ego*-ul devine: "eu gândesc lumea". De aceea fenomenologia are imensul avantaj de a integra *iraționalul* și *existențialul* unei cercetări raționale și riguroase a adevărului. *Ego* devine transcendental când filosofia pune între paranteze toate cunoștințele pentru a afirma numai caracterul fondator al conștiinței. Conștiința transcendentală este "reziduu fenomenologic", este conștiință pură.

A doua reducție presupune o nuanță care instituie un primat al conștiinței. E vorba de faptul că în infinitatea esențelor nu este nici una care să fie dată intuiției sau viziunii esențelor în mod direct, așa cum este dată esența conștiinței. Intuiția esenței conștiinței este o esență extra-temporală, pură. Ea, ca reziduu, nu poate fi suspendată și se regăsește nemijlocit după reducție. Toate celelalte esențe se oferă conștiinței pure, în timp ce conștiința pură se oferă, ca esență, ei însăși, se auto-privește¹. Este un punct asupra căruia Husserl insistă: primordialitatea conștiinței pure asupra a ceea ce numește intuiție de esențe (*Wesensschau*)². Ba Husserl merge mai departe când susține că singura existență absolut indubitabilă este conștiința pură.

Itinerariul mecanismului reducățiilor are schema: plecăm de la fenomen și de la manifestările lui reale; trecem apoi la succesiunea reducățiilor și, în prima, înlăturăm materia fenomenului și reținem forma (*eidos*). În a doua reducăție sesizăm conștiința pură. În ea sesizăm intenția manifestată într-un conținut obiectiv (*noema*), pentru a ajunge în final la actul intențional ca atare (*noesa*). Noematicul este obiectul vizat de conștiință, obiectul și conținutul obiectiv din punctul de vedere al conștiinței. Noeticul reprezintă raportul conștiinței cu obiectul vizat sau conștiința ca vizare intențională. În urma reducăției rămâne caracterul fundamental al conștiinței de a fi conștiință de ceva; actele de conștiință sunt intenționale. Intenționalitatea nu este psihologică, așa cum e la Brentano. Caracterul intențional îl preia Husserl de la Bolzano, care definește logica drept știință a semnificațiilor. Actul de conștiință, ca act intențional, deci semnificativ, își cuprinde faptul de a fi act de conștiință, apoi obiectul intențional (intenționat) pe care-l pune și, în urmă, mecanismul prin care acest lucru se

¹ Georges Gurvitch, *op. cit.*, p. 43.

² În *Idei directoare I*, subcapitolul 3, Husserl vorbește întâia oară despre *Wesensschau*, care poate fi tradus, mai aproape de literă, cu "viziunea esențelor" de vreme ce substantivul feminin *schau* înseamnă "expunere, scoatere spre vedere". Iar de la "a vedea esențe" la "a vedea idei" nu mai e nici măcar un pas. Asta înseamnă că esența/ideea se testează într-o intuiție trăită (Jean-François Lyotard, *Fenomenologia*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 14).

realizează. Percepția primește actul de conștiință și nu are nici un rol în desfășurarea lui. În percepție, pentru ca intenționalitatea să funcționeze, actul de conștiință este dat în mod absolut. Aici aflăm locul și motivul refutării psihologiei. Psihologia poate stabili esențialități, dar printr-un proces de abstractizare. Esențele fenomenologiei sunt rezultatul intuiției și acesta este un motiv pentru care contingentul lumii este revelat în reducere.

Cum are loc actul intențional sau, la limită, constituirea? Plecăm de la faptul că, din perspectiva conținutului, actul intențional cuprinde *noesa* și *noema*. *Noesa* ne oferă semnificația actului intențional sau subiectivitatea subiectivă. Subiectivitatea presupune deci o dimensiune subiectivă și una obiectivă. Cea subiectivă este *noesa*, cea obiectivă *noema* sau obiectul actului intențional, vizatul în intenție. *Noesa* este actul intențional, iar *noema* este obiectul ideal dat de conținutul logic al actului intențional. Am percepția arborelui care e reală, o depshologizez și ea devine *noesă*; am apoi arborele care e real și intenționat în *noetic*. Raportul lor, ca fiind o sumă de realități este, la rândul-i, real. De remarcat că dacă aplicăm analiza fenomenologică, avem împarantezarea arborelui prin aplicarea reducerii. Percepția care rezultă anulează caracterul real al arborelui și ni-l relevă ca *eidōs*. În urma reducerii vom avea: *noesa* ca act perceptiv pur în care se insinuează actul intențional, și *noema* sau corelatul logic al percepției în care arborele nu este real, nu este decât intenționat, deci ideal¹. Arborele redus și devenit ideal rămâne identic cu sine, în timp ce arborele real este în întregime contingent.

O altă problemă care a influențat substanțialismul este, în continuarea intenționalității, aceea care încearcă să facă legătură dintre conștiință și realitate. Pe ce fundament această legătură este posibilă? Funcționează ea necondiționat? Fundamentul este, după Husserl, *noema*. Noematicul implică obiectul; relația cu el și conținutul relației îl află *noema* în propria-i semnificație. Conținutul noematic e obiectiv iar înțelesul noematic îndreptățește raportul cu lumea reală. *Noema* înseamnă, de fapt, "de-ceva", încât fiecărei structuri noetice (a cărei funcțiune este "de sens") îi corespunde o structură noematică. Dar nu e suficient să spui că orice trăire intențională are un obiect intențional sau un sens obiectiv. Sensul obiectiv și sensul noematic doar par identice. Sensul obiectiv este o obiectivitate fundamentală, un nucleu obiectiv în jurul căruia se elaborează o structură noematică, structura ce corespunde aceleia noetice al cărui corelat chiar este.

Ca să conchidem, spunem că începând cu 1929 (*Logică formală și logică transcendențială*), problema constituirii transcendente a obiectului devine

¹ Nicolae Bagdasar, *Edmund Husserl, "Extras" din Revista de Filosofie*, București, 1928, p. 7–36.

dominantă în preocupările lui Husserl. Importantă nu este descrierea tuturor esențelor care se oferă intuiției de esențe, important e faptul că fenomenologia se limitează la a descrie conștiința pură, actul intențional, constituirea. Celelalte esențe sunt lăsate în seama ontologiei. Prima reducere ne plasează în ontologie, în timp ce fenomenologic este necesară reducția transcendentală. Ba Husserl renunță la termenul de fenomenologie și îl folosește pe acela de fenomenologie transcendentală care este chemat să înlăture "naivități" fenomenologice.

4. Camil face ordine în univers!

În 1938 Camil Petrescu publică într-un volum omagial¹ un amplu studiu asupra lui Husserl. Studiul, Camil Petrescu îi spune monografie, considerat de unii ridicol, nu este, nici pe departe concludent, mai ales dacă ținem seama de faptul că bibliografia husserliană avută la dispoziție de Camil Petrescu nu a fost foarte bogată, iar în România interbelică studii relativ întinse asupra lui Husserl nu aflăm decât la N. Bagdasar, P.P. Negulescu și I. Brucăr. Camil Petrescu studiază *Cercetările logice* (vol. II), prezintă categoriile pure de semnificație și structurile logicii formale, logica adevărului și teoria multiplicității și, potrivit studiului său, concluziile *Cercetărilor logice* sunt: primatul intuitivității, metoda obiectivității ideale și categoriile (ambele intenționale), precum și evidența ca atribut esențial al intenționalității. Sintetizează Camil Petrescu *Cercetările logice*: "insuficiența generală a acestor contribuții era datorată faptului că le lipsea un fundament teoretic unitar"². Acest fundament va fi dat de *Ideen* și este înțeles de Camil Petrescu pe toate etajele lui (actul intențional, reducția, științele de fapte, științele eidetice, egologia fenomenologică).

Fenomenologia are ca obiect studiul fenomenelor, a ceea ce este "dat imediat al conștiinței", și acest "dat" îl numește Husserl "lucrul însuși". Fenomenul este antepredicativ, este ireflectat, pe fenomen se întemeiază reflexia care nu explică, doar descrie. A explica, așa cum se întâmplă și la Camil Petrescu, înseamnă a înlocui ceva cu altceva, o abstracție cu o alta. Fenomenologia lucrează cu datul, conștiința și lumea formează un "împreună" și doctrina husserliană se vrea un "monism neutralist".

După ce am văzut cadrele mari ale fenomenologiei, și mai ales acele locuri prin care substanțialismul intră în contact cu ea, să urmărim cum se poate stabili un raport între cele două modalități de a fi ale conștiinței.

¹ *Istoria filosofiei moderne*, vol. III, București, 1938, pp. 375–427.

² *Ibidem*, p. 396.

Odată cu Husserl, trebuie să ne întoarcem la lucruri. Husserl vrea să descopere în lucruri esența lor și fenomenologia este această intuiție a esențelor, intuiție pe care Camil Petrescu o va numi vedere noosică. Anton Dumitriu¹ observă o incompatibilitate în care sfârșește Husserl și de la care pornește Camil Petrescu. Esențele la care ajunge Husserl se găsesc în sfera idealului și tocmai aici se împotmolește fenomenologul, care proclamase întoarcerea la lucruri. Regiunea esențelor devine incompatibilă cu lumea lucrurilor. De aici începe Camil Petrescu, de la a-i afla esența și de la a-i frecvența proximitatea, dacă nu putem rămâne în ea. Este ceea ce el va numi "postulat al actului" și care ține de metoda ca atare. Ceea ce reproșează Camil Petrescu fenomenologiei este incapacitatea ei de a explica ordinea istorică. Mecanismul fenomenologic este incapabil de a privi istoria altfel decât ca pe un fenomen, iar atunci conștiința intențională ar fi conștiința de istorie. "Ce vrea fenomenologia, cu esențele ei, este să vadă fiecare lucru în sinea lui. Însă dacă sinea lor luminează lucrurile, acestea doar exprimă sinea, o manifestă, o descriu. Poți închipui alte lucruri ale "sinei" de a se manifesta, dar atunci ai trecut din real în posibil. Lumea toată devine spectrală, iar așa s-a întâmpat cu fenomenologia, atunci când a încercat să fie mai mult decât descriere fenomenologică; a dat spectre teoretice"². Fenomenologia lunecă astfel, după Camil, în posibilul gol tocmai pentru că Husserl a ignorat dimensiunea substanțialității. Pe de altă parte, substanțialismul „ar putea fi privit cel puțin ca o întregire a fenomenologiei, adică o trecere a ei din spectral în realul istoric"³. Această neputință a fenomenologiei vine din întemeierea ei pe conștiința individuală, iar „concretul subiectiv conduce în cele din urmă fenomenologia la ratarea concretului (istoric)"⁴.

O altă limită a fenomenologiei o vede Camil în faptul că Husserl, din ceea ce poate constitui conținutul absolutului, admite doar conștiința, plasându-se în idealismul subiectiv-transcendental. Husserl este însă un filosof al concretului, alături de Bergson, și reușește o serie de depășiri ce marcau negativ intuiționismul. Husserl opune conștiința biologicului, o separă de psihologie și îi rezervă domeniul fenomenologiei pure. Eideticul husserlian scapă de inadecvarea percepției, iar fiindcă acceptă "devenirea" esențelor, "Husserl biruie și cealaltă dificultate a fluxului duratei continue"⁵. Trei dificultăți înlătură Husserl față de intuiționism: prin teoria esențelor

¹ Anton Dumitriu, *Reintegrarea esențelor în concret*, în „Manuscriptum”, nr. 1, 1984.

² Constantin Noica, *Introducerea lui Camil Petrescu la Doctrina Substanței*, în „Manuscriptum”, nr. 3, 1983, p. 69.

³ *Ibidem*.

⁴ Vasile Dem. Zamfirescu, "Studiu introductiv" la *Doctrina Substanței*, vol. I, p. 27.

⁵ Camil Petrescu, *op. cit.*, vol. I, p. 84.

înlătură dificultățile lui Bergson datorate psihologiei, a elementarismului atomistic; prin intuiția esențelor înlătură dificultățile percepției, iar prin devenirea esențelor pe aceea a inadecvării la durată. Rodnică teoretic va fi și psihologia fenomenologică, mai consistentă decât cea bergsoniană, și mai ales rodnică în considerarea gândirii ca o trăire care constituie un sens. Contribuția fundamentală a lui Husserl va fi văzută în intuirea esențelor. Totuși, este convins Camil, "i-a lipsit lui Husserl noțiunea de substanță în ierarhia concretului ca să învingă cealaltă mare dificultate a indeterminării între structuri, ceea ce l-a împiedicat să aibă o vedere clară a viitoarei așezări a științei și, deci, o viziune adecvată a structurii concretului"¹. Lui Husserl i se mai impută idealismul subiectiv-transcendental, inoperant în istorie și îndoielnic în metafizică, la care ajunge prin axarea exclusivă în câmpul conștiinței. Concretul însă Husserl îl dă prin reducere, prin eliminarea întregii lumi exterioare din concretul transcendental al conștiinței, "iar această fundamentală deosebire dintre concretul bergsonian și concretul fenomenologic e accentuată prin faptul că intuiția vagă a filosofului francez este înlocuită printr-o intuiție specială a esențelor, în așa măsură încât de unde intuiționismul bergsonian era, în realitate, proclamarea lipsei oricărei forme, intuiționismul husserlian este cea mai complexă analiză a formelor cunoașterii, oarecum elucidarea cunoașterii în câmpul esențelor"². Fenomenologia va fi acceptată și integrată de Camil nu doar la problematica teoriei cunoașterii, cum singur susține, ci ea îi va marca profund și demersul metodologic. Gânditorul noocrat știe foarte bine că „stau față-n față umanitatea vieții, a concretului și absolutul autonom al gândirii. Bergsonism-Husserlianism. Dar nu e la bază nici absolutul psihologic, nici absolutul evidenței fenomenologice, ci absolutul cognitiv al voinței"³.

¹ *Ibidem*, p. 85.

² *Ibidem*, p. 86. Mai multe despre toate acestea pot fi de aflat în Anton Adămuț, [Și] *Filosofia lui Camil Petrescu*, Editura Timpul, Iași, 2008, pp. 73-99, 119-125.

³ *Idem*, *Note zilnice*, p. 165. Comentând *Teze și antiteze*, Pompiliu Constantinescu, într-un articol din *Vremea*, an IX, nr. 438, 24 mai 1936, îl "prinde" pe Camil: "împăcarea bergsonismului cu fenomenologia, a autenticității cu intelectualismul ni se par poziții contrare, neînchegate, nelegate în nuanțele lor organice. Este o nervozitate prea directă, un schematism prea evident în ideologia d-lui Camil Petrescu. Conștient de insuficiența teoretică a punctelor sale de vedere, își justifică fragmentismul prin condițiile vitrege de documentare în cultura noastră postbelică". Spre final, P. Constantinescu revine și punctează câteva inadvertențe bine găsite: "nu mai vorbim că este o evidentă contradicție între respingerea poeziei pure și a simbolismului și acceptarea bergsonismului (el însuși un fundament teoretic al simbolismului) proustian. Iar concilierea aceluiași bergsonism cu fenomenologia (Husserl însuși afirmă că precede din cartezianism) nu ni se pare probantă [...]. De altfel, formula «autenticității» și a «substanțialismului» au un înțeles foarte elastic la d. Camil Petrescu".

EXISTENȚA TRAGICĂ LA D.D. ROȘCA ȘI EMIL CIORAN

ANA BAZAC¹

Abstract: *The paper discusses the concept of tragic existence as it was carried on by two Romanian thinkers from the 20th century, D.D. Roșca and Emil Cioran. By focusing on this concept, the former has unified rationalism with existentialism, while the later has rather belonged to Lebensphilosophie and nihilism. Both have promoted a certain postmodernist view, by attacking the certitude and emphasizing the relative character of truths generated within the development of culture. The tragic peculiarity of existence is thus the result of a realistic and balanced epistemology (rather in D.D. Roșca). At the same time, it refers to the relationships of the individual with an implied or explicit inimical society. D.D. Roșca's solution is the lucid conscience of the contradistinctions between the ideals people construct and the real state of things and the free creation against the conformist current of life. At his turn, Emil Cioran rejects the Manichean appearance of the good and the evil and insists on the fact that the ordinary individual has no other solution than that to not be too conscious about the existence and to survive through love. However, the individual who is depending on the exercise of thinking seems to be compelled to permanently be exasperated by an existence which rather horripilate him. By focusing on the everyday experiences which challenge the abilities to reason, the thinker reacts by being sensitive to the contradictions and the absurd of the turns of life. The results of this sensibility converge to both a permanent negation and a phenomenological approach of the negation. A permanent wonder issuing from the appearance of the constitutive rejection of the absurd human events within the conscience of the thinking individual seems to lead, for him too, to the solution of surviving through love. The paper counter-poses the logic of the two thinkers concerning the tragic of the existence and emphasizes their consequences over the ontology of the human. Therefore, after an Introduction and a Warning, the two chapters containing the features and the articulations of the conceptions of D.D. Roșca and Emil Cioran are followed by a Short comparison, and a final chapter focusing on the conception of the tragic. In this one, there are sketched some conclusions concerning the two types of writing.*

Keywords: *rationalism, irrationalism, crativity, tragic existence, tragic conscience, pessimism, life, death, absurd, D.D. Roșca, Emil Cioran.*

¹ Universitatea Politehnică din București

Introducere

Bucuria de a trăi constituie probabil prima așteptare a omului și, totodată, o prezumție fundamentală a filosofiei. Atunci când acestea sunt lovite, apare conștiința divergenței dintre ele și realitate. Soluțiile pe care le-a găsit filosofia, excedată de această conștiință, au fost diferite. Răspunzând parcă întrebărilor formulate destul de târziu de Kant, una a fost și este abordarea critică a existenței. Această abordare a putut să se înfățișeze în multe feluri. Cei doi gânditori români discutați în acest articol ilustrează modalități interesante de chestionare a sensurilor existenței. Și raționalismul¹ și existențialismul, profesate de D.D. Roșca, și *Lebensphilosophie* și „deconstrucționismul nihilist postmodern”², de care s-a simțit aproape Emil Cioran, au fost curente prestigioase în filosofia secolului al XX-lea.

Și fiindcă pecetea tragică a existenței a fost pusă irevocabil de către D.D. Roșca și Emil Cioran, să reținem că noțiunea de tragedie este legată, etimologic, de *tragos*, țapul ispășitor al vinilor colectivității³. Tragedia înseamnă, astfel – mai mult decât deplângerea ireparabilelor eșuări ale oamenilor în fundăturile soartei – asumarea traiectoriilor și chiar mândria de a înfrunta povara lor: omul nu mai transferă asupra animalului ispășitor sarcina de a schimba deznodămintele de până acum ci, exprimându-și gândurile, luptă cu întorsăturile vieții. Conștiința este, înainte de toate, terenul acestei lupte. Oricum, în filosofie, conștiința este singurul teren, căci și dacă vor să schimbe lumea, filosofii știu că numai prin schimbarea perspectivei teoretice aspirația lor are câmp deschis.

Avertisment

Cunoașterea operelor filosofice poate fi făcută urmărind logica internă a textului – demers utilizat și de non-filosofi – dar și integrând scriitura în contextul doctrinar și istoric. Conștiința acestor două moduri este importantă pentru a vedea cum are loc receptarea operelor. Dacă al doilea mod permite o înțelegere mai bună a sociologiei și psihologiei creației

¹ Vezi Angela Botez, *Un secol de filosofie românească*, București, Editura Academiei Române, 2005, pp. 281-295.

² În care este integrat Cioran, conform Angela Botez, *Un secol de filosofie românească*, pp. 318-331.

³ Vezi și Ana Bazac, „Filosofia în fața problemei sacrificiului. I”, *Revista de filosofie*, 1-2, 1996, pp. 79-84. În „Filosofia în fața problemei sacrificiului. II”, *Revista de filosofie*, 3-4, 1996, pp. 267-271, se discută, între altele, teoria psihanalitică a lui René Girard de explicare a sacrificării țapului, „revelația definitivă a sacrificiului și a originii sale” (René Girard, *Le bouc emissaire*, Paris, B. Grasset, 1989, p. 169): mecanismul țapului ispășitor înseamnă (AB) „tocmai a arunca mulțimii, urmărind a slăbi apetitul său pentru violență, o victimă; este un recurs la metaforă, pentru ca mulțimea să se întoarcă împotriva vorbitorului”.

filosofice¹, ca și a determinismului exterior, livresc și extra-livresc, asupra operei ca atare, el nu înlocuiește analiza textului. Dar un autor nu trebuie discutat ca și cum ar fi fost singurul care a spus un lucru sau altul. Rândurile ce urmează utilizează mai degrabă prima manieră, într-o hermeneutică comparativă ce se concentrează asupra conceptului de existență tragică. Ea este, la cei doi gânditori discutați aici, un construct ontologic, dar care ține de ontologia umanului, nu de realitatea fizică. Din această perspectivă, numai existența omului este tragică, cea exterioară lui fiind doar „ascunsă”².

Existența tragică la D.D. Roșca

Filosoful clujean a avansat o motivație epistemologică a trăirii noastre descumpănite față de existență. Argumentele lui se articulează astfel:

- Deși am fost crescuți în spiritul raționalismului, lumea este departe de a se comporta exclusiv potrivit *logos*-ului, și cunoașterea de către noi a lumii este departe de a-i pătrunde profunzimea. De aceea, regularitățile logice pe care le descoperim, ordonăm și creăm sunt slabe în comparație cu lumea. Ca urmare, raționalitatea integrală este doar un mit.³
- Marele Tot este un Ocean al Necunoscutului; el pare a ne fi doar ostil, oricum, indiferent⁴.
- Existența are o parte rațională și inteligibilă, iar alta irațională și absurdă⁵.
- Cunoașterea este deci problematică, nu există certitudini absolute⁶.

¹ D.D. Roșca a scris *Existența tragică* la 39 de ani, când deja aspira la crearea unei sinteze filosofice. Emil Cioran a scris *Pe culmile disperării* tot în 1934, dar la 23 de ani. Până în 1986, data ultimei publicații originale, Emil Cioran a mai scris 17 volume, în aceeași linie eseistică și de aforisme. Din 1928 și până în 1971, data ultimei publicații originale, D.D. Roșca a scris 9 volume, multe studii și articole, prelegeri de filosofie antică și medievală, ca și 7 traduceri din Hegel. Până la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial, spiritul timpului în Europa și în România a fost marcat de iraționalismul care se propunea drept soluție la slăbiciunile filosofiei încadrate de raționalism. O manifestare a iraționalismului a fost și trăirismul – forma românească a *Lebensphilosophie*, dacă se poate spune așa – în care a lucrat Emil Cioran. Din acest punct de vedere, D.D. Roșca s-a situat contra curentului deși, desigur, raționalismul a constituit tradiția robustă a filosofiei românești.

² Vezi Bernard d’Espagnat, *On Physics and Philosophy*, (2002), Princeton, Woodstock, Princeton University Press, 2006, p. 236.

³ D.D. Roșca, *Existența tragică. Încercare de sinteză filosofică*, București, Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II”, 1934, p.81 : „act de credință, nu axiomă de știință”.

⁴ *Ibidem*, p. 112: „Existența poate fi comparată cu un mare Ocean al Necunoscutului...”

⁵ *Ibidem*, p. 77. O dată mai mult, pentru D.D. Roșca existența avută în vedere este omul și societatea, căci atributul de absurd nu poate fi legat de cosmos, de materia organică și de viața ne-umană. Prezența conceptului de *absurd*, simptomatic pentru gândirea interbelică evidențiată în existențialism, dă seama tocmai de conștiința că umanitatea omului este rezultatul existenței lui, deci că semnificațiile pe care le dă omul mediului său pun față în față antagonismele funciare ale realității sociale și tensiunilor contradictorii manifestate în comportamente. Vezi Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l’absurde* (1942), édition augmentée, Paris, Gallimard, 1943 și Ana Bazac, „La révolte et la lutte : Albert Camus et Jean-Paul Sartre en dedans et en dehors de l’existentialisme”, *Revue roumaine de philosophie*, 2, 2010, pp. 239-266.

⁶ D.D. Roșca, *Existența tragică...*, p. 200.

- Toate acestea generează un sentiment de nesiguranță privind destinul nostru ca oameni, o „neliniște metafizică”¹; aceasta este sesizarea și confruntarea cu opoziția dintre ideal² – „ceea ce trebuie să fie” – și real – „ceea ce este”³. Recunoașterea acestui sentiment, a relativului anulând absolutul, este *conștiința tragică*.
- Această conștiință refuză conformismul mental, fiind semn al creativității. Ea (conștiința tragică) este singurul factor de conservare a libertății morale, întrucât cunoaște caracterul relativ al adevărilor date de știință, morală, ideologii, deci se poate entuziasma (adevărul fiind trist deoarece statuează datul finit și irevocabil), adică poate crea soluții noi, adecvate situațiilor de cunoaștere și de viață.

Neliniștea metafizică își are originea în opoziția dintre ideal – exprimat prin translarea obiectivelor etice pe termen scurt într-un orizont îndepărtat ce accentuează dezirabilitatea reprezentărilor ideale⁴ – și realitate. Ca urmare, omul începe să se îndoiască de valorile spirituale ale omenirii. Această stare poate chiar genera deznădejde și resemnare⁵ dar, în același timp, provoacă o tensiune eroică pentru ca omul să meargă mai departe, adică să creeze: și anume să răspundă, pe baza acceptării lucide a dualității real-ideal, cu efortul propriu de a da soluții omenești situațiilor concrete în care este pus de această dualitate. Creativitatea omului este, astfel, precedată de constituirea capacității hermeneutice a omului. Căci fără abilitatea de a pătrunde conexiunile lucrurilor, motivațiile acțiunilor și întrețeserea trăirilor, omul nu poate să descopere și să confere sensuri existenței, adică nu poate crea valori, jaloanele *sine qua non* ale civilizației.

Față de ce anume are loc, deci, neliniștea? Față de valori antagonice sau doar mobile, față de slăbiciunea omului de a ține în mână această stare a valorilor, și desigur față de originile acestor situații. Dar spiritele tari, după ce se cutremură de toate acestea, le acceptă. Ele sunt, cum se spune de obicei, încercări la care viața ne supune, iar a le înfrunța, și numai a le înfrunța înseamnă asumarea condiției de om. Această asumare – constituită, cum se

¹ *Ibidem*, p. 217: „Numai neliniștea metafizică nu e justificabilă biologic și apare oarecum gratuit (în fața marelui tot)”.

² Pentru a fi eficient, adică pentru a trage după el realitatea, idealul trebuie să fie îndepărtat. Idealul nu este, deci, scopul acțiunilor noastre particulare și legate doar de bunăstarea și dezvoltarea noastră individuală. El are în vedere scopuri sociale și care, integrând indivizi și colectivități, depind de creativitatea lor pe termen lung, adică de capacitatea lor de a imagina aceste scopuri sociale și mijloacele de a le atinge.

³ D.D. Roșca, *Existența tragică...*, p. 217.

⁴ *Ibidem*, pp. 14-18.

⁵ *Ibidem*, p. 181.

știe, din îndeplinirea datoriilor pe care le avem ca oameni – poate fi definită ca atitudine eroică față de viață.

Numai o asemenea atitudine este creatoare. Creativitatea este refuzul conformismului, adică, înainte de toate, al conformismului intelectual. Ea este singura care răspunde, ameliorează și păstrează viziunea optimistă a omului: realizată numai prin muncă cinstită și demnă¹. Așadar, o asemenea viziune se menține prin asumarea conștiinței tragice: splendid recurs dialectic, subordonat raționalismului conceput ca polizor al umanismului.

În sfârșit, metoda avansată de filosof cere ca domeniile de creație să nu fie nici ele absolutizate – căci oferă cunoștințe și soluții relative, nu vreun absolut iluzoriu – și nici ierarhizate. Nu există nici o scară ce ar urca de la știință (oferind adevăruri relative) la filosofie și apoi la artă. Pluralismul domeniilor trebuie doar să permită amplificarea aspectului gratuit în creație. În fond, conchide D.D. Roșca, stilul de viață eroic² trebuie să includă cât mai mult gratuit, tocmai pentru a permite explozia creației și libertatea ei³. Concret, modernitatea avansată din perioada interbelică trebuie să depășească instrumentalizarea demersurilor creatoare și a creațiilor ca atare: mitul utilului care acoperă toate acestea este de natură să îngusteze spațiul gratuității, adică al libertății omului de constrângerile existențiale.

Existența tragică la Emil Cioran

Ca într-un concert cu două pianе, Emil Cioran înfruntă tema dezbătută de D.D. Roșca⁴. Existența este aceea care ne lovește. Cum trebuie să o concepem, cum trebuie să răspundem loviturilor sale?

¹ *Ibidem*, p.233.

² Vezi și Florica Diaconu, „De la sentimentul tragic al existenței la stilul de viață eroic”, *Revista de filosofie*, 1, 1995, pp. 71-77.

³ Deoarece comunicarea este principalul mediator al creației, ea însăși trebuie să fie subordonată exclusiv funcției sale de mediator și creației ca atare, și nu limitărilor determinate de obiective lucrative. De aceea, opusă politicii, deci principiului de proprietate intelectuală, este tendința de comunicare gratuită, permisă și cerută de progresul tehnicii. Vezi și Ana Bazac, „Comunicarea gratuită: o provocare reală”, în vol. (coord. Adela Rogojinaru), *Comunicare și cultură: aplicații interdisciplinare*, București, Tritonic, 2006, pp. 50-79.

⁴ Ambii sunt „kierkegaardieni”, observa George Călinescu „Noua generație. Filosofii” (1946), în *Pro și contra lui Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, Antologie, cuvânt înainte și note de Marin Diaconu, București, Humanitas, 1998, p. 164. Forma scriiturii lui Cioran poate da impresia că el plonjează în viață mai curajos, adică dă piept cu „n” aspecte concrete. Dar ce ar însemna asta? Că teoria filosofică – a lui Roșca, în acest caz – este mereu slabă față de literatura care, de ex., descrie aspectele concrete? Da, așa e, dar e vorba de două tipuri de tratate a realității, iar aici discutăm doar de unul, cel filosofic. Iar din acest punct de vedere, cred că o analiză filosofică bună (conceptuală, riguroasă...) acoperă mai bine concretul și multitudinea acestuia, decât referirea fulgurantă, aforistică la concret. Adică teoria filosofică explică – și în acest sens, filosoful își asumă poziția sa față de existență. În ce mă privește, eu cred că poziția lui Cioran este mai slabă.

- Da, să lăsăm în urmă determinismul absolut și „surâzător” care dădea oamenilor sentimentul de confort și siguranță generat de priveliștea ordinii inviolabile.
- Cunoașterea rațională nu este defel absolută, deci „senină”, ci arbitrară¹.
- Existența este tragică: sentimentul lipsei de fundament al lucrurilor² este prea puternic, chiar dacă uneori se întrerupe.

Cele trei fraze din paragraful anterior rezumă *premise* concepției cioraniene. Punctul de plecare pare a fi tot epistemologia relativului. Dar spațiul eliberat de absolut tinde să îngheșue raționalul – răspunsul rațional al omului. Nisipurile mișcătoare ale lumii învolburate ne înspăimântă, înainte de toate³. Ca urmare – și aici începe separarea motivelor, a celor ale lui D.D. Roșca și a celor ale lui Emil Cioran :

- Conștiința omului în lume, sau față de această lume, este, înainte de toate, a individului focalizat asupra lui însuși, marcat de „arheologia spaimelor”⁴ proprii și susținut doar de capacitatea sa de a uita, de „deficiențele imaginației și memoriei” proprii⁵. Și, deoarece „nimeni n-ar putea supraviețui înțelegerii instantanee a durerii universale”, deoarece nimeni nu e capabil să-și reprezinte „pluralitatea destinelor simultane”⁶, individul nu poate decât să se refugieze în *lirism*. Indiferent cum se manifestă acesta, lirismul este mijlocul uman de a rezolva o criză (determinată de inadvertența stringentă din spectacolul lumii)⁷. Lirismul are și un sens pozitiv, ca mijloc de creativitate („agresiune lăsată pentru mai târziu”), și unul negativ, ca mod de distrugere a clișeeleor⁸.
- Cu tot lirismul, elementul esențial al atitudinii omului este *negația*. Aceasta privește, desigur, lumea dar ajunge să îngrijoreze omul⁹. Cum ar putea el

¹ Emil Cioran, „Manual de descompunere” (1949), în *Eseuri*, antologie de Modest Morariu, București, Cartea Românească, 1988, p. 16: „Înțelepciunea este ultimul cuvânt al unei civilizații care trage să moară...înțeleptul – teoretician al morții limpezi, erou al nepăsării și simbol al ultimei etape a filosofiei, a degenerării și a vacuității sale – a rezolvat problema propriei morți”.

² Emil Cioran, *Pe culmile disperării* (1934), București, Humanitas, 1993, p. 95: „Din moment ce realitatea este irațională în esența sa, ce rost mai are să cauți norme ca să delimitezi binele de rău, ce rost mai are să distingi ceva?”

³ *Ibidem*, p. 170: „Filosofia ca neliniște impersonală...viața trebuie trăită...Filosoful nu riscă nimic...Filosofia este zadarnică, definițiile date de ea sunt numai o fațadă, un rezultat al disperării omului în fața neantului”.

⁴ *Ibidem*, p. 10.

⁵ *Ibidem*, p. 15.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 203: „Oricât m-aș lupta pe culmile disperării, nu vreau și nu pot să renunț și să părăsesc iubirea, chiar dacă disperările și tristețile ar întuneca izvorul luminos al ființei mele, deplasat în cine știe ce colțuri îndepărtate ale existenței mele”.

⁸ Emil Cioran, *Exerciții de admirație* (1986), București, Humanitas, 1993, pp. 201-206.

⁹ Sesizarea aspectelor negative ale lumii poate indica, firește, perspicacitate. De aici ar urma creația nihilistă – cum apare la Nietzsche de exemplu – dar și resemnarea și deznădejdea.

doar să se scalde într-o mare de negații? Conștiința acestei îngrijorări este conștiința tragică, sau definește tragismul conștiinței.

Negația are o cauză obiectivă: faptul că, pentru Cioran, – spre deosebire de D.D. Roșca ce susținuse că binele și răul s-ar afla în lume în proporții egale – „răul a întinat totul și, într-un sens foarte real, *totul e rău* pentru că nimic nu e la locul său. În general nu există altceva decât nimicul, iar esența vieții sociale este nedreptatea”¹. Doar în termeni de eternitate, se nivelează răul cu binele: la nivel subiectiv, deci finit, trăirile valorilor adverse doar se consumă.

Dar negația este, și în același timp, permite o descompunere a psihologiei individului în fața realității. Prin negație, individul apare într-o dublă ipostază: pe de o parte, el este mărinimos, căci se pune în locul a tot ce neagă și astfel poate să înțeleagă mai bine acest tot; pe de altă parte, el apare ca un distrugător: din invidia față de demiurg și de momentul inițial, creator. Negația lui Cioran înseamnă a nu merge mai departe de ea: iar bucuria de viață se relevă numai în și printr-o asemenea negație².

- Cum este gestionată negația? Prin domeniile de creație. Potrivit lui Cioran, există totuși o ierarhie a acestora. Arta, tocmai pentru că este desfășurarea lirismului, este superioară filosofiei, deoarece include și slăbiciunea omenească – biciuită și evidențiată de antinomiile lumii – și tristețea irepresibilă provocată de această slăbiciune și de zădărniciile zbaterilor umane. Pe când filosofia tratează într-un mod impersonal neliniștea. De aceea, pare a fi plină de tautologii și de pleonasm³.
- Tabloul lui Cioran este centrat pe *semnificațiile* trăirilor și conceptelor. Aceste semnificații constituie nu numai „arheologia spaimelor noastre”, ci și conținutul iubirii.
- Semnificațiile sunt date de *individ*, bogăția trăirilor acestuia obnubilând socialul și societatea. Viața depinde, astfel, numai de individ: ea nu-i posibilă decât „datorită deficiențelor imaginației și memoriei noastre”.
- Iar pentru că iraționalul lumii cheamă *revolta individului*, iar acesta se revoltă, lumea apare a fi spațiul trăirilor subiective.
- Principalele trăiri sunt *deznădejdea* și *resemnarea*: meandrele lor prilejuiesc pătrunderea descrierii în interstițiile nuanțelor, cele care dau culoare înțelegerii noastre.

¹ Emil Cioran, *Exerciții de admirație*, p. 20.

² Emil Cioran, *Sfârtecare* (1979), București, Humanitas, 2002, p. 93: „dragoste morbidă de viață, pedeapsă sau răsplată a aceloră doar ce sunt sortiți negației”.

³ Emil Cioran, „Manual de descompunere”, p. 21: „harababura conceptelor”.

Scurtă comparație

Ambii filosofi descriși aici dau dovadă de o sinceritate absolută. Aceasta transpare insistent prin stilul năvalnic și *frondeur* al lui Emil Cioran. Dar este la fel de evidentă în maniera sublimată, de filosofie cuminte, a lui D.D. Roșca. Diferența dintre ei apare la nivelul mesajelor. Emil Cioran este pesimist, nihilist și deconstructivist, aceste ultime atribute descriind relativismul. D.D. Roșca este moderat optimist (căci binele și răul s-ar afla în proporții egale¹), este un temperat. Imaginea sa despre om și despre filosofie, ca ducând o luptă pentru a se depăși și pentru a crea „o lume mai rațională, mai dreaptă, mai bună, mai frumoasă”, denotă apartenența sa la raționalismul luminist.

Scrierea lui Emil Cioran este un spațiu al trăirii *subiective* a tragismului vieții². Fiind o permanentă sondare a stărilor de spirit, Cioran este ca un horoscop ale cărui preziceri par a se potrivi fiecăruia dintre noi: el este „unul dintre autorii incozi care te observă în timp ce-i citești”³. Din acest punct de vedere, da, poate fi caracterizat drept o „fenomenologie a situațiilor existențiale”⁴. Dar în măsura în care această fenomenologie este „adică o hermeneutică a mântuirii (a semnelor morții sau ale salvării)”⁵, ne pune în fața contradicției dintre eficiența soluției fenomenologice pentru individ și, pe de altă parte, insuficiența acestei soluții pentru om ca atare. D.D. Roșca este mai îndrăzneț, deoarece se focalizează asupra *obiectivului* relativ. Provocarea pe care această cercetare o aruncă se configurează tot într-o conștiință tragică, dar care este eroică și constructivă. Creativitatea și entuziasmul sunt singurele reacții umane care se contrapun tragismului existenței și îl contrabalansează. Creativitatea gratuită, spre ideal, este ceea ce dă sensul existenței. În timp ce, la Emil Cioran, idealul nu poate să anuleze predestinarea tragică inexorabilă a omului. Acesta nu este ceea ce se face⁶ – deci, esența sa nu decurge din existența concretă, așadar perspectiva autorului pare opusă existențialismului –, deși zbaterea lui Cioran, care *dorește* să spună ceva, este marcată și ea de „lăuntrica vibrație” care ne

¹ Cumva în vechea tradiție maniheistă preluată de o bună parte a filosofiei anterioară lui Nietzsche.

² Lucian Blaga – „Farsa originalității” (1957) în *Pro și contra lui Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, Antologie, cuvânt înainte și note de Marin Diaconu, București, Humanitas, 1998, p. 215 – nu a apreciat însă nici stilul și nici conținutul scrierilor lui Cioran: „un depresiv grandilocvent care se complace într-un univers contaminat de haos”.

³ Livius Ciocărlie, *Caietele lui Cioran*, București, Humanitas, 2007, p. 204.

⁴ Viorel Cernica, „Emil Cioran – arheologia spaimelor”, *Revista de filosofie*, 5-6, 1999, p. 292.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Emil Cioran, *Istorie și utopie* (1960), București, Humanitas, 2002, p. 102: „nu existăm, în sensul plin al cuvântului, decât în afara a ceea ce facem, în afara actelor noastre”.

proiectează chiar dincolo de Dumnezeu¹. Această vibrație nu are totuși prea multă putere: ea nu se poate transpune decât în ideologiile relative², în care utopiile sunt cele mai evident ridicole. Și chiar dacă ele au rolul de a nega valorile tradiționale – iar utopia comunistă fiind meritorie tocmai pentru că denunță „ravagiile proprietății”, „orice formă de posesiune degradează, înjosește, îl stârnește pe monstrul ațipit în fiecare dintre noi”³ –, totuși se contrapun celei mai înalte capacități a omului: aceea de a sesiza tragismul lumii⁴. Tragismul apare a fi opus creativității gratuite.

Epistemologia lui D.D. Roșca nu reprezintă defel un atac la adresa raționalismului⁵ ci doar contra dogmei raționaliste, contra clișeele simpliste potrivit cărora dacă un efect rezultă dintr-o cauză/dintr-un set de cauze, atunci inferența însăși și efectul ar reprezenta certitudini absolute. Pe de altă parte, abordarea cioraniană refuză raționalismul ca atare. Pesimismul său – tonalitate afectivă de ordin crepuscular⁶ – reprezintă, însă, nu atât refuzul formalismului și al logicii teoriei „neangajate existențial”⁷, ci, dimpotrivă, *incapacitatea de a folosi analiza filosofică (riguroasă) ca mijloc de activism, de angajare*. Dacă luăm în seamă traiectoria concretă de viață a lui Emil Cioran – faptul că „și-a putut alege viața, că a fost liber, fără servituțile unei profesii”⁸ – atunci apare cu atât mai limpede că alegerea de către el a stilului eseistic și aforistic⁹, și nu a disciplinei filosofice, îl separă de rezultatele notabile și originale¹⁰. Spaima existențială, etalarea permanentă a unui complex de

¹ Emil Cioran, *Sfârtecare*, pp. 80, 81.

² Emil Cioran, *Istorie și utopie*, p. 111: „în sine o ideologie nu este nici bună, nici rea. Totul depinde de momentul când este adoptată”.

³ *Ibidem*, pp. 112, 113.

⁴ *Ibidem*, p. 104: „Izgonind iraționalul și ireparabilul, utopia se opune de asemenea Tragediei, paroxism și chintesență a istoriei... Utopia este un amestec de raționalism pueril și de angelism secularizat”.

Are vreun rost să menționăm că nici în raționalism, nici în existențialism și nici în teoria lui Marx, omul nu este văzut, nici măcar ca tensiune, drept în curs de angelizare?

⁵ Vezi și Dumitru Ghișe, „D.D. Roșca sau farmecul plutirii în lumea esențelor”, *Revista de filosofie*, 1, 1995, p.60.

⁶ Gabriel Liiceanu, „Cioran sau filosofia ca antifilosofie”, în Liiceanu, *Cearta cu filosofia*, București, Humanitas, 1992, p. 187.

⁷ Cum crede Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, pp. 142, 144.

⁸ *Ibidem*, p. 155.

⁹ Separând eseurile de aforisme, ne permitem să spunem că utilizarea predilectă a acestora din urmă ca vector al ideilor obstrucționează puterea lor de penetrare, care reiese din explicarea, argumentarea lor, din dialogul logic cu perspective diferite asupra acestor idei și cu procesul însuși de formare istorică a acestor idei. Cu alte cuvinte, punctul nostru de vedere este că, dincolo de plăcerea meditației prilejuită de citirea aforismelor în general, aceste aforisme nu pot substitui textul științific al filosofiei.

¹⁰ Chiar folosirea metodei aforistice de către Nietzsche a reprezentat un mod nou, neacademic, de a spune ceva nou în filosofie. (Între altele, implicațiile indestructibile dintre psihologie și valori – vezi și C.I. Gulian, „Dezalienarea persoanei la Nietzsche, în 'Morgenröte'”, *Revista de filosofie*, 12, 1973, pp. 171-177). A utiliza această metodă în deceniile din preajma celui de-al Doilea Război Mondial (deci și înainte și după) a fost mai degrabă maniera de a escamota caracterul imperios de a nu rămâne doar la

inferioritate al autorului în fața meandrelor vieții ce n-a fost să fie – indiferent de sau cu toată determinarea lor istorică¹ – se constituie într-o voce slabă ce pretinde că vorbește în numele individului în general. Căci numai în măsura, credem noi, în care un gânditor preia sau este aproape de responsabilitățile unui om obișnuit, poate el să îl reprezinte, adică să îi poarte aspirațiile și frământările. Ceea ce este supărător – și așa i-a fost și lui Cioran însuși – este că el nu a dat nici teorie în adevăratul sens al cuvântului, dar nici nu a trăit plenar, asumându-și răspunderi dincolo de confortul mental al propriei ființe. Or, potrivit lui Blaga – care nu a considerat niciodată că aforismele ar ține loc de operă – „cei care pentru a trăi au nevoie de o teorie a trăirii, cei care pentru a se entuziasma au nevoie de o teorie a entuziasmului, cei care pentru a se pasiona au nevoie de o teorie a pasiunii, să lase trăirea, entuziasmul, pasiunea, existența în grija altora”².

De aceea, pesimismul și retragerea lui Cioran în propriul eu nu par totuși cu totul sincere: căci proba acestei sincerități ar fi fost inexistența cărților lui. Or, nu numai că autorul lor și-a luat oboseala de a le preda spre publicare și de a se bucura de roadele acesteia (indiferent de refuzul

afirmarea datului, la simpla-prezență ontică (Heidegger), ci de a merge la un tablou ontologic (a se ridica la concept, cum spunea și Noica), realizat cu instrumente intelectuale specifice. Filosofii stăpânesc *instrumente* specifice, cele intelectuale, *raționale*. Acestea sunt critica, argumentele, luarea în considerare a universalilor, în fond pragmatismul – adică luarea în considerare a consecințelor fenomenelor sociale pentru comunitatea umană – ca și simțul istoric – adică luarea în considerare a termenilor mediu și lung, și nu numai scurt – ca și evaluarea valorilor și alternativelor. Critica intelectuală implică punerea sub semnul întrebării a premiselor înseși, a criteriilor și consecințelor acestora, tocmai pentru ca perspectiva istorică să nu cadă într-un simplu relativism.

Tocmai deoarece Emil Cioran a fost oripilat de turnura pe care o luase istoria – opusă speranțelor sale, indiferent ce am înțelege prin acestea – vezi de ex. „Își va reveni vreodată în fire omul după lovitura de moarte pe care i-a dat-o vieții?”, *Silogismele amărăciunii* (1952), București, Humanitas, 1992, p. 109, a fost el incapabil să judece asupra ei înafara raționamentelor? Dar dacă ar fi așa, nici aforismele nu și-ar mai avea locul, căci „nu mai poți să scrii poezii după Auschwitz”, Theodor Adorno, „Cultural Criticism and Society” (1949) în Adorno, *Prisms* (1955), Cambridge, Mass., MIT Press, 1981, p. 34.

¹ Vezi Mircea Vulcănescu și Mihail Manoilescu, *Tendințele tinerei generații. Două conferințe*, București, Biblioteca revistei „Lumea Nouă”, 1934. Mircea Vulcănescu scria: „generația de după război, sacrificată” se mișcă în patru parametri culturali: realism, autohtonism, ortodoxie, monarhism” (p. 7); „Tineretul de astăzi nu suferă numai pentru că n-are ce mânca (p. 19, 36.000 de șomeri intelectuali), ci că nu are o idee mare despre sine” (p. 9); „teama de ratare, nu ca frică de insucces social, ci ca prăbușire lăuntrică în raport cu o anumită icoană despre sine” (p. 10); în fața acestei situații, tendințele tinerilor sunt activism prin disperare și istorism prin resemnare: soluțiile lui: „desăvârșirea unității sufletești a României, unite deja politic” (p. 19). Mihail Manoilescu observa, la rândul său: „generația tânără de astăzi este atât de turburată și dezorientată și pentru că nu poate să vadă înaintea ochilor ei perspectiva...nu de lipsă de scop ci de convingerea adâncă că în acțiune nu poate să se schimbe nimic” (pp. 25, 26).

Mircea Eliade, „Tendințele tinerei generații”, *Vremea*, 2 decembrie 1932: „generația tânără se simte bine doar în tensiune, trebuie pregătită pentru ce va urma” (p. 22).

² Lucian Blaga, Aforism 785, p. 50, mss. ED, în G.G. Constandache, *Povestea Aforismelor*, București, 2004, p. 87.

premiilor), ci a considerat că aforismele – care, în general, reprezintă o activitate subsidiară pentru un filosof – nu doar că l-au reprezentat cel mai bine, ci ar constitui și un substitut al analizei intelectuale, raționale. Altfel spus, încântarea în fața mersului propriei gândiri nu a fost urmată de o perspectivă critică la nivelul teoriei. Focalizarea asupra propriilor trăiri – demers mai degrabă literar și, desigur, cu totul necesar și respectabil în acest context literar – nu a fost urmată de critica și falsifierea argumentelor, ci a sugerat doar soluția monocordă a pesimismului, fatalismului, relativismului în care, datorită faptului că subiectul este limita trăirilor sale, el nu poate să pună jaloane. De-altfel, însuși Cioran a persiflat această soluție: „anxietatea, a considerat el, este „fanatismul răului absolut”¹

Analiza în tandem a celor doi gânditori ne face să fim atenți și asupra receptării lor. După 1989, D.D. Roșca nu s-a bucurat de multă atenție din partea cercetătorilor. Poate și datorită caracterului armonios și cumva complet al sintezei sale, și nu doar pentru că nici raționalismul și nici existențialismul nu au fost școli predilecte pentru filosofii români. Dar Emil Cioran s-a aflat în centrul preocupărilor filosofice. O primă cauză este o anumită confluență între curentul ideologic pe care l-a asumat – lăsând aici la o parte tentația excesului pe care nu a putut-o reprimă – și, pe de altă parte, cel principal de astăzi. Dar o altă cauză este și aparenta profitabilitate a elementelor nihiliste pentru critica ce are, cum știm, mai multe valențe.

Oricum, astăzi există o anumită hiperbolizare a sensurilor filosofice pe care Cioran le-ar fi dat analizei istorice în termeni culturali. Dacă avem în față demersul lui Emil Cioran din 1936² – „marșul marilor culturi”, destinate³ tocmai pentru că au simț istoric, și care se constituie în exemple sau prototipuri pentru culturile minore, caracterizate prin labilitate și lipsite de instinctul istoric; imperialismul ca implicație a mesianismului, niciodată pașnic⁴; mesianismul care se naște din forța lăuntrică a unui popor și căruia îi corespunde o misiune⁵; „numai agresiunea cu stil a luat contur istoric” și, deși Anglia nu a fost un model de mesianism deoarece „n-a suferit pentru vreo credință”, „destinul năvalnic al marilor culturi depășește toate valorile eticului”, respectarea acestora direcționând lumea numai spre mediocritate⁶; un popor devine națiune numai când își impune valorile lui particulare ca

¹ Emil Cioran, *Silogisme amărăciunii*, p. 104.

² Emil Cioran, *Schimbarea la față a României* (1936), ediție revăzută și definitivă, București, Humanitas, 1990.

³ *Ibidem*, pp. 7 și 9: fiecare mare cultură este o soluție a tuturor problemelor, ce plăcut este pentru orice născut în adevărurile ei.

⁴ *Ibidem*, pp. 13, 12.

⁵ *Ibidem*, pp. 22, 25.

⁶ *Ibidem*, pp. 36, 31, 37.

valabile universal iar dacă în întreg sud-estul Europei, România nu se va defini ca singura realitate politică și spirituală, viitorul va fi searbăd, superfluu, stupid¹ – îl putem descrie mai degrabă drept o formulare eufemistică a *Realpolitik*-ii interbelice și a aspirației de a ocupa un loc privilegiat în aceasta, decât drept o „resemnificare a semnelor culturii”².

În oglindă: tragismul

Subtitlul de mai sus semnaleză că cei doi gânditori analizați aici se află în contrapozitie, așa cum mâinii stângi din realitate îi corespunde în oglindă mâna dreaptă. Discutând această opoziție exclusiv în termeni filosofici, să reținem că luarea de cunoștință de antinomiile existenței și de alienare a permis conturarea unei metafizici a tragicului la D.D. Roșca³, adică o construcție teoretică generatoare de sensuri deoarece este deschisă. Tragicul numit mereu de către Cioran este cumva principiul unic al existenței și, nu numai că având un asemenea loc și o asemenea funcție totalizatoare anulează, în fond, tragismul (căci, iată, sensul lumii este deja dat), dar închide reflecția. Tragismul este totdeauna rezultatul contradicțiilor, este o *urmare* – ontologică și manifestată și subiectiv, inclusiv prin dorința și angajamentul de a interveni în contradicții și în tragic –, or la Cioran tragismul este *premisă*: căci faptul că viața este un labirint-puzzle ce pare că exclude orice ordonare intelectuală raționalistă poate fi, desigur, o concluzie empirică, dar doar astfel pusă (într-un text filosofic) ea închide problema tragismului, căci premisei nu-i urmează o dezvoltare ce o pune sub semnul întrebării⁴.

De aceea eseurile lui Emil Cioran nu aduc nimic nou față de premisă, și reprezintă o repetiție *ad nauseam* a lozincilor spiritualismului pesimist⁵. Vezi și: „Tragedia (generației antebelice, AB) era oarecum exterioară, căci avea la bază numai dualismul individ-societate, cu prevalența categorică a termenului din urmă, căruia i se recunoștea mai multă realitate și mai multă consistență decât întâiului, pe când esența interioară a tragediei în concepția

¹ *Ibidem*, pp. 42, 198.

² Viorel Cernica, *ibidem*, p. 293.

³ Vezi și Marin Panait, „O metafizică a tragicului”, *Revista de filosofie*, 1, 1995, pp. 63-69.

⁴ George Călinescu, „Emil Cioran”, în *Istoria literaturii române de la origini până în prezent* (1941), Ediția a II-a, revăzută și adăugită, Ediție și prefață de Al. Piru, București, Editura Minerva, 1986, p. 955 a punctat: „Soluția (sa) nu este investigația ('mă miră faptul că unii se mai preocupă de teoria cunoașterii'), ci trăirea interioară, lirismul. Citatul lui Călinescu din Cioran este din *Pe culmile disperării*, iar aici Cioran s-a referit expres la D.D. Roșca.

⁵ D.D. Roșca, „Ispita de a exista...a domnului Cioran” (1957), în *Pro și contra lui Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, p. 177: „Monotonia...e rezultatul de neînălțurat în gândirea unui autor cu o viziune haotică asupra lumii, în care rațiunea – „rugină a vitalității noastre” o numește, privind-o de sus, d-l E.M. Cioran – se destramă și sufletul se usucă”.

noastră, rezultată din tensiunea și intensitatea paradoxală om-existență, își află o rațiune în dramatismul viețuirii metafizice a individului”¹. Există o continuitate incontestabilă între perspectiva sa antebelică și scepticismul său postbelic. Înainte, el a putut să spună – lăsând la o parte aici sensul pe care-l avea în vedere și pe care, poate, putem să-l presupunem cu justețe –: „Tragedie nu trăiesc decât acei care simt iremediabilul în dialectica vieții și care, deși au conștiința acestui iremediabil, nu renunță totuși. Viața ca tragedie n-o pot trăi decât aceia pentru care elementele negative din viață nu sunt impedimente în calea trăirii și pentru care fatalitatea nu este *moarte*, ci *drum* înspre moarte”². Dar, să nu uităm, la Heidegger, deși existența este tragică deoarece este, în fond, pregătire pentru moarte, prin asumare acest tragism se poate converti în activism: căci numai *Dasein*-ul dă sens existenței. O asemenea posibilitate lipsește din Cioran.

Pesimismul lui Cioran, inclusiv cel din perioada postbelică, vine din echivalarea existenței cu neantul. El a vorbit de „neantul fiecărei clipe”³ deoarece i se părea că nu omul dă sens clipei, nu el o umple. Altfel spus, „ești împlinit doar când nu mai năzuiești la nimic, când te îmbibi de acest nimic până la beție⁴. Semnul cel mai indubitabil al neantului vieții este moartea. Căci ea generează distanțarea de convingeri puternice și sacrificii. „Moartea îi creează un acut sentiment al inutilității, care transformă lumea într-un spectacol. Prin urmare, cum să crezi, când știi că totul e bântuit de iluzie și aparență?” Eu-l devine astfel străin de orice cauză și de orice activism manifestat în afară, devine indiferent⁵.

Neantul este o temă existențialistă, el apare „în limitele unei așteptări umane”⁶. Redând concepția fenomenologică a lui Heidegger, Sartre a ținut să precizeze: „*Dasein*-ul este 'în afara sa, în lume', el este 'o ființă a

¹ Emil Cioran, „Sensibilitatea tragică în România” (1933), în vol. *Emil Cioran – Revelațiile durerii. Eseuri*, Ediție îngrijită de Mariana Vartic și Aurel Sasu, Prefață de Dan C. Mihăilescu, Cluj-Napoca, Echinocțiu, 1990, p. 111.

² *Ibidem*, pp. 111-112.

³ *Ibidem*, p. 169.

⁴ *Ibidem*, p.167.

⁵ Mircea A. Diaconu, *Cui i-e frică de Emil Cioran?*, București, Cartea românească, 2008, pp. 163, 173.

⁶ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică* (1943), Traducere de Adriana Neacșu, Pitești, Paralela 45, 2004, p. 44.

În filosofia românească, de problema neantului – deși doar în ontologie și gnoseologie, deci fără o deschidere deosebită spre ontologia umanului – s-au ocupat Ion Petrovici („Ideea de neant” (1933), în vol. Ion Petrovici, *Misiunea filosofului*, Ediție critică îngrijită de Adrian Michiduță și Vasile Gogea, Cluj-Napoca, Grinta, 2004, pp.104-114), Iosif Brucăr (*Despre neant* (1938), Craiova, Aius, 2010 (ediție critică, studiu introductiv și bibliografie de dr. Adrian Michiduță; în acest volum se găsesc și articolele „Problema neantului” (1933), „Problema rickertiană a neantului” (1933), „I. Petrovici, <Ideea de neant>” (1934)) și Mircea Florian („Existență-neant”, în vol. *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, București, Editura Eminescu, 1983, pp. 340-358).

depărtărilor', este 'grijă', este 'propriile sale posibilități' etc"¹. Și chiar dacă „ființa prin care neantul vine în lume trebuie să-și fie propriul neant”², ea, ființa mea alege mereu să răspundă esenței sale de ființă liberă și gânditoare³ adică să reflecteze asupra posibilităților de a ajunge la esența sa. Înseamnă, desigur, să nu evităm angoasa asupra propriei noastre esențe și asupra propriei puteri de a reflecta asupra acestor raporturi (esență-existență-posibilitate-(la plural)-distanțe). Cioran nu a evitat, desigur, angoasa dar, lăsând la o parte forma nefilosofică a experienței sale scriitoricești, a redus cumva raporturile și astfel, a părut că se mișcă într-un univers uman gata dat, în care individul nu ar mai avea libertatea de a înghiți neantul dintre el și esența sa umană. Traectoria sa astfel prescrisă este mai puțin asimilabilă *clínamen*-ului antic semn de libertate și creație inedită, cât zigzag-urilor haotice dintr-o mișcare browniană: „La urma urmei, nu mi-am pierdut timpul, m-am vândut și eu, ca orișicare, în acest univers aberant”⁴.

La raționalistul D.D. Roșca, problema existenței tragice este cumva redusă la înțelegerea tragismului, așadar, potrivit criteriilor (ordinea înțelegerii fiind impusă de un criteriu). La Emil Cioran ne copleșește *puzzle*-ul tragicului. Dar asta înseamnă că tragicul este *nedeterminat*. Tocmai din punctul de vedere al conținutului tragicului, nedeterminatul duce doar la soluția simplei viețuirii și a pesimismului.

Dacă tragicul vine din contradicția dintre real și ideal, trebuie cercetată această contradicție, spune D.D. Roșca, și controlată de umanul din om, prin tensiunea gratuită spre ideal. Dar și controlul e imposibil, ricanează Cioran, și tensiunea – care nu e gratuită și e profund dezorientată. Ce ideal? Ei bine, cel care îi dă o lovitură hotărâtoare lui Cioran nu este raționalistul cuminte și elegant, ci un precursor anterior lui în ale privirii postmoderne. Din cazanul în clocot al contradicțiilor existenței, Nietzsche a avut totuși nevoia de ordine: „viața nu este argument” a spus el în *Știința veselă*, § 121. Ce înseamnă această observație: că trăirea absurdului, a neantului, a tragicului, nu este suficientă pentru filosof. Acesta trebuie să releve semnificațiile condiționării tragice tocmai pentru a re poziționa omul față de „vremi”.

Rămânând în orizontul *trăirii* existenței, Emil Cioran pare să fi pus, în fond, vechea problemă a diferenței dintre simpla viețuire – *zôè* la vechii greci – și viața specific omenească – *bios* –: tragicul constă tocmai în imposibilitatea convertirii lui *zôè* în *bios*, un fapt care nu este defel legat

¹ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, p. 59.

² *Ibidem*, p.64.

³ Omul fiind „mereu separat printr-un neant de esența sa”, *ibidem*, p. 79.

⁴ Emil Cioran, *Mărturisiri și anateme* (1987), București, Humanitas, 2002, p. 163.

numai de timpul gânditorului. Dar această interpretare actuală nu este suficientă pentru valorizarea operei lui Cioran. Un cititor favorabil lui Cioran a relevat că gânditorul este „una dintre acele ființe care, din pasiunea pentru absurd, preferă eroarea în locul evidenței”¹. Care este sensul acestei observații extrem de fine? „Eroarea” este *descrierea* absurdului *ca soluție*: Cioran nu analizează evidența, nu pleacă de la descriere la soluția filosofică, la concepte demonstrate, ci concluzia este implicată în descrierea la care rămâne mereu. Angoasa și neputința, doar himerele ca evadări.

Caracterul deschis al filosofiei lui D.D. Roșca provoacă gândirea să construiască ieșiri pentru individul concret, adică pentru *situațiile* individului concret – singurele în care se poate manifesta eroismul și activismul –, pe când închiderea gloselor lui Cioran asupra propriilor trăiri întoarce spatele individului concret și problemelor relevate de existențialism: situația concretă, libertatea și povara de a alege, libertatea și povara de a construi sensuri noi pentru existența umană².

Dar opoziția dintre cei doi autori nu are loc doar pe tărâm filosofic. Deoarece Cioran „nu argumentează, nu demonstrează idei cu mijloace filosofice”³, el este mai degrabă un „mare scriitor”⁴, făcând să zboare ideea, vorbind în proză despre toate dar gândind în poezie, „receptat azi în Occident ca un scriitor tonic...citindu-l, oamenii se relaxează, gândindu-se că e cineva trist pentru ei, și că mai trist decât atât nu se poate”⁵. O asemenea caracterizare este greu a fi considerată ca supărătoare și nedreaptă, din moment ce Emil Cioran însuși dăduse să se înțeleagă: „filosofii scriu pentru profesori; gânditorii, pentru scriitori”, cuvântul fiind zeu în aforism, mai mult chiar decât în poezie⁶. Pe când, din punct de vedere al stilului literar,

¹ Ionel Neamțu, „Emil Cioran și cultul paradoxului” (1938), în *Pro și contra lui Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, p. 130.

² Vezi și Ana Bazac, „Sartre and the responsibility of choice”, *Revue roumaine de philosophie*, 1-2, 2008, pp. 173-185.

³ Radu Florian, „Un moralist al secolului al XX-lea” (1983), în *Pro și contra lui Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, p. 273.

⁴ Constantin Noica, „Gânduri despre Emil Cioran” (1985), în *Pro și contra lui Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, pp. 296-297, a fost mai degrabă pro, și totuși a observat: „n-a mai avut răbdare să vadă în filosofie iubirea ideii de real...a rămas cu cea mai deșartă, dar poate și cea mai adâncă iubire a omului, cea pentru rostiri, pentru smintitele (ieșitele din minți) rostiri...partea lui de tăcere ascunde ce avea poate mai bun de spus”; iar motivația acestei judecăți asupra lui Cioran este că, deoarece – deși cultura, ca și natura, are capacitatea de a ascunde ceea ce filosofia reușește să problematizeze, semnificațiile profunde ale încrângăturilor existenței – filosofia este o parte a culturii, și deoarece Emil Cioran a rămas la suprafața pe care o dă cultura dar nu a intrat în filosofie, el a intuit *more artistico* unele semnificații dar nu a valorificat tot ceea ce dă cultura/filosofia: deci (p. 298) „Cioran nu are dreptate”.

⁵ Marin Sorescu, „Cioran sau 'a fi trist cu metodă’”, în *Pro și contra lui Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, pp. 309, 314, 310, 311.

⁶ Emil Cioran, *Sfârtecare*, pp. 72, 162.

despre D.D. Roșca se poate spune numai că este limpede și că înflăcărea pe care o trezește vine din raționamentele filosofice frumos ordonate.

BIBLIOGRAFIE

- Adorno Theodor, „Cultural Criticism and Society” (1949) în Adorno, *Prisms* (1955), Cambridge, Mass., MIT Press, 1981
- Bazac Ana, „Filosofia în fața problemei sacrificiului. I”, *Revista de filosofie*, 1-2, 1996, pp. 79-84
- Bazac Ana, „Filosofia în fața problemei sacrificiului. II”, *Revista de filosofie*, 3-4, 1996, pp. 267-271
- Bazac Ana, „Comunicarea gratuită: o provocare reală”, în vol. (coord. Adela Rogojinaru), *Comunicare și cultură: aplicații interdisciplinare*, București, Tritonic, 2006, pp. 50-79
- Bazac Ana, „Sartre and the responsibility of choice”, *Revue roumaine de philosophie*, 1-2, 2008
- Bazac Ana, *La révolte et la lutte : Albert Camus et Jean-Paul Sartre en dedans et en dehors de l’existentialisme*, *Revue roumaine de philosophie*, 2, 2010, pp. 239-266
- Bлага Lucian – „Farsa originalității” (1957) în *Pro și contra lui Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, Antologie, cuvânt înainte și note de Marin Diaconu, București, Humanitas, 1998
- Botez Angela, *Un secol de filosofie românească*, București, Editura Academiei Române, 2005
- Iosif Brucăr, *Despre neant* (1938), ediție critică, studiu introductiv și bibliografie de dr. Adrian Michiduța, Craiova, Aius, 2010
- Camus Albert, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l’absurde* (1942), édition augmentée, Paris, Gallimard, 1943
- Călinescu George, „Emil Cioran”, în *Istoria literaturii române de la origini până în prezent* (1941), Ediția a II-a, revăzută și adăugită, Ediție și prefață de Al. Piru, București, Editura Minerva, 1986
- Cernica Viorel, „Emil Cioran – arheologia spaimelor”, *Revista de filosofie*, 5-6, 1999
- Ciocârlie Livius, *Caietele lui Cioran*, București, Humanitas, 2007
- Cioran Emil, „Sensibilitatea tragică în România” (1933), în vol. *Emil Cioran – Revelațiile durerii. Eseuri*, Ediție îngrijită de Mariana Vartic și Aurel Sasu, Prefață de Dan C. Mihăilescu, Cluj-Napoca, Echinocțiu, 1990
- Cioran Emil, *Pe culmile disperării* (1934), București, Humanitas, 1993
- Cioran Emil, *Schimbarea la față a României* (1936), ediție revăzută și definitivă, București, Humanitas, 1990
- Cioran Emil, „Manual de descompunere” (1949), în *Eseuri*, antologie de Modest Morariu, București, Cartea Românească, 1988
- Cioran Emil, *Silogismele amărăciunii* (1952), București, Humanitas, 1992
- Cioran Emil, *Istorie și utopie* (1960), București, Humanitas, 2002
- Cioran Emil, *Sfârtecăre* (1979), București, Humanitas, 2002
- Cioran Emil, *Exerciții de admirație* (1986), București, Humanitas, 1993

- Cioran Emil, *Mărturisiri și anateme* (1987), București, Humanitas, 2002
- Constandache G.G., *Povestea Aforismelor*, București, 2004
- d'Espagnat Bernard, *On Physics and Philosophy*, (2002), Princeton, Woodstock, Princeton University Press, 2006
- Diaconu Florica, „De la sentimentul tragic al existenței la stilul de viață eroic”, *Revista de filosofie*, 1, 1995, pp. 71-77.
- A. Diaconu Mircea A., *Cui i-e frică de Emil Cioran?*, București, Cartea românească, 2008
- Eliade Mircea, „Tendențele tinerei generații”, *Vremea*, 2 decembrie 1932
- Mircea Florian Mircea, „Existență-neant”, în vol. *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, București, Editura Eminescu, 1983, pp. 340-358
- Radu Florian, „Un moralist al secolului al XX-lea” (1983), în *Pro și contra lui Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, Antologie, cuvânt înainte și note de Marin Diaconu, București, Humanitas, 1998
- Ghișe Dumitru, „D.D. Roșca sau farmecul plutirii în lumea esențelor”, *Revista de filosofie*, 1, 1995
- Girard René, *Le bouc emissaire*, Paris, B. Grasset, 1989
- Gulian C.I., „Dezalienarea persoanei la Nietzsche, în 'Morgenröte'”, *Revista de filosofie*, 12, 1973, pp. 171-177
- Liiceanu Gabriel, „Cioran sau filosofia ca antifilosofie”, în Liiceanu, *Cearța cu filosofia*, București, Humanitas, 1992
- Ionel Neamțu, „Emil Cioran și cultul paradoxului” (1938), în *Pro și contra lui Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, Antologie, cuvânt înainte și note de Marin Diaconu, București, Humanitas, 1998
- Noica Constantin, „Gânduri despre Emil Cioran” (1985), în *Pro și contra lui Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, Antologie, cuvânt înainte și note de Marin Diaconu, București, Humanitas, 1998
- Panaït Marin, „O metafizică a tragicului”, *Revista de filosofie*, 1, 1995, pp. 63-69
- Petrovici Ion, „Idea de neant” (1933), în vol. Ion Petrovici, *Misiunea filosofului*, Ediție critică îngrijită de Adrian Michiduță și Vasile Gogea, Cluj-Napoca, Grinta, 2004
- Roșca D.D., *Existența tragică. Încercare de sinteză filosofică*, București, Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II”, 1934
- D.D. Roșca, „Ispita de a exista...a domnului Cioran” (1957), în *Pro și contra lui Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, Antologie, cuvânt înainte și note de Marin Diaconu, București, Humanitas, 1998
- Sartre Jean-Paul, *Ființa și neantul. Eșeu de ontologie fenomenologică* (1943), Traducere de Adriana Neacșu, Pitești, Paralela 45, 2004
- Marin Sorescu, „Cioran sau 'a fi trist cu metodă'”, în *Pro și contra lui Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, Antologie, cuvânt înainte și note de Marin Diaconu, București, Humanitas, 1998
- Vulcănescu Mircea și Mihail Manoilescu, *Tendențele tinerei generații. Două conferințe*, București, Biblioteca revistei „Lumea Nouă”, 1934

DEVENIRE FĂRĂ TIMP CÂȚIVA PAȘI DE LA HEIDEGGER LA NOICA ȘI ÎNAPOI

CĂTĂLIN CIOABĂ¹

Abstract: *In the works of Constantin Noica that have been published during his life, as well as in his posthumous works, there are many references to Martin Heidegger's philosophy. They appear, for example, in the Treatise of Ontology, where Noica often becomes very critical of the fundamental ontology of Dasein. However, in the Journal of Ideas there are references of a different kind, Noica explicitly acknowledging his consonance with Heidegger. This paper doesn't aim simply to compare the two thinkers or to identify Heideggerian influences in Noica's work. Our intention is rather to bring them in a possible place of convergence, starting from two fundamental terms of their thinking: "becoming into being" and "temporality".*

Keywords: *Martin Heidegger, Constantin Noica, ontology, time, becoming.*

Într-una din discuțiile redată în *Jurnalul de la Păltiniș*, Constantin Noica spune, la un moment dat, că „obsesia timpului a rămas în filosofie o obsesie proastă”. Oricât rafinament ar fi ajuns să aibă tratarea lui în istoria filosofiei, de pildă la Augustin sau la Heidegger, „timpul are, la propriu, o obârșie proastă, una pe care nu și-o poate pierde, indiferent de încercările care s-au făcut pentru a-l înnobila”². E vorba, bineînțeles, de reprezentarea curentă, de nedeazădăcinat prin nici o reflecție, a timpului devorator. Heidegger rămâne, în viziunea lui Noica, „anexat problemei timpului”. Rămâne, filosofic vorbind, o biată odraslă a lui Chronos.

Însă nu putem să nu ne amintim, în fața acestei spuse, de încercarea făcută de Noica însuși, în al său *Tratat de ontologie*, de a „înnobila” tot ceea ce e precar în cele ce sunt, înfățișându-ne modelul unei ființe care e departe de a fi neatinsă de timp, mișcare și devenire, ci, dimpotrivă, „se face” o dată cu acestea. O ființă în care „ceva se întâmplă”³ Un reproș mai adânc îndreaptă Noica în direcția opusă, anume în direcția filosofiei „căzute în *genul sublim*”,

¹ Societatea Română de Fenomenologie

² *Jurnalul de la Păltiniș*, Humanitas, București, 2003, p. 213.

³ Constantin NOICA, *Devenirea întru ființă*, Humanitas, București, 1998, p. 353.

care gândește o ființă „proiectată în absolut“, întorcându-și privirea de la tot ce este coruptibil, adică de la tot ce ar putea-o „mărturisi“¹.

Pe măsură ce ne apropiem însă, pe firul lecturii *Tratatului*, de conceptul ultim al lui Noica, cel al „devenirii întru ființă“, vedem că aceasta este din ce în ce mai mult departajată de „simpla prefacere“, de „devenirea ce decade“, așadar că este o devenire golită treptat de orice urmă de timp dinlăuntrul ei. Ceea ce ne propune în ultimă instanță filosoful român ca gând filosofic este – oricât de paradoxal ar suna – o *devenire fără timp*.

Îi este greu simțului comun să conceapă așa ceva, și la fel de greu îi este cititorului de filosofie, în urma unei lecturi a *Tratatului*, să conceapă un Noica fără Heidegger. În paginile ce urmează vom încerca să comentăm înrudirea – de îndată bănuită, dar niciodată lămurită până la capăt – dintre cei doi filosofi care, cel puțin într-o privință, au un deziderat comun: să obțină o gândire a ființei care să iasă din „genul sublim“, care să dezghioace ființa din absolutul fals în care a fost împachetată, secole de-a rândul, de tradiția filosofică. Fiecare urmărește să coboare la simpla „ființă din lucruri“ și s-o examineze în toată modestia ei, nemailăsând „Ființa“ să stea ascunsă după propria-i majusculă.

Să spunem de la bun început că vom aduce în discuție numai filosofia de tinerete a lui Heidegger, singura la care Noica face referiri în scrierile sale și singura pe care a cunoscut-o îndeaproape. Cu privire la gândirea heideggeriană târzie, filosoful român pare a nu se afla în cunoștință de cauză, de vreme ce o vede recăzând în „genul sublim“ sau sfârșind, inexplicabil, „în tăcere“. De altfel, în cărțile sale publicate, Noica îl numește pe Heidegger întotdeauna cu distanță, urmând parcă fatala înclinație a fiecărui om de a-și relativiza contemporanii. *Jurnalul de la Păltiniș* descrie de asemenea, în câteva locuri, „comportamentul despotice“ al lui Noica față de Heidegger. Doar foarte târziu, în însemnările din *Jurnalul de idei*, aflăm cuvinte elogioase și admirație nereținută la adresa filosofului german, căruia Noica, deși îi face la un moment dat un portret de „pustiitor“ în filosofie, îi datorează totuși foarte mult.²

¹ *Ibidem*, p. 196.

² *Ibidem*, pp. 165-166. „Îl consider un pustiitor, din specia lui Nietzsche, din specia celor care te dezvăță fără să te învețe ceva. El însuși a mărturisit că nu a ajuns nicăieri“. Pe aceeași pagină urmează însemnarea lui Gabriel Liiceanu: „E, poate, nedrept să-l judece astfel, măcar pentru faptul că îi datorează imens: de la Heidegger a învățat Noica să lase limba să vorbească și să asculte filosofia ascunsă în ea; de la el, să mute orice problemă din făgașul în care ea se află îndeobște; de la el, faptul că în filosofie te afli neîncetat pe drumul către o idee sau în căutarea acestui drum; de la el, că orice răspuns adevărat deschide către o întrebare; și de la el, în sfârșit, că demnitățile filosofiei vine din obligația și puterea ei de a gândi Ființa.“

Primul lucru care poate fi observat în acest sens este concentrarea exclusivă, la cei doi, pe problema ontologică. E vorba mai mult decât o congruență, ci de o teză comună: aceea a *unicității problemei ființei pentru filosofie*. La Heidegger, unde în centrul filosofării a stat permanent „întrebarea privitoare la ființă”, abordarea oricărei probleme – cea a adevărului, a nimicului ori a cunoașterii etc. – avea loc prin iradierea acestei „unice” probleme, care nu era tratată în singularitate, ci devenea o *problemă productivă*, profund integratoare. E vorba aici, mai mult decât de apropierea dintre cei doi filosofi ai secolului XX, de apropierea lor de Aristotel, care acordă un primat clar gândirii „ființei ca ființă”. Prin contactul cu Aristotel – „celălalt maestru” al său în afară de Husserl, cum spune Gadamer – și prin interpretările sale atât de vii la Aristotel, Heidegger reușește să dea o turnură nouă fenomenologiei, ca „fenomenologie întemeiată în problema ființei”¹, scoțând-o de pe făgașul husserlian, unde rămăsese, în premisele ei ultime, o fenomenologie a percepției.

În introducerea *Tratatului* lui Noica ni se spune, încă de la început, că filosofia are drept unică problemă ființa, care rămâne apanajul ei exclusiv, deși în Epoca Modernă științele ar fi scos rînd pe rînd din sarcina filosofiei examinarea a domeniului întregi de realitate: „După ce i s-a luat tot filosofiei, ea a rămas cu o singură problemă de început: *ființa*. [...] Dar cu aceasta, ea poate recuceri totul”. Drept urmare, efortul noician va fi de „a recuceri totul” pe calea tratării ontologice, convins fiind că „orice înțeles ține, până la urmă, sau oglindește pe *cel al ființei*”. La Heidegger însă, asumarea acestei teze aduce cu sine și un al doilea moment, pe care nu-l putem întâlni clar definit la Noica. E vorba de *diferența ontologică*, derivată strict din teza unicității problemei ființei și numită pentru prima oară în chip explicit în prelegerea despre *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*:

„Teza noastră este următoarea: ființa este singura și autentică temă a filosofiei. Aceasta nu este o invenție a noastră, căci punerea acestei teme a avut loc o dată cu începutul filosofiei în Antichitate și a dobândit forma cea mai grandioasă în logica lui Hegel. [...] În sens negativ, aceasta înseamnă: filosofia nu este *știința despre ființare*, ci despre *ființă*, sau, folosind termenul grecesc, ea este *ontologie*.”²

Tocmai precizarea acestui „sens negativ” constituie accentul pus de Heidegger în abordarea vechii probleme a ființei. Stabilirea așa-numitei

¹ Cf. Martin HEIDEGGER, *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, Humanitas, București, 2005, Secțiunea I, Capitolul I, cu titlul: *Fenomenologia întemeiată în problema ființei*.

² Martin HEIDEGGER, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, trad. de Bogdan Mincă și Sorin Lavric, Humanitas, București, p. [15].

diferențe ontologice permite nu numai concentrarea *tematică* asupra ființei, ca problemă centrală a filosofiei, ci și focalizarea *metodologică* asupra ei, ca una *diferită de ființare*. Chiar dacă în *Ființă și timp* nu este numită ca atare, diferența ontologică a fost acolo permanent „practicată”. „Ființa nu este ceva de ordinul ființării”, spune Heidegger la începutul lucrării, iar această propoziție care pare pentru orice ontologie absolut subînțeleasă are, o dată afirmată programatic, importante consecințe metodologice. Căci nu se mai poate, atunci, vorbi despre ființă, la fel cum vorbim despre ființare. Limba naturală, prin îndelungul uzaj cu referire la ființări (la cele ce sunt) ne predispozează, atunci când încercăm să vorbim despre ființă (adică despre faptul-de-a-fi al celor ce sunt) să o înțelegem ca pe o ființare. Ea ne pune la dispoziție doar „modele ontice”. Binecunoscuta distincție dintre *ontic* și *ontologic*, pusă la lucru în toate analizele heideggeriene, vine de fapt să țină piept acestei tendințe implicite a limbii noastre naturale. Există, la Heidegger, o sudură perfectă între ontologie și fenomenologie, adică între *tematica* abordată și *metoda* folosită. Fenomenologia este chiar „numele pe care îl poartă metoda ontologiei”¹.

Poate că, la Noica, lipsa acestei *duble focalizări* — mai întâi *tematică*, apoi *metodologică* — n-ar trebui neapărat înțeleasă ca o lipsă și ca un gol, dat fiind că obstinația ontologică noiciană are, în mod vădit, anvergură. Și Noica ajunge, printr-un efort concentrat, să părăsească în mersul său drumurile bătute ale metafizicii tradiționale, croindu-și drum pe cărări noi. Însă diferența dintre Heidegger și Noica, atunci când îi urmărești pe aceste *Holzwege*, îți apare a fi aceea dintre un călător perfect echipat, cu bocanci solizi, și un altul care merge, pe aceleași cărări pietroase de munte, cu pantofi de oraș. Primul ajunge la capătul drumului său cu încălțările întregi, cel de al doilea cu ele ferfeniță. Golul de metodă care se face simțit în demersul lui Noica devine parcă și mai vizibil în clipa în care realizăm prin ce este complinit: prin nenumăratele exemplificări pe care filosoful român, în plin *Tratat de ontologie*, le oferă cititorului, desigur în intenția de a-l ajuta, dar până la urmă spre exasperarea lui. Puzderia de exemple din care gândul „devenirii întru ființă” se întrupează ajunge să fie în cele din urmă mai greu de urmărit și de asimilat decât speculația însăși. Și, într-adevăr, reluarea lor la fiecare răscruce de drumuri, când conceptele cărora le oferă acoperire sunt prinse într-o nouă dezvoltare, le face să își tocească în asemenea măsură relevanța încât, într-un târziu, dobândesc aerul trist al unor încălțări epuizate. Acolo unde Heidegger, „practicând” diferența ontologică, se

¹ *Ibidem*, p. [27].

menține în plan „ontologic”, încercând tot timpul să vorbească despre *ființa* ființării — chiar dacă recurge, măsurat, și la numirea acestora din urmă — șuvoiul de exemplificări „practicate” de Noica în *Tratat* aduce permanent, în textele sale, un suflu al „onticului”. Simptomatic în acest sens este chiar un mic text din anul 1981, în care Noica îl introducea pe Heidegger în cultura română, text publicat ca prefață la primul volum de traduceri¹: impresia pe care o lasă aceste pagini, dincolo de o bună înțelegere a filosofiei heideggeriene, este — prin verva referirilor în toate direcțiile cunoașterii și prin patosul nestăpânit al ilustrărilor — de „jurnalism filosofic”. Și trebuie spus că această caracteristică a discursului noician este de regăsit pe spații largi chiar în paragrafele *Tratatului de ontologie*. Lucrul are, desigur, explicații de ordin biografic, asupra cărora nu vom insista aici.

Un alt mare pas pe care Heidegger îl face sub cerința metodei — pe lângă cel prefigurată de diferența ontologică — este binecunoscuta trecere, la începutul lucrării *Ființa și timp*, de la chestionarea directă a problematicii sensului ființei în genere, la chestionarea ființei unei ființări privilegiate, care este omul. Cercetarea se menține cu strictețe în ontologic, lucru care este dintru început marcat printr-o decizie terminologică: omul va fi numit *Dasein*, împrumutând așadar numele ființei, ceea ce înseamnă că toată chestionarea ființei sale are loc în vederea ridicării ulterioare la o ontologie care să vizeze *ființa oricărei ființări*, *ființa în genere*.

Or, putem spune, nici în această privință Noica „nu știe să pășească”, dacă îl judecăm consecvent cu punctul său de plecare. Ca și Heidegger, urmărește să facă o ontologie care să plece de la „ființa din lucruri”, pentru a se ridica, ulterior, la „ființa însăși”. Pentru ca această „ridicare” să poată fi întreprinsă, este nevoie, iarăși, de metodă. Heidegger își lămurește dintru început faptul că ontologia pe care o încearcă „nu poate fi întemeiată cu mijloace strict ontologice”, că este una cu „fundament ontic”² (adică una care pleacă de la „ființa din lucruri”) și ca atare încearcă să asigure și să consolideze cât se poate de bine acest fundament, înainte de a sprijini pe el plănuita ontologie generală. El caută să ajungă mai întâi la deplina posesie a „ființei unei ființări”, a ființării celei mai „reprezentative”, care este *Dasein*-ul uman, pentru ca, extrăgând de aici un sens preliminar al ființei, să îl caute apoi ca sens al ființei oricărei ființări. Metoda îl ajută, în acest caz, să aibă un

¹ Constantin NOICA, *Meditații introductive asupra lui Heidegger*, în: Martin HEIDEGGER, *Originea operei de artă*, Humanitas, București, 1995, pp. 5-21 (ediția I, Univers, București, 1981).

² Cf. *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, p. [26] „Disciplina fundamentală a ontologiei este analitica *Dasein*-ului. Aceasta înseamnă totodată: ontologia nu poate fi întemeiată cu mijloace strict ontologice. Faptul că ea este posibilă trimite la o ființare, adică la ceva ontic: *Dasein*-ul. Ontologia are un fundament ontic...”.

bun acces la ființă, pe calea acelei ființări privilegiate tocmai prin faptul că deține o înțelegere a ființei¹.

Noica, al cărui model ontologic e purtat de ambiția (legitimă) de a face dreptate „precarităților” ființei, refuză însă, la începutul *Tratatului de ontologie*, să-și pună în chip serios problema accesului la ființa ca ființă printr-un „existent privilegiat”. Privilegierea *Dasein*-ului uman ar însemna poate, în viziunea sa, o ofensă adusă formelor precare ale lui „a fi”. Surprinzător este totodată că refuzul alegerii unei căi privilegiate de acces are loc prin delimitare fățișă de contemporanul Heidegger, împotriva căruia sunt invocate ... gândirea indiană și cartea lui Iov.

„Interogația despre ființă își schimbă atunci sensul și orientarea: ființa nu este înscrisă în realități privilegiate, ci (fie și negativ), peste tot. Accesul la ea nu va fi nici el privilegiat. În zilele noastre, Heidegger a căutat să obțină accesul printr-o realitate privilegiată, omul, care este tocmai existentul ce se întreabă despre ființă. Interogația despre ființă *s-a redus* (subl. n.) la întrebarea pusă întrebătorului. Dar întrebarea trebuie pusă asupra întrebării, care este pretutindeni. Mai potrivită este întrebarea pusă realităților, tuturor, de către gândirea indiană (neti) sau în Cartea lui Iov, decât interogarea omului singur”².

Noica nu pare să vadă, aici, ce sens are voita „reducere” a interogării ontologice la *Dasein*-ul uman, în speță faptul că ea reprezintă, înainte de orice, un moment metodologic, o adevărată „reducție”, menită să deschidă o perspectivă asigurată asupra ființei oricărei ființări dinspre ființa unei ființări determinate, *Dasein*-ul uman, vădită, pe parcursul unor dezvoltări dense, ca deținând o preeminență ontic-ontologică. Noica nu sesizează faptul că analiza *Dasein*-ului, fiind o pregătire pentru interpretarea sensului ființei în genere, funcționează metodologic precum o „închidere ce se deschide”.

Urmează, pe aceeași pagină din *Tratat*, o „punere la punct” a lui Heidegger, care vine să întărească judecata că Noica este mișcat, în fond, de dorința de a se delimita de contemporanul său: „Iar Heidegger a văzut el

¹ Preeminența ontic-ontologică a *Dasein*-ului este atestată și discutată pe parcursul a două paragrafe (3 și 4) din *Ființă și timp*. În prelegerea din semestrul de vară 1928, *Principii elementare ale logicii pornind de la Leibniz* (GA 26), Heidegger insistă asupra „privilegiului obiectiv” pe care *Dasein*-ul uman îl deține în problema ființei, încă de la începuturile acesteia: „Lupta pentru ființă se mută pe teritoriul gândirii, al enunțării, al sufletului, al subiectivității: *Dasein*-ul uman își face loc în centru ! [...] ... însuși conținutul obiectiv al acestei probleme fundamentale — el și numai el — face ca *Dasein*-ul uman să devină un astfel de teritoriu privilegiat. Căci acesta nu e precum o scenă oarecare pe care cândva ar fi fost plasată lupta amintită, ci lupta ia naștere din chiar adâncul acestui teritoriu, ea țâșnește din *Dasein*-ul uman ca atare — și aceasta, fără-ndoială, deoarece întrebarea privitoare la ființă, adică efortul de a gândi ființa, este o determinație fundamentală a *Dasein*-ului.” (GA 26, p. 19)

² *Devenirea într-o ființă*, p. 198.

însuși, mai târziu, că există realități mai expresive ontologic decât omul, cum ar fi limba, ea însăși fiind o întrebare despre ființă, al cărei «locăș» este, după el". Reproșul noician cuprinde în mod evident un sofism prin sinecdocă, în măsura în care presupusa „expresivitate" a realității în discuție, limba, ține în mod intim de „expresivitatea" ontologică a *Dasein*-ului uman. Vorbirea, *Rede*, care mai târziu va fi numită „sălaş al ființei", și-a aflat pentru prima oară interpretarea în *Ființă și timp*, în calitate de existențial, adică de structură fundamentală a *Dasein*-ului.

Dacă înfățișăm aici înaintarea diferită a celor doi gânditori, ajungând să emitem judecata că, în anumite momente decisive ale demersului său ontologic, Noica „nu știe să pășească", în speță că își lasă propria ontologie fără metodă, nu procedăm totuși, așa cum s-ar putea părea, prin a-l judeca pe gânditorul Noica după o măsură străină, după calapodul fenomenologului german despre care, educat la școala lui Husserl prin „exerciții fenomenologice", se poate spune că mai înainte de a fi ajuns să gândească ceva anume a învățat *cum anume* să gândească. Nu prin comparație cu Heidegger, neapărat, ne apare Noica deficitar în metodă: pe parcursul întregului *Tratat* se fac simțite consecințele acestui refuz încăpățânat al său de a-și organiza accesul la „ființa din lucruri". Peste tot, mai bine zis în momentele decisive ale argumentației sale, Noica se vede silit să readucă în discuție omul, recunoscându-i — mai întâi tacit, apoi, către final, în mod deschis — privilegierea: „omul se află la un nivel ontologic mai ridicat decât restul realităților și le implică pe toate celelalte"¹ Chiar gândul „devenirii întru ființă" capătă conținut abia prin invocarea omului², existentul aflat în „cea mai strânsă vecinătate cu ființa" și cel mai „îmbibat"³ de ființă. Dintre cele „patru forme ale devenirii întru ființă", primele trei revin omului, iar a patra e definită ca „devenire întru ființă a umanului cu rest cu tot"⁴. Are loc până la urmă — iar acest lucru vine din nou să ne surprindă, așa cum ne-a surprins ambițioasa delimitare de Heidegger de la începutul *Tratatului* — o recunoaștere în fața filosofului german a faptului că, dintre toate cele ce sunt, existentul uman ne „spune" cel mai mult despre ființă. Acolo sunt de altfel de aflat și cele mai mari „precarități" ale ființei⁵,

¹ *Devenirea întru ființă*, p. 377.

² „Peste tot este vorba de *devenirea întru ființa elementului*. Ea însă nu apare în chip descoperit decât cu omul (chiar dacă nu va rămâne în limitele existenței umane). [...] Cu rațiunea, înțelegă astfel drept conștiință a devenirii întru ființă, apare acel *spor* ontic care este criteriul de manifestare a ființei" (*Devenirea întru ființă*, p. 374.)

³ *Devenirea întru ființă*, p. 340.

⁴ *Devenirea întru ființă*, p. 374.

⁵ „La om, în care ființa este mai intim activă decât oriunde, de vreme ce el are și spirit, deci un plus de receptivitate ontologică, precaritățile ființei sunt de înregistrat cel mai bine ca «maladii spirituale», care îi dau sau îi refuză afirmarea ontologică.” (*Devenirea întru ființă*, p. 209)

așa cum arată întreaga „analitică a *Dasein*-ului“ din *Ființă și timp*, și pe care modelul noician, grăbit să se arunce peste lucruri ca o plasă de pescar, le caută la început pretutindeni. Or, o dată plasa scoasă, cea mai importantă „captură“ din sfera celor ce sunt rămâne tot ființarea umană.

Cum putem judeca acest gest noician de la începutul *Tratatului de ontologie*, cu consecințe vizibile asupra dezvoltărilor ulterioare din cuprinsul lucrării? Dacă bunul simț are de făcut aici o obiecție, anume că Noica nu e obligat „să procedeze neapărat ca Heidegger“, putem răspunde că, de vreme ce își fixează un punct de plecare identic, împărțășind „tezele“ heideggeriene de bază¹, este obligat, cel puțin în pașii decisivi, să funcționeze în aceste coordonate. Problema ființei constă, și pentru Noica, în a afla și a elabora un „sens al ființei“, un „înțeles“ al ei, iar atunci aducerea în câmpul privirii și asigurarea dintru început a unei perspective asupra „ființării înțelegătoare de ființă“ devine obligatorie. Suntem înclinați, așadar, să-i aplicăm și de astă dată lui Noica, privindu-l dinspre Heidegger, mai bine zis dinspre Heidegger-ul din el, o judecată la fel de aspră ca cea de mai sus, în ceea ce privește, de astă dată, lipsa de asigurare a accesului la ontologic printr-un existent privilegiat, „înțelegător de ființă“, în contextul în care căutat este tocmai un „înțeles“ al ființei. Vom spune acum că Noica procedează, în organizarea accesului său la ființă, în maniera unui autodidact. Și acest lucru are, la Noica, explicații biografice, asupra cărora, de asemenea, nu e cazul să insistăm aici. Dar să vedem ce anume implică o astfel de caracterizare și ce vrem să spunem prin ea.

Trecerea de la ontologia „regională“ a *Dasein*-ului uman către aflarea unui sens al ființei în genere este pregătită îndelung de Heidegger, cu o precizie metodologică care face ca fiecare paragraf din *Ființă și timp* — unde se vorbește despre *Dasein*, dar implicit despre ființă — să fie un preambul perfect al „marii treceri“ către vorbirea despre „ființa în genere“. De fapt, chiar în asta constă forța impresionantă a lucrării publicate în 1927: vorbind despre *Dasein*-ul uman, Heidegger reușește să nu piardă niciodată din vizor ființa însăși și să se refere *implicit și anticipativ* la ea. Toată „analitica *Dasein*-ului“ stă sub un *întru* noician, adică trimite, pregătind-o, la elaborarea unui sens al ființei în genere. Iar asta se vede, deopotrivă, în faptul că ea reușește să trateze în plan secund și despre ființa ființării ce nu sunt de ordinul

¹ Ar trebui adăugat aici că până și gândul care poartă cea mai inconfundabilă marcă heideggeriană, acela al „uitării ființei“, este îmbrățișat în *Tratat* și amintit cu deplină adevărate. Însă, o dată preluat fără rezerve de către Noica, acest gând, îndrăznim să spunem, se întoarce împotriva sa. Căci prin „uitarea ființei“ Heidegger nu avea în vedere simpla lipsă a dezbaterii ontologice (care a avut loc pe întregul parcurs al istoriei metafizicii), ci *nedeosebirea ființei de ființare*, adică *nesocotirea diferenței ontologice*. Cf. în acest sens, *Der Spruch des Anaximander / Spusa lui Anaximandru* (în volumul *Holzwege*, p. 336): «Uitarea ființei este uitarea diferenței ființei în raport cu ființarea».

Dasein-ului, adică despre ființa „lucrurilor din lume“, văzute ca ființări-la-îndemână. Așa-numita „ontologie regională“ pe care o aflăm în *Ființă și timp* nu este doar ontologia unei regiuni de ființă privite izolat — *Dasein*-ul uman —, ci o ontologie deschisă către *toate* regiunile ființării, la care se accede, în mod asigurat, tocmai pe calea ontologiei omului. „Marea trecere“ către ființa în genere, către surprinderea unui sens al ființei *oricărei* ființări, este pregătită la Heidegger cu cea mai mare rigoare imaginabilă.

Am putea spune că, în *Tratatul* noician, „marea trecere“ heideggeriană către puțința de a vorbi despre ființa în genere își are corespondentul într-un „du-te vino“ permanent din planul discursului despre „ființa însăși“ în planul discursului despre „ființa din lucruri“ (în principal despre om). Ridicarea la ontologia generală nu se petrece treptat, prin „analitici pregătitoare“, ci oscilant. Ființa însăși este abordată direct, este propus un model al ei, însă la fiecare pas ce urmează a fi făcut e nevoie de o repunere pe „fundamentul ontic“ al ontologiei, adică de o „coborâre“, de fiecare dată, la „ființa din lucruri“, ilustrată în diferitele regiunile ale ființării. Desigur, nu neapărat „metoda fenomenologică“, cu care facem aici comparația, trebuia să funcționeze în ontologia lui Noica, ci o metodă oarecare, care să asigure, să pregătească și să fixeze momentele de pasaj. Dacă, referindu-ne la metoda fenomenologică, am încerca să o reducem la un minimum care să revină oricărei metode în genere, am putea-o caracteriza ca o „știință a reducățiilor“. Abordarea unei problematice, atât la Husserl cât și la Heidegger, are loc întotdeauna în urma unei tăieturi, a unui decupaj, menite să despartă ceea ce intră sau nu în discuție o dată cu abordarea unei anumite problematice. Astfel, binecunoscuta *reducție fenomenologică* venea să pună între paranteze, la Husserl, „atitudinea naturală“, făcând loc unei îndreptări exprese către viața eului transcendental iar, în termenii lui Heidegger, unde interesul ontologic decida totul, ea echivala cu o „re-conducere a privirii cercetătoare de la ființare către ființă“.¹ În ambele cazuri avem de-a face cu o focalizare tematică, cu o orientare stabilă a privirii către domeniul ei de interes. În *Tratatul de ontologie*, privirea lunecă permanent de la „ființa din lucruri“ la „ființa în ea însăși“ și înapoi, trecând în mod fatal prin momente de încețoșare. Impresia care emană este a unei întreprinderi fără deprindere, a unei construcții făcute fără „știința de a construi“ și fără un plan inițial. Noica pare că învață să facă ontologie pe măsură ce face ontologie. Tocmai în acest sens el procedează autodidact.

¹ Cf. *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, p. [28].

Am făcut, până în clipa de față, câțiva pași dinspre Heidegger spre Noica și suntem conștienți că, mergând în această direcție univocă, demersul nostru poate părea că vine pur și simplu să-l reducă pe un gânditor la celălalt și să aplice — asupra lui Noica — judecăți din principiu nedrepte. Însă, dacă am comparat, nu am făcut-o fără ca mai întâi să dăm un contur ferm perimetrului în care cei doi pot fi puși legitim în legătură unul cu altul. Nu am făcut-o pe baza constatării unor simple „concordanțe” sau „similitudini”, ci pe baza unei acoperiri perfecte în ceea ce privește punctul de plecare al celor doi în abordarea vechii probleme a ființei. Iar punerea lor în legătură, trebuie spus de asemenea, s-a mărginit să înfățișeze doar felul diferit de a înainta al celor doi filosofi, nepronunțându-se nicidecum asupra punctului final al acestei înaintări. Am comparat doar *mersul* celor doi gânditori, pe baza identității punctului de plecare, dar nu și *locul* până la care fiecare dintre ei a reușit să ajungă. Vom încerca acum să facem cale-ntoarsă — de la Noica la Heidegger —, pornind tocmai de la *locul* diferit în care sfârșește mersul celor doi gânditori.

În prelegerile de după *Ființă și timp* din jurul anului 1930, putem vedea cum proiectul ontologic heideggerian se destramă încetul cu încetul, înainte de a fi realizată „marea trecere” de la chestionarea *Dasein*-ului uman la chestionarea ființei înseși. Se întâmplă un lucru ciudat, o răsturnare de viziune, care, în mod paradoxal, este realizată — va spune Heidegger — tocmai pentru a putea vorbi, adecvat, despre ființa ca atare. Condiția care intervine este însă de a nu mai face „recurs la ființare”. Toate „pregătirile” din analitica *Dasein*-ului sunt abandonate și este luat totul de la început. „Marea trecere”, îndelung pregătită metodologic, se transformă într-un salt incontrollabil. Or, tocmai segmentul acesta din parcursul întrerupt al lui Heidegger, ontologia lui Noica pare că vine să-l acopere și să-l străbată totuși, cu a sa oscilare permanentă, cu a al său „du-te-vino” pe care l-am înfățișat, de la „ființa din lucruri” la „ființa în ea însăși”. Marele pas ahileic al lui Heidegger, care se pierde către nicăieri, apare devansat aici, în mod paradoxal, de pasul de broască țestoasă noician, articulat ca „du-te vino”. Căci *Tratatul* reușește totuși ridicarea (chiar pendulatorie) la „ființa în ea însăși”, pe baza descifrării „ființei din lucruri”. Și ce reușește să ne spună ?

E vorba, bineînțeles, de gândul „devenirii într-o ființă”. Vom susține că, prin articularea lui, Noica ajunge să pășească și să dovedească totodată *posibilitatea* pasajului către acel teritoriu pe care filosofia de tinerețe a lui Heidegger îl viza ca punct final al parcursului ei, lăsându-l totuși, în cele din urmă, pradă tăcerii. Totodată, gândul „devenirii într-o ființă” vine să ateste,

prin însăși întruparea lui, *continuitatea*¹ dintre tematica „ființei din lucruri” și a „ființei în ea însăși”. Conceptul de pură *temporalitate a ființei* (*Temporalität*), pe care filosofia din *Ființă și timp* nu ajunge decât să-l numească, își regăsește un conținut, cutezăm să spunem, în gândul devenirii întru ființă. Cum anume și în ce sens ?

Comentând, ulterior, problematica centrală a filosofiei sale de tinerețe, așezată sub titulatura „ființă și timp”, Heidegger va spune că nici unul dintre cei doi termeni (ființă / timp) nu face obiectul propriu-zis al gândirii, ci tocmai conjuncția care-i leagă. Acel „și” dă marca adevăratei probleme, căci el e menit să exprime o *intimitate* dintre cei doi termeni, care, o dată surprinsă, le dă fiecăruia înțeles, un alt înțeles decât acela pe care metafizica, gândindu-i în adversitate, reușise să le dea. Ceea ce aflăm despre ființă este faptul că, dintotdeauna, a fost gândită și trebuie gândită explicit „în lumina timpului”, iar despre timp aflăm că este „orizontul transcendent al ființei”. Conjuncția spune aici totul, ea indică „adevărata problemă”:

„Nu ne întrebăm doar cu privire la ființa singură, nici doar cu privire la timp. De asemenea, nu ne întrebăm atât privitor la ființă cât și privitor la timp, ci întrebarea noastră vizează *apartenența lor intimă* și ceea ce ia naștere din ea.” (GA 31, p. 118)

Așa stând lucrurile, gândul „devenirii întru ființă” vine să ne spună, credem, ceva despre „și”-ul ce leagă, la Heidegger, „ființa” și „timpul”, o conjuncție care exprimă *apartenența lor intimă* și prin intermediul căreia își primesc, fiecare, înțelesul. La Heidegger, acest „și” menit să creeze „intimizarea” celor doi termeni rămâne în mare măsură misterios: în ciuda faptului că *Dasein*-ul uman e interpretat riguros sub conceptul de *temporalitate*, *intimitatea* dintre ființa acestei ființări determinate și timp pare să nu dea seama, în cele din urmă, de *intimitatea oricărei* ființări, în ființa sa, cu timpul. Reconcilierea dintre cei doi termeni, la nivelul ființei în genere, nu se petrece.

În acest teritoriu de pasaj, trebuie să-i recunoaștem lui Noica o bună competență: el este de altfel un „gânditor al intimităților”, lucru care se vede în însăși construcția modelului său ontologic, a cărui împlinire e definită ca ajungere la „intimitate” a individualului, prin determinății, cu generalul, rezultând un „general concret”. În ce privește cuplarea intimă dintre ființă și timp, decisiv este că Noica știe s-o descifreze, deja, ca *intimitate a realului*, prin conceptul „închiderii ce se deschide”, care constituie „prima treaptă a ființei în lucruri”. Acesta este, am putea spune, primul și cel mai important

¹ *Devenirea întru ființă*, p. 322 „Prea des în trecut filosofia a refuzat să vadă două tematici ale ființei și, mai ales, continuitatea între ele”.

moment în care, „în modestia lumii coruptibile“, Noica descifrează semnul ființei, ajungând într-un final, cu al său „du-te vino“ între ființă și ființare, să vadă în deschiderea realului către ființă un profil al ființei în ea însăși. Conceptul închiderii ce se deschide vine să surprindă o „situație originară“, prin care ființa se articulează în lucruri, care, tocmai în măsura în care, ca lucruri, se închid și ating o limită, se deschid către ființă. „Situația“ gândită prin acest concept de Noica poate fi descrisă astfel: orice lucru care a ajuns să capete o configurație stabilă (o închidere) și să dețină un „a fi“ deplin al său, ieșind din precaritate, reprezintă totodată o „promisiune de ființă“. În limbajul lui Heidegger am putea transcrie astfel: ființarea, ca una deosebită în chip radical de ființă, o exprimă în chipul cel mai intim. În acest „altceva“ decât ea, în ființare, ființa își manifestă pe deplin intimul ei.

Pentru a exprima intimizarea ființei cu altceva decât ea însăși, cu lucrurile care, închizându-se ca lucruri, se deschid spre ființă, Noica folosește bine cunoscuta prepoziție *întru*, căreia îi dă statutul deplin al unui „operator ontologic“. De remarcat este că toate prepozițiile, înțelese ca „particule ontologice“, sunt aduse speculativ de Noica sub semnificația lui *întru*, tocmai pentru a-i da acestuia expresivitatea ontologică cuvenită, adică pentru a putea rosti, prin el, gândul închiderii ce se deschide. Astfel exprimată prin „întru“, închiderea ce se deschide devine, pe lângă o *ratio essendi*, o *ratio cognoscendi*. Devine adevăratul suport al unei ontologii care, într-un final, va reuși să „spună“ ceva despre ființa în ea însăși.

Nu vom putea urmări acum în amănunt felul în care, plecând de la perceperea acestui „prim ecou al ființei în lucruri“ — închiderea ce se deschide —, Noica ajunge, prin acumulare și prin pendulări succesive, la schițarea tot mai pronunțată a unui profil al ființei. Să spunem că, încă de la acest prim nivel al manifestării ființei în lucruri, ființa se arată ca stând în *tensiune* (primordial, aceea a închiderii ce se deschide). Și tocmai aceasta este trăsătura pe marginea căreia — sub felurite nume — Noica va înțelege pe toate treptele sale ființa, ridicându-se, pe firul ei, la gândul ultim al *Tratatului*, acela al devenirii întru ființă, specificată ca *devenință*. Manifestată în primă instanță ca *tensiune*, ființa se arată succesiv ca „pulsăție cu ritm liber“, ca „principiu de neodihnă“ în lucruri, ca „neodihna însăși“, în speță, într-un târziu, ca „devenire întru ființă“. Vedem, acum, că prepoziția *întru* e menită să exprime tocmai „dinamica“ acestei „neodihne“, care, eliberată de coruptibil și de „mișcarea“ pe care o implică timpul obișnuit, cel al prefacerilor, subzistă în ființa însăși înțeleasă ca devenire întru ființă.

Cu devenirea întru ființă vedem gândită amplificat, așadar, la scara ființei înseși, neodihna bună din sânul lucrurilor mărunte, descifrată acolo,

sub un prim nume, ca închidere ce se deschide. Pendularea lui Noica între ființă și ființare, acel „du-te vino” permanent între cele ce sunt și ființa însăși, ne apar acum, cu toată neodihna lor, ca *armonizându-se cu însăși ființa căutată*. Are loc, ca de fiecare dată când filosofarea este autentică, o manifestare a ființei în filosofia însăși. Acolo unde Heidegger, prin fixarea radicalei „diferențe ontologice” dintre ființă și ființare, tăiașe un abis aproape de netrecut, pentru a ajunge într-un târziu să vorbească despre o „retragere a ființei” și să facă din ea experiența fundamentală a gândirii sale, pendularea noiciană produce *continuitate*. Noica obține astfel o ființă scoasă din nemișcarea parmenidiană și totuși nerisipită în cele patru zări ale lumii coruptibile, ci adunată, cumulativ, printr-o neodihnită înaintare în „du-te vino”, în gândul „devenirii într-o ființă”.

Însă regăsim oare și aici, în ființa gândită ca „devenire într-o ființă”, aceeași intimizare a ființei cu altceva decât ea, cum reușea să o exprime, pe treapta realului, închiderea ce se deschide ? Reușește oare ontologia din *Tratat* să se ridice la o vorbire despre „ființa în ea însăși” plecând de la ființa din lucruri? Reușește prepoziția *întru*, care leagă aici intim „ființa” și „devenirea” să dea conținut acelei „autentice probleme” pe care Heidegger o vedea cuprinsă în „și”-ul ce lega, la el, „ființa” și „timpul”? În ce măsură reprezintă „devenirea într-o ființă”, o dată lăsat în spate realul, adică cele ce sunt, o „situație” din sânul ființei înseși, o intimizare dintre „devenire” și „ființă”, analogă „apartenenței reciproce” sub semnul căreia Heidegger căuta să gândească laolaltă *ființa și timpul* ?

Decisiv ne apare la Noica, în acest sens, faptul că, înainte de a urca speculativ către gândul „devenirii într-o ființă” — în ultimele paragrafe ale *Tratatului* — scrutează, într-un parcurs necesar, orizontul așa-numitelor „adversități ale ființei”. Țintind să gândească intimizarea ființei înseși cu altceva decât ea, în speță cu devenirea, Noica nu ezită să constate: „Dar ființa are adversități”. Printre ele și devenirea. Acest „dar” se interpune, prin urmare, ca posibilă piedică în calea legării intime dintre ființă și devenire, la nivelul ființei „în ea însăși”, chiar dacă la nivelul realului, al „ființei din lucruri”, legarea aceasta intimă dintre ființă și alteritatea ei, realul, fusese atestată și captată prin conceptul „închiderii ce se deschide”. Cu alte cuvinte, „mărturia” pe care lucrurile o dau despre ființa din ele nu este completă. La fel, nu spun totul despre ființa în ea însăși, nu ne pun „față către față” cu ea. Ele o exprimă „în ghicitură”, în oglinda deformantă a precarității lor.

„Ontologia este lumea pe dos”¹, va spune Heidegger în clipa în care, după ce a vorbit despre ființa ființării, încearcă a privi direct către ființa însăși.

Pasul hotărâtor pe care îl face aici Noica este de a gândi mai întâi devenirea ca o „adversitate” a ființei, ba chiar ca o adversitate extremă, care le adună în ea pe toate celelalte. Așa cum mai devreme strânsese sub cupola lui *întru* toate prepozițiile, concepute ca particule ontologice, pentru a-l potența pe acesta, tot așa, acum, Noica adună într-una singură, care este chiar *devenirea*, toate adversitățile ființei (ființă și neant, ființă și temporalitate, ființă și aparență, ființă și conștiință, ființă și devenire). Tocmai pentru ca devenirea să fie gândită ca devenire întru ființă, așadar în situația de intimitate exprimată de *întru*, tocmai de aceea este înglobată dintru început situația contrară, descrisă astfel: „în devenire se readună toți ceilalți opuși ai ființei”². Fără-ndoială, acest pas noician către ființă prin opusul său extrem ne duce cu gândul la dialectica hegeliană și ne ispitește, totodată, să-l așezăm pe Noica în poziția de posibil mediator între Hegel și Heidegger, acesta din urmă fiind un dușman declarat al dialecticii speculative³. Dar, înainte de a-l căuta aici pe Hegel, să vedem ce presupune „dialecticul” în discuție, și căruia Noica îi conferă un statut aparte, situându-l undeva *înainte* de speculativ:

„Dacă ar fi să alegă, orice gândire *filosofică* ar prefera dialecticul. Dar este o întrebare dacă nu cumva dialecticul exprimă cursul și decursul ființei, *dinainte* de a o identifica.”⁴

Prin urmare, pasul „dialectic” noician, prin care adversitățile ființei sunt adunate într-una singură — devenirea — poate fi înțeles ca unul de *adecvare la ființă*, și nu neapărat ca preluare a unui procedeu de gândire, în speță al dialecticii speculative. Vom arăta ceva mai jos că Heidegger însuși, după ce proiectul filosofic de tinerețe din *Ființă și timp* va fi abandonat, va face un pas similar. Dar ce urmări are, la Noica, pasul amintit?

O dată adusă în contrarietate extremă cu ființa, prin strângerea laolaltă, în ea, a tuturor adversităților, devenirea se arată ca „opus *aparent*” (subl. n.) al ființei⁵. Adversitățile ființei, o dată concentrate într-una singură, par a începe să se excludă unele pe altele ca adversități și, în mod consecvent, să capete fiecare, odată cu devenirea, un chip care nu mai

¹ Cf. *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, p. [23]

² *Devenirea întru ființă*, p. 314.

³ Heidegger s-a distanțat în mod constant de Hegel, și cu deosebire de dialectica sa speculativă. O arată prelegerea sa despre *Fenomenologia spiritului a lui Hegel*, (cf. GA 32, pp. 145, 211, 209), unde comparându-se cu acesta, spune că abordările lor sunt „nu numai diferite ... ci fundamental diferite” (p. 145). Cf. de asemenea și GA 21 (?)

⁴ *Devenirea întru ființă*, p. 378.

⁵ *Devenirea întru ființă*, p. 315: „Ființa este opusul ei aparent, devenirea”.

„contrazice“ ființa. Legătura intimă dintre „ființă“ și „timp“, de care Heidegger încerca să se apropie concepând timpul ca „orizont transcendent al ființei“, ne apare acum ivindu-se din gândul devenirii întru ființă: după ce, în adversitate cu ființa, timpul se arătase ca „vremelnicie“, acum, „cu devenirea, timpul apare ca orizont de manifestare a ființei“¹ Neantul încetează și el să fie pură neființă și capătă în această perspectivă o „funcție ontologică“, devine „colaborator al ființei“.

Însă cumularea adversităților ființei într-una singură și trecerea lor în „împăcare“ cu ființa ar rămâne o goală speculație dacă, la capătul acestui demers, n-ar fi obținută însăși ființa *căutată* de la bun început, definită ca unică temă a filosofiei. La acest nivel nu mai e vorba de o postulată preeminență tematică, ci de observarea „comportamentului“ ființei ajunse la concept. „Ființa este singurul concept [...] care se confirmă prin ceea ce o contrazice: prin opusul totalizator de opoziții, devenirea“² Tocmai în măsura în care ființa, ajunsă la concept, i se înfățișează gândirii drept singura „care se confirmă prin ceea ce o contrazice“, intimitatea dintre ființă și devenire, prin raportul exprimat de *întru*, ajunge să fie propriu-zis gândită.

Însă putem înțelege mult mai bine importanța și „urmările“ acestui pas noician întorcându-ne la filosofia din *Ființă și timp* și căutând să vedem cum se transcrie el. În încercarea sa de a gândi timpul ca „orizont transcendent al ființei“, deci legătura intimă dintre ființă și timp, Heidegger nu pare dispus să acorde relevanță obiectivă „adversității“ dintre cei doi termeni, socotind-o ca fiind mai degrabă una imaginată de tradiția filosofică. Heidegger e preocupat, dimpotrivă, să arate că ființa a fost *dintotdeauna* înțeleasă pornind de la timp, chiar și atunci când a fost gândită în adversitate cu timpul, ca ființă „atemporală“ sau „netemporală“³. Opoziția dintre ființă și timp n-are, în aceste coordonate, atestare obiectivă, ci exprimă doar așezarea gândirii, a celei metafizice, sub o imensă presupuziție, aceea a „ființei ca prezență“. Drept care o atare opoziție nu poate face decât obiectul *destrucției*. Căci destrucția caută să dovedească, ajungând *dedesubtul* oricărei concepții filosofice de pe parcursul istoriei metafizicii, existența unei presupuziții constante: ființa a fost întotdeauna înțeleasă ca prezență, deci pornind de un mod al timpului, prezentul.

Căutând să surprindă apartenența intimă dintre ființă și timp, Heidegger refuză să gândească momentul lor de adversitate, considerând că el ține doar de sfera gândirii, a gândirii metafizice, care s-a mișcat în „uitare

¹ *Devenirea întru ființă*, p. 315.

² *Devenirea întru ființă*, p. 319.

³ Cf. *Ființă și timp*, trad. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2003, p. [18].

de ființă” și care, o dată răsturnată prin destrucție, va trage după sine în ne semnificativ adversitățile imaginate de ea. De remarcat este aici că Heidegger, socotind adversitatea dintre ființă și timp drept una imaginată de către gândire, acceptă implicit existența și eficiența unei alte adversități, căreia, într-un ceas ulterior, îi va recunoaște forța: cea dintre ființă și gândire.

Însă se întâmplă, în înaintarea lui Heidegger din *Ființă și timp*, un lucru ciudat: apartenența dintre ființă și timp, căreia gândirea îi dă tot mai îndeaproape ocol, se vedește a nu fi singura relație de intimitate a ființei cu altceva. Problema „ființă și timp” își pierde, treptat, singularitatea, văzându-se însoțită de problematici paralele (ființă și nimic, ființă și adevăr, ființă și temei), fără implicarea cărora devine din ce în ce mai greu de gândit apartenența intimă dintre ființă și timp. Acestea sunt, vom spune acum, tocmai „adversitățile ființei”, care încep să exercite presiune asupra proiectului heideggerian și care, insinuându-se, cer să fie gândite, în paralel cu timpul, ca apartenențe. Ontologia fundamentală din *Ființă și timp*, deși pornise la drum prin constatarea unei „împăcări” intime dintre ființă și timp, sfârșește sufocată în tensiuni. Momentul de adversitate al „timpului” în raportul său cu „ființa”, rămas la Heidegger negândit, sau mai bine zis împins în ne semnificativ, începe treptat să se manifeste și să mobilizeze forța celorlalte adversități ale ființei, până la crearea unui blocaj definitiv¹. Experiența „retragerii ființei” și, în mod consecvent, gândirea pe mai departe a ființei sub chipul său de „retragere”, se ivește, la Heidegger, tocmai din acest blocaj al ființei în adversitățile ei, intervenit în perimetrul ontologiei fundamentale de tinerețe.

Abia mai târziu, peste aproape zece ani,² într-un moment în care proiectul filosofic de tinerețe se dezintegrase deja, Heidegger recunoaște „forța” adversităților (numite de el „îngrădiri”): ființă și devenire, ființă și aparență, ființă și gândire, ființă și obligativitate. Ele nu sunt nicidecum „ceva imaginat”, nu sunt simple formule, ci „străbat întreaga cunoaștere, acțiune și rostire, chiar și atunci când ele nu sunt exprimate în chip propriu și în acești termeni”³. Este recunoscut faptul că o punere originară a întrebării privitoare la ființă — așa cum *Ființă și timp* își propunea să

¹ Acest blocaj al ontologiei fundamentale din *Ființă și timp* prin tensiunea creată de „adversitățile” ființei a fost înfățișat de noi, pe larg, în lucrarea *Jocul cu timpul. Ontologia temporală a lui Martin Heidegger*, Humanitas, București, 2005. Dat fiind că aceste adversități erau gândite de Heidegger pe linia apartenenței lor reciproce cu ființa, ele au stat în studiul amintit sub titulatura de „termeni secunzi în problematizarea ființei”. Dezintegrarea proiectului de filosofie din *Ființă și timp* sub presiunea adversităților a fost înfățișată, acolo, ca „izbucnire a termenilor secunzi în prim-planul tematizării ființei”.

² Martin HEIDEGGER, *Introducere în metafizică*, trad. de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, Humanitas, București, 1999. Cf. acolo, capitolul IV, „Îngrădirea ființei”.

³ *Ibidem*, p. [209].

realizeze — „trebuie să se supună deciziei forțelor ascunse în aceste disocieri și să readucă aceste forțe în adevărul care le e propriu“. Heidegger vede acum, cu alte cuvinte, că „și“-ul care lega „ființa“ și „timpul“, menit să exprime apartenența lor intimă, exprimă în primă instanță adversitatea dintre ele. Derivă de aici „necesitatea“¹ ca momentul de adversitate să fie gândit ca atare, pentru a putea gândi intimitatea ființei cu altceva decât ea:

„Când spunem « ființă », suntem îndemnați, aproape ca sub imboldul unei constrângeri, să spunem ființă și... Acest „și“ nu înseamnă doar că ocazional adăugăm și lipim un alt lucru, ci că mai rostim și altceva față de care ființa se deosebește: ființă și nu.... Prin aceste expresii, devenite deja formule, avem în vedere totodată ceva ce ține anume de ființă, într-un fel sau altul, de vreme ce este deosebit de ea, chiar dacă nu este decât altceva-ul său.”²

Urmărind, acum, aceste „distincții ale ființei față de altceva decât ea“, Heidegger recunoaște că sunt cele dintâi care vin să „spună“ ceva despre ființă: „Ființa este delimitată față de altceva și dobândește deja prin această delimitare o determinație“³. Dar important este mai cu seamă faptul că Heidegger vede, de astă dată, cum între aceste „îngrădiri“ ale ființei există o „corelație esențială“⁴, așadar că în ele, ca adversități, rezidă posibilitatea unei conjugări în contrarietatea lor față de ființă. Or, tocmai această conjugare a adversităților, așa cum am încercat să arătăm, provocase blocajul filosofiei din *Ființă și timp*. Afirmatia de mai târziu a lui Heidegger, cum că filosofia sa înaintază făcând permanent „pași înapoi“⁵, pași recuperatorii, se luminează, credem, în lumina celor înfățișate aici.

Venind, așadar, dinspre Noica spre Heidegger, în partea a doua a parcurului nostru, am putut vedea că *Tratatul de ontologie*, cu gândul devenirii întru ființă, dezvoltat pe linia adversităților ființei, ne-a transpus în chiar miezul acelei probleme pe care Heidegger, în filosofia sa de tinerețe, o așezase sub titulatura „ființă și timp“. Conjunția așezată de Heidegger între cei doi termeni, menită să exprime co-apartenența lor intimă, și-a dezvăluit „natura dublă“, care-l făcuse mai înainte pe Fichte să spună, despre acest „și“, că a rămas „cuvântul cel mai neînțeles din cuprinsul limbii și pe care filosofia de până acum a omis cu desăvârșire să și-l lămurească“⁶. Căci el

¹ *Ibidem*, p. [101] „Aceste distincții nu sunt nicidecum întâmplătoare. Ceea ce prin intermediul lor este menținut în separație caută, la origine, să se strângă laolaltă ca aparținându-și reciproc. Separările au de aceea o necesitate proprie“.

² *Ibidem*, p. [100].

³ *Ibidem*, p. [101].

⁴ *Ibidem*, pp. [101-102], precum și p. [209].

⁵ Cf. *Zur Sache des Denkens / Despre miza gândirii*, Max Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 30.

⁶ G. FICHTE, *Wissenschaftslehre*, 1804, Conferința a VII-a. Akademie-Ausgabe II/8 1985, p. 107.

separă și totodată *leagă*. Putem spune că încercarea de față a vrut a lămuri întrucâtva „și”-ul heideggerian — cu natura lui dublă, atât de bogată în consecințe — prin referire la particula „întru”, căreia Constantin Noica, în ontologia sa, îi acordă o privilegiere similară. Tema adversităților ființei a constituit cadrul acestei comparări. Cu siguranță, căile care îi leagă pe cei doi filosofi sunt mai numeroase decât cele indicate aici și depășesc acest cadru.

Am afirmat, încă de la început, că ceea ce ne propune Constantin Noica prin gândul său central, cel al devenirii întru ființă, ar fi, paradoxal, o *devenire fără timp*. Este vorba, mai exact spus, de cel de al patrulea tip de devenire întru ființă, *devenința*, înțeleasă ca „devenire staționară”¹. Dacă privim atent la filosofia de tinerețe a lui Heidegger, vom observa că, și acolo, este obținut un concept de timp cu un statut propriu, radical deosebit, în conținutul său, de „conceptul obișnuit”. Acest nou concept va fi cel de *temporalitate*, iar Heidegger ne previne, exact în clipa în care se pregătește să-l dezvolte, în secțiunea a doua din *Ființă și timp*², că are foarte puțin de-a face cu timpul „înțeles în mod obișnuit”. Temporalitatea heideggeriană ne apare și ea, din această perspectivă, ca o „temporalitate fără timp”. Căci, departe de a rămâne „anexat problemei timpului”, Heidegger îl gândește dintru început în orizontul *unicei* probleme a filosofiei, aceea a ființei.

Întâlnirea dintre Heidegger și Noica, îndrăznim să afirmăm, tocmai aici își are locul. Iar dacă este vorba cu adevărat de o întâlnire, atunci ea trebuie căutată dincolo de coaja conceptelor și dincolo chiar de enunțuri, în acel spațiu în care, cum s-a amintit adesea, toți filosofii spun *unul și același lucru*. Discutând conceptul de devenire ca „îngrădire” a ființei, Heidegger ajunge, în prelegerea de *Introducere în metafizică*, să arate că Parmenide și Heraclit spun, amândoi, unul și același lucru. Oprindu-se o clipă din dezvoltările sale, el încearcă să explice de ce acest „același lucru” se cere spus iar și iar:

„Când cineva vine să susțină că, în istoria filosofiei, toți gânditorii spun în fond unul și același lucru, această afirmație apare ca o provocare stranie la adresa intelectului comun. Ce rost mai are atunci întreaga istorie a filosofiei occidentale, atât de variată și de întortocheată, dacă toți nu fac decât să spună același lucru? Atunci e suficientă o *singură* filosofie. Totul a fost deja spus. Dar acest „același lucru” posedă, ca adevăr al său interior, bogăția inepuizabilă a ceea ce, în fiecare zi, este de parcă ar fi în ziua sa dintâi.”³

¹ *Devenirea întru ființă*, p. 377

² Cf. *Ființă și timp*, p. 304.

³ *Ibidem*, p. [104].

L'ARTISTE, LE POÈTE, LE PENSEUR ET LE POLITIQUE AU XX^E SIÈCLE OU LE RADICALISME DE L'ENGAGEMENT¹

CLAUDE KARNOOOUH²

Abstract: *The author wants to understand why very big creators of the XXth century gave credit temporary to totalitarian forms of the political. He thinks that answer imposes an analysis of the status of the creator since the middle of the XIXth century. It is the instant when this one, become "independent" but subjected to the market, felt acutely contradictions of the capitalism. As a result, many artists and thinkers embrace the idea of revolution, is her communist, fascist or Nazi. They so wanted to change the world favourably. Otherwise, their political adhesion, as their character, does not have link with the value of their work. Therefore we can accept in the pantheon of the creators, of men today linked before to totalitarian regimes. Their destiny expresses the condition of thought, which is the tragedy of the existential experience of the man. Moralistic requirements addressed to artists or to newly died thinkers, and therefore condemned for silence, would be only a suite of ridiculous and miserable incidents.*

Keywords: *totalitarianism, artist, thinker, the political, culture, existential tragedy.*

« L'art, pour le philistin, est la parure du labeur quotidien. Il court après les ornements comme le chien après les saucisses. »

Karl Kraus, *Sprüche und Widersprüche*, Koesel Verlag, Vienne, 1955.

« Je considère que la survie du national-socialisme dans la démocratie est un danger potentiel plus grand que la survie de tendances fascistes hostiles à la démocratie. »

Theodor W. Adorno, *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Francfort/Main, 1963, p. 126 (Souligné par l'auteur).

« Trop de fripons sont intéressés au succès de cette entreprise de détressement spirituel pour que je les suive sur ce terrain. »

André Breton, « Second manifeste du surréalisme (1930) », in *Manifestes du surréalisme*, Idées, Gallimard, Paris, 1983, p. 83.

¹ Ce texte rédigé pour une conférence donnée à Bucarest-Paris au mois de novembre 2002, a été repris, corrigé, amendé, augmenté à Paris au mois de septembre 2010.

² CNRS, France

Exposé du thème

En exergue, j'ai tenu à rappeler une idée forte d'Adorno qui, malgré ses critiques envers Heidegger, partage avec lui le fond de l'analyse historique de la modernité, à savoir qu'il s'agit d'une catastrophe qui a eu lieu de longue date. Si j'ai voulu encore souligner cette remarque d'Adorno, c'est qu'il la tient de Brecht constatant, dès la fin des années 1920, que le ventre de la démocratie est encore gros de forces dictatoriales, de forces fascistes, de forces totalitaires. À cette remarque d'Adorno venue de Brecht, fait écho aujourd'hui l'un des essais d'inspiration simultanément marxiste et heideggérienne, assurément l'un des plus pénétrants de feu mon maître Gérard Granel, intitulé, « Les années trente sont devant nous ».¹ Au long de ces pages rédigées au début des années 1990, il s'essaya à montrer que la période des totalitarismes triomphants, nazisme et stalinisme ensemble, ne fut que la préhistoire d'un devenir, ou, en termes heideggériens, le prélude d'un destin qui s'affiche dans sa plénitude aujourd'hui et surtout demain, en un temps regardé par les ventriloques médiatiques et politiques comme le triomphe réalisé de la démocratie (Fukuyama), comme la victoire des droits de l'homme (avec le couple mythique s'il en est, Bernard Kouchner et Madeleine Allbright), mais aussi, en un temps où s'accomplit en sa totalité la mondialisation de l'économie, de la politique, des styles, des goûts, en bref celle des représentations, *Darstellungen* et *Vorstellungen*, portée par la métaphysique de l'infinité, et donnée par la mathématisation de la compréhension du monde en ses possibilités d'objectivations sans fin.

Un tel constat qui choque les tenants du conformisme du moment (conformisme qui, sait-on jamais, pourra, à l'occasion, devenir une faute dans un futur non prévisible), les bureaucrates obtus de la culture universitaire et les stakhanovistes médiatiques de la culture de masse, un tel constat donc se tient dans une très ancienne provenance, longuement explicitée dès l'antiquité par Platon dans *La République*, où il est montré comment, sur un fond de démagogie (livre VIII, 563-b), la tyrannie procède de la démocratie dans une aspiration, non pas à la *liberté* comme principe fondateur, mais à la soif de *libertés* multiples et contradictoires dirigées par un agir démagogique qui préparent l'indifférence à toute harmonie politique possible.

Malgré des apparences qui suggéreraient que l'éthique de la démocratie représentative serait l'essence de la victoire de 1989 sur les

¹ Gérard Granel, « Les années trente sont devant nous. Analyse logique de la situation concrète », in *Études*, Gallilée, Paris, 1995, pp. 67-89.

régimes communistes et, plus essentiellement, sur le communisme lui-même, ne pourrions nous point avancer avec Adorno, Heidegger et Granel – mais aussi encore avec Huxley et Orwell, auxquels nous adjoindrions des commentateurs tels Guy Debord ou Gilles Châtelet, Paul Virilio, Noam Chomsky, Michel Chossudovsky – que nous vivons sous les formes d'un totalitarisme et d'une « servitude volontaire » d'autant plus puissants et insidieux qu'ils se montrent, pour beaucoup, sous le visage séduisant de l'hédonisme de la culture du gadget « bon marché », de la convoitise publicitaire, de la politique spectacle et de sa mise en scène des émotions. La publicité comme propagande de la marchandise¹, offre à la convoitise le « tout est possible », tandis que l'aspect spectaculaire donné à la médecine génétique prépare l'idée de l'homme parfait à venir, de l'homme qui, après avoir été spirituellement modelé pour acquiescer sans cesse au politiquement correct, puis à l'économiquement correct, rêvera dorénavant au biologiquement correct. Société du spectacle et société de la convoitise, la modernité comme « enténébrement du monde », pour reprendre la formule de Heidegger, ou comme « catastrophe de la civilisation moderne », pour rappeler celle d'Adorno, reprise par Sloterdijk², se tient sous le charme de la science gadgétisée au quotidien et d'un pseudo cosmopolitisme culturel, lequel n'est autre que le nomadisme touristique de cette nouvelle espèce sociale propre à la modernité tardive : les « bobos », les « bourgeois-bohèmes » avec leur conformisme de la convoitise, leur pseudo-engagements humanitaires mêlé d'un hédonisme semi-porno de quatre sous et de la fascination pour ce simulacre de santé nommé le « bio », source, une fois encore, d'un renouvellement de la marchandisation. C'était déjà un thème abordé et de manière radicale par Eugen Ionescu dans un article publié par la revue *Arts*, au mois de janvier 1960, où, entre autres choses, il écrivait, « Je me suis senti obligé d'affirmer dans plusieurs textes que deux dangers menacent la vie spirituelle et le théâtre : la sclérose mentale bourgeoise d'une part et, de l'autre, la tyrannie des régimes politiques, c'est-à-dire des bourgeoisies de toutes sortes. J'entends par esprit bourgeois aussi bien le conformisme d'en-haut, que celui d'en-bas, de gauche ou de droite, tant l'irréalisme bourgeois que l'irréalisme socialiste*, autant de systèmes

¹ Marchandise omniprésente et vendue à bas prix dans les pays occidentaux, car les multinationales de la consommation de masse font fabriquer leurs produits (vêtements, chaussures de sports, objet de technologie bas de gamme, outils divers, etc.) dans les véritables goulags du travail productif que sont les pays du tiers monde, fussent-ils pour certains comme la Chine et l'Inde, devenus de superpuissances économiques. L'extrême croissance dans le sous-développement se paie d'un coût humain incommensurable. Cf., Mike Davis, *Planet of Slums*, Verso, Londres-New York, 2006.

² Peter Sloterdijk, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Suhrkamp Verlag, Francfort/Main, 1989 (en français, *La Mobilisation infinie*, Christian Bourgois, Paris, 2000), deuxième partie, p. 86.

figés. »¹ Voilà les divers auspices et les sombres augures sous lesquels se déploie notre présent et à partir desquels je place mes digressions. Encore faut-il le souligner fermement, ces digressions ne prétendent ni consoler ni avertir ni dénoncer ni juger – parce que je ne prétends, à l'inverse d'une majorité d'intellectuels, être ni bon, ni mauvais, ni meilleur, ni pire que quiconque –, je les avance simplement pour soulever quelques questions, car, à l'origine de tout acte de pensée authentique, il y a le questionnement comme « piété de la pensée ».²

Variation 1

Beaucoup d'analystes ont caractérisé les régimes totalitaires comme les seules formes politiques qui énonçaient explicitement leur volonté de commander à l'art et la mettait en pratique. Ce qui me surprend présentement, c'est que l'on s'en étonne encore. L'ignorance historique gagnerait-elle du terrain en un temps où les discours obsidionaux sur la mémoire fleurissent plus intensément que jamais auparavant ? Car il n'est point là fait nouveau ! Pendant plusieurs siècles les artistes, considérés comme des artisans embauchés par des communautés laïques ou religieuses, ou comme domestiques portant livrée, attachés à la maison de princes laïcs ou religieux, produisaient à la commande. Les temps n'étaient point démocratiques ! Donc le peintre, le musicien, le maître de ballet, le poète, l'écrivain, l'homme de théâtre travaillaient pour un maître, lequel, à l'occasion, pouvait être non seulement homme de goût, capable de saisir le talent, voire le génie de l'artiste, mais aussi homme d'un art, et pratiquer à la fois l'art de la politique, celui de la guerre, de la poésie et de la musique... Les artistes travaillaient ainsi pour la gloire du prince. Or, ce qui nous apparaît aujourd'hui comme liberté créatrice, appartient aussi à diverses expressions esthétiques réalisées sur commande d'un prince afin de manifester sa munificence, et par là-même, sa suprématie et sa puissance. Molière vantant avec la musique de Lully le sens de la mesure et de la justice du Roi-Soleil, Racine louant plus tard l'absolutisme du même monarque et écrivant des pièces édifiantes pour les pensionnaires de sa femme morganatique, devenue une bigote, à Saint-Cyr et puis, quelques

¹ Cité par Virgil Ierunca in *Trecut-au anii... Fragmente de journal* (Les années ont passé... Fragments d'un Journal), Humanitas, Bucarest, 2000, p. 250. * Souligné par l'auteur.

² Martin Heidegger, « Die Frage nach der Technik », in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954 (en français, « La question de la technique », in *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958).

J'ai formulé ainsi cette précision en songeant à cette phrase de Spinoza qui, à propos des choses humaines, écrivait : « Ne pas rire, ne pas pleurer, ne pas se moquer, mais comprendre »

soixante-dix ans après, Madame Vigée-Lebrun peignant Marie-Antoinette et ses enfants, dans une sorte d'intimité solennelle et cependant simple et naturelle, ou, déjà, au tournant du XIXe siècle, David représentant, dans une sorte de rigidité néo-classique, Bonaparte dans la gloire de son couronnement, ne font pas autre chose que de magnifier un présent politique. Même un Boucher, saisissant l'érotisme de jeunes femmes aux fesses dodues et à la peau rosée, œuvre pour l'éclat et la renommée des plaisirs de ses maîtres princiers. D'aucuns qui oseraient leur reprocher rétroactivement leur servilité envers le Prince, feraient montre d'un anachronisme absurde...

Implicitement, depuis la fin de l'Ancien Régime et du Premier Empire, une telle attitude présuppose qu'il convient d'accorder à la liberté de l'artiste la garantie – et la seule – de la qualité, de la force d'innovation et du renouveau à l'encontre d'une tradition envisagée comme réactionnaire. Toutefois, comme l'avait relevé Lukács, cette liberté est largement illusoire, car sortir du statut de domestique du Prince, voilà qui entraînait l'artiste à ne plus avoir la garantie d'une assurance-vie... L'artiste généralement peu rémunéré mais protégé, entretenu, nourri, logé, habillé, était tenu de produire à la demande de son maître, même si une marge de liberté des formes lui était laissée. Désormais, pour vivre, l'artiste, le créateur, le penseur doit vendre ses œuvres, publier ses manuscrits, se faire jouer, se faire interpréter. Il est ainsi soumis à des entités économiques nouvelles, aux maisons d'édition, aux entreprises théâtrales et aux directeurs de salles de concert indépendantes qui toutes recherchent le profit, parce qu'elles visent un public qui achetaient et consommaient de la culture comme une nouvelle forme du luxe... Toutefois, ce nouvel enchaînement ne doit pas faire oublier qu'artistes et créateurs n'en sont pas moins dépendants de l'État à travers ses salles subventionnées, par exemple, ou les commandes que l'État ordonne pour les décorer. Quant aux pauvres, pour eux il y a la fête foraine et le mime (cf. le film *Les Enfants du Paradis* de Marcel Carné)... En d'autres mots, l'artiste est soumis aux lois du marché, dussent-elles être régies par une dynamique quelque peu différente de celles qui commandent la vente des casseroles, des vêtements ou les transactions immobilières, quoique présentement le marché de la peinture et de la sculpture s'apparente bien à une forme de marché d'actions, certains « grands » collectionneurs mettant en vente certaines des œuvres qu'ils détiennent et les rachetant en sous-main dans l'anonymat par le biais de fondations.

Pour occulter cette brutale réalité, l'idéalisme allemand inventa la théorie de l'autonomie totale de l'art : l'art pour l'art. Or le marché de l'art, à

la différence de celui des marchandises courantes, est commandé non seulement par le pouvoir économique, mais aussi par le pouvoir politique à travers ce que l'on nomme les commandes d'État et les subventions qu'il accorde. En bref, parler d'une liberté de l'art ne concerne dès lors que des marginaux (parfois aidés par des mécènes), dussent-ils, avec le temps, c'est-à-dire une fois leurs œuvres entrées dans les musées, être réintégrés dans le grand jeu du marché de l'art... Or cela ne devrait entraîner aucun jugement quant à la qualité de l'œuvre : l'artiste maudit peut être médiocre ou grandiose, l'artiste officiel peut produire des œuvres de haute qualité ou de tristes croûtes... C'est aussi une question d'appréciations liées au temps (toujours l'œuvre du temps, celle de l'historicité), à ce qu'il est convenu d'appeler l'esprit du temps, aux goûts, aux valeurs invoquées à un moment donné comme le beau et le bien, et donc comme le vrai...

Y aurait-il cependant une valeur intrinsèque de l'œuvre d'art qui fût a-historique, a-temporelle ? Si oui, cela présuppose une ou des qualités intrinsèques, une ou des valeurs en soi, sémantique et symbolique, qui transcenderaient totalement l'époque de leur conception-réalisation. Le sublime en soi. Penser ainsi, c'est déjà penser l'œuvre d'art, l'œuvre poétique et musicale en termes de patrimoine artistique muséal... C'est donc lui attribuer une valeur esthétique dont l'« intemporalité » fonderait la valeur d'échange. Comprendre la valeur de l'art de cette manière et agir en conséquence, c'est se tenir au cœur même de la modernité, dans l'esprit de la conservation généralisée, qui est aussi celui de la vente-échange généralisée des œuvres, où toute chose produite jadis et naguère est transformée en objet de brocante, tant les œuvres les plus prestigieuses que les objets d'usage quotidien les plus banals. Dans la modernité tout devient objet de musée, lequel rassemble Raphaël et des statues d'ancêtres africaines ou polynésiennes, Cézanne et l'urinoir de Duchamp, Van Gogh et la boîte de conserve enfermant la merde de l'artiste, les robes de Saint-Laurent, les assiettes de mes grands-parents et, déjà, les jouets de mon enfance... L'artiste reconnu, l'artisan anonyme, tous les producteurs d'un travail quelconque devenu objet ayant acquis une valeur d'ancienneté, et donc une valeur patrimoniale, signent tous *a posteriori* la réalité ultime de la modernité : tous et tout se trouvent placés au cœur du dispositif rassemblant la marchandise en son abstraction incarné, l'argent. Même les cuillères de bois du musée du village, les icônes du musée du paysan, les charrues et les métiers à tisser du musée des arts et traditions populaires participent de cet échange. D'où l'insistance sur les originaux qui seuls garderaient la variabilité croissante de la valeur d'échange.

Dans nos sociétés qui se prétendent démocratiques et post-totalitaires, condamner un artiste parce qu'il a eu, ou, sait-on jamais si l'on écoute certains commissaires à la conformité, aurait encore des opinions politiques vantant un régime totalitaire, ou parce qu'il aurait travaillé sur des sujets prisés, voire imposés par ces pouvoirs, paraît chose normale, comme si, à l'inverse, l'opposition au totalitarisme (comme la « liberté » de l'artiste asservi au marché) avait été la seule garantie de la valeur esthétique, de la puissance d'évocation, de la force de la monstration, de la grandeur de la *poïésis*, etc. Enfin de compte, être anti-totalitaire serait-il devenu aujourd'hui le seul gage de la valeur artistique de l'œuvre, de l'originalité de la pensée ? Hors des séminaires universitaires *ad hoc*, il me semble que les affaires marchent autrement.

À ma connaissance, personne, parmi les chasseurs de nazis, ne semble avoir protesté lorsqu'en 1970 l'Université du Texas offrit 100 000 marks (50 000 euros) pour le manuscrit de *Sein und Zeit*, mais, prestige national oblige, c'est la *Schiller-Literaturarchiv* de Marbach qui l'obtint pour le même prix. Lorsqu'il s'agit d'argent le moralisme se fait soit étrangement silencieux soit violemment clabaudant. Les inclinations nazies de Kandinsky ou de Nolde, n'ont pas fait baisser d'un iota leur cote ; le manuscrit du roman tardif de Céline (citoyen particulièrement exécration), *Nord*, a atteint des prix inimaginables lors de sa récente préemption par la Bibliothèque nationale de France. Les diverses œuvres cinématographiques, poétiques, romanesques, picturales, des artistes ayant soutenus par leurs travaux, leurs déclarations, et parfois leur engagement physique, la révolution bolchevique et la mise en place de son pouvoir totalitaire, occupe toujours la même place importante, parfois fondamentale, dans l'histoire de l'art. Les œuvres suprématismes, à la fois prémonitoires, inaugurales et terminales de Malevitch ne sont en aucune façon atteintes (c'est même le contraire) par le texte qu'il écrivit à la mort de Lénine, dans lequel il présentait le premier chef de l'URSS comme le Christ de la modernité, transformant la signification première de son *Carré noir* en icône du nouveau Rédempteur, faisant de Vladimir Illitch l'homme-Dieu ayant scellé la troisième alliance.¹ Ce texte marqué d'un enthousiasme mystique, n'entame en rien le fait que le peintre fût plus tard marginalisé par le renouveau officiel du réalisme naturaliste sous une forme dite « socialiste » et où, déjà en 1926, Joseph Roth avait remarqué le retour au conformisme académique propre aux petit-

¹ Kasimir Malevitch, « Lénine », in *Macula*, n° 3/4, 1978, pp. 187-190 (traduit de l'allemand par Philippe Ivernel), p. 188. Je tiens à remercier ici Anca Oroveanu qui m'a fait connaître ce texte.

bourgeois parvenus.¹ Rien, et encore moins *Le Livre noir du communisme* de l'ineffable Courtois, n'atteint la valeur inaugurale et terminale de la peinture figurative que sont les œuvres suprématises de Malevitch dont il a décoré les trains de propagande partant vers de lointaines provinces afin de convaincre les peuples de toutes les Russies du bien fondé, de la vérité et de la beauté de la révolution communiste. Attendons encore, il se trouvera sûrement quelques vengeurs attardés pour faire son procès esthétique au nom de la politique et, pourquoi pas, proposer de reléguer ses œuvres au fond des réserves, comme le firent les autorités stalinienne... Le « Tout est possible », caractéristique de la modernité tardive selon Hannah Arendt, se déploie chaque jour avec la tranquille bonne conscience des fripons.

Variation 2

Doit-on rétrospectivement demander à l'artiste de rendre des comptes quant à son ou ses adhésions à des normes socio-politiques, fussent-elles regardées comme positivement humanistes ? Une telle demande s'apparente à des exigences *post factum* si caractéristiques des régimes totalitaires ? En tant que citoyen, c'est quand tel ou tel régime politique triomphe qu'il conviendrait de manifester une telle exigence d'engagement. Mais trop rares sont ceux qui l'osent manifester. Entre 1930 et 1940 bien peu d'artistes et de critiques osèrent, sur la scène mondiale, dénoncer la stupidité des critères esthétiques définissant le réalisme socialiste (dénommé préalablement réalisme héroïque) ou de ceux formulant les canons de l'art reconnu par le Troisième Reich. En effet, entre les deux guerres, le réalisme socialiste, héroïque, naturaliste, ou le figuratif idéaliste, tout autant que l'architecture massive, cubique et néo-classique est commune à la fois au monde européen, qu'il fût libéral, communiste ou teutonique, et à l'Amérique du Nord... Les gratte-ciel de New York ou de Chicago sont marqués d'une démesure qui n'a rien à envier à celle de l'université de Moscou, aux constructions berlinoises ou à la place du Trocadéro trônant devant la Tour Eiffel, deuxième cathédrale mondiale, après le Cristal Palace de Londres, offerte au culte de la technique.

Si l'artiste doit être cette personne qui joue de sa liberté créatrice souvent en opposition (mais pas nécessairement en s'opposant) à la contrainte de la loi économique, aux normes socio-politico-esthétiques du

¹ Joseph Roth, *Das Journalistische Werk*, Kiepenheuer & Witsch, Cologne, 1976, dans la traduction française, « De l'embourgeoisement de la révolution russe ? », in *Croquis de voyage*, Seuil, Paris, 1994, pp. 290-295.

moment, cela veut dire que, présentement, il y a bien peu d'artistes authentiques, puisque la nouveauté semble la nouvelle norme académique d'une société où l'épate-bourgeois tient lieu d'originalité créatrice¹, où la volonté d'innovation à tout prix et à tous les prix, semble être devenue la nouvelle bienséance postmoderne. Qui donc, présentement, s'élève contre le diktat du conceptuel, de l'installation, de l'éphémère, parfois même des ordures ou du rien ? Ceux qui l'osent énoncer sont marginalisés, rejetés par l'*establishment*, par les galeries en renom, les musées, la majorité des critiques, les fondations, les administrations d'État. Aujourd'hui, en effet, ce sont plutôt certaines traditions figuratives, liées à un authentique savoir faire artisanal, qui feraient fonction de marginalité contestatrice ! *Sic transit gloria mundi...*

D'autre part, les procès rétroactifs engagés contre certains artistes, contre certains créateurs et certains penseurs qui eurent, à un moment ou à un autre, soit des faiblesses, soit une plus intense participation à des régimes politiques détestables, devraient être regardés avec un léger sourire, puisque dans la plupart des cas ces artistes, parfois ces très grands artistes, parfois ces penseurs exceptionnels ont, en tentant d'explicitier leurs engagements politiques initiaux et, pour la majorité, en prenant leur distance, cherché aussi à saisir, à comprendre l'essence d'une époque. De plus, qui peut se vanter d'être parfait ? *Errare humanum est* ! Mais, de qui et d'où provient cette exigence ? Il faudrait que ceux qui l'avancent, appartiennent eux-mêmes à une espèce humaine forte rare, surtout dans les institutions universitaires et dans les institutions culturelles de l'État ou parmi les fondations privées, il faudrait qu'ils soient des héros ou des saints. Or ceux qui vocifèrent aujourd'hui n'ont rien à offrir que des dossiers de basse police ; en effet que nous apprennent-ils qui ne soit déjà connu, même si parfois les faits sont mal assumés par leurs auteurs ? Ces redresseurs de torts ne combattent pas ces faiblesses, voire ces lâchetés, avec des contre-feux créateurs, comme, en son temps, Brecht, avec son théâtre, l'avait entrepris à l'encontre du nazisme, ou, dans un style différent, Jünger avec ses *Falaises de marbre*, et, plus à l'est, Boulgakov à l'encontre du stalinisme avec son *Maître et Marguerite*. Les nouveaux policiers de la pensée dénoncent, pour vouer aux « poubelles de l'histoire », des hommes et des femmes dont les œuvres, en dépit d'erreurs ou d'une lâcheté momentanée à l'égard de la morale

¹ Je tiens ici à remercier mon ami Sorin Antohi pour la judicieuse remarque qu'il me fit à la lecture du manuscrit. En soulignant malicieusement combien il est amusant de constater que l'idée d'« épater le bourgeois », théorisée voici plus d'un siècle par d'authentiques créateurs radicaux et marginaux, est mise en scène aujourd'hui par des artistes totalement intégrés la société la plus mercantile, de fait, impliqués dans la plus banale conformité avec l'esprit du temps.

politique, dominant très souvent les expressions de l'intelligence des formes, de la compréhension et de la sensibilité du XXe siècle. Tandis que les nouveaux policiers de la pensée ne font qu'exprimer la *doxa* de notre temps, la conformité aux idées les plus banales de notre époque.

Une fois la tempête passée, une fois la tragédie accomplie et dépassée, quand, après avoir compté les morts sans nombre, il arrive que les grands créateurs qui en avaient pressenti la catastrophe, se rencontrent sans servilité, sans avilissement et sans ressentiments. Ainsi René Char, poète métaphysique par excellence et authentique héros de la résistance, et Heidegger – ayant reconnu la grosse erreur de la période rectorat, sans pour autant renier, et pour cause, le discours du rectorat, modèle de pensée de la critique radicale à l'encontre de la dégénérescence de la science¹ – réinventaient ensemble, pendant les séminaires du Thor, le débat grec des origines.

Les dénonciations (et non les critiques) d'aujourd'hui sont le fait de médiocres, d'impuissants, d'esprits mesquins et jaloux, de bureaucrates de la culture qui maquignonnent dans les universités ce qu'ils présentent comme de la pensée, en cela ils ne sont guère différents des bureaucrates de Dieu qui maquignonnent le divin dans les églises. Dans son cours sur le Parménide Heidegger faisait remarquer l'échec d'une certaine forme d'opposition : « ... alles Anti-im in Wesen dessen verfaftet, wogegen sie angegh. » Être anti- c'est donc n'est pas échapper au champ sémantique et au jeu éthique de celui que l'on combat, et ainsi accepter par avance le fonds ou l'essence de son argumentation. Peut être faut-il tenir rigueur à Brecht et à Benjamin d'avoir répondu à l'esthétisation du politique souhaitée par les Nazis en proposant comme mot d'ordre mobilisateur « la politisation de l'art », comme s'il s'agissait d'une nouveauté, comme si l'art ne l'avait point été de longue date et de manière souvent explicite. Toutefois, si tel était seulement le cas manifeste de l'agir esthétique et méditatif, de n'être qu'une expression immédiate du politique et rien de plus, alors l'artiste ou le penseur devrait en effet répondre de ses engagements, comme le chef de service d'un quelconque bureau de ministère. La création est certes en partie liée à l'esprit du temps, mais elle est aussi bien plus que cela en ce que l'idée moderne d'un artiste démiurge ne fait que reprendre, en l'accordant à la modernité, en l'immanentisant à sa propre activité, la conception antique du poète, celle d'un humain habité de la révélation divine, et du caractère quasi

¹ Cf. L'interview publiée *post mortem* dans la livraison du *Spiegel* du 31 mai 1976, dans la traduction française réinsérant des passages supprimés par le *Spiegel*, « Martin Heidegger interrogé par le Spiegel » ; in Martin Heidegger, *Écrits politiques, 1933-1966*, Gallimard, Paris, 1995, pp. 239-272.

sacerdotal de son travail. Il y avait chez Andy Warhol quelque chose du prêtre célébrant dans la mise en place de ses installations et de leur destruction. Comme la parfaitement saisit Safranski, on retrouve cette dimension sacerdotale dans les *Beitrag* de Heidegger où le penseur médite sur l'échec de son engagement et sur le ratage général de la révolution métaphysique qu'il avait naguère espérée.¹

Chez les grands artistes modernes les signes qui donnent sens ou mieux rendent sens, ont toujours une portée qui embrasse un monde bien au-delà du cas particuliers qui les inspire. C'est devant le tableau de Picasso, *Guernica*, encore à New York, qu'eut lieu l'un des premiers happenings politiques mis en scène pour marquer l'opposition de certains artistes new-yorkais au massacre de My Lai au Vietnam.² Les civils espagnols tués sous les bombes des chasseurs-bombardiers allemands et la guerre du Vietnam entrecroisaient leurs images de mort, tandis que les photos des paysans torturés et assassinés froidement en 1969 par la soldatesques d'un pays démocratique, faisaient échos au cri de rage et de détresse du peintre qui, en 1937, l'avait lancé à l'encontre de la barbarie teutonne.³ Cri de détresse de Picasso certes, et, cependant, cela n'empêcha point l'artiste au cours de la Seconde Guerre mondiale de recevoir dans son atelier parisien tout ce que le Grand État-major allemand d'occupation et tout ce que la collaboration comptaient d'esprits éclairés, qui n'acceptaient pas la notion d'art dégénéré, à commencer par Otto Abetz, le très officiel représentant du Reich à Paris... Dussent-ils apprécier Picasso, il n'empêche, ces gens n'étaient pas, à ce moment précis, les meilleurs représentants d'un humanisme politique !⁴ De

¹ Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Carl Hanser Verlag, 1994, chap. 18. En français, *Heidegger et son temps*, Livre de poche, coll. Essais, Paris, 2000.

² Je voudrais rappeler dans cette note que l'ancêtre de la performance où art et politique d'entremêlent ne sont pas les mises en scène de Nuremberg d'Albert Speer, mais le concert industriel et militaire donné dans le port de Bakou en 1922. Ici, il ne s'agit pas de juger ce qui est bien et mal, mais de mettre au jour des origines. Cf. René Fülöp-Miller, *Geist und Gesicht des Bolchevismus*, Vienne, 1926, cité de l'édition anglaise, *The Mind and Face of Bolchevism*, New York, 1929. On peut y voir mentionné le premier concert de sirènes d'usines organisé dans une grande ville industrielle le 7 novembre 1922 à Bakou ; l'ensemble était dirigé par une sorte de chef d'orchestre armé de drapeaux et placé sur le toit de l'immeuble le plus haut : « The foghorns of the whole Caspian fleet, all the factory sirens, two batteries of artillery, several infantry regiments, a machine-gun section, real hydroplanes, and finally choirs in which all spectators joined, took place in this performance. » (p. 186).

Pour une analyse généalogique du rapport entre l'utopie politique et la musique, voir le commentaire finement perspicace de Sorin Antohi à propos des *Soirées de l'orchestre* de Berlioz et de la terre d'Euphonia. Cf. Sorin Antohi, « Le chant de l'utopie », in *Méditations de la distance. Discours, sociétés, méthodes* (en roumain), Nemira, Bucarest, 1997, pp. 12-13.

³ Cf. Art workers' coalition, « Demonstration in front of Picasso's 'Guernica' with My Lai posters, 1969 », in Adrian Henri, *Total Art. Environments, Happenings and Performance*, Oxford University Press, Oxford, Grande Bretagne, 1974, illustration 145, p. 178.

⁴ Cf. Ernst Jünger, *Journal parisien II, III*, Christian Bourgois, Paris, 1980.

fait, cet exemple rappelle la constante contradiction entre l'artiste dans son œuvre (et non l'artiste et son œuvre) et l'artiste dans la société... La résistance n'a pas fait de René Char le poète exceptionnel qu'il fut, il l'était bien avant, il le fut bien après : le choix de René Char d'entrer dans la résistance est une action qui est venue d'une volonté éthique qu'il copartage à égalité avec des hommes simples et très respectables¹, mais qui ne comprendront sûrement jamais sa poésie. Quant aux compromis de Picasso pendant la guerre, ils n'entament en rien son génie de peintre, peut-être le génie du dernier et gigantesque peintre classique. La faiblesse de Richard Strauss écrivant l'hymne des Jeux olympiques de 1936 à Berlin, n'invalide en rien l'éclatante grandeur tragique et crépusculaire de sa musique d'opéra (*Der Rosen Cavalier*, *Die Frau ohne Schatten*) ou, de cet ultime chant romantique, *Vier Letzte Lieder* qui parachève l'ère de l'écriture musicale dite « classique », comme Malevitch, en sa guise, avait achevé celle de la peinture figurative.

En tant qu'homme dans sa vie quotidienne, dans ses rapports au pouvoir politique, aux pouvoirs économiques, dans ses relations à ses proches, à ses amis, à ses épouses, à ses compagnes, à ses maîtresses, à ses enfants, l'artiste, le créateur, le penseur, peut être un personnage peu recommandable, une personne franchement détestable, voire même exécration. L'artiste, le créateur, le penseur n'a rien de commun avec la bienséance, avec la peur des engagements, avec la modération arrogante et le bon goût (quel que soit ce goût) du professeur, de l'intellectuel, du critique ou du commentateur reconnu (la figure tutélaire de ce personnage s'incarnant en France dans la personne de Sainte-Beuve) ; même si parfois il s'est glissé parmi eux, l'artiste et le créateur chausse d'étranges lunettes qui ouvrent, par métaphore, par métonymie, par l'image, le son, le geste, la parole, le monde-à-venir à la lumière de son devenir propre, pour le déployer à sa vérité. Dès lors qu'il s'engage dans la création, l'artiste, tout autant que le penseur, est comme habité d'une autre perception, d'une autre aperception. L'acte même de la création annonce, énonce, exprime, préfigure et incarne ce dont il est habité, l'angoisse (*Angst*) et le souci (*Sorge*), autant d'états qui décillent le regard au monde, qui dévoilent, mettent à nu, dût-on n'y contempler que l'abyssal néant de l'extrême violence ou de l'extrême indigence (*Bedürftigkeit*).

Proust a parfaitement saisi le décalage entre le quotidien et l'acte créateur à travers le personnage de Bergotte, le grand écrivain, et celui qui,

¹ Cf. le film de Jean Ophüls, *Le Chagrin et la pitié*, Paris, 1964.

dans la vie mondaine se montre servile et fat, une sorte de méprisable dandy sur le retour... Si mon admiration pour Adorno (l'un des plus remarquables interprètes du capitalisme tardif), n'a jamais faibli, je me dois de confesser que son intégrité et sa droiture ne sortirent point grandies lorsqu'en 1950 il intervint pour empêcher la publication en Allemagne du livre de Marcuse (élève de Heidegger), *Éros et civilisation*, car ce dernier (sic !) « avait commis une faute impardonnable : il avait livré trop bruyamment un des secrets de fabrication de la théorie critique... ».¹ Les exemples pourraient être multipliés. Le comportement de Heidegger à l'égard d'une étudiante sans pareil, Hannah Arendt, dont il avait fait sa jeune maîtresse, n'est pas non plus très glorieux. Comme beaucoup d'hommes placés dans une semblable situation, il a soumis son amour à une parfaite lâcheté sociale, tandis que, simultanément, il dut savoir parler en termes si impétueux, si passionnés et inspirés de l'amour, qu'il réussit à convaincre Hannah Arendt de rédiger une thèse sur le concept d'amour chez saint Augustin.

Variation 3

Mais, me dira-t-on, cela n'a rien de commun avec les artistes et tous les créateurs ayant apporté d'une manière ou d'une autre leur caution et leur talent, voire parfois leur génie, à des régimes totalitaires redoutables (je me refuse à dire inhumains, car, quel que soit leur cruauté, les sociétés totalitaires sont le fait des hommes, et seulement des hommes, aussi sont-elles simplement humaines, peut-être, « trop humaines ». En effet, la société des lions ou celle des tigres est bien moins cruelle). En bref, peut-on accepter dans le panthéon de l'art, dans celui des penseurs, des hommes ayant cautionné explicitement à un moment ou à un autre ce type de pouvoir. N'y aurait-il pas immoralité à ce que certains pourraient considérer comme un laxisme impardonnable ? Mais pourquoi exiger de l'artiste en tant qu'individu social un comportement essentiellement différent du commun des mortels ? L'adhésion à des formes épouvantablement cruelles du pouvoir politique n'est-elle pas une très antique faiblesse de l'artiste et du penseur qui croit y déceler, du moins à ses débuts, une possible ouverture ou une autre expérience, plus radicale, plus forte, de la vie, du social, du politique, en bref une expérience où le monde n'est plus donné, mais à forger. Cela ne commence-t-il point avec les débuts même de la philosophie, avec Platon ? Pourtant, il y a toujours dans l'œuvre la marque d'un décalage

¹ Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 579.

d'avec l'expérience quotidienne qui sert de matière à penser, à méditer, à montrer, à ouïr. C'est pourquoi très rapidement, l'artiste et le penseur déchantent, parce qu'ils se trouvent toujours pris au piège de la fonctionnalité cynique du politique, si bien que deux options s'offrent à eux, soit le silence, soit la critique. Cette très brève description est à peu près l'histoire des artistes et des penseurs du XXe siècle engagés dans le grand jeu du politique quand celle-ci n'est plus la gestion administrative d'un futur répétitif au présent, mais le déploiement d'un devenir exaltant et imprévisible, périlleux, peut-être glorieux et criminogène que d'aucuns nomment révolution.

Cependant la question demeure lancinante. Pourquoi de très grands artistes et de non moins grands penseurs ont-ils accordé un temps crédit aux formes totalitaires du politique en gestation ou à ses formes préliminaires ?

Devenu indépendant l'artiste et le penseur sont aussi ces individus placés sur le marché un travail, même si l'idéalisme consolateur fit de lui le génie solitaire et miséreux, ce qu'il fut souvent, mais non systématiquement, et quasi divin, ce qu'il fut parfois. Sa survie dépendit soit de sa fortune personnelle (Gauguin, Debussy, Proust), soit de mécènes (Stravinsky, Brâncuși, certains surréalistes) soit pour les écrivains ou les musiciens d'un succès populaire préparé par la presse engagée (Brecht), soit en appartenant à une institution, en général d'enseignement, avec un salaire qui assure son quotidien (Heidegger). Mais, quel que fut son mode de rétribution, en ce début du XXe siècle, il ne reçut de reconnaissance publique (ou de haine) que de la seule bourgeoisie ou de ce qui restait de l'aristocratie. Ainsi, pour prendre un exemple, pendant les années folles de l'avant-garde, entre 1925 et 1945, de riches mécènes permirent aux surréalistes de vivre. L'inscription de l'artiste et du penseur dans la société vaut tant pour ceux que le temps a porté au faite des Arts et des Lettres que pour ceux qui font l'objet d'une simple notice au bas des pages des livres d'histoire de l'art ou des idées. Le capitalisme (ou son synonyme, la techno-science) a construit le monde de l'Arraînement (*Gestell*) et l'artiste n'y échappe point : il participe de ce monde, il est de ce monde, il appartient même à ce monde, en fût-il le demiurge critique inspiré...

Après avoir idéalisé les épopées héroïques de l'aventure impériale ou républicaine pour les uns (David, Gros, Delacroix), après avoir tenté de représenter le spectacle des mystères insondables de la nature (Caspar David Friedrich, Turner, Chateaubriand, Goethe, Keats et Shelley) ou du cosmos (Blake) pour les autres, après avoir représenté les images des rêves orientaux suppléant aux réalités triviales de l'Occident (Ingres, Delacroix) ou

la nostalgie des grandes époques inaugurales (les Préraphaélites et les poètes symbolistes), l'artiste indépendant a compris que ces idéaux s'étaient vidés sous les coups de boutoir d'une réalité nouvelle et bien plus puissante. Une fois donc tous ces cheminements explorés et épuisés, l'artiste-démiurge comme le penseur-démiurge s'est trouvé confronté à la réalité du monde dans lequel il vivait, au cœur de la présence et de la seule présence de ce monde et des hommes qui l'occupaient en leurs voies et manières qui devenaient de plus en plus semblables. Le démiurge, s'il l'était, ressentait toutes les contradictions du monde que le capitalisme, l'industrie, ou la techno-science, modelait avec une férocité sociale et psychologique sans pareil. Alors la vie quotidienne entra massivement dans l'œuvre, le luxe des nouveaux riches et la misère des masses de nouveaux pauvres, les bourgeois et les prolétaires, la luxure et la déchéance, la grandeur et l'abjection (*Les Travailleurs de la mer*, *La Traviata*, Manet et *Le Déjeuner sur l'herbe*, Baudelaire et *Le Spleen de Paris*); l'ancien monde, le rural, et le nouveau, l'industriel, s'affrontèrent de manière implacable et inégale (Vincent van Gogh avec les ouvriers du Borinage ou les bistrotiers à putains). Les petites gens, les actions les plus banales, les plus misérables, les spectacles industriels les plus imposants, mais aussi les plus effrayants, et les crises de la productivité et de la baisse tendancielle du taux de profit (y compris dans leurs oublis) qui rongent déjà cette aventure glorieuse et sans précédent du progrès, firent irruption dans l'art et le questionnement de la pensée créatrice. Crise des référents anciens qui, chez les artistes et les penseurs, se traduit par celle de la représentation picturale et conceptuelle : dans le regard épuisé d'un Munch ou dans la mélancolie de la décadence d'un Spengler qui annonce celle de la modernité en général que rien ne peut guérir, pas même le captage des formes venues d'autres cultures comme les cubistes et les expressionnistes s'appropriant la statuaire africaine. À la fascination des hommes pour les produits de la techno-science répond le Zarathoustra de Nietzsche, les faucheurs de Van Gogh sur fond de ville industrielle, les villes et campagnes hallucinées de Verhaeren, le cri de détresse de Rimbaud et celui de Munch, le cubisme de Picasso et de Braque, l'élégie quasi hermétique d'un Debussy ou d'un Rilke qui en nie l'existence même, le foisonnement luxuriant et agonisant d'un Mahler et d'un Strauss, les violences sauvages de l'expressionnisme allemand, d'Otto Dix, de Max Beckman, de Brecht et Kurt Weil dans *L'Opéra quatre sous*.

Tandis que l'artiste démiurge fait entrer la vie dans son art et son art dans la vie, le penseur, quant à lui, accorde une dignité philosophique aux événements les plus banals de la vie quotidienne, à la production du monde

industriel, à ses effets sociaux, à la nouveauté temporelle qu'il déploie, à la démultiplication de la consommation, à la mise en marchandise du temps libre des travailleurs, devenus des « loisirs ». Ils se trouvent donc en résonance harmonique avec la révolte sociale et la misère des corps et des âmes, et proposent comme remèdes soit de changer l'« inhumanité du monde » (Proudhon, Marx, Sorel, Lukács, Rosa Luxemburg), soit d'en finir, y compris dans l'attente méditative, avec l'« enténébrement » du monde (Nietzsche, Max Scheler, Heidegger, Adorno). Selon divers auteurs, l'affaire avait commencé au XIX^e siècle, entre 1848 et 1880¹, le XX^e siècle en radicalisa la dynamique.

Bolchevisme, simultanément fascisme italien, un peu plus tard national-socialisme (qui, pour des oreilles allemandes, s'entend comme socialisme national²), au début du XX^e siècle les formes totalitaires émergent l'une après l'autre. Puisque l'artiste et le penseur se saisissent comme démiurges, alors pourquoi ne trouveraient-ils pas dans ces mouvements de masse porteur de changements radicaux, des *topoi* expérimentaux permettant d'accomplir leurs espérances. Dans chaque cas, l'engagement dans les commencements visait à accomplir une révolution bien plus radicale que celle proposée par les hommes politiques : suprématismes, poètes d'avant-garde et jeune cinéastes en Russie, Marinetti et ses émules, Ezra Pound dans l'Italie fasciste, Heidegger, Nolde, Benn, Brecker, Leni Riefenstahl en Allemagne, avec ailleurs en Europe, les mêmes engagements, qui divisèrent les artistes entre des sympathies politiques violemment contrastées. Les temps étaient à la radicalité et non à la pusillanimité, et tous se sentaient concernés par la « grande transformation »³ commencée en 1914 sur tous les fronts européens avec la première grande guerre industrielle. Tous, artistes d'avant-garde, penseurs inauguraux, avaient une conscience aiguë de l'échec du vieux monde qui tentait tant bien que mal, et plutôt mal que bien, de ravauder ses vieux habits, quand plus personne n'était dupe, ni les élites ni les peuples : l'humanisme avait sombré dans les hécatombes inédites des « Orages d'acier », la démocratie représentative se révélait incapable d'assurer le minimum vital à des populations qui, pendant la

¹ Cf. György Lukács, *La Signification présente du réalisme critique*, Gallimard, 1960 ; Mario De Micheli, *Le Avanguardia artistica de novecento*, Feltrinelli, Milan, 1966 ; Renato Poggioli, *Theory of Avant-Garde*, Belknap, Cambridge, Massachusset Press, 1968 ; Peter Bürger, *Theory or Avant-Garde*, University of Minnesota Press, 1984. Pour une synthèse de ces mouvements voir l'excellent Andrew Hewitt, *Fascist Modernism*, Stanford University Press, Californie, États-Unis d'Amérique, 1993.

² Cf. l'analyse sémantique de François Fédier, in *Heidegger : anatomie d'un scandale*, Robert Laffont, Paris, 1988, p. 179.

³ L'expression n'est autre que le titre du chef d'œuvre de Karl Polanyi.

guerre, avaient consenti des sacrifices humains et financiers colossaux¹, et, *last but not least* aucune des promesses de bonheur proclamées par la philosophie du progrès n'avait été tenue... N'est-ce pas aussi et simultanément, face au même constat, l'expression de l'anarchisme politique des Dadaïstes d'abord des surréalistes ensuite, qui, à travers leur critique radicale de la raison porteuse de tous les maux, de tous les malheurs des hommes modernes, proposaient l'advenue d'une révolution. Tous donnèrent crédit aux possibilités de révolution ouvertes par la crise dont la guerre de 1914-1918 avait mis en scène le premier acte grandiose, celui décrit dans les *Orages d'acier* (Jünger) et par Karl Kraus dans *La Fin de l'humanité*.

Selon l'opposition que propose Nietzsche entre morale et moralisme, (c'est-à-dire entre ceux qui sont animés d'un authentique souci de la plus haute loi morale, et ceux qui font semblant d'agir au nom de l'éthique, mais qui en use pour réaliser les profits les plus bas), les exigences moralistes rétroactives adressées aujourd'hui à des artistes ou à des penseurs contemporains récemment décédés, et donc condamnés au silence, ne seraient qu'une suite d'incidents grotesques et dérisoires, si l'enjeu n'était pas de dévaloriser, voire d'effacer des œuvres qui font référence et, de ce fait, mettent au travail notre mémoire pour nous remémorer que non seulement l'histoire, c'est-à-dire la politique d'hier, se tient dans le tragique (les Grecs le savaient déjà !), mais que ce tragique est toujours le destin inexorable de l'homme en tant que *zoon politikon* entré dans la temporalité eschatologique, quelle qu'elle soit : celle du Messie à venir, de l'attente de l'Apocalypse, de la Raison, de l'Esprit, de la société libérée de la nécessité, ou celle gouvernée par la perfection biologique.

Cette exigence edificatrice qui prétend se lever au nom de la mémoire travaille de fait pour le voilement de ce qui fut il n'y a guère notre histoire en tant qu'expérience existentielle, comme si l'opprobre *post mortem* faisait fonction d'eaux lustrales pour les contemporains, dissimulant nos tares présentes « humaines trop humaines », notre lâcheté alimentée par un goût immodéré de la fausse gloire et du lucre. Aussi, pour comprendre l'engagement de très grands artistes ou de très importants penseurs dans les mouvements totalitaires, a-t-il été nécessaire de ressaisir, pour le repenser (*revisited*) le statut de l'artiste et du penseur dans le phénomène de la modernité.

¹ Cf. Eric Hobsbawm, *Age or Extremes. The Short Twentieth Century (1914-1991)*. Pour les expressions artistiques de cette époque extrême, cf. Pabst, *La Rue sans joie*, Fritz Lang, *Métropolis* et M. Le Maudit ; pour les lendemains pacifiques il y avait les bordels et les mutilés allemands mendiant dans les rues selon Otto Dix ; pour le côté français on saisira l'extrémisme de la guerre dans *Le Voyage au bout de la nuit* de Céline.

En refusant de penser cette origine de l'engagement des artistes, ceux qui se posent en vengeurs *post factum* travaillent pour l'oubli. En effet, mettre en œuvre la pensée c'est justement s'attacher à comprendre ce qui est advenu parce qu'il y a là l'origine de notre futur. Comprendre c'est précisément déplacer le lieu du penser coutumier qui n'est ni de juger, ni d'adhérer, ni même de condamner. De telles attitudes sont vaines en ce que tout événement historique est un *apax* et de ce fait ne sera plus jamais rééditable. C'est pourquoi l'histoire ne porte jamais de leçon existentielle. Ainsi condamner le passé, multiplier les repentances comme la mode actuelle nous y engage, n'a aucun effet sur présent ; on agit comme mu par la pensée magique où le croyant accorde à la répétition des incantations une valeur heuristique. Pis, ce faisant on refuse de penser l'advenue de l'histoire où se prépare un futur sans visage, c'est-à-dire en la retraite d'incarnations en attente, et toujours inédites.

On constate combien la frivolité de cette attitude et de ces postures entraîne des bizarreries dans la distribution des condamnations et des louanges. Pour ne pas oublier que ce débat s'est aussi tenu à Bucarest et que selon la *doxa* du moment, il convient de faire peser toute la faute d'un « passé qui ne passe pas » sur Cioran et Eliade¹, je m'interroge encore et me demande pourquoi un procès semblable n'a pas été entrepris à l'égard de Georges Bataille et d'André Breton qui, en 1936, signaient ensemble le texte suivant :

« Nous sommes, nous, pour un monde totalement uni — sans rien de commun avec la présente coalition policière contre un ennemi public n° 1. Nous sommes contre les chiffons de papier, contre la prose d'esclave des chancelleries. Nous pensons que des textes rédigés autour du tapis vert ne lient les hommes qu'à leur corps défendant. Nous leur préférons, *en tout état de cause*, la brutalité anti-diplomatique de Hitler, plus pacifique, en fait, que

¹ Pour une critique du livre de Madame Laignel-Lavastine, *Cioran Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme. Trois intellectuels roumains dans la tourmente du siècle*, (PUF, Paris, 2002), cf. l'excellente analyse de Constantin Zaharia, « Cioran, Eliade, Ionesco : l'oubli de l'histoire », in *Critique*, novembre 2002, n°666, pp. 851-868. L'opération à laquelle Madame Laignel-Lavastine s'est prêtée s'apparente à celle pour laquelle Victor Farias et plus tard Emmanuel Faye avaient offert chacun à sa guise une plume pesante à l'encontre de Heidegger. D'aucuns savent, en dehors des histrions stupides, combien, après les mises au point de Derrida, d'Aubenque, de Granel, de Fédier, de Sanfranski et de Gérard Guest, ces auteurs ont sombré dans le plus total ridicule. Je prévois le même destin au livre de Madame Laignel-Lavastine. Il n'y a jamais de gloire pour la littérature du ressentiment. On peut aussi s'interroger sur ces critiques *post mortem* d'auteurs importants pour l'histoire de la pensée du XXe siècle, alors qu'il eût été si aisé de les dénoncer aussi fermement de leur vivant. Il n'est point difficile d'imaginer qu'il s'agit là de tentatives stipendiées auxquelles se prêtent des médiocres (eussent-ils une bonne plume) afin de gagner une gloire que leurs œuvres propres ne leur offrent guère. Car, il ne suffit pas d'être une bonne âme démocratique et humaniste pour être un penseur exceptionnel ou un écrivain hors du commun.

l'excitation baveuse des diplomates et des politiciens. »¹ C'est aussi dans l'esprit révolutionnaire du vouloir-changer-le-monde-quoi-qu'il-arrive, qu'il convient d'entendre ces jugements de Bataille, de Breton et des surréalistes, dans l'engagement préalable pris au début des années 1920 d'entrer au Parti communiste français, pour en être exclu, certes, à la fin des années 1920 (certains comme Aragon, Eluard et Vaillant y deviendront les chantres du réalisme socialiste) et devenir les alliés de Trotski en exil, au point d'écrire à Claudel, à l'époque ambassadeur de France au Japon :

« *Peu importe la création.** Nous souhaitons de toutes nos forces que les révolutions, les guerres, les insurrections coloniales viennent anéantir cette civilisation occidentale dont vous défendez en Orient la vermine et nous appelons cette destruction comme l'état de choses le moins inacceptable pour l'esprit. »²

On remarquera que dans cette déclaration Breton et les surréalistes exclus du Parti communiste parlent de révolutions au pluriel, et non de la révolution (sous-entendu bolchevique au singulier). En bref, cela me paraît devoir se passer de longs commentaires, sinon de souligner que les surréalistes, et parmi eux Breton et Bataille, furent l'objet d'un culte et, jamais à ma connaissance, rigueur leur fut tenue pour ces positions à tout le moins non conventionnelles et qui, en leur temps, avaient dû sérieusement effrayer la modération craintive et la bienséance pusillanime du bourgeois. Il est vrai que malgré la date déjà tardive de leur prise de position, 1936, et leur dégoût des politiciens et des ambassadeurs, fussent-ils de bons poètes (Claudel), ils avaient comme garantie les propos d'un politicien et non des moindres, de Léon Blum qui, dans *Le Populaire* daté du 3 août 1932, voyait en Hitler un révolutionnaire dont la victoire électorale lui apparaissait bien plus intéressante que la réaction sans avenir représentée par von Schleicher ou von Papen... D'autre part, et malgré un certain tapage médiatique auquel participent quelques universitaires ignorants ou stipendiés, l'idée d'un Hitler et d'un IIIe Reich révolutionnaires faisant, dans les conditions spécifiques de l'Allemagne, pendant à la Russie soviétique, ne se réduit pas à l'hypothèse controversée de l'historien allemand Ernst Nolte³, elle a été très largement argumentée dans l'ouvrage antérieur et déjà classique (mais

¹ Georges Bataille, *Œuvre complètes*, t. 1, Gallimard, Paris, 1975, p. 398. Soulignés par les auteurs.

* C'est moi qui souligne.

² Cité dans Jean-Luc Rispail, *Les Surréalistes. Une génération entre rêve et action*, Gallimard, Découverte littérature, Paris, 1991, p. 58.

³ Ernst Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Herbig Verlagsbuchhandlung, Munich, 1997 (seconde édition). Cette idée qu'entre 1914 et 1945 nous avons de fait affaire à une guerre civile européenne a été exposée pour la première fois par Ernst Jünger, in *Gordische Knot*, Vittorio Klostermann, Francfort/Main, 1953, p. 123.

trop souvent omis) de l'historien américain David Schoenbaum, *Hitler's Social Revolution*.¹

Lorsque l'on fait le bilan des engagements des artistes et des penseurs au cours des années 1920 et 1940, il est clair que nombreux parmi les plus importants s'allièrent soit au camp des communistes, soit à celui des fascistes italiens ou des nazis. Parfois même certains changèrent de camp, dans un sens, dans l'autre, parfois ils engagèrent le combat avec des marginaux de la révolution radicale, avec les trotskistes, les anarchistes espagnols, l'ultra-gauche allemande ou les nationaux-bolcheviques. Et comment eussent-ils pu échapper à cette dynamique tragique ? Depuis le milieu du XIX^e siècle si la vie réelle était entrée dans l'art, l'artiste, quant à lui, avait été happé par la réalité sociale et politique... Au bout du compte l'engagement des artistes et des penseurs y compris des plus grands ne manifestait que l'une des facettes de cette mobilisation générale (ou infinie) en sa première phase, brutale et maladroite, au moment où la modernité, ou, si l'on préfère, l'accomplissement de la métaphysique de la technique (Heidegger), annonçait que le vieux monde, le très vieux monde néolithique était condamné à disparaître à jamais.

C'est cet événement-avènement (*Ereignis*), c'est-à-dire cet avènement-appropriation qu'il convient aujourd'hui de penser, car je ne suis ni un commissaire politique à la conformité, ni un juge désigné (par qui ?) pour distribuer les bons et les mauvais points. Les actes de contrition, y compris les plus bruyants ne changeront rien à l'advenu ; nul ne pourra modifier jamais ces temps de délires collectifs où l'espérance d'un monde meilleur se soldait par des crimes de masse inouïs, des temps où l'on saluait avec les mains et l'on travaillait du chapeau, au lieu, comme il se doit normalement, de saluer avec son chapeau et de travailler de ses mains. Spinoza nous avait jadis engagé à comprendre, sans pleurer ni se moquer, mais pour se faire il faut une âme apaisée comme l'avait souhaité Brecht :

« Vous qui émergez du flot
 Dans lequel nous aurons sombré,
 Pensez
 Quand vous parlerez de nos faiblesses
 Aux sombres temps
 Dont vous serez sortis.
 Car nous allions,
 Changeant plus souvent de pays que de souliers

¹ David Schoenbaum, *Hitler's Social Revolution*, Doubleday & Company, New York, 1966.

À travers les luttes de classes, désespérées,
Quand il n'y avait qu'injustice et pas de révolte.

En même temps nous savions pourtant :
Aussi la haine contre la bassesse
Durcit les traits.
Aussi la colère contre l'injustice
Rends rauque la voix. Ah ! nous,
Qui voulions préparer le terrain d'un monde amical,
Nous ne pouvions pas être amicaux.
Mais vous, quand on en sera là,
Que l'homme sera un ami pour l'homme,
Pensez à nous
Avec indulgence. »¹

Oui, en effet, « Pensez à nous / Avec indulgence » ; en d'autres mots, souvenez-vous de nous comme nous étions dans cette société, et comment il nous fallut affronter son état qui était celui où nous fûmes condamnés à vivre, c'est-à-dire à agir ! Or, comme le remarquait Adorno, « la mémoire est soumise au tabou parce qu'imprévisible, infidèle, irrationnelle. Et l'asthme intellectuel qui en résulte, culmine dans la perte de la dimension historique de la conscience et aboutit à la dépréciation de l'aperception synthétique [...] ».²

Je n'ai rien à ajouter à Brecht et à Adorno, sinon à rappeler que penser et créer, ou méditer et agir, c'est-à-dire pour les plus grands prendre peu à peu conscience de leur génie et de leur irréductible singularité, mais, souvent, de leur profonde solitude, entraîne nécessairement le fait d'avoir des ennemis. À une époque où la grande masse des intellectuels, des universitaires et des chercheurs, habités de la crainte des bureaucrates devant les maîtres, du ressentiment de l'impuissance devant la grandeur, se comportent comme autant de détresseurs de la pensée, il faut fermement rappeler que celle-ci n'est jamais autre chose que le tragique de l'expérience existentielle de l'homme. Voilà ce qu'en mon état et à mon rang j'assume avec sérénité, en cultivant le goût aristocratique de déplaire et non celui plus commercial de plaire.

¹ Bertold Brecht, *A ceux qui naîtront après nous*, (extrait), L'Arche, Paris.

² Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, op. cit., §. 79 « Intellectus sacrificium intellectus », p. 117.

LA RECONNAISSANCE DU GENOCIDE: L'EXEMPLE DE JEAN- PAUL SARTRE

BRICE POREAU¹

Abstract: *In 2011, I proposed an extension of the theory of recognition by Axel Honneth to the Genocid occured in Rwanda in 1994. I proposed a new definition of recognition in this particular case: perpetual process of the interpretation of facts. In this theory of Axel Honneth, and in the extension to the case of Rwanda, the philosophy of existentialism is still present. In fact, Jean-Paul Sartre is clearly mentioned by Honneth. And, in the paricular cas of genocid, Sartre took part in the Russel Tribunal in the 1970's. In this paper, I'd like to focus on the position of existentialists on Genocid specifically and more generally on the concept of recognition. Between the theory of existentialism and the political positions of Sartre, is existentialism proper to an extension to the theory of recognition?*

Keywords : *Recognition, Existentialism, Rwanda, Sartre, Honneth.*

Introduction

Axel Honneth a proposé une théorie de la reconnaissance fondée sur une théorie hégélienne avec une structure tripartite. Honneth se place clairement dans une philosophie sociale, composée de trois niveaux : un premier niveau concerne l'amour, l'amitié, le deuxième niveau de la reconnaissance évoque l'aspect juridique, et enfin, le troisième niveau est lié à la solidarité (communauté de valeurs). Mais, ces trois niveaux, s'ils peuvent être adaptés à une philosophie sociale, ne semblent pas suffisants pour évoquer la notion de reconnaissance dans le cas du génocide. Nous avons mis en exergue, comme exemple, le génocide rwandais de 1994, faisant 800000 victimes. Dans ce cadre, nous avons donné une définition précise de la reconnaissance : processus perpétuel de l'interprétation des faits.

« La reconnaissance sera vue ici dans un sens étymologique : nous devrions l'écrire re-connaissance. Ceci implique une connaissance des faits. Puis une re-connaissance, c'est-à-dire une remémoration de la connaissance initiale, qui doit être alors démontrée. La première étape se constitue par la

¹ Université Lyon 1

connaissance, dans le domaine judiciaire : nous revenons ainsi aux deux temps précédemment décrits (le temps judiciaire et le temps historique), amenant ainsi la connaissance, inscrite dans une unité temporelle, pour un passage à une reconnaissance : une connaissance perpétuelle, inscrite dans une dimension intemporelle qui sera alors la mémoire de l'humanité. La reconnaissance est celle de la lutte contre l'oubli, du processus perpétuel – entre une onde porteuse et des ondes sinusoïdales s'inscrivant au sein de cette onde porteuse – de connaissance des faits. La connaissance des faits est la description des actes commis, en prenant en compte la totalité des paramètres auxquels les témoins, puis les juges, avocats etc... lors du temps judiciaire, puis les historiens, philosophes etc... lors du temps historique, ont accès. Ceci signifie que la connaissance, celle des faits, va évoluer en fonction des paramètres significatifs mis en exergue (par exemple, de nouveaux témoignages lors du temps judiciaire, de nouveaux charniers découverts, lors de l'exemple du Rwanda en 1994), la reconnaissance est alors le combat perpétuel, la lutte pour entretenir la réalité des faits et pour la rendre de plus en plus présente au sein de la mémoire de l'humanité. Au fond, il s'agit d'une lutte de l'interprétation des faits.

Il y a donc bien un combat à mener, mais il n'est pas fonction des classes sociales, en revanche, il s'appuie sur des « mobiles moraux ». »¹. Cette définition de la reconnaissance que nous avons proposée est elle-même issue de la philosophie d'Axel Honneth et de la philosophie existentialiste. L'enjeu de cet article est de savoir quelle est la place de l'existentialisme dans le cadre de l'extension de la théorie de la reconnaissance au génocide ?

En effet, Sartre ne donne pas de définition précise de la reconnaissance, il la mentionne d'ailleurs dans ses *Cahiers pour une morale*, publiés après sa mort, en 1983. Mais, son engagement politique, notamment dans le cadre du Tribunal Russell, sur le concept de génocide peut nous éclairer sur l'utilisation de la reconnaissance dans ce contexte. Ainsi, entre enjeu philosophique théorique et enjeu politique, chez Jean-Paul Sartre, l'existentialisme a-t-il une place dans l'extension de la théorie de la reconnaissance ?

Partie I : La notion de reconnaissance du génocide par la philosophie existentialiste.

Dans les *Cahiers pour une morale*, dont les écrits datent de la fin des années 1940, et qui, selon Arlette Elkaïm-Sartre, auraient pu faire suite à

¹ POREAU, Brice, *Extension de la théorie de la reconnaissance*, L'Harmattan, Paris, 2011.

l'Être et le Néant (1943), Sartre mentionne qu'il y a un vide philosophique sur la notion de reconnaissance. « Le conflit de la conscience finie réclamant l'universalité de la reconnaissance n'est pas le vrai. Car il aurait fallu fouiller davantage cette notion de *reconnaissance*. En fait reconnaître ce n'est pas constater purement et simplement le *Dasein*, ni avoir le simple désir du désir (encore que nous avançons). Nous demandons à être reconnus comme conscience *nécessaire*. Il n'est pas vrai que nous voulions être le Tout comme le croit Bataille, ou du moins que nous le voulions originellement. Nous acceptons notre finitude si l'on ôte notre contingence. La nécessité est d'ailleurs seulement exigible dans le monde humain : il faut 1° que si on nous ôtait, ce monde s'écroule (cheville ouvrière) ; 2° que ce monde lui-même soit justifié par des fins *a priori*. Ainsi apparaissons-nous à nos propres yeux comme *suscités* par ces fins *a priori*. Nous sommes le moyen nécessaire de réaliser ces fins ; et ces fins nous ont élu comme moyen. »¹. Si Sartre pointe du doigt la nécessité de définir la notion de reconnaissance, il émet l'hypothèse, dans le même ouvrage, d'une notion qui n'a ni début ni fin: un cercle. « Reconnaissance par les autres (comme individus). Qui leur donne qualité pour me reconnaître ? Ma reconnaissance d'eux. Reconnaissance réciproque. Mais comme ils n'ont que le droit que je leur prête et que je n'ai d'autre droit que celui qu'ils me prêtent, l'ensemble n'est pas reconnu et tombe dans la subjectivité injustifiable. (...) La reconnaissance doit être sans réciprocité; un témoin absolu, définition par lui-même du bien et du mal, doit me justifier en me reconnaissant. Ce témoin écroulé, on tente de le remplacer par le jeu de passe-passe des reconnaissances réciproques. Mais c'est seulement la rapidité du jeu « reflet-reflétant » qui empêche de voir son caractère illusoire. C'est aussi le fait que l'humanité concrète (ou structure fibreuse et à cause de son très grand nombre) est saisie comme série illimitée des hommes. (...) Je suis donc reconnu par l'homme. Mais l'homme c'est moi. Cercle. »².

Ainsi, Sartre n'a pas tenté de donner une définition de la notion de reconnaissance car, pour lui, cette notion, si elle est de nature ontologique, n'est pas fondement même de l'homme et de l'existence. En effet, il lui faut tout d'abord appréhender l'Être, pour pouvoir, dans un temps ultérieur envisager la possibilité de la *reconnaissance*. Tenter de définir ce terme, nécessite donc d'établir antérieurement toute une philosophie ontologique que Sartre proposera, notamment dans son ouvrage de 1943.

¹ SARTRE, Jean-Paul, *Cahiers pour une morale*, NRF, Gallimard, Paris, 1983, p.103

² *Ibidem.*, pp.76-77

Nous retrouvons en effet, dans le chapitre intitulé *Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme*, de son œuvre *L'Être et le Néant*, un passage mentionnant la notion de reconnaissance. Si Sartre ne s'attarde pas sur une définition concrète, il lie néanmoins celle-ci aux relations interpersonnelles, comme le fera ultérieurement Axel Honneth. Evoquant l'attitude de haine, Sartre écrit : « Elle peut naître, au contraire, là où on serait en droit d'attendre de la reconnaissance, c'est-à-dire à l'occasion d'un bienfait : l'occasion qui sollicite la haine, c'est simplement l'acte d'autrui par quoi j'ai été mis en état de subir sa liberté. Cet acte en lui-même est humiliant : il est humiliant en tant que révélation concrète de mon objectivité instrumentale en face de la liberté d'autrui. Cette révélation s'obscurcit aussitôt, s'enfonce dans le passé et devient opaque. Mais, précisément, elle me laisse le sentiment qu'il y a « quelque chose » à détruire pour me libérer. C'est pour cela, d'ailleurs, que la reconnaissance est si proche de la haine : être reconnaissant d'un bienfait, c'est reconnaître que l'autre était entièrement libre en agissant comme il l'a fait. Aucune contrainte, fût-ce celle du devoir, ne l'y a déterminé. Il est l'entier responsable de son acte et des valeurs qui ont présidé à son accomplissement. Moi, je n'ai été que le prétexte, la matière sur quoi son acte s'est exercé. A partir de cette reconnaissance, le pour-soi peut projeter l'amour ou la haine à son choix : il ne peut plus ignorer l'autre. »¹.

La philosophie existentialiste permet de donner quelques fondements pour une extension de la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth au génocide comme le génocide rwandais de 1994.

Ces éléments fondamentaux sont notamment : une approche ontologique, les relations interpersonnelles, la nécessité d'une philosophie de l'Être comme socle, et enfin, la notion d'humanité.

Mais, ces éléments qui peuvent permettre une ébauche de l'extension de la théorie de la reconnaissance, se prêtent beaucoup plus à une philosophie sociale, comme celle de Honneth, qu'à une philosophie de la notion de génocide. En effet, le génocide reste tout à fait singulier, et les trois niveaux de Honneth, (qui procèdent eux-mêmes des niveaux de Hegel, que l'on retrouve en partie chez Sartre), ne peuvent rendre compte d'une violence paroxystique telle, nous reviendrons plus en détail sur ce dernier point.

Ainsi, comment, par cette ébauche existentialiste, la reconnaissance peut-elle avoir une réelle profondeur philosophique ?

¹ SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943, pp. 451-452

Axel Honneth dans son ouvrage *La lutte pour la reconnaissance* aborde la philosophie de Jean-Paul Sartre dans un chapitre intitulé *Une tradition fragmentaire de la philosophie sociale moderne. Marx, Sorel, Sartre*. Pour lui, c'est essentiellement la notion de « lutte » que Sartre mettra en exergue : « Enfin, dans un passé plus récent, Jean-Paul Sartre a plus qu'aucun autre contribué à mettre l'idée « d'une lutte pour la reconnaissance » au service d'une théorie sociale d'orientation critique ; il n'est cependant jamais parvenu à résoudre la tension qui était d'emblée apparue entre, d'une part, sa version existentialiste du projet hégélien et, d'autre part, les éléments d'une théorie de la reconnaissance ébauchée dans ses diagnostics politiques. »¹.

Ainsi, c'est l'engagement politique de Sartre, plus que les pistes élaborées par sa philosophie existentialiste, qui va permettre de façon substantielle une approche de la reconnaissance.

Partie II : La reconnaissance du génocide par l'engagement sartrien.

L'émergence du « concept » génocide est apparue essentiellement à l'issue de la Shoah, à la fin des années 1940. C'est l'approche juridique, qui va théoriser en premier le génocide, comme crime contre l'humanité. « Winston Churchill l'appela le crime sans nom et il fallut attendre le néologisme d'un juriste d'origine polonaise et réfugié de l'Europe hitlérienne, Raphaël Lemkin, qui proposa dans son livre édité en 1944, *Axis Rule in Occupied Europe* (Washington, Carnegie Endowment for World Peace, 1944), le terme « génocide ». Le terme génocide entra rapidement dans la terminologie juridique. »².

Ainsi, aborder la reconnaissance du génocide, signifie notamment une reconnaissance juridique du génocide : et en particulier, par un procès. Ainsi, cette forme de reconnaissance pourrait être comprise dans les formes de reconnaissance exposée par Axel Honneth. En effet, dans un tableau récapitulatif, nous retrouvons lors du mode de reconnaissance « considération cognitive » une forme de reconnaissance intitulée : « relations juridiques (droits) »³.

Pendant, le génocide est un crime contre l'humanité singulier, crime d'abomination le plus paroxystique. Voyons la définition juridique donnée, par exemple, par le Tribunal international pénal pour le Rwanda (T.P.I.R) : « Le génocide s'entend de l'un quelconque des actes ci-après, commis dans

¹ HONNETH, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Cerf, Paris, 2010, p.174

² SCHABAS, William A., Le génocide, In : ASCENSIO, Hervé, *Droit international pénal*, Editions A. Pedone, Paris, 2000, p.319

³ HONNETH, Axel, *op. cit.*, 2010, p.159

l'intention de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux, comme tel : a) Meurtre de membres du groupe; b) Atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe ; c) Soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle ; d) Mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe ; e) Transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe. »¹.

Devant un tel crime contre l'humanité singulier, l'approche de philosophie sociale d'Axel Honneth, n'est donc pas suffisante. Ainsi, nous voyons aussi que l'approche philosophique existentialiste ne peut rendre compte avec suffisamment de conviction d'une reconnaissance du génocide.

En revanche, qu'en est-il de l'engagement plus politique de Jean-Paul Sartre ?

Sartre a travaillé sur le concept de génocide. Ses travaux les plus marquants sont le texte *Le génocide*, texte qui sera traduit en anglais sous le titre *On genocid*. Dans quel cadre ce texte fût-il publié ? Contat et Rybalka, qui ont édité un ouvrage qui référence les textes sartriens, écrivent sur celui-ci : « A l'issue de sa seconde session, qui se tint à Roskilde, près de Copenhague, du 20 novembre au 1er décembre 1967, le tribunal Russell répondit « oui » à l'unanimité à la question : « Le gouvernement des Etats-Unis est-il coupable du crime de génocide à l'égard du peuple vietnamien ? » Sartre fut chargé, en tant que président exécutif du tribunal, de rédiger l'exposé des motifs de ce verdict. Son texte fut adopté par tous les membres du tribunal. Ecrit dans des conditions particulièrement contraignantes (Sartre le rédigea en prenant sur les quelques heures de sommeil que la longueur des dernières séances laissait aux membres du tribunal), ce texte est cependant l'un des plus marquants qu'il ait écrits. Se servant d'une argumentation rigoureuse, Sartre explique pourquoi la guerre menée par les Américains au Vietnam doit être considérée comme un génocide, qu'il définit ainsi: *Le génocide présent, dernier résultat du développement inégal des sociétés, c'est la guerre totale menée jusqu'au bout d'un seul côté et sans la moindre réciprocité. Il conclut ainsi : Ainsi les Vietnamiens se battent pour tous les hommes et les forces américaines contre tous. Non point au figuré et dans l'abstrait. Et pas seulement parce que le génocide serait au Vietnam un crime universellement condamné par le droit des gens. Mais parce que, peu à peu, le chantage génocidal s'étend à tout le genre humain, en s'appuyant sur le chantage à la guerre atomique, c'est-à-dire à l'absolu de la guerre totale, et parce que ce crime,*

¹Statut du T.P.I.R, article 2, paragraphe 2.

accompli tous les jours sous tous les yeux, fait de tous ceux qui ne le dénoncent pas les complices de ceux qui le commettent et, pour mieux nous asservir, commence par nous dégrader. En ce sens, le génocide impérialiste ne peut que se radicaliser : car le groupe qu'on veut atteindre et terroriser, à travers la nation vietnamienne, c'est le groupe humain entier. »¹.

Le Tribunal Russell est donc un tribunal, partial, élaboré par plusieurs figures intellectuelles prégnantes, dont Sartre, et Russell, le président de ce tribunal, afin de juger les crimes commis lors de la guerre au Vietnam par les Etats-Unis. « Noter tribunal est sans précédent historique précis. Le Tribunal de Nuremberg, s'il eut à connaître de crimes de guerre, n'a dû de voir le jour qu'au seul fait que les Alliés victorieux mirent les vaincus dans l'obligation de livrer leurs dirigeants à la justice. »². Puis, Russell poursuit : « Notre tâche à nous est plus difficile, mais nous vaut des responsabilités identiques. Nous ne représentons aucun pouvoir d'Etat, et nous n'avons pas les moyens d'obliger les responsables de la politique qui se trouve à l'origine des crimes commis contre le peuple vietnamien à comparaître devant nous, au banc des accusés... Il nous est impossible de rendre des sentences exécutoires. »³.

Ainsi, la portée de ce tribunal porte uniquement sur l'engagement intellectuel et politique de ses participants. Tel est le cas de Sartre.

Durant les années 1950 jusqu'à la fin des années 1960 lors du Tribunal Russell, et plusieurs années après, l'Europe occidentale, ainsi que les Etats-Unis se trouvent face à la décolonisation. Notamment l'Algérie pour la France, l'Indochine pour les Etats-Unis (débutée initialement par la France), Sartre est alors engagé contre la colonisation, et défend toute idée des peuples libres, comme l'Algérie et le Vietnam. Nous retrouvons cette position forte et franche dans le recueil de textes journalistiques qu'il a publiés, *Situations V* (chez Gallimard, en 1964). Lors de sa conférence du 30 novembre 1967, Sartre rappelle ce contexte de décolonisation et voit, dans la guerre menée par les Etats-Unis une volonté d'extermination du peuple vietnamien.

Sartre revient sur la définition du génocide : «Le mot 'génocide' n'existe pas depuis longtemps: c'est le juriste Lemkin qui l'a forgé entre les deux guerres mondiales. La chose est vieille comme l'humanité et il n'y a point eu, jusqu'ici, de société que sa structure ait préservée de commettre ce crime. Reste que tout génocide est un produit de l'histoire et qu'il porte la

¹ CONTAT, Michel, RYBALKA, Michel, *Les écrits de Sartre*, NRF, Gallimard, Paris, 1970, p.454-455

² RUSSELL, Bertrand, Discours à la première réunion des membres du tribunal international des crimes guerre, In : DEDIJER, Vladimir, sous la direction de, *Tribunal Russell, le jugement de Stockholm*, NRF, Paris, 1967, volume 1, p.9

³ RUSSELL, Bertrand, *op. cit.*, 1967, p.9-10

marque de la collectivité dont il est issu. »¹. Voici alors, pour Sartre, pourquoi il s'agit d'un génocide au Vietnam : « Il existe cependant des cas où la réponse-génocide à la guerre populaire n'est pas freinée par des contradictions infrastructurelles. Le génocide total se dévoile alors comme le fondement absolu de la stratégie antiguérilla. Et, dans certaines circonstances, il peut même se présenter comme l'objectif à atteindre – immédiatement ou progressivement. C'est précisément ce qui se produit dans la guerre du Vietnam. »².

Sartre, de par le Tribunal Russell, va « reconnaître » l'existence du génocide. Pour cela, il n'emploiera pas de théorie philosophique issue de l'existentialisme spécifiquement centrée sur la notion de reconnaissance, tout au plus, sur la notion de liberté (liberté des peuples à disposer d'eux-mêmes), ni sur une instance juridique : car, en effet, comme nous l'avons mentionné à travers l'introduction de Russell, il ne s'agit pas d'instances juridiques fondamentales, seul le nom est intitulé tribunal, mais Sartre, va « reconnaître » le génocide uniquement par son engagement intellectuel et politique.

Conclusion :

La reconnaissance du génocide chez Jean-Paul Sartre a posé deux questions : l'intérêt de la philosophie existentialiste dans la notion de reconnaissance d'une part, et l'engagement intellectuel et politique du personnage Sartre dans la reconnaissance du crime contre l'humanité d'autre part.

La première approche montre ses limites très rapidement. Sartre ne théorise pas la notion de reconnaissance, comme le fera des années plus tard Axel Honneth dans le domaine de la philosophie sociale. Tout au plus, nous pouvons trouver quelques fondamentaux d'une philosophie sociale existentialiste : les relations interpersonnelles, la notion d'humanité. Sartre présente ici une faiblesse quant à la théorisation de la notion de reconnaissance, qui plus est, si nous souhaitons étendre celle-ci au génocide.

En effet, le génocide sort clairement du cadre de philosophie sociale, car il touche tout le genre humain. Et ceci, Sartre, en tant que figure intellectuelle l'a véritablement compris : « Mais, parce que, peu à peu, le

¹ SARTRE, Jean-Paul, Motivation du jugement sur le génocide, In : DEDIJER, Vladimir, sous la direction de, *Tribunal Russell, le jugement final*, NRF, Idées actuelles, Gallimard, Paris, volume2, 1968, p.349

² SARTRE, Jean-Paul, *op. cit.*, 1967, p.356

chantage génocidal s'étend à tout le genre humain, en s'appuyant sur le chantage de la guerre atomique, c'est-à-dire à l'absolu de la guerre totale, et parce que ce crime, accompli tous les jours sous tous les yeux, fait de tous ceux qui ne le dénoncent pas les complices de ceux qui le commettent et, pour mieux nous asservir, commence par nous dégrader. En ce sens, le génocide impérialiste ne peut que se radicaliser : car le groupe qu'on veut atteindre et terroriser, à travers la nation vietnamienne, c'est le groupe humain tout entier. »¹.

L'existentialisme, en tant que philosophie, pourrait donc permettre d'établir des fondements de l'extension de la théorie de la reconnaissance au génocide, mais, chez Sartre, c'est son engagement qui est la reconnaissance du génocide.

Ainsi, la reconnaissance du génocide peut-elle être un acte d'engagement ?

BIBLIOGRAPHIE

- CONTAT, Michel, RYBALKA, Michel, *Les écrits de Sartre*, NRF, Gallimard, Paris, 1970, 1vol.
- HONNETH, Axel, *la lutte pour la reconnaissance*, cerf, Paris, 2010, 1vol.
- POREAU, Brice, *Extension de la théorie de la reconnaissance*, L'Harmattan, Paris, 2011
- RUSSELL, Bertrand, Discours à la première réunion des membres du tribunal international des crimes guerre, In : DEDIJER, Vladimir, sous la direction de, *Tribunal Russell, le jugement de Stockholm*, NRF, Paris, 1967, volume 1.
- SARTRE, Jean-Paul, *l'Etre et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943, 1vol.
- SARTRE Jean-Paul, 1964, *Situations, V, colonialisme et néo-colonialisme*, NRF, Gallimard, Paris, 1vol.
- SARTRE, Jean-Paul, Motivation du jugement sur le génocide, In : DEDIJER, Vladimir, sous la direction de, *Tribunal Russell, le jugement final*, NRF, idées actuelles, Gallimard, Paris, 1968, volume2.
- SARTRE, Jean-Paul, *Cahiers pour une morale*, NRF, Gallimard, Paris, 1983, 1vol.
- SCHABAS, William A., Le génocide, In : ASCENSIO, Hervé, *Droit international pénal*, Editions A. Pedone, Paris, 2000, 1vol.
- Statut du T.P.I.R

¹ SARTRE, Jean-Paul, *op. cit.*, 1967, p.368

LE PROBLÈME DES DÉFINITIONS DANS L'ÉCOLE DE LWOW-VARSOVIE. LESNIEWSKI VERSUS KANT

MARC PEETERS¹

Abstract: *This study broaches a problem of broad logical and philosophical interest – the problem of definition and its importance for development and for organization of knowledge. Ours purpose is to show influence of « anti irrationalism » Polish, faced with some major philosophical currents of this epoch, and Kant. In order to do that, we shall analyse the schema of "Anti-irrationalism" such as unfolded by Ajdukiewicz, then we shall see one of the peculiarities of Polish logic in the theory of the definitions of Leśniewski in comparison with that de Łukasiewicz. Finally, we shall compare this comprehension of definitions with that of Kant, to see if these can be rightfully brought closer.*

Keywords: *logic, philosophy, definition, knowledge, Ajdukiewicz, Leśniewski, Łukasiewicz, Kant.*

« Il importe que la philosophie analytique comprenne sa propre histoire... »

Michael Dummett, *Les origines de la philosophie analytique*, Paris, Gallimard, 1988

§1. Quiconque regarderait un panorama de la philosophie actuelle en Pologne, ne pourrait qu'avoir son attention attirée par le poids, certes moins prégnant que dans l'entre-deux guerres, mais toujours d'actualité, de l'Age d'Or de l'Ecole de Lwow-Varsovie². Il n'entre pas dans notre intention de refaire l'histoire de cette Ecole, travail qui a été réalisé par Jan Woleński³. Notre propos est plus modeste : il s'agit de montrer l'influence de l'« anti irrationalisme » polonais, face à quelques courants philosophiques majeurs

¹ Université Libre de Bruxelles (ULB)

² PRZEŁĘCKI M. & JADACKI J. J. « Pologne », in *La philosophie en Europe* dir. R. Klibanski et D. Pears, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1993, pp.323-347.

³ WOLEŃSKI J., *Logic and Philosophy in the Lvov-Warsaw School*, Dordrecht, Kluwer, 1989, (éd. pol. 1985).

de cette époque¹, et, bien qu'il n'y fût pas très connu, à Kant. Pour ce faire, nous analyserons le schème de l'« anti-irrationalisme » tel que déployé par Ajdukiewicz, ensuite nous verrons une des spécificités de la logique polonaise dans la théorie des définitions de Leśniewski par rapport à celle de Łukasiewicz. Enfin, et contre toute attente, nous comparerons cette conception des définitions à celle de Kant, afin de voir si celles-ci peuvent être rapprochées à juste titre.

§2. L'« anti-irrationalisme » selon Ajdukiewicz.

On le sait, pour des raisons tant idéologiques que politiques, la philosophie polonaise des confins des 19^e et 20^e siècles fut marquée par le catholicisme nationaliste ; basée sur une *Weltanschauung* romantique déterminée par des circonstances extérieures à la philosophie elle-même. Ce qui suppose l'existence d'une *Philosophia Perennis* qui, protéiforme, à le destin de se déployer actuellement dans la métaphysique analytique et l'ontologie formelle anglo-saxonnes, mâtinées de logique, standard ou non standard, alors même que le *Wiener Kreis* avait eu comme ambition de montrer l'inanité des questions métaphysiques. Carnap, par exemple, s'en était pris à Heidegger, mais n'a cessé d'approfondir l'analyticité au sens de Kant, défendant que ce dernier en eût sous-estimé la puissance. La philosophie polonaise, telle que la décrit Ajdukiewicz a sur, de nombreux points, précédé les conclusions extrêmes du positivisme logique des philosophes viennois (principalement Rudolph Carnap), tant dans la rigueur formelle que dans l'approche épistémologique : tout problème métaphysique est un problème de langage. Destin étrange et paradoxal de l'histoire de la philosophie, qui après le *Linguistic Turn* britannique des années '50, s'est tournée vers la métaphysique *formelle*, à la suite de Husserl et de Twardowski, fondateur de l'École de Lwow-Varsovie. Il est remarquable que ce soient les plus grands logiciens polonais qui, à l'heure actuelle, soient précisément ceux qui sont à la base de ce revirement métaphysique. Je songe ici plus particulièrement aux travaux de Łukasiewicz et de Leśniewski. Le premier ne s'est jamais départi de la question du déterminisme et de la liberté humaine ; le second, à travers ses trois systèmes que sont la protothétique, l'ontologie et la méréologie, a voulu penser une logique générale qui résolve les paradoxes qui grevaient la crise des fondements de l'arithmétique, et plus particulièrement l'antinomie de Russell des classes

¹ L'expression « anti-irrationalisme » est reprise à Kasimirz Ajdukiewicz, « Der logistische Antiirrationalismus in Polen », *Erkenntnis* (V) 1935, pp. 151-161 ; Bibliographie, pp. 199-203.

qui ne se contiennent pas elles-mêmes. Pour ce faire, il réaménagea la notion même de classe. Il distingue ainsi les classes distributives russelliennes et les classes méréologiques qui se contiennent toutes elles-mêmes. Ceci suppose un nominalisme radical (que l'on distinguera soigneusement de l'*Acquaintance* réaliste russellienne des *Principles of Mathematics*). Ce qui caractérise, au premier chef, l'œuvre de Leśniewski, c'est la puissance de son métalangage formalisé, la notation polonaise (inversée mais avec parenthèses indiquant les catégories sémantiques), une précision et une ironie désarçonnantes, et enfin une authentique métaphysique dans la méréologie extensionnelle classique et axiomatisée à partir de 1916. Dès les articles de jeunesse (1911-1913), Leśniewski a mis en question le principe du tiers exclu et conçu une nouvelle théorie de la définition. Il est curieux que ce schème de l'« anti-irrationalisme » fut utilisé par Kant lui-même contre les philosophes du « pressentiment » (Swedenborg) dans son opuscule *D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie*. Même intention philosophique, moyens différents, historiquement déterminés. Leibniz et Kant sont incontestablement les ancêtres de la philosophie contemporaine. Mais est-ce si sûr ?

§3. Si la philosophie analytique doit penser sa propre histoire, comme dit Dummett, histoire que les historiens de la pensée font remonter à Frege, il convient de ne pas oublier que Frege et Bolzano, se sont, en des sens catégoriquement opposés, positionnés par rapport à Kant. Il ne nous est pas possible de tracer ici l'histoire de la philosophie analytique : il nous suffit de montrer une filiation possible. Ainsi, à l'heure du néo-logicisme et du néo-frégianisme, l'ontologie de Leśniewski est une alternative crédible à ces courants, puisqu'elle permet de rendre compte de l'axiomatique de Peano, et par là de répondre aux réquisits du projet logiciste sans tomber dans les antinomies, qui furent pour Leśniewski un véritable tourment au sujet de la réalité. Après une mise en situation des systèmes de Leśniewski, j'en estimerai la pertinence par rapport à la logique standard.

§4 Comme à l'accoutumée chez Leśniewski, le questionnement strictement philosophique, s'il n'a jamais vraiment abandonné le logicien, plonge ses racines dans l'œuvre de jeunesse (1910-1913). Leśniewski y soutient que « si (...) le mot « métaphysique » dénote le système des propositions vraies concernant tous les objets en général », nous obtiendrons la thèse suivante : la métaphysique peut être construite seulement comme un système de propositions catégoriques ». Cette définition tout à fait classique,

leibnizienne, s'oppose à la philosophie transcendantale qui pourtant a l'ambition d'en montrer les conditions de possibilité. Leśniewski en déduit qu'il y a trois types de science : 1° la science systématique des propositions concernant les objets en général – à ne pas confondre avec les objets généraux - (en fait les objets individuels) ou métaphysique *sive* ontologie ; 2° la science dont les propositions traitent de ces objets (sciences particulières et méréologie) ; 3° la science propositionnelle et systématique des propositions en tant qu'elles sont vraies ou fausses (logique *stricto sensu*. L'ontologie a donc comme objet d'étude les individus constitutifs de l'univers, ou plus précisément, eu égard à la neutralité ontologique forte, les objets que sont les *noms* qui dénotent le monde et connotent ses propriétés. Ce qui soulève une double question : 1° quel est le principe d'individuation de ces objets comme non divisés (*indivisio*) ; 2° quel est le statut de l'unité de cette science ? Si le principe d'individuation est donné dans l'axiome de l'ontologie, celle-ci considère que la manière de parler des choses (et non les choses elles-mêmes) dénote une multiplicité objective donnée dans l'intuition des choses. D'autre part, l'ontologie permet, à partir de son axiome et de la constante du « quelque chose » (*aliquid*), de construire l'objet contradictoire (le nom vide) Λ . Ce point sera important pour qualifier les logiques leśniewskiennes d'universelles (Cf. infra) D'autre part, rappelons la définition de la science : « J'appelle un agrégat systématisé de propositions qui possèdent une fonction symbolique (en d'autres termes, des propositions vraies), science. Le but de n'importe quelle partie de science est de symboliser des objets *donnés* au moyen de propositions. Le but de toute critique scientifique d'une proposition ou d'un système de propositions consiste à répondre à la question de savoir si ces propositions possèdent une fonction symbolique, *i.e.* si elles sont vraies. Une critique scientifique *consistante* doit exclure du système des propositions considérées en vue de constituer cette science, toutes les propositions qui ne possèdent pas de fonction symbolique, *i.e.* toutes les propositions fausses ».¹ Pour Leśniewski, les théorèmes et les définitions sont des thèses des systèmes, chacun étant le déploiement de l'opérateur d'éternité « ε ». Reste alors à se demander si les définitions sont des propositions vraies ?

§5. Leśniewski n'a pas directement participé au projet logiciste de Frege, Russell et Whitehead. Formaliste radical, autant qu'intuitiviste², Leśniewski a développé ses trois systèmes logiques – protothétique, ontologie,

¹ Leśniewski, *Collected Works*, p.35.

² « Intuitiviste », pour ne pas dire « intuitionniste ».

méréologie – en liaison étroite avec l'élaboration de son métalangage purement formel (les *T.E.* pour *Terminological explanations*) qui donne les règles d'écriture et d'insertion des thèses de n'importe quel système dans le langage *L* de la protothétique et de l'ontologie. Je montrerai un résultat des *T.E. XXXII-XXXIII* qui spécifient l'emboîtement des systèmes, ou, plus précisément, l'inscription de la thèse qu'est l'axiome de l'ontologie dans sa base protothétique.

§6. Leśniewski est un nominaliste radical, ce qui signifie que n'importe quel signe de son écriture logique et métalogique doit être pris comme *token*, objet déterminé par le temps de la construction et l'espace occupé par le signe concret. De la *spatio-temporalité* des expressions logiques dans *L*, et donc des systèmes de Leśniewski qui constituent ainsi autant d'ontologies partielles contextualisées nous pouvons tirer de l'individuation *a priori* de tout *aliquid* qu'il est équiforme à lui-même puisque l'équiformité est symétrique et transitive ; elle est donc aussi réflexive (il s'agit d'une réflexivité *affaiblie* par rapport à la réflexivité forte de la relation d'identité)¹.

§7. Chaque axiome, et non schéma d'axiome, de ce système est une thèse *organique*, ce qui signifie qu'aucune de ses parties n'est logiquement équivalente à une autre, *i.e.* qu'il ne contient aucune partie qui, généralisée, puisse servir de thèse (un axiome n'est donc jamais pour Leśniewski une concaténation de thèses, même du système, ni *a fortiori* étrangères à celui-ci, ni une "simple" traduction ou transposition en langage *L* d'une axiomatique préexistante). Il ne requiert aucune référence extralinguistique ni n'implique l'existence de quelque objet que ce soit dans l'univers (ni l'univers lui-même bien que sans univers aucun axiome ne soit possible : mais c'est là une question extralogique ; il est toutefois possible de définir l'univers en protothétique). Un axiome est une thèse d'un système, comme une définition, sauf que l'axiome n'introduit aucune nouvelle constante mais fixe la catégorie sémantique, la signification et l'usage de la première constante *non-définie*, en l'occurrence le coimplicateur "||", le biconditionnel dans lequel s'enracinera le problème des définitions. Comme nous allons le voir, toute constante nouvelle doit pouvoir être définie au moyen de ce foncteur. Il semble bien que les axiomes, tant de l'ontologie que de la protothétique, supposent une construction dans l'homogène, la spatio-temporalité, ce qui en fait, en ce sens seulement, des thèses synthétiques.

¹ C'est dans l'optique d'assurer l'individuation des *aliqua* concrets que Leśniewski a revu l'axiomatisation de Frege et réhabilité les classes collectives.

§8. Il nous faut à présent expliquer l'emboîtement des systèmes. (*T.E.XXXII*¹). Toute thèse *A* est relative à elle-même ou, ce qui est équivalent, appartient au champ de la relation "être une thèse précédant ou identique à une thèse individuelle". Luschei généralise *T.E.XXXII* de la manière suivante : "Si *A* est une thèse précédant ou identique à *B*, alors une thèse quelconque relative à *A* est une thèse quelconque relative à *B*." Puisque l'axiome *Axp1* de la protothétique est une thèse relative à toute thèse dans le système *SS_s*, il s'ensuit qu'une thèse quelconque du système *SS_s* en relation avec cet axiome est une thèse quelconque relative à toute thèse quelconque du système. Dans ces conditions, toute thèse relative à une *tho* est soit une thèse effectivement démontrée de la protothétique, soit une thèse de l'ontologie et précède ou est identique à une thèse effective *B* de l'ontologie². Tout système de l'ontologie "se greffe" sur une base protothétique qui a donc toujours une priorité théorique sur l'ontologie. Cela implique que l'ontologie est basée sur la protothétique qu'elle incorpore. Puisque la construction de l'ontologie dépend des règles de construction de sa base protothétique, toute thèse déjà obtenue conformément aux règles de construction de la protothétique peut correspondre à une thèse de l'ontologie. C'est exactement en ce sens que l'ontologie contient la totalité de la protothétique.

Nous avons montré le principe de l'emboîtement de l'ontologie dans la protothétique. Ce principe est un schème déterminant. Il nous faut à présent caractériser les systèmes de Leśniewski par rapport aux systèmes, au modèle standard. Nous suivons ici Denis Miéville qui épingle 8 caractéristiques du modèle standard³.

¹. Les thèses de l'ontologie et de la méréologie sont notées 'tho' et 'thm', cf. LEŚNIEWSKI, *Collected Works*, pp. 477-478. $[AB] \therefore A \varepsilon thp(B) \therefore A \varepsilon thp \cdot B \varepsilon thp : A \varepsilon prcd(B) \vee A \varepsilon Id(B)$. *T.E.XXXII* définit le mot 'thèse précédant ou identique à une thèse de la protothétique' tel que pour tout *A* et *B*, *A* est une thèse précédant ou identique à la thèse *B* de la protothétique ssi (1) *A* est une thèse de la protothétique et *B* est une thèse de la protothétique ; (2) *A* p r é c è d e o u e s t i d e n t i q u e à B .

² Conformément aux indications de Leśniewski, nous suivons la numérotation des *T.E.* de la protothétique en ajoutant un "o" pour celles de l'ontologie. Pour *T.E.XXXIIo*, *T.E.XXXIIo* : $[AB] \therefore A \varepsilon tho(B) \therefore A \varepsilon efthp \vee A \varepsilon tho : B \varepsilon tho : A \varepsilon prcd(B) \vee A \varepsilon Id(B)$. *T.E.XXXIIo* définit le terme "thèse relative à une thèse de l'ontologie" tel que pour tout *A* et *B*, *A* est une thèse relative à la *thoB* ssi (1) *A* est une thèse effectivement posée de la protothétique ou *A* est une *tho* ; (2) *B* est *tho* ; (3) *A* est un i n d i v i d u p r é c é d a n t B o u e s t i d e n t i q u e à B .

³ Denis MIEVILLE & Olivier HOUDE, *Pensée logico-mathématique. Nouveaux objets interdisciplinaires*, Paris, PUF, 1993, pp. 20-23.

§9. Caractéristiques des systèmes standard

Les systèmes classiques ne constituent pas des logiques universelles. En effet, ces systèmes « classiques présupposent l'existence d'un domaine non vide d'objets », comme le montre la classe universelle russellienne. De la même manière, la classe distributive vide des *Principia Mathematica*, diffère profondément de la constante nominale du vide leśniewskienne. Si Russell évite le « monisme ontologique », chez Leśniewski ce problème ne se pose pas, grâce à l'axiome de l'ontologie. « Exclure le cas d'un univers vide entraîne que la notion d'existence est indissociable de la quantification – ce qui mène naturellement à la devise de Quine : « être, c'est être la valeur d'une variable liée. » Certes utiliser la logique formelle pour parler d'un fragment du monde nous engage dans un postulat d'existence et, par conséquent, à conclure à l'existence d'au moins un objet » (*ibid.*). Parmi tous les mondes possibles, dit Russell, (*Introduction à la philosophie mathématique*, Paris, Payot, 1970, pp. 241-242), « il y en aura ayant un, deux, trois individus... Il n'apparaît même pas de nécessité logique pour qu'il doive y avoir un individu pour que le monde puisse exister (...). Dans les *Principia Mathematica*, les propositions primitives sont telles qu'elles permettent d'inférer qu'un individu au moins existe. Mais aujourd'hui, je considère cela comme un défaut de pureté logique. ». Cet engagement enlève à la logique sa dimension de complète neutralité ontologique. D'autre part, l'engagement existentiel de ces théories est implicite. « Dans la construction logique classique des systèmes du premier ordre avec identité et dans la perspective de leur interprétation objectuelle, l'engagement existentiel est tacite. En effet, tant les deux quantificateurs que la relation d'identité présupposent cet engagement » (*ibid.*). Chez Leśniewski, au contraire, la caractérisation sémantique, même sur des noms vides, exclut, a priori, un tel engagement au profit d'un traitement du vide tout à fait particulier : s'il est exclu de construire une classe vide en méréologie, il est possible de calculer sur des noms vides en ontologie, qui, je le rappelle, ne traite du monde mais de la manière d'en parler. Notons que l'interprétation objectualise, individualise les éléments du domaine sémantique. « Ces éléments sont appréhendés comme ayant une existence, qu'ils soient nombres, classes ou philosophes grecs, pour reprendre l'exemple de Miéville. Cette conception de l'existence n'opère pas de distinction entre un objet et son nom. L'objet se désigne de manière autonome. Dans le processus interprétatif, chaque terme dénote un de ces objets particuliers » (*ibid.*). « Quelle que soit la solution choisie, le problème des noms qui ne dénotent pas est évité mais il n'est pas résolu » (*ibid.*). C'est pourquoi, en logique classique, la quantification est

restreinte. Les variables sont seulement des variables individuelles ; « elles ne disposent pas de quantificateurs qui opèrent sur des variables de noms vides ou de noms généraux (*ibid*) ». Les systèmes classiques sont de nature catégorielle, ce qui signifie que toute expression est conçue sur la base d'un vocabulaire initial préalablement spécifié et dont l'appartenance catégorielle est précisément déterminée. Chaque symbole est un symbole *type*, et non un symbole *token*, comme c'est le cas chez Lesniewski » (*ibid.*). En outre, ces systèmes ne permettent aucune liberté catégorielle et développementale : ils sont fermés, c'est-à-dire qu'ils contiennent potentiellement à travers leur vocabulaire leurs expressions bien formées, axiomes et règles de transformation. Un système fermé s'oppose à un système ouvert ou développemental. « Il est certes possible de définir de nouvelles constantes, mais cette activité est métalinguistique. Son intérêt réside essentiellement dans le fait qu'elles permettent de simplifier des expressions encombrantes ou de marquer a posteriori l'importance subjective attachée à telle constante » (*ibid.*). Une définition reste une abréviation et n'a donc aucun pouvoir développemental. Les systèmes classiques permettent l'énoncé de principes excessifs qui semblent en désaccord avec les démarches de la pensée naturelle. « Le principe du tiers-exclu associé uniquement à la négation propositionnelle rend possible l'applicabilité de tout prédicat à tout sujet. Il n'y a aucune possibilité d'opérer une distinction entre une propriété pertinente pour un objet (par exemple 3, pair, impair) et une propriété dont ce n'est pas le cas (par exemple 3, potable, non potable) (*ibid.*) ». Enfin, « les logiques classiques sont restrictives parce qu'elles ont été conçues pour exprimer un nombre déterminé de connecteurs logiques : quatre opérateurs unaires, seize opérateurs binaires, deux quantifications explicites et rien d'autre » (*ibid.*).

§10. Nous l'avons vu, la quantification pour Lesniewski ne possède pas le caractère existentiel implicite des logiques classiques : elle ne saurait donc être objectuelle. « La base axiomatique de la protothétique est extrêmement modeste en termes de catégories syntaxico-sémantiques et en termes de constantes logiques. En fait, seul un terme constant de la catégorie formateur de propositions à deux arguments propositionnels y est inscrit, la biconditionnelle. Quant aux catégories, deux seules apparaissent : S et S/SS. » (*ibid.*). La solution du développemental passe par une détermination contextuelle, spatio-temporelle. C'est la situation du signe au sein du contexte dans lequel il apparaît qui permet la détermination de son appartenance catégorielle. Il est donc indispensable de proposer un contexte

de base par rapport auquel d'autres contextes pourront être inscrits grâce à la règle de définition. Une inscription parenthésée, un parenthème, à deux arguments que l'on considère comme le contexte spatio-temporel primitif est le contexte primitif de la définition créative.

§11. Le problème de la définition¹.

Alain Rey, dans son article « Polysémie du terme *définition* » écrit : « On peut appliquer à la définition elle-même divers types de définition. Par exemple, tenter, dans une intention ontologique, de décrire l'essence d'une certaine opération logico-linguistique nécessaire à la circulation contrôlée des signes du langage »². L'« intention ontologique » est-elle pertinente dans le cas des définitions logiques non russelliennes ? Décrire l'essence d'une opération logique, n'est valable que dans le cadre d'un contexte spatio-temporel ontologique neutre. Ainsi, la définition ontologique ne s'applique qu'à la création d'objets langagiers, certes, mais d'objets pris comme *token*. Dire ce *token*, le définir, c'est contribuer à construire un objet sous un nom qui n'est pas prédéterminé. Cette indétermination, toute synthétique, et même nous allons le voir, kantienne, ne se tient que si l'être linguistique se résorbe dans la position des nouveaux noms-objets que sont les catégories sémantiques. Ainsi, la définition logico mathématique, au sens contemporain du terme, n'est pas horismatique, au sens aristotélien des *Seconds Analytiques*. De la sorte, dire que « toute détermination est une négation » est inexact dans le contexte logique formel. La définition et son objet ne sont pas des déterminations au sens de la détermination d'un concept et donc la négation des caractères d'un concept supérieur ; les définitions créatives de Lesniewski ne sont pas une négation, mais une détermination synthétique de l'intuition pure de l'espace et du temps. Nous sommes ici très proches de Kant et de l'unique usage de la définition, celle des objets mathématiques, universels dans le singulier. La totale nouveauté de l'objet défini n'est pas linguistique même s'il est dicible de manière formelle. Ce point mérite une explication : objectiver un objet logique, c'est-à-dire le construire n'est pas un acte linguistique même si cet objet ne peut être cerné, et dit, que dans un langage articulé. Le rapprochement entre Kant et les définitions développementales peut sembler indu ; il est pourtant convaincant si l'on

¹ P. JORAY, « Axiomatique et définition dans les systèmes logiques de Leśniewski, Tarski et Łukasiewicz », in R. POUIVET et M. REBUSCHI, *La philosophie en Pologne. 1918-1939*, Paris, Vrin, 2006.

² Alain REY, « Polysémie du terme *définition* », *La définition. Centre d'études du lexique*, Paris, Larousse 1990, p.13.

veut bien prendre en compte l'aspect constructif de l'objet défini. Mais, la définition est-elle encore ontologique? Rien n'est moins sûr. Pour Lesniewski, la définition en protothétique et en ontologie n'est ontologique que neutre, et l'objet défini est un objet concret. Donc au sens strict, l'entité définie est un *token* mais s'applique à des entités linguistiques. Il y a là un conflit d'interprétation. Soit, comme Ajdukiewicz, on considère que la théorie des catégories sémantiques s'applique au langage; mais on peut aussi en parler en termes de « choses » ontologiques neutres. La différence est ténue mais mérite d'être soulignée.

§12. Mais avant d'aller plus loin dans le conflit Łukasiewicz et Lesniewski, précisons encore la notion de définition. Existe-t-il, à côté des définitions nominales des définitions réelles, portant sur l'essence des choses ?¹ Nous verrons qu'il semble que oui; mais n'anticipons pas. On distingue classiquement trois indéfinissables : les choses sensibles, les individus, les genres suprêmes. Mais cela concerne-t-il les définitions créatives? L'auteur de l'Encyclopédie semble pencher pour l'idée que les définitions créatives sont des axiomes cachés. Nous retrouvons là la polémique entre Lesniewski et Łukasiewicz. La conception de la définition explicite culmina dans les *Principia Mathematica* de Whitehead et Russell. La définition des *Principia* est métalinguistique, et tant Lesniewski que Łukasiewicz s'opposèrent à cette vision. « Toutefois, leur opposition ne se concrétisa pas de la même manière. Si Łukasiewicz tenta de donner de la définition le statut d'une procédure réglée à l'intérieur même de ces systèmes axiomatiques mais qui restait abrégative, Lesniewski eut une ambition plus grande. Il chercha à faire de la définition un outil déductif nécessaire à la constitution de preuves. A l'aide de Tarski en 1922, il parvint à montrer que l'intégralité du calcul des fonctions de vérité pouvait être captée par une axiomatique incluant l'unique terme primitif de la biconditionnelle »². Le statut métalinguistique de la définition constitue un paradoxe relevé par Russell en 1903 : « c'est un curieux paradoxe, énigmatique pour l'esprit symbolique, que les définitions ne soient théoriquement rien d'autre que les énoncés d'abréviations symboliques, sans signification pour le raisonnement et introduites uniquement par commodité pratique, alors que, pourtant, dans le développement d'un sujet, elles exigent une contribution importante de la pensée et qu'elles incarnent souvent les plus grands succès de l'analyse. »

¹ Cf l'article *Définition* dans l'*Encyclopédie philosophique universelle, Les notions*, Paris, Puf, 1990, pp. 566-572.

² Cf. JORAY, *art. cit.*, p. 204

L'introduction, en 1910, des *Principia Mathematica* ne mentionne plus le mot « paradoxe » : « Théoriquement, il n'est pas nécessaire de donner une seule définition. Nous pourrions toujours utiliser le *definiens* à sa place et nous dispenser ainsi totalement du *definiendum* : Donc, bien que nous employions des définitions et ne définissions pas l'expression « définition », « définition » n'apparaît pas parmi nos idées primitives parce que les définitions ne font pas partie de notre sujet, mais sont, à strictement parler, de simples commodités pratiques. » Pierre Joray insiste sur le fait que ni Łukasiewicz, ni Leśniewski « ne pouvaient se satisfaire d'une telle situation : s'ils pouvaient partager le réquisit de l'éliminabilité du *definiendum* au profit du *definiens* et reconnaître l'importance épistémique des définitions (...), l'idée d'un usage externe des définitions dénué de toute caractérisation formelle au sein de la théorie déductive, ne pouvait sans doute recevoir à leurs yeux aucune justification. »¹. En fait, les définitions créatives créent de nouveaux objets, qui peuvent être l'essence d'une généralisation. Il semble donc que ces définitions soient réelles et pas seulement nominales comme ce serait le cas chez Russell et Łukasiewicz. Or sur ce point, Kant nous enseigne, dans sa *Logique* : « Par explications (...) ou définitions nominales, il faut entendre celles qui renferment la signification qu'on a voulu donner arbitrairement à un certain nom, et qui se contentent par conséquent d'indiquer l'être logique de leur objet – Les explications de choses () ou définitions de réelles au contraire sont celles qui suffisent à la connaissance de l'objet selon ses déterminations internes puisqu'elles exposent la possibilité de l'objet à partir de ses caractères internes » (ibid.p.153). Et un peu plus bas : « I y a des définitions réelles en mathématiques, car la définition d'un concept arbitraire est toujours réelles » (ibid. p. 154).

§13. Dans deux conférences prononcées en 1928,, « Łukasiewicz entreprend d'exposer et de comparer les mérites et défauts des deux sortes de définitions en usage dans l'Ecole de Varsovie. Il décrit la première comme étant celle utilisée dans les *PM* et la qualifie de définition comme *règle*. La seconde sorte est rapportée à Tarski et Leśniewski, c'est la définition comme *thèse*. » (ibid.). Contrairement à la pratique définitoire, métalinguistique des auteurs des *Principia*, « les deux genres de définition décrits par Łukasiewicz, comme *règle* et comme *thèse*, présentent un aspect commun essentiel : de l'un et l'autre côté, la définition se trouve pensée comme une procédure *interne*, relevant de l'appareil déductif du système, et permettant

¹ P. JORAY, *art. cit.*, p. 206.

l'enrichissement effectif du langage logique par l'ajout de symboles nouveaux. Toutefois ce point commun ne doit pas masquer les différences essentielles entre les deux conceptions de la définition. La différence la plus marquante tient à la manière dont les définitions peuvent être exploitées une fois qu'elles ont été posées. Dans le cas des définitions comme règles, cette exploitation reste indépendante de l'axiomatique. Les remplacements que les règles autorisent se font toujours de la même manière, et ceci quels que soient les termes primitifs et les axiomes choisis. En revanche, dans le cas des définitions comme thèses, la relation d'équivalence entre *definiendum* et *definiens* étant exprimée à l'aide des termes primitifs du système, l'exploitation des définitions est forcément dépendante de la manière dont ces termes sont caractérisés dans l'axiomatique adoptée » (*ibid.*). « Autrement dit, une fois une définition posée comme thèse, son usage dans le cadre déductif se trouve entièrement réglé par la logique adoptée »¹.

§13. Dans ces conditions, les définitions kantienne sont-elles créatives, sont-elles des thèses ou des règles ? Nous savons par la *Déduction Métaphysique* que le concept logique de vérité est indéfinissable sous peine de cercle. De la même manière, définir le concept de définition est impossible sous peine de *regressus*². La définition est construite et précède le raisonnement :

« Définir (*Definieren*), comme l'expression même le donne, ne doit signifier proprement que présenter originairement le concept détaillé d'une chose à l'intérieur de ses limites ». « Le *détail* signifie la clarté et la suffisance des caractères ». « Les *limites* <signifient> la précision, de telle sorte qu'il n'y ait pas plus de caractères qu'il n'en faut pour le concept *détaillé* ». « *Originairement* veut dire que cette détermination des limites ne soit pas dérivée d'ailleurs, et que par conséquent elle n'ait pas encore besoin d'une preuve, ce qui rendrait la prétendue définition incapable de figurer en tête de tous les jugements sur un) objet ».

La suffisance et la clarté des caractères des concepts (*Merkmale*), distincts des propriétés des objets (*Eigenschaften*), se réfèrent à la classe des

¹ *Ibid.*, p. 210.

² Dans ce qui suit, puisque, comme dit Kant, *Die deutsche Sprache hat für die Ausdrücke der Exposition, Explikation, Deklaration und Definition nichts mehr, als das eine Wort : Erklärung* (RS670-671), nous n'utiliserons quant à nous le terme "définition" *stricto sensu* que dans l'emploi rigoureux mathématique, sous la forme de l'expression "définition *stricto sensu*".

attributs qui permettent d'individuer l'objet. Cette exigence correspond au principe d'individuation des objets, accompagné du principe de stricte délimitation des concepts : la suffisance des caractères ne donne pas encore la définition (s'il n'y a pas assez de caractères, le concept est non délimitable), et il faut lui adjoindre une condition nécessaire. Celle-ci est appelée par Kant les "limites" (*Grenzen*) du concept : s'il y a trop de caractères, l'individuation de l'objet n'est plus possible. Ainsi, les limites n'appartiennent pas au concept qu'elles délimitent, et leur principe est d'abord négatif. Par ces deux caractères de la définition *stricto sensu*, nous voyons qu'elle répond aux critères d'extensionnalité.

§14. Nous voulons montrer à présent que la philosophie ne contient aucune définition *stricto sensu*. Kant envisage quatre types de concepts dont il faudra voir s'ils peuvent être définis. Il s'agit des concepts empiriques (*empirischer Begriff*) : l'or ; des concepts donnés *a priori* (*a priori gegebener Begriff*) : substance, cause, droit, équité, etc. ; des concepts arbitrairement pensés (*willkürlich Gedachte*) : montre de marine ; des concepts qui contiennent une synthèse arbitraire pouvant être construite *a priori*¹. Les concepts empiriques n'offrent pas suffisamment de caractères en eux pour individuer rigoureusement les objets des sens, et ce parce qu'ils ne sont pas strictement délimités. C'est également parce que, « sous le mot qui désigne le même objet », nous ne pensons pas nécessairement tous les mêmes caractères. Remarquons que les mots désignent les objets et que sous ces mots, les concepts sont pensés. Les concepts, quant à eux, signifient (*Bedeutung*), et c'est précisément la signification précise qui fait ici défaut. Kant épingle plusieurs raisons à ce fait : 1° « on ne se sert de certains caractères que tant qu'ils suffisent à la distinction » ; 2° l'évolution des observations ajoute ou enlève certains caractères, de telle sorte que « le concept n'est jamais renfermé entre des limites certaines » ; enfin 3° pourquoi vouloir définir *stricto sensu* un concept empirique pour rendre raison des propriétés d'un objet, puisqu'un tel concept n'est pensable que sous un nom, alors que nous voulons apprendre quelque chose des choses ? Kant, comme Frege, distingue clairement les propriétés des objets (*Eigenschaften*) et les caractères des concepts (*Merkmale*). Il n'est aucun concept empirique dont les caractères rendent adéquat compte des propriétés des objets, car le mot, sous lequel seulement on peut penser un concept, « avec les quelques caractères qui s'y attachent, ne doit constituer

¹ *Begriffe [...] die eine willkürliche Synthesis enthalten, welche a priori konstruiert werden kann.*

qu'une *désignation* et non un concept de la chose, et par conséquent la prétendue définition n'est autre chose qu'une détermination de mot ». Les concepts empiriques sont donc non-définissables, mais seulement explicables (*Explikation*) et aucune détermination de mots ne suffit à définir un concept empirique.

§15. Le deuxième cas d'impossibilité de définir *stricto sensu* des concepts ne relève plus de la logique générale, mais de la logique transcendentale. La logique transcendentale n'est pas apophantique contrairement à la logique de Lesniewski. La question est ici double : le concept donné *a priori* est « encore confus » (*noch verworren*) et c'est seulement sa *représentation* qui est claire (*deutliche*). Ce n'est pas le concept donné *a priori* qui est adéquat à l'expérience possible, mais sa représentation, de sorte que le concept en lui-même nous demeure inconnu dans ses caractères. Nous n'avons en effet que le concept de l'objet = X, comme concept de l'expérience possible, qui contient « beaucoup de représentations obscures ». Il est impossible *a priori* de produire une analyse (*Zergliederung*) complète du concept d'objet = X. Le détail fait défaut mais la complétude même du concept *a priori* manque. En effet, le concept de l'objet = X n'est lui-même possible que par l'application des concepts *a priori* qui le déterminent. Définir un concept *a priori*, c'est confondre le concept de l'expérience possible et l'effectivité de l'expérience. Et comme il faudrait, pour que cela fût possible, que la totalité effective de l'expérience coïncidât avec son concept - ce qui revient à supposer un entendement intuitif -, la simple analyse du concept donné *a priori* ne pourra être vérifiée que par l'exemple. Aucune série d'expériences n'épuise le concept de l'expérience possible. L'analyse ne peut donc être que « toujours douteuse (*immer zweifelhaft*) », et rendue seulement probable par les exemples concordants, mais elle ne sera jamais apodictique. C'est pourquoi « à la place de l'expression *définition*, j'aimerais mieux employer celle d'*exposition* ».

§16. Voyons le troisième type de concepts qu'un philosophe pourrait vouloir définir : des concepts qui ont leur origine exclusivement dans l'entendement. Kant appelle ce troisième type de concepts les « *concepts arbitrairement pensés* ». S'ils peuvent être définis, c'est parce qu'ils sont arbitraires, *i.e.* dépendent de la volonté de les penser. Mais nous ne savons pas l'*aliquid* que nous pensons, nous ne savons que *ce que* nous avons voulu penser. Or je peux définir ce concept seulement en fonction de ce dessein (*vorsetzlich*), ou de sa formation, mais non le schématiser, puisque, à

proprement parler, *rien* ne m'est donné. Aucun « véritable objet » n'est par là défini. Mieux, aucun véritable objet n'est désigné car sa possibilité même ne m'est pas encore donnée par ce concept. Si l'on fait abstraction de l'origine pure ou empirique de nos concepts, ne reste que leur simple forme possible, ou plutôt le dessein de définir un *aliquid*. Nous trouvons une confirmation dans les mots mêmes de Kant : « ma définition peut s'appeler plutôt une déclaration (de mon projet) qu'une définition d'un objet ». Nous sommes ici très proches des objets fictifs de Lesniewski.

§17. Ne restent donc que les « concepts qui contiennent une synthèse arbitraire pouvant être construite *a priori* »¹ : les « procédés (*Verfahren*) » - terme utilisé par Kant tant pour parler des mathématiques et de la philosophie dogmatique - sont tout-à-fait différents dans ces deux manières de connaître. Dans les deux usages, il faut sortir du concept, et la différence réside en ceci que dans l'usage mathématique intuitif la sortie du concept requiert toujours et seulement l'intuition pure qui est la fin ou le *telos* nécessaire et suffisant de son concept, même si la *représentation* de l'objet mathématique requiert l'intuition empirique. Par contre, l'usage discursif requiert certes l'intuition pure (sans laquelle il n'aurait aucun objet possible), mais toujours aussi l'intuition empirique². Ainsi, « construire un concept », dit Kant, signifie : « présenter *a priori* l'intuition qui lui correspond ». L'activité mathématique suppose la présentation de l'intuition singulière de telle manière que la méthode de détermination donnée par le schème du concept a un donné *a priori*. Ainsi, l'objet construit comme *Bedeutung* de l'activité de construction des concepts mathématiques est essentiellement différent et du concept abstrait, et de l'intuition qui lui correspond. si tous les concepts sont discursifs, aucun ne peut être construit, et s'il peut être construit, alors ce concept n'est pas un concept mais un objet. L'analyse du concept discursif de *triangle*, par exemple, ne produit rien. Toute représentation empirique d'un triangle n'est pas un triangle, même si le mathématicien comprend par *triangle* les propriétés d'un objet (et non les caractères d'un concept empirique). Il *sait* que toute représentation empirique de cet objet est inadéquate à son schème, bien qu'elle puisse être reconnue et identifiée comme représentation empirique

¹ Il s'agit de l'important passage III468-483, A712-738/B740-766, PI1297-1316, RS657-677.

² «Je ne dois point regarder à ce que je pense réellement dans mon concept du triangle (car celui-ci n'est rien de plus que la simple définition), mais je dois bien plutôt en sortir, pour aller à des propriétés qui ne se trouvent pas dans ce concept, mais qui pourtant lui appartiennent. Or cela n'est pas autrement possible que si je détermine mon objet d'après les conditions, soit de l'intuition empirique, soit de l'intuition pure».

du schème du triangle. Si la connaissance mathématique et la connaissance philosophique peuvent réfléchir les mêmes objets, c'est parce que la première « fonctionne » par construction d'objets singuliers et universels selon la méthode qui permet de présenter *a priori* les propriétés de ces objets, tandis que la seconde réfléchit les caractères discursifs des concepts de ces objets. Le schématisme des « concepts mathématiques » est donc une expression toujours impropre mais utile pour le philosophe comme pour l'« entendement commun »¹. Il conviendrait sans doute mieux de parler du schématisme des objets mathématiques. L'intuition non-empirique correspondant au concept est « un objet singulier » (*eines einzelnes Objekt*), i.e. une *totalité singulière synthétique*, dont la validité est universelle en ceci que la présentation *a priori* du concept en tant que représentation générale, s'applique « à toute intuition possible qui appartient à ce concept ». Ainsi, nous pouvons penser le concept général de triangle et le schématiser, ensuite le représenter dans l'intuition empirique et reconnaître le dessin, mais nous ne pouvons le connaître que comme objet synthétique *a priori* construit en fonction de ses propriétés universelles contenues dans sa méthode de construction (sa définition *stricto sensu*). Le concept général (par exemple « triangle ») qui désigne un objet n'est pas la même chose que ce qu'il signifie, le schème de construction *a priori* du triangle pour toute intuition possible. Si nous avons un entendement intuitif, nous pourrions immédiatement présenter le concept discursif comme objet, et si nous avons une intuition intellectuelle, le schème du triangle serait immédiatement la représentation de son propre produit (le triangle universel). Dans les termes de la philosophie transcendantale, cela signifie que la raison dans son activité de connaître mathématique, produit les « conditions universelles de la construction » *sous* lesquelles le singulier est déterminé. Or ce singulier n'est identique ni au concept construit, ni à l'objet de ce concept : « l'objet du concept auquel ce singulier ne correspond que comme son schème doit être pensé comme universel ». L'objet mathématique est effectivement connu comme universel *et* singulier, et cette synthèse de la connaissance peut être saisie en ce qu'il est pensé comme universel dans sa singularité. Il n'y a pas de termes abstraits chez Kant comme chez Lesniewski. Si le mathématicien dessine un triangle, il sait que ce dessin n'est pas un triangle, mais il est assuré de l'universalité

¹ Rappelons que pour Kant l'*entendement commun* est l'accord universel des méthodes, « la pierre de touche de la raison universelle », soit la logique. Cf. *e.a.* la lettre K34 du 31/12/1765 dans cor. 21, p. 44, adressée à Lambert, et *infra*. Les illusions de la métaphysique contraires à l'entendement commun mènent inévitablement la fausse philosophie à se détruire elle-même (*ibid.*).

du triangle parce qu'il a construit son dessin en fonction d'une méthode qui donne la définition *stricto sensu* du triangle. Kant dit qu'il ne faut pas regarder à ce qui est pensé effectivement dans la définition mais bien plutôt en sortir parce qu'analytiquement jamais un caractère discursif général ne sera une propriété objective universelle. Le philosophe comme le mathématicien peut *penser* un *aliquid* dans la définition, mais il ne pourra jamais analyser cet *aliquid* qu'en le construisant effectivement dans l'intuition pure, ensuite dans l'intuition empirique. En d'autres termes, l'intuition est elle-même construite en fonction des règles de construction données dans la définition de sorte que le résultat de ces règles (les conditions universelles de la construction) s'applique nécessairement à l'objet du concept construit. Ce dont il résulte que le philosophe peut également dessiner un triangle et en reconnaître un sans pour autant en connaître les propriétés objectives. Ainsi, la construction géométrique, « dans l'intuition pure, aussi bien que dans l'intuition empirique », ajoute à cette intuition le « divers qui appartient au schème d'un triangle en général, par conséquent à son concept ». Le schème comme méthode de construction d'un objet, donnée dans la définition, est la synthèse du divers dans cette intuition, ce qui revient à dire que, par définition *stricto sensu* du concept, le schème est *cause efficiente* du concept *construit*. La mathématique connaît donc les propriétés des objets, en tant seulement que ces propriétés sont unies au concept de ces objets. Si le concept ne peut être défini qu'au moyen d'une intuition pure, ou si la possibilité de ce concept contient nécessairement et universellement la présentation de sa *Bedeutung* dans l'intuition pure absolument correspondante, alors nous avons un concept mathématique *stricto sensu*. Kant peut donc dire que le concept mathématique *contient* une intuition pure, car si tel n'était pas le cas, un tel concept serait absolument impossible, pour notre entendement comme pour tout autre.

§18. Reste à savoir si les définitions kantiennees sont créatives. Pour Kant, les définitions sont originaires, ce qui laisse penser qu'elles doivent être conçues comme règles. (des axiomes cachés). Pourtant la nature synthétique a priori, et même réfléchissante, des définitions créatives n'obère pas la possibilité de définitions comme thèses si 'on considère que tout axiome est une thèse créative et met en mouvement un système ontologique partiel qui est également un déploiement d'éternité. Dans ces conditions, la condition de l'originarité des définitions *stricto sensu* est respectée. Les définitions kantiennees sont donc créatives

§19. Conclusion : concilier l'inconciliable ?

Nous avons montré que les définitions créatives sont synthétiques a priori et que les définitions stricto sensu sont réelles. Les axiomes sont des thèses du système, et, à ce titre sont construits dans l'espace-temps. Peut-on en conclure qu'ils sont eux aussi synthétiques a priori ? Oui si l'on tient compte de leurs conditions transcendantales (l'espace-temps) ; non si l'on voit qu'ils sont purement analytiques et marquent le déploiement analytique de la position des théorèmes, thèses, définitions et déductions. Les définitions comme thèses, défendues par Lesniewski trouvent leur équivalent chez Kant dans la mesure où elles permettent le progrès des sciences mathématiques et sont l'effectuation du savoir formel. Bien entendu, il ne faut pas confondre logique formelle et logique transcendantale. Mais il est tout-à-fait possible de montrer qu'une fondation transcendantale des logiques est possible ; ce qui permet *a contrario* à la logique formelle d'être analytiques sauf dans les définitions créatives. En ce sens, nous pouvons dire que Kant va plus loin que Lesniewski dans le traitement logique spatio-temporalisé. On le voit, Lesniewski, versus Kant ? Nous sommes dans deux univers différents dont l'intention n'est pas la même : Kant ne pense pas la logique formelle. Pourtant il est légitime de se poser la question de savoir si des jugements synthétiques a priori sont possibles en logique formelle. Les systèmes développementaux montrent que tel est le cas. Les définitions stricto sensu spatio-temporelles chez Kant sont des thèses du système de la logique. En outre, Kant définit l'essence d'un objet mathématique : il y a donc des définitions réelles. Et chez Lesniewski, l'essence d'une généralisation est un être concret, ce qui ne signifie pas encore que les définitions créatives définissent l'essence d'un objet tel qu'une catégorie sémantique. Reprenons la question là où Ajdukiewicz : là où nous l'avions laissée : linguistique où réelle, la définition dans le second cas définit bien l'objet qu'est une catégorie sémantique. De plus, il n'y a pas de thèses abstraites. Soit tout porte à croire que les définitions *stricto sensu* kantienne sont elles aussi créatives, i.e. synthétique a priori.

CRITICA KANTIANĂ A ARGUMENTULUI ONTOLOGIC ȘI DEPĂȘIREA ACESTEIA DIN PERSPECTIVA CONCEPTULUI DE EXISTENȚĂ NECESARĂ¹

VLAD VASILE ANDREICA²

Abstract: *It is or it is not the existence a property? Kant's critique of the ontological argument appears from this direction. From the German philosopher's point of view, the existence is not a real property. In fact, Kant's objection is adressed to the premise of the argument which upholds that the being which exists both as an idea in the mind and in reality is greater than the one which exists only in the mind. In agreement with this premise the existence is a property which makes the things which possess it greater than the ones which don't. Yet, in Kant's opinion the existence may not function as a predicate, it may not belongs to another concept even if it is the concept of a perfect being.*

Keywords: *God, existence, ontological argument, necessary existence, real predicate.*

Una dintre cele mai convingătoare critici la adresa argumentului ontologic îi aparține celui care i-a dat și numele de *ontologic*: Immanuel Kant.³ Această critică are în centru binecunoscuta idee că existența nu este un predicat real. Kant va arăta că supoziția de a considera existența un atribut, încercarea de a o include în conceptul de Dumnezeu sau în conceptul unui obiect, este lipsită de sens.⁴

Immanuel Kant critică toate cele trei dovezi clasice pentru existența lui Dumnezeu: dovada fizico-teologică, dovada cosmologică și dovada

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.

² Baia Mare

³ În *Critica rațiunii pure*, Kant face distincție între diferitele tipuri de argumente cu privire la existența lui Dumnezeu, considerând că acestea sunt în număr de trei: două argumente *a posteriori*, care au ca punct de plecare experiența nedeterminată: cel cosmologic și cel fizico-teologic, și un argument *a priori*, care face abstracție de orice experiență, cel ontologic. Vezi Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 455.

⁴ Critica pe care o aduce Kant argumentului ontologic se găsește concentrată în „Dialectica transcendențială, cartea a II-a, cap. 3, secțiunea 4, „Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenței lui Dumnezeu” (în ediția citată paginile 456-461), dar se pot regăsi elemente ale ei în întreaga critică: în „Introducere”, în „Estetica transcendențială”, în „Analitica transcendențială”, etc.

ontologică. Pentru Kant partea deficitară a argumentului cosmologic este atribuirea lui Dumnezeu a unor atribute inspirate din experiență, precum: substanță, cea mai mare realitate, cea mai mare necesitate. Conceptele prin care se formează aceste atribute nu sunt valabile decât pentru o întrebuițare empirică, iar ființa necesară poate fi determinată doar prin conceptul ei.¹

În concepția lui Kant, doar argumentul ontologic este în măsură să exprime prin mijloacele sale existența lui Dumnezeu. Dacă ne întrebăm cum un lucru poate să existe cu necesitate atunci va trebui să pornim de la analiza conceptului său, iar analiza existenței divine trebuie să fie explicată de conceptul său. Și această perspectivă va fi criticată de către Kant.

Cel mai adesea critica lui Kant este transpusă în următorii termeni: fie conceptul unei ființe perfecte, posesoare a tuturor atributelor pozitive; pentru că existența este unul dintre aceste atribute, rezultă în mod necesar că ființa perfectă pe care am supus-o exercițiului rațiunii există. La aceste idei Kant ar fi reacționat afirmând că existența nu este un predicat, asemenea celorlalte predicate care se pot afirma despre o ființă perfectă, cum ar fi omnisciența, bunătatea, puterea, înțelepciunea etc. Se comite o contradicție în momentul în care se introduce existența în conceptul unui lucru gândit ca posibilitate.²

Alexander Baumgarten susține că acestei formulări i se poate obiecta că nu ar fi redarea exactă a argumentului Sfântului Anselm, și că s-ar potrivi, mai degrabă, cu formularea lui Descartes. Mai mult decât atât rezumarea sub această formă simplistă a contraargumentului kantian ar produce un număr de neînțelegeri. Critica oferită de Immanuel Kant este considerată a fi o critică a argumentului ontologic cartezian și doar indirect a argumentului anselmian, formularea acestuia fiindu-i necunoscută. Un indiciu pentru această poziționare îl reprezintă și poziționarea existenței în tabla categoriilor, între cele trei categorii ale existenței.³

Pentru a înțelege mai bine critica lui Kant este nevoie să ne oprim puțin asupra presupuzițiilor sale fundamentale. După Adrian Miroiu, critica lui Kant se bazează pe distincția între două situații: 1) unui concept poate să îi corespundă ceva și 2) unui concept îi corespunde realmente ceva. Se pune în continuare problema: ce face ca unui concept să îi poată corespunde ceva? Un posibil răspuns ar fi că un concept oarecare X nu asigură existența a ceva

¹ Rodica Croitoru, *De la metafizica luminii la metafizica moravurilor*, Editura Științifică, București, 1996, p. 122.

² Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1998, pp. 458-459.

³ Vezi Alexander Baumgarten, *Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei*, Editura Polirom, Iași, p. 62-63.

ci doar posibilitatea acelui ceva, este posibil să îi corespundă ceva în condițiile în care conceptul în cauză nu este contradictoriu dar nu este și necesar să aibă un corespondent în realitate. Este posibil să existe inorogi sau cai înaripați, în condițiile în care în realitate aceștia nu există.¹ La această chestiune școala filosofică germană de dinainte de Kant (în special Wolf și Baumgarten) vine cu următoarea soluție: dacă există, o ființă trebuie să fie complet determinată în raport cu orice atribut. Dacă nu ar fi complet determinată, acea ființă ar fi doar posibilă. Sensul determinării complete este următorul: dacă unui concept, încă incomplet, îi adăugăm un predicat, el devine mai determinat. Un concept complet determinat se individualizează și nu mai poate corespunde unei clase de ființe ci unui singur individ.²

Referitor la ființele posibile, 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.³

„Teoria descrițiilor” propusă de Russell a apărut ca un răspuns dat filosofului austriac Meinong, care a fost interesat de statutul anumitor 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. 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.⁴

Adrian Miroiu identifică două linii de argumentare în ceea ce privește legătura dintre existență și determinarea completă:

- 1) dacă ceva există, este complet determinat și
- 2) dacă ceva este complet determinat, atunci există.

Dacă prima propoziție este acceptată atât de școala filosofică germană cât și de Kant, cea de a doua propoziție este respinsă de Kant dar acceptată

¹ Adrian Miroiu, *Argumentul ontologic*, Editura ALL, București, 2001, p. 43.

² *Ibidem*, pp. 48-49.

³ Ivo Thomas (ed.), I. M. Bochenski (author) *The History of Formal Logic*, University of Notre Dame Press, 1961, p. 369.

⁴ Alan Wood, *Bertrand Russell the Passionate Skeptic*, Simon and Schuster, New York, 1958, p. 63-67.

de filosofi precum Wolf sau Baumgarten. Acceptarea acestei afirmații le permite să considere existența ca predicat, de unde și posibilitatea de a o include în conceptul a ceva. În cazul unor ființe precum oamenii, inorogii sau triumghiurile existența este cuprinsă în conceptele lor în măsura în care ele sunt complet determinate. În cazul conceptului de Dumnezeu, însă, situația este alta: existența este cuprinsă ca predicat în acest concept apoi prin afirmația (1) de mai sus se conchide determinarea completă a conceptului. În al doilea rând afirmația (2) face ca existența să exprime o condiție globală asupra conceptului. Ambele afirmații definesc împreună un statut cu totul special al existenței, care devine în același timp un predicat ca oricare altul dar, în același timp, o condiție globală asupra funcționării atributelor (predicatelor). Cu această consecință Kant nu a putut fi de acord.¹

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 este o proprietate la fel cum faptul de a fi roșu sau galben este o proprietate pentru un măr. Mai degrabă este o precondiție pentru celelalte proprietăți. Pentru a spune că x deține o proprietate, trebuie să afirmăm că acel x există. Analizându-l pe Kant și subliniind influența filosofiei lui David Hume, Louis Dupre consideră că tranziția de la o idee la existență poate fi făcută doar cu ajutorul unor evidențe empirice. Putem să îl imaginăm pe Dumnezeu într-o asemenea formă încât o negare a existenței sale ar fi contradictorii, dar rămâne o propoziție sterilă până când demonstrăm printr-o evidență empirică că într-adevăr există. Critica lui Kant a fost interpretată de-a lungul timpului, unii explicând că nu este nimic greșit în a atribui un mod real de a exista unui subiect care există în imaginație. Totuși o existență în plan mintal despre o ființă perfectă nu duce și la concluzii despre existența sa reală. Putem întotdeauna să ne imaginăm un obiect că există chiar atunci când suntem convinși că nu există.²

Kant consideră că în acest argument se produce o confuzie a unui predicat logic cu unul real. Prin folosirea logică, "este" are pentru Kant doar rol de copulă, astfel încât esența conceptului de Dumnezeu nu este modificată dacă spunem "Dumnezeu este". Aceasta înseamnă că, în folosire logică, cuvântul *este* nu adaugă nimic nou la conținutul conceptului, iar

¹ Adrian Miroiu, *op.cit.*, pp. 48-52.

² Louis Dupre, *A Dubios Heritage: Studies in the Philosophy of religion after Kant*, Editura Paulist Press, New York, 1997, p. 171.

necesitatea existenței obiectului despre care el a fost rostit este o iluzie.¹ Această distincție între diferitele înțelesuri ale lui *este* a devenit celebră și a făcut carieră în filosofia de după Kant în special în filosofia analitică la Frege și Russell. Iată ce scrie Kant într-un pasaj celebru din „Critica rațiunii pure”:

A fi nu este, evident, un predicat real, adică un concept despre ceva, care s-ar putea adăuga conceptului unui lucru. Ci este numai punerea unui lucru sau a unor determinări în sine. În folosirea logică, acest verb este numai copula unei judecăți. Judecata: *Dumnezeu este atotputernic* conține două concepte, care își au obiectele lor: Dumnezeu și atotputernicia; micul cuvânt *este* nu e vreun predicat în plus, ci numai ceea ce pune predicatul în relație cu subiectul. Dacă însă iau subiectul (Dumnezeu) cu toate predicatul lui (dintre care face parte și atotputernicia) și zic: *Dumnezeu este* sau *este un Dumnezeu*, eu nu adaug un nou predicat la conceptul despre Dumnezeu, ci pun numai subiectul în sine cu toate predicatul lui, și anume *obiectul* în relație cu *conceptul* meu. Ambele trebuie să conțină exact același lucru și de aceea la conceptul care exprimă posibilitatea nu se poate adăuga nimic mai mult, prin faptul că eu gândesc obiectul lui ca absolut dat.²

Kant consideră că a fi existent nu înseamnă mai mult decât a fi posibil. În acest sens Kant dă un exemplu instructiv: „Și astfel realul nu conține nimic mai mult decât simplul posibil. O sută de taleri reali nu conțin nimic mai mult decât o sută de taleri posibili.”³ Dacă ne întrebăm care este diferența dintre o sută de taleri reali și o sută de taleri posibili, la o primă judecată, vom spune că una considerabilă: putem achiziționa ceva cu telerii reali dar nu putem achiziționa ceva cu telerii posibili. Se pune întrebarea care ar fi diferența între cei o sută de taleri reali și o sută de taleri posibili. Michael Palmer susține că niciuna. Conceptul este același în ambele cazuri. Mai mult, rezultatul este același chiar dacă adăugăm un anumit număr de caracteristici (predicate). Tot ceea ce ni se oferă sunt informații adiționale pentru că atunci când îi căutăm să știm cât mai exact cum arată. Ca să întărească punctul său de vedere, autorul dă exemplul unui student care dă ultimul examen la facultate. Nu a reușit să repete nimic dar este înzestrat cu o imaginație bogată. În eseul său, citează lucrările unui „distins” sociolog polonez a cărui lucrări nu au fost încă traduse în engleză. Examinatorii sunt impresionați de exemplele și teoriile expuse și îi acordă nota zece. Dar sociologul nu există iar examinatorii au fost duși în eroare. De aceea,

¹ Alexander Baumgarten, *op.cit.*, p. 62.

² Immanuel Kant, *op.cit.*, p. 459-460.

³ *Idem.*

existența nu este o parte din concept ci ceva care trebuie validat în mod independent.¹

Schopenhauer se alătură lui Kant dar este mai virulent și mai ironic decât acesta comparându-l pe filosoful care produce argumentul ontologic cu un magician. La fel cum magicianul pune iepurele în pălărie în timp ce atenția publicului este distrasă, la fel apărătorul argumentului ontologic introduce enunțul „Dumnezeu există” undeva în premise, ascunzând acest lucru cât mai bine cu putință.²

În ceea ce privește trecerea sau tranziția de la gând , de la idee la lucru, s-a pus deseori întrebarea cum se poate face o trecere corectă de la un concept precum conceptul lui Dumnezeu la afirmarea sau negarea existenței sale reale. Totuși oamenii fac această tranziție. Din înțelegerea clară a unei figuri plane cu patru laturi, cineva poate concluziona în mod clar că nu există în realitate o astfel de entitate. Acest raționament nu este pus la îndoială deși reprezintă un exemplu concret asupra felului în care se poate trage o concluzie în legătură cu ceva care există sau nu în realitate doar din concepția referitoare la ceva pe care cineva o are în intelect. Cineva își poate menține poziția că existența lui Dumnezeu nu poate fi demonstrată prin luarea în considerare a conceptului de Dumnezeu, dar nu poate face acest lucru pe baza faptului că nici o concluzie legată de ceea ce există nu poate fi derivată doar din concepția noastră asupra lucrurilor, pentru că acest lucru nu este adevărat.³

Observăm că respingerea de către Kant a argumentului ontologic se bazează pe credința acestuia că adepții argumentului au confundat un predicat real cu un predicat logic. Se pune în continuare problema: ce este un predicat real? Prin ce se deosebește un predicat real de unul logic? Adrian Niță consideră că, problemele interpretării respingerii kantiene sunt legate chiar de acest cuvânt: „real”.⁴ 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

¹ Vezi Michael Palmer, *The question of God*, Editura Routledge, Londra, 2001, p. 12-13.

² Richard Taylor, *Introduction*, p.xii în Alvin Plantinga, *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Anchor Books, New York, 1965.

³ *Idem*.

⁴ Adrian Niță, „Posibilitate și existență. Argumentul ontologic la Leibniz și Kant”, în Ion Tănăsescu, *Argumentul ontologic: Aspecte tradiționale și interpretări moderne*, Editura Pelican, Giurgiu, 2004, pp. 109-110.

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 transcendental (Miroiu). Adrian Niță consideră că respingerea argumentului ontologic de către Kant este defectuoasă, și prezintă, în acest sens, o serie de argumente și observații.

Utilizând corect termenii în discuție, putem spune că Immanuel Kant nu a susținut că existența nu este un predicat ci existența nu este un predicat real și a oferit chiar o definiție tehnică. Doar acele predicate sunt reale care sunt predicabile despre un lucru concret și care predică ceva mai mult despre lucrul respectiv decât că *este un lucru*. Existența, prin urmare, nu este un predicat real deoarece a aserta existența despre un lucru ar însemna doar a spune că acel lucru este un lucru. Dacă existența ar fi un predicat real atunci orice afirmare despre ea ar fi o tautologie și orice negare ar reprezenta o contradicție în sine.¹

Revenind la observațiile lui Adrian Niță trebuie spus că distincția dintre predicat real și predicat logic este problematică. După Kant un predicat real este o determinare, iar determinarea este un predicat care se adaugă la conceptul subiectului și îl sporește și, deci, nu mai trebuie să fie deja conținută în el. Un concept devine complet determinat, prin adăugarea de noi determinații, iar prin determinarea completă ajungem la reprezentarea unui lucru individual. Astfel că, existența nu este predicat real pentru că nu este o determinație care să se adauge conceptului unui lucru. A. Niță constată că, de fapt, distincția dintre predicat logic și predicat real s-a estompat. Cu toate acestea, pentru a menține distincția și pentru a valida astfel critica argumentului ontologic, Kant este forțat să recunoască o distincție absolută între planul logico-lingvistic (al predicatului logic) și planul metafizic (al predicatului real).²

Referitor la categoria existenței, Adrian Miroiu a atras atenția asupra faptului că, pentru Kant, conceptul de existență nu se reduce la alternativa predicat logic-predicat real, ci are și o valoare transcendentală, care revine la principiul determinării complete. Pentru Kant, determinarea logică înseamnă supunerea unui concept principiului contradicției, în urma căruia "din două predicate opuse contradictoriu numai unul singur poate să îi revină". În schimb, principiul determinării complete înseamnă raportarea unui concept la "posibilitatea întregă, ca ansamblu al tuturor predicatelor lucrurilor în genere". Prin urmare, el prezintă un concept modal, iar Kant precizează că sediul lui se află în rațiune și "nu putem niciodată să îl

¹ R. E. Allen, *The Ontological Argument*, Philosophical Review, Vol.70, n1., 1961, p.59.

² Adrian Niță, *op.cit.*, p.110.

prezentăm în totalitatea lui *in concreto*." Dincolo de variantele predicat logic – predicat real Kant pune în discuție, în legătură cu conceptul de existență, valoarea transcendentă a acestuia mai exact principiul determinării complete. În comentariul său la acest principiu, Adrian Miroiu sesizează faptul că propozițiile existențiale folosesc acest principiu al determinării complete: " Atunci când avem de-a face cu afirmarea existenței a ceva nu mai putem apela la principiul logic al contradicției: este nevoie de punerea la lucru a principiului transcendent al determinării complete. Când spun: Dumnezeu există, sau tot așa, triumghiul acesta există, sau Socrate există - atunci subiectul (Dumnezeu, triumghiul acesta, Socrate) este considerat ca determinat în raport cu toate predicatelor."¹

Prin urmare, ceea ce spune Kant este, că dacă ceva există, este complet determinat; dar dacă ceva este complet determinat, nu înseamnă neapărat că există. Ceea ce înseamnă că, pentru autorul *Criticii rațiunii pure*, cunoașterea ar fi putut construi un argument rațional al existenței divine dacă reciproca primei propoziții de mai sus ar fi fost adevărată. Așadar, rațiunea nu poate decide existența divinității, dar își poate exercita în mod interminabil deschiderea și capacitatea reală de a folosi conceptul de existență în sens transcendent, când este vorba de obiecte exterioare experienței.²

Charles Hartshorne, unul din cei mai importanți apărători ai argumentului ontologic alături de Norman Malcolm și Alvin Plantinga, consideră că întreaga critică furnizată de Immanuel Kant nu afectează capitolul III din *Proslogion* și chiar argumentul prezentat de Descartes în *Replici* deoarece acestea nu au căzut în urma criticilor lui Kant; pentru că argumentele lor trebuie să stea sau să cadă în ceea ce privește statutul predicatelor existenței în general, iar predicatul cerut este modalitatea existențială (necesitate versus contingență) – iar modalitatea existenței poate fi considerat un predicat.³

Din perspectiva celui de-al doilea argument produs de Anselm problema nu se pune dacă existența contingentă ar putea vreodată să fie derivată numai din conceptul unui lucru, ci doar dacă un fel unic de existență, existența necesară, poate fi derivată dintr-un concept unic, al perfecțiunii divine sau al măreției. Nici Kant nici Hume nu au fost conștienți de literatura clasică în legătură cu acest subiect. Hartshorne consideră că nu

¹ Adrian Miroiu, *op. cit.*, p. 65.

² Alexander Baumgarten, *op. cit.*, pp. 64-65.

³ Charles Hartshorne, *Anselm's Discovery: A Re-examination Of the Ontological Argument for God's Existence*, Open Court Publishing, 1965, p. 210.

s-a afirmat clar paradoxul implicat în argumentul anselmian prin afirmația că existența nu este un predicat.¹

Hartshorne consideră că Immanuel Kant exagerează negând că existența este, în orice caz, un predicat, sau că existența este în orice sens ceva mai mult decât posibilul. Greșește, mai departe, atunci când afirmă că în cazul în care dolarii ar conține ceva (un penny) mai mult decât dolarii posibili conceptul nu ar exprima întregul obiect și nu ar fi deci conceptul lor adecvat. Există o sută de penny în realitate așa cum sunt o sută de dolari în sfera posibilului dar nici un dolar nici un penny nu poate fi exprimat în totalitate într-un concept. Acest lucru poate fi făcut doar de intuiție. Descripția conceptuală a unui lucru poate cel mult să explice atât de multă calitate sau valoare câtă este exprimată în termenii abstracți. Dar calitatea totală nu este exprimabilă. Actualitatea în unitatea sa are calitate sau valoare și aceasta nu este un predicat față de care referința poate fi făcută într-un caz particular. A trata această valoare ca universală sau posibilitate se poate întâmpla la nivelul limbajului, de aceea nu este nici o posibilitate să o separăm de actualitatea sa. Doar construim o copie verbală a actualității și o repartizăm pentru o altă dată, vorbind despre ea ca o posibilitate antecedentă.²

Petru a analiza celebra întrebare: „este existența un predicat?” Hartshorne pornește de la alte câteva întrebări adiționale. „Existența trebuie privită în general ca o parte a unei descripții a ceva (unul din predicatul lucrului descris) sau este ceva chiar diferit de un predicat?” Dacă este un predicat atunci descripțiile ipotetice sunt incomplete. Dacă analizăm o propoziție de genul *Există un om pe această insulă* și ne punem întrebarea *ce fel de om – unul existent sau unul neexistent* nu ne gândim în mod obișnuit la lucrurile existente ca la un fel special de lucruri, orice fel de lucruri consistent conceput ar putea fi conceput că există, indiferent dacă altceva este adevărat despre acesta. În prima prezentare a argumentului de către Anselm acesta considera într-adevăr lucrurile care există ca fiind diferite și superioare. Aceasta este ideea și forma pe care mulți au criticat-o cu succes pentru o vreme îndelungată. În ceea ce privește versiunea a doua sau forma puternică a argumentului trebuie precizat că atât Anselm cât și Descartes prezintă o a doua formă a argumentului care nu asumă că existența este, în general, un predicat real. Existența care doar în cazul lui Dumnezeu este luată ca predicat nu este doar existență în general ci o manieră unică și superioară de a exista. Aceasta este existența necesară sau altfel spus

¹ *Ibidem*, pp. 225-226.

² *Ibidem*, pp. 226-227.

existența fără alternative imaginabile de a eșua să existe, mai poate de asemenea fi numită existența în sine. Existența obișnuită este o formă inferioară de a exista deoarece există nu prin ea însăși ci prin altceva, întotdeauna fiindu-i atribuită alternativa imaginabilă de a nu exista sau de a nu fi existat niciodată. Existența tuturor lucrurilor cu excepția lui Dumnezeu este precară, accidentală și de aceea a exista înseamnă o manieră inferioară comparativ cu existența necesară. Aceasta este forma prezentată în *Proslogion III* și în replicile I, V și IX.¹

David Pailin consideră că nu putem respinge atât de ușor argumentul ontologic puternic al lui Anselm, pornind de la analiza lui Kant: *existența nu este un predicat real* deoarece avem de a face cu „existența necesară” iar aceasta cu siguranța poate fi considerată un predicat real în propoziția – *Dumnezeu are existență necesară*, deoarece indică o proprietate care îi aparține lui Dumnezeu (ce fel de ființă este acesta). Dacă atribuirea de calități unui subiect este o funcție a unui predicat, atunci „existența necesară” îndeplinește aceea funcție.²

Critica lui Kant la adresa argumentului ontologic se bazează pe o analiză atentă a conceptului de existență, analiză ce va avea drept consecință deschiderea unui câmp amplu de dezbateri în filosofia ulterioară, în special în cea de factură analitică prin analizele logice ale lui Frege și Russell. Critica kantiană nu a vizat „argumentul puternic” în cadrul căruia se vorbește de „existența necesară” ci a vizat argumentul prezentat în capitolul II, argumentul reluat de altfel de majoritatea filosofilor care au criticat argumentul ontologic. În acest argument apare existența obișnuită iar aceasta este fără îndoială o formă inferioară de a exista comparativ cu „existența necesară”.

În celebrul pasaj din „Critica Rațiunii Pure”, în care critică argumentul ontologic, Kant realizează îndeosebi o critică asupra argumentului cartezian și doar indirect asupra argumentului pe care Anselm îl prezintă în capitolul II din lucrarea „Proslogion”, dar critica sa nu afectează argumentul ontologic pe care îl regăsim în capitolul III al lucrării amintite și care a fost reluat cu succes în filosofia analitică cu ajutorul logicii modale. Problema se pune dacă „existența necesară” poate fi derivată din conceptul unic al perfecțiunii divine.³ Modalitatea existenței (felul în care un lucru există) este o

¹ *Ibidem*, pp. 33-34.

² David A. Pailin, *Some comments on Hartshorne's Presentation of the Ontological Argument*, *Religious Studies*, V.4,1(1968), p. 111.

³ Poziție asemănătoare dar argument diferit: vezi Claudiu Mesaroș, *Filosofii cerului. O introducere în gândirea Evului mediu*, Editura Universității de Vest, Timișoara, 2005, pp. 177-180 și Claudiu Mesaroș

proprietate a fiecărei ființe. Nu se poate respinge la fel de simplu acest argument plecând de la binecunoscuta afirmație „ existența nu este un predicat real” deoarece aceasta nu operează cu existența necesară care nu cade în urma acestei critici, ea putând fi considerată un predicat real în propoziția „Dumnezeu are existență necesară”. Există reformulări valide ale argumentului ontologic în sisteme modale precum sistemul S5 și acest lucru este recunoscut de majoritatea filosofilor. Neîncrederea persistă la nivelul premiselor care alcătuiesc aceste argumente.

BIBLIOGRAFIE

- Allen, R. E., *The Ontological Argument*, Philosophical Review, Vol.70, n1., 1961;
- Anselm din Canterbury, *Proslogion*, Editura Științifică, București, 1997;
- Asmus, V.F., *Filosofia lui Immanuel Kant*, Editura Politică, București, 1958;
- Baumgarten, Alexander, *Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei*, Editura Polirom, Iași, 2003;
- Croitoru, Rodica, *De la metafizica luminii la metafizica moravurilor*, Editura Științifică, București, 1996;
- Hartshorne, Charles, *Anselm's Discovery: A Re-Examination of the Ontological Proof for God's Existence*, Open Court, La Salle, IL, 1965;
- Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1998;
- Miroiu, Adrian, *Argumentul ontologic. O cercetare logico-filosofică*, Editura All, București, 2001;
- Niță, Adrian, „Posibilitate și existență. Argumentul ontologic la Leibniz și Kant”, în Ion Tănăsescu, (editor), *Argumentul ontologic. Aspecte tradiționale și interpretări moderne*, Editura Pelican, Giurgiu, 2004;
- Pailin, David A., *Some comments on Hartshorne's Presentation of the Ontological Argument*, Religious Studies, V. 4,1, 1968;
- Wood, Alan, *Bertrand Russell the Passionate Skeptic*, Simon and Schuster, New York, 1958.

HEILIGE, ÜBERMENSCHEN, AVATARE¹

HERBERT HRACHOVEC²

Abstract: *Saints are deeply entrenched in the history and geography of the West, from Austria's holy Duke Leopold up to San Francisco. After the "death of God", "superman"- figures, inter alia, inherit their appeal and Gurus from the East offer themselves as "avatars". The following considerations cover a main characteristic of Plato's Philosophy and comment upon it from the perspective of the "avatars" in digital media. The result of this confrontation is a dual diagnosis. Firstly, the digital avatars make a fundamental characteristic of Platonic philosophy plausible. Secondly, from this fact arises, however, no advantage for the Christian "Saint Story"; it is based on a combination of Platonism and history of salvation, which cannot be matched by analytical considerations of the representation in virtual worlds.*

Keywords: *saints, supermans, avatars, Platonism, virtual worlds.*

Heilige sind in der Geschichte und Geographie des Abendlandes verwurzelt, vom Heiligen Leopold bis nach *San Francisco*. Nach dem "Tod Gottes" werden sie unter anderem von Übermenschen beerbt und heute bieten sich Gurus aus dem Osten als Avatare an.

Die folgenden Überlegungen betreffen eine platonische Denkfigur und kommentieren sie aus der Sicht des "Avatars" in digitalen Medien. Das Ergebnis dieser Konfrontation ist ein doppelter Befund. Erstens machen digitale Avatare eine platonische Grundeinstellung plausibel. Zweitens ergibt sich daraus allerdings kein Vorteil für die christliche Heiligenlehre. Sie beruht auf einer Verbindung von Platonismus und Heilsgeschichte, an welche analytische Überlegungen zur Stellvertretung in virtuellen Welten nicht heranreichen.

Menschen neigen dazu, Regularitäten auch als Vorbilder zu nehmen. Was sich eingespield hat, sei danach aus gutem Grund entstanden. Beobachtungen vermischen sich auf diese Weise mit Werturteilen. Jene

¹ This paper has been published, for the first time, in a collection: Religion in der Mediengesellschaft. Beiträge zu einem Paradoxon, which has been edited by Christian Wessely and Alexander D. Ornella, Graz, 2010. We thank the author and the editors for their permission to publisher it in our journal also.

² University of Vienna

erfassen einen im Zeitverlauf konstanten Befund, diese versehen die Regularität mit normativem Gewicht. Natürlich wird dabei auch Platz zur Korrektur eingeräumt. Neue Recherchen können dazu führen, dass vertraute Praktiken ihr Gewicht verlieren. Dennoch gilt in vielen entscheidenden Fällen der legitimatorische "Heimvorteil" des Bestehenden. Der Umstand ist auch nicht verwunderlich. Die beste mögliche wird unsere Welt nicht sein, aber wie ließe sie sich ertragen, wäre sie nicht eher gerechtfertigt, als verwerflich?

Dennoch sind Formen, welche das menschliche Leben prägen, von jenen zu unterscheiden, die sie – je nach Bedarf – prägen *sollen*.¹ Beides sind Form-Vorgaben, doch ihre Wirksamkeit folgt unterschiedlichen Ökonomien. Die "normative Kraft des Faktischen" ist anderer Herkunft, als die Auswirkung eines Ideals. Der Terminus "Ideal" weist darauf hin, dass es sich um eine Wirkung in der Tradition des platonischen Weltentwurfes handelt. Er bietet eine Doppelperspektive. Die Formen dieser Konzeption sind nicht bloß *Ordnungsmuster*, sie sind auch Erkenntnis- und Verhaltensziele. Die Seele richtet sich danach, sie steigt zu ihnen auf. Knapp zusammengefasst sind in diesen Lehre die bestimmenden Faktoren des Weltganzen zugleich die Inhalte, auf welche sich das rechte Leben richtet. Anerkennenswert sind die Prinzipien, die im bestehenden Status durchscheinen und zu denen die Wissbegierigen unterwegs sind.

Der philosophische Zug nach oben, der schöne, gerechte und wahre Gegebenheiten am Schönen, der Gerechtigkeit und der Wahrheit festmacht², bot eine passende Folie für das Evangelium der Befreiung von Sünde und Tod durch Jesus Christus. Die Lösung von den Fesseln in der platonischen Höhle korrespondiert der Überwindung der Erbsünde und der Aufstieg zum Licht wird in weltgeschichtlicher Ausweitung ein projektiertes Heilsgeschehen für die gesamte Menschheit. In diesem Szenario haben Heilige einen besondern Platz. Sie stellen eine Orientierungsstufe auf dem Weg der im Prinzip Erlösten zu ihrer über-irdischen Bestimmung dar. Ihre Existenz bezeugt eine Lebensform, die faktisch machbar *und* garantiert in die Attraktion des Guten einbezogen ist. Heilige sind Menschen wie Du

¹ Diese Formulierung ist selbst ein Beispiel der doppelten Sicht: diese Formen können so unterschieden werden – oder es ist erstrebenswert.

² "Die also viel Schönes beschauen, das Schöne selbst aber nicht sehen, noch einem anderen, der sie dazu führen will, zu folgen vermögen, und die vielerlei Gerechtes, das Gerechte selbst aber nicht, und so alles, diese, wollen wir sagen, stellen alles vor, erkennen aber von dem, was sie vorstellen, nichts." Platon: *Der Staat* 479 d-e. Im Höhlengleichnis des 7. Buches der *Politeia* ist das bekanntlich bildhaft ausgestaltet.

und ich, die gleichzeitig das höchste Ziel erreicht haben. Drei Punkte sind zu dieser Formation anzumerken. Sie ist ein Hybridkonstrukt von Sein und Sollen. Ihre Wirksamkeit ist, zweitens, durch diese Doppelfunktion kompromittiert. Die platonisch-christliche Zwischenstufe ist umstritten. Gibt es (drittens) alternative Modelle, um die Fragen zu beleuchten, die sich in diesem Bereich ergeben? Einige Überlegungen zur Weltlichkeit von Avataren skizzieren eine heterodoxe Perspektive.

Heilige

Hans Urs von Balthasar schreibt Heiligen eine besondere Funktion zu. Sie vermögen an verschiedenen Stationen der Geschichte eine unmittelbare Verbindung mit dem Erlösungsgeschehen herzustellen, das einmalig in Palästina stattgefunden hat. Sie partizipieren an der Form Christi, die durch ihr Leben in neuen Umständen instantiiert wird. Heilige sind eine Art Vorbild zweiter Stufe. Die Existenz Christi ist für alle Gläubigen ein für allemal verbindlich. Sie gibt den Rahmen für jedes christliche Leben vor. Geschichtlich realisiert sich diese Formvorgabe jedoch besonders auffällig in Heiligengestalten, welche das Heilsereignis wiederholen. Sie bilden es ab und übertragen damit seine Wirkung, wie das Foto einer Denkwürdigkeit (das ist nicht von Balthasars Bild) von ihr Bedeutung erhält und sie an die Benutzerinnen weitergibt.¹

Hans Urs von Balthasar operiert mit platonischem Vokabular. Die Form Christi (und ihre Nachformung durch Heilige) ist ein *eidos* als bestimmendes Moment in der Vielfältigkeit des Weltgetriebes. Es ist nötig, zu verdeutlichen, in welchen Varianten diese Bestimmungskraft auftritt. Die Sonne erfüllt in Platons Veranschaulichung zwei unterschiedliche Funktionen, nämlich als *Bedingung* von Sichtbarkeit und als ein – mit Einschränkungen – *sichtbares* Phänomen. In einer Hinsicht ermöglicht sie jede Orientierung, in einer anderen ist sie ein hervorgehobener Orientierungspunkt, Quelle des Seins und höchstes Sein. Wie ist diese Doppelfunktion zu analysieren? Das Ergebnis ist von Bedeutung für das Verständnis von Heiligkeit.

Drei verschiedenartige Begriffe sind zu unterscheiden: die Ursache (im Sinn von Kausalgesetzen), das Muster und das Paradigma. *Ursachen* sind logisch und methodologisch von ihren Wirkungen abgehoben, aber sie teilen deren physische Umgebung. Eine Regenfront ist Ursache der Überschwemmung, doch auf beiden Seiten dieses Verhältnisses geht es

¹ Zu von Balthasars Theorie des Heiligen siehe [Cunningham(1999)], [Steenwyk(2006)].

um Wasser. Ein Zeugungsakt hält sich in einem genetischen Kontinuum, obwohl er die Beteiligten kategorial voneinander abhebt. Eine musikalische Erfindung (um über Kausalität im engeren Sinn hinauszugehen) kann Ursache zahlreicher weiterer Musikstücke sein.

Anders verhält es sich mit *Mustern*, in unseren Beispielen etwa mit einer Berechnung hydrodynamischer Verhältnisse, dem genetischen Code oder einer Partitur. Das Computermodell der Regenfront erzeugt keine Überschwemmung. Man sagt, dass ein Schnittmuster die Form des Stoffes vorschreibt und wenn es sich um eine entsprechend eingerichtete Maschine handelt, ist die Matrize tatsächlich die materiale Ursache der Beschaffenheit der zugeschnittenen Stücke. Doch das ist eine unscharfe Ausdrucksweise. Mit "Muster" ist zunächst die abstrakte Vorgabe gemeint, die sich in mehreren Maschinen, in divergenten Technologien, auswirken kann. Solche Muster greifen nicht "handfest" in die Welt ein; es sind Abstraktionsprodukte, die in Einzelfällen angewandt werden. Im Vergleich mit Ursachen lösen sie unmittelbar keine physischen Effekte aus.

Es gibt Ursachen ohne Ähnlichkeit und Ähnlichkeiten ohne Kausalwirkung. Hier interessiert dagegen gerade die Überlagerung. Wir sprechen von einem maßgeblichen Leben, das zur Nachfolge anregt. Eine solche Existenz *wirkt* durch das *Muster*, das in ihr gesehen wird. "Ursache" für Nachahmerinnen ist sie nur in dem abgeleiteten Sinn, dass eine Lebensform "attraktiv erscheint". Nicht der physische Kontakt, sondern ein entsprechend gestaltetes Ensemble von Verhaltensweisen löst die Wirkung aus. (Diese Konstellation steht im Kontrast zum Reliquienkult, in dem die physischen Überreste ausserkörperliche Wirkungen auslösen sollen.)

Solche *Paradigmen* verbinden Körperlichkeit und Formvorgabe. Sie müssen *instantiiert* sein; ein Kodex oder ein Rezept reichen nicht. Gleichzeitig greift ihre Funktion über die Materialwirkung hinaus. Paradigmatisch ist der gebackene Kuchen, weil er Anweisungen so realisiert, dass eine Vorgabe für weitere Kuchen entsteht. Eine solche Wirksamkeit besitzen weder einfache Herstellungsprozesse, noch Blaupausen oder Gebrauchsanweisungen. Im Paradigma sind Instanz und Muster wie in Doppelbelichtung übereinandergeblendet. Ein attraktives Gesicht ist ein Vorzeigebild für Attraktivität. Das ist auch der Modus der Heiligen. Die Umsetzung ihres Glaubens unter spezifischen Bedingungen bezieht ihre Ausstrahlungskraft daher, dass sie tangibel *und* von allgemeiner Bedeutung sind. Vorbilder sind eine Konstellation aus Norm

und Anteil am Ungenormten. Wären Heilige vom gewöhnlichen Leben ausgeschlossen, könnte ihre Besonderheit keinen Maßstab bieten.

Soweit einige analytische Anmerkungen zum Status des vorbildhaften Lebens. Im nächsten Schritt ist zu überlegen, wie die Trias Ursache, Muster, Paradigma die Ideenlehre Platons betrifft und wie sich die Analyse zum zeitlichen Ablauf verhält, den das Christentum zwischen das erste Kommen Jesu Christi und seine Wiederkunft spannt.

Die platonische, neoplatonische und christliche Denkweise bestimmt die Wirksamkeit von Vorbildern nach wie vor auf breiter Front. Das ist zu Beginn angesprochen worden: Menschen nehmen Regularitäten gerne als wünschenswert und bindend. Es ist nicht einfach *gebräuchlich*, an die Tür zu klopfen, bevor man eintritt – es *gehört* sich (unter bestimmten Umständen) so. Die anthropologischen Implikationen dieses Umstands sind hier nicht zu diskutieren; ich beschränke mich auf eine Denkfigur, die ihn in sublimierter Form zum Antrieb geistig-moralischer Entwicklung gemacht hat. Die Figur stellt die vorhin beim Paradigma diskutierte Überblendung in einer pointierten Weise dar.

Nicht nur schöne Dinge oder gerechte Zustände sind nach Plato attraktiv. Solche Schönheiten bzw. Gerechtigkeiten könnte man als Konstanten unserer Sozialisation hinnehmen. Es geht um mehr. Eine intellektuelle Elite strebt nach Schönheit und Gerechtigkeit *selbst*. Sie richtet sich nicht bloß *nach* dem Gebrauch, wie immer dieser eingerichtet ist, sondern *auf* seinen Maßstab und zwar als einen Extra-Gegenstand. *Das* Schöne ist in dieser Betrachtungsweise kein substantiviertes Prüfverfahren (kein Muster, das der Anwendung bedarf), sondern darüber hinaus der Inbegriff schöner Dinge, in Platons Suggestion selber am schönsten.¹ Die religiöse Nutzenanwendung hat dieser Wendung nachhaltige Wirkung verschafft. Gut ist nicht nur die Macht, welche heilige Orte, Gegenstände und Prozeduren definiert. Er ist selbst *der* Heilige.

Zusammengefasst findet sich die kirchliche Doktrin in Ausführungen zweier bedeutender Theologen der Mitte des 20. Jahrhunderts. "Der Heilige ist die Apologie der christlichen Religion. Er ist aber heilig, indem er Christus in sich leben läßt." [Balthasar (1961)], S.22 1. Der große Bogen spannt sich von den verstreuten Gütern in der Welt zum höchsten Gut; als Zwischenstationen dienen Heilige, die als Relais den rechten Weg gleichzeitig zurücklegen und markieren. Der Schauplatz ist

¹ "Mir scheint nämlich, wenn irgend etwas schön ist außer jenem selbst Schönen, daß es wegen gar nichts anderem schön sei, als weil es teilhabe an jenem Schönen." Phaidon, 100b. Vgl. Symposium 210a-211d.

die Heilsgeschichte, die im eschatologischen Erscheinen des Herren kulminiert und ins Zusammenfallen von Schöpfung und Erlösung mündet.

Die Beschaffenheit des Kosmos zeigt sich als fokussiert auf seinen Urheber als Endziel. Die Infrastruktur dieses Geschehens ist die "heilsbedeutsame Interkommunikation aller (gerechtfertigten) Menschen untereinander." [Rahner(1967)], S. 235. "Was wir katholisch die Vermittlung der Heiligen nennen, ist in ihrem Wesen nichts anderes als diese heilsbedeutsame Interkommunikation aller mit allen." [a.a.O.] In diesen eingängigen Formulierungen spielt das Adjektiv "heilsbedeutsam" die entscheidende Rolle. Die Relais sind auf die Zentrale justiert, die Interaktion ist auf ein Endziel hin unterwegs.

Übermensch

Heilige sind maßstäbliche Menschen. Den Maßstab gibt in christlichem Verständnis die Heilsgeschichte. Dadurch entsteht ein für diese Glaubenstradition charakteristisches Problem. Gott ist Mensch geworden, d.h. auch: die Person Jesus Christus vereint in sich eine irdische Existenz mit der Allmacht des Höchsten. Sie ist nicht einfach ein *Vorbild*, sondern das *inkarnierte* Prinzip; das Original *inmitten* der Abbilder. Die Konstellation wird von Hans Urs von Balthasar mit den nötigen Demarkationen dargestellt:

Der Mensch Christus ist zugleich echter Mensch und in Gott assumierter Mensch. Als echter Mensch ist er nicht Übermensch, vielmehr die Vollendung der Geschöpflichkeit in der ihr eigenen seinsund erkenntnismäßigen Distanz von Schöpfer. [Balthasar(1961)], S. 315.

Es muss auf die Endlichkeit und Kreatürlichkeit dieses Menschen geachtet werden, während er gleichzeitig in Einheit mit dem Herrn des Himmels und der Erde lebt. Zur Erläuterung kommt Platon recht.¹ Dies Urbild ist beides zugleich: das Unnachahmliche und das, was nachgeahmt werden muss. Es bestimmt zugleich sich selbst und das andere seiner selbst, ohne dass beide unter einen gemeinsamen Oberbegriff fallen könnten. [a.a.O. S. 292f]

¹ Genauer gesagt Platon in neoplatonistischer Färbung. "Das Erste nämlich muß ein Einfaches, vor allen Dingen Liegendes sein, verschieden von allem, was nach ihm ist, für sich selbst seiend, nicht vermischt mit etwas was von ihm stammt, und dabei doch in anderer Weise wieder fähig den anderen Dingen beizuwohnen ..." Plotin, Enneaden, V 4, 1.5

Die Beschreibung des Gott-Menschen bedient sich der genannten Formel der antiken Philosophie, nach welcher der Inbegriff einer Sache auch deren höchste Ausprägung darstellt.

Die Wendung stammt aus einem ontologisch-metaphysischen Kontext und wird auf eine religiös-personale Fragestellung angewandt¹, beide Aspekte sind zu diskutieren. Beginnen wir bei der theologisch-anthropologischen Perspektive. Sie operiert mit einer gezielt paradoxen Mischung aus unüberbrückbarem Gegensatz und Überbrückung. Jesus Christus verkörpert zwei Seinsweisen, die einander per definitionem ausschließen. Der Umstand ist unfassbar – ein Mysterium des Glaubens. Im platonischen Entwurf taucht die Frage nach der Gerechtigkeit der Idee der Gerechtigkeit als Sonderproblem auf.² Für die christliche Aneignung ist diese Wendung unentbehrlich geworden.

Im letzten Abschnitt ist auf diese Problemstellung zurückzukommen. Vorläufig kann man die Thematik im Feld der historischen Optionen verorten. Der Hinweis von Balthasars signalisiert es schon: eine säkulare Konkurrenz für Heilige ist der Übermensch. Dieses gedankliche Konstrukt behält die Transzendenz des christlichen Glaubens und streicht den Gegenpart, die Offenbarung Gottes und den Erlösungszusammenhang. Die Figur ist eine post-christliche Reminiszenz; sie transformiert die zivilisatorisch tief verwurzelte eschatologische Aussicht der jüdischchristlichen Vorgabe zu einer Selbst-Verherrlichung un-gläubiger Akteure. Nietzsches Rhetorik hat in der Populärkultur zahlreiche Nachfolger gefunden.³ Unbeschadet dieser Popularität fragt sich allerdings, ob sie unabhängig von der religiösen Ausgangsform überzeugen kann.

Die eine Aussicht sind "Heilige" ohne den christlichen Gott, die zweite Bemerkung im Anschluss an die hier betrachteten platonisierenden Verfahren betrifft ihre begriffliche Schlüssigkeit. Wir haben mit der Feststellung begonnen, dass sich die *Existenz* einer Regularität oft mit der Annahme verbindet, sie wäre *berechtigt*. Die vorhin zitierte platonische Suggestion von Balthasars geht einen entscheidenden Schritt weiter. Sie

¹ von Balthasar kennt die Spannung und spricht sie im marialogischen Zusammenhang an: "Das platonische Verhältnis zwischen einem Urbild (im Ideenhimmel) und einem klar davon unterschiedenen Abbild wird fragwürdig. Die archetypische Erfahrung hat nun einen fließenden Übergang in die nachbildliche hinein." [Balthasar(1961)] S. 327.

² In der anglo-amerikanischen Fachliteratur hat sich dafür der Terminus "selfpredication" eingebürgert. Einen Überblick gibt Allen Silverman in seinem Beitrag zur *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <http://plato.stanford.edu/entries/plato> -metaphysics/

³ Einige Bemerkungen dazu bringt [Hrachovec(1995)].

faßt das Regel-Prinzip als Urbild, die geregelte Materie als Abbild und das Verhältnis zwischen beiden als Ähnlichkeit in einem (wie auch immer problematischen) Kontinuum. Ein solches Arrangement hat *paradigmatischen* Charakter. Seine Wirksamkeit besteht darin, eine *konkrete* Gestalt als maßgeblich zu setzen. Aber das Maß ist keine Gestalt, hier trifft von Balthasars These auf Schwierigkeiten.

Die Personalisierung der Maßstäblichkeit ist christlich unabdingbar, aber sie setzt den angegebenen Sinn des Paradigmas ausser Kraft. Dieser Sinn hängt daran, dass zwischen der Vorbildfunktion und der Instantiierung ein Unterschied gemacht werden kann. Der hl. Franziskus ist Vorbild *als* Prediger der Armut. Er partizipiert an und repräsentiert die Idee der gottgewollten Bedürfnislosigkeit. So kann man das vom Erlöser nicht sagen. Jesus Christus *ist* der Weg, die Wahrheit und das Leben, das heißt: er ist Weg *und* Ziel, er ist die Erfüllung *immer schon gewesen*. Das heißt aber auch: er kann im gewöhnlichen Sinn kein Vorbild sein, es sei denn – dies ist die platonische Reduplikation – Vorbilder seien selbst der Musterfall dessen, wovon sie ein Vorbild sind. (*Der Gerechte ist der Inbegriff der Gerechtigkeit*). Doch soweit reicht der Paradigmenbegriff nicht.

Die Deklaration des Prinzips als der Bestform jener Verhältnisse, die dem Prinzip unterliegen, annulliert die gewohnte Bedeutung von Prinzip. (Man muss hinzufügen: das ist genau der Anspruch des Christentums.) Ohne Absicherung in der biblischen Offenbarung sieht dieser Aspekt des Platonismus wenig überzeugend aus. Wir sagen zwar: *etwas* sei typisch ... (englisch, türkisch etc.). Doch jede vertretbare Analyse derartiger Redewendungen unterscheidet zwischen der Tätigkeit des Einteilens und den Instanzen, in denen sich diese Praxis konkretisiert.¹

Eine solche Trennung wird in der Formulierung von Balthasars programmatisch und syntaktisch unterlaufen. Seine Christologie und die daran anknüpfende Explikation der Existenz von Heiligen dreht sich im Kern um die – inkarnatorisch gewendete – Teilhabe der Form am Geformten. Die Ausgestaltung dieses Grundmusters durch Rückgriff auf Motive des deutschen Idealismus und der Existenzphilosophie in der Mitte des 20. Jahrhundert hat der katholischen Theologie – verglichen mit der vorhergehenden Orthodoxie – neue Auftriebe gegeben, sie aber auch stärker in die Spätfolgen des Platonismus hineingezogen. Die existenzial-

¹ In zeitgenössischer Terminologie handelt es sich um die Problematik des Regelfolgens. Eine Literaturübersicht findet sich unter <http://philpapers.org/browse/rule-following> 15.6.2009

onologische Deutung des Heilsgeschehens steht auf dem Boden der abendländischen Philosophie. Man kann fragen, inwiefern extra-europäische Kategorien diese Hegmonie relativieren. Wie sieht es z.B. mit der hinduistischen Lehre von Avataren aus? Das soll uns nicht in religionswissenschaftlicher Absicht, sondern als Querverweis auf die Ontologie künstlicher Welten beschäftigen.

Avatare

Avatare sind Instanzen der "Herabkunft" eines Gottes auf die Erde. Die Parallelen und Differenzen zur christlichen Lehre von der Inkarnation sind hier nicht zu erörtern.¹ Der Bezugspunkt im vorliegenden Beitrag ist eine Sprachentwicklung, in der dieses hinduistische Motiv zur Bezeichnung einer Konstellation herangezogen wird, die zwischen zwei Welten der digitalen Interaktion entsteht.² Ein elementares Beispiel ist der Umgang mit einer "Maus" zur Steuerung einer graphischen Benutzeroberfläche.³ Im Vokabular der Metaphysik und Epistemologie finden sich zahlreiche Ausdrücke zur Beschreibung von Repräsentationsverhältnissen. Der Umweg über den "exotischen" Begriff des Avatars bietet den Vorteil, den Sachverhalt terminologisch neutral ansprechen zu können. Der Mauszeiger ist im medientheoretischen Verständnis ein Avatar der Person, die mit der Maus operiert. Die Benutzeroberfläche bietet eine in Echtzeit generierte Zeichenwelt, in die mittels des Zeigers live eingegriffen werden kann. Die Besitzerinnen

¹ "In dem Wort steckt der Stamm 'tri', was Übergang bedeutet, und durch die Vorsilbe 'ava' wird daraus ein Hinabsteigen. Schon in der Wortbedeutung gibt es also eine Hierarchie, die sich vollends zeigt, wenn man die Ursprungserzählung kennt, in der der Avatar auftaucht. Danach ist der Avatar eine menschliche oder tierische Verkörperung des Gottes Vishnu, der so gleichzeitig in der Welt agieren kann, während er diese Aktion vom Himmel aus beobachten und koordinieren kann. Und er tut dies nur unter bestimmten Umständen, wenn Unordnung entstanden, ein System aus dem Gleichgewicht geraten ist und er den ursprünglichen Zustand wiederherstellen will." [Mertens(2003)], Elektronisches Dokument. 15.6.2009. Zum Verhältnis zwischen Buddhismus und Christentum vgl. [Sheth(2002)], [Eschmann(1972)].

² "In der Terminologie zum Cyberspace hat sich der Begriff des Avatars festgesetzt, um den Zugriff des Users auf den Raum zu beschreiben. Unter Avatar versteht man die Repräsentation des Spielers beziehungsweise Nutzers im digitalen Raum, die eine Interaktion mit der Umgebung und anderen Avataren und damit anderen Spielern ermöglicht. Eine gängige Definition lautet: "Avatare sind Stellvertreter, virtuelle Repräsentanten der materiegebundenen Wesen, die sie ins Leben gerufen haben. Dabei geht es nicht um eine 1: 1-Repräsentation, vielmehr werden Avatare genutzt, um bestimmte Aspekte des eigenen Selbst auszudrücken." (Siehe Nicola Döring: Sozialpsychologie des Internet). Durch Avatare ist es möglich, mit selbstbestimmten Maskenspielen aus der Rolle zu schlüpfen, die einem die Gesellschaft zuschreibt, und die eigene Persönlichkeit in ihrer ganzen Bandbreite auszuleben." Mathias Mertens a.a.O.

³ Ich beschränke mich, um die logischen Strukturen herauszuarbeiten, auf dieses einfache Beispiel und verzichte darauf, meinen Punkt unter Einbeziehung virtueller Welten wie "Second Life" (<http://de.secondlife.com/>) plastischer zu illustrieren.

dieser Welt sind in deren Binnenraum durch von ihnen steuerbare Zeichen vertreten.

Das beschriebene Arrangement ist in erster Annäherung ein Handwerksgebrauch, z.B. nach dem Vorbild ferngesteuerter Greifarme. Die menschliche Hand wird technisch unterstützt. Doch in dieser Beschreibung fehlt die Eigenart des "user interface". Konventionelle Werkzeuge manipulieren handfeste Materialien, hier haben wir es dagegen mit Symbolgestalten zu tun. Der Mauszeiger ist abhängig von Handbewegungen, soweit passt das alte Schema. Doch dieser Zeiger bewegt nichts Materielles; wenn er "am Desktop ein Dokument verschiebt", handelt es sich um die bildliche Beschreibung symbolischer Transaktionen, die sich das Aussehen von Ordnungsarbeiten auf einem Schreibtisch gegeben haben. Der Vorgang ist in wichtigen Punkten einem Taschenrechner vergleichbar. Die Benutzerin tippt Zahlen und eine Rechenoperation, die Maschine reagiert nach prädeternierten Schaltungen, im Endeffekt wird eine passende Symbolkette ausgegeben. Ein solches Gerät ist kein Werkzeug im Sinn eines Hammers oder auch einer Fernbedienung.

Ein Versuch, diese neuartigen Zusammenhänge konzeptuell zu fassen, ist die Rede von virtuellen Welten.¹ Im Jargon der Ingenieure ist "virtual memory" eine Auslagerungsdatei auf der Festplatte, welche dieselben Funktionen bietet, wie das im (schnelleren) Speicherchip untergebrachte "random access memory". Ein "virtueller Freitag" ist der Donnerstag einer Woche, in welcher der Freitag arbeitsfrei ist. Virtualität ist danach Funktionsäquivalenz vor dem Hintergrund unterschiedlicher materieller Vorgaben. So lässt sich auch die handwerkliche Extradimension beschreiben, die im Gebrauch der Computermouse zu beobachten ist: Mit Hilfe dieses Geräts greift die Benutzerin in eine virtuelle Welt ein. Sie arbeitet nicht im Bereich ihrer physischen Umwelt, sondern in einer Dimension, die *quasi* eine solche Umwelt ist. Genauer gesagt: in einer Dimension, die (unter anderem) für den Zweck der Dokumentenverwaltung jene Funktionalität bietet, die vom gewöhnlichen Bürobetrieb bekannt ist.

Soweit der Vorspann zur Analyse des Avatars. Funktionale Äquivalenzen zwischen künstlich hergestellten Umwelten finden sich auch in Filmstudios oder gruppenszenarischen Szenarien. Entscheidend kommt hinzu, dass sich die faktische und die virtuelle Welt durch digital

¹ Vgl. zum Folgenden [Hrachovec(2002)]. Verfügbar online unter <http://sammelpunkt.philo.at/8080/871/1/virtualitaet.pdf> 15.6.2009.

gesteuerte Interaktionsmechanismen ineinander verschachteln. Die Absicht, Kopien eines Schriftstücks anzulegen, wird am Desktop nicht abgebildet und nicht "händisch" bewirkt. Sie wird innerhalb der Parallelwelt so umgesetzt, dass sich dieses Ergebnis in die Ausgangssituation zurückübersetzen läßt. Die Vermittlungsrolle übernimmt der Avatar, also z.B. der Mauszeiger am Monitor. Er unterliegt der Steuerung einer Person, insofern kann man sagen, dass er deren Absichten repräsentiert. Aber er erfüllt diese Aufgabe in einer Umgebung, die solchen Absichten nicht *direkt* zugänglich ist. Die Vorgänge im Computer bleiben für die Benutzerin opak. Zugänglich ist ihr nur die – passend entworfene – Oberfläche, d.h. die Symbolwelt, die plangemäß bestimmte Funktionalitäten bietet, als handle es sich um einen Schreibtisch.

Der Zweck des Mauszeigers, als Avatar gefasst, liegt letztlich darin, eine Handlung durch Übersetzung in eine Kunstwelt in der Ausgangswelt zu unterstützen. Die Besonderheit des Avatars in dieser Konstruktion wird noch deutlicher, wenn man mögliche Fehlfunktionen betrachtet. Eine Art Störung kann die Signalübertragung betreffen. So betrachtet sind konventionelle Werkzeuge und Maus in der gleichen Schwierigkeit: die Leitung ist unterbrochen. Zweitens kann die erfolgreiche Verwendung eines Werkzeugs daran scheitern, dass die zu bearbeitende Umgebung falsch eingeschätzt wird. Die Schraube klemmt oder der Mauszeiger bewegt sich zu schnell; auch diese Störungen laufen parallel. Im Computergebrauch ist jedoch, drittens, ein Ausfall möglich, den es in den anderen Beispielen nicht gibt. Als digital generiertes Signal innerhalb einer graphischen Oberfläche unterliegt der Mauszeiger den Gesetzmäßigkeiten der Hardware und Programmtechnik, auf welchen diese virtuelle Welt aufbaut. Er reagiert nicht nur auf Steuerung "von außen", sondern auch auf "interne" Interdependenzen. Und da sich diese Interna als eine funktional eigenständige Welt darstellen, entsteht ein Eigenleben der Virtualität, an dem der Avatar – abgesehen von der steuernden Person – teilnimmt.

Die Reaktionszeit des Zeigers verlangsamt sich, wenn (mit seiner Hilfe) zu viele Prozesse gestartet werden; er "friert ein", nachdem auf ein Symbol geklickt, sprich ein Programm aufgerufen wurde. Das sind Vorgänge, in denen der Avatar der Kontrolle seitens der Ausgangswelt durch eine Komplikation innerhalb der virtuellen Welt entgleitet. Der Greifarm bekommt vielleicht den Felsbrocken nicht zu fassen. Anders der Mauszeiger, wenn ihm ein Scherzprogramm bei jedem Zugriff das Fenster wegzieht. Seine Welt ist nicht bloß (partiell) widerständig, sie ist so gebaut,

dass Avatare im virtuellen Raum mit absichtsvollen Gegenwirkungen konfrontiert sein können. Der Punkt ist in vernetzten Spielumgebungen unmittelbar greifbar: der Avatar einer Spielerin trifft auf symbolische Konstrukte und andere Avatare, die fremder Kontrolle unterliegen. Die Doppelwelt besteht nicht nur aus der Repräsentanz einer Akteurin in einer symbolisch (semi-)geschlossenen Umgebung. Diese Umgebung kann auch die interaktiven – und damit konfliktträchtigen – Aspekte der realen Welt modellieren.

Hypostatische Union

Gestützt auf diese skizzenhafte Analyse digitaler Avatare kann der – vorsichtige – Versuch unternommen werden, den philosophischen Mustern, die in den ersten beiden Abschnitten behandelt wurden, einen neuen Aspekt abzugewinnen. Die Welt der Urbilder bestimmt (speziell im Neo-Platonismus) die Welt der Erscheinungen, durch die hindurch, zum Ursprung zurück, die Ausfaltung der Ideen verläuft. Virtuelle Welten, die als Supplement der Arbeitswelt entworfen sind und “Beauftragte” dieser Welt enthalten, sind, was die Logik des Eingriffs in eine derivative Welt betrifft, ähnlich verfasst. Die Kirche ist, nach ihrer Aneignung des platonischen Musters, vor dem Problem gestanden, eine ähnlich beschaffene Koppelung zu erklären. In ihrer Dogmengeschichte wird Jesus Christus in eine Position versetzt, die gemeinsame Züge mit Avataren aufweist.¹ Über ihn läuft die Vermittlung der beiden Dimensionen. Er ist der Schnittpunkt zwischen himmlischer und irdischer Wirklichkeit. Um zu begreifen, wie das sein kann, wurde auf die 2-Welten-Lehre Platons zurückgegriffen. Einige Charakteristika digitaler Avatare können beim Verständnis der dabei entwickelten Formeln helfen.

Das Konzil von Chalzedon definierte eine Seinsweise, welche für die weitere Dogmenentwicklung bestimmend wurde, nämlich die “hypostatische Union”. Ihr entsprechend sind in Jesus Christus die göttliche und menschliche Natur in einer “Grundlage” (*hypostasis*, *substantia*) vereinigt. Die Aufgabe bestand darin, verständlich zu machen, wie der Erlöser zwei Seinsweisen in sich vereinigen kann. Die Lösung war eine Berufung auf “Person” als integrales Handlungsprinzip, versehen mit einer doppelten Weltqualifikation. Als Vorbild könnte man an Teiresias

¹ Platon kennt im Timaios einen Demiurgen, der den sichtbaren Kosmos erschafft. Zur neuplatonischen Weiterentwicklung vgl. [Halfwassen(2004)] S. 111 f und [Dillon(1997)] S. 30. Siehe auch [Marion(2009)].

(Mann und Frau), Kentauren oder Cyborgs denken. Natürlich sind solche Assoziationen für Kirchenväter inakzeptabel, sie wollen das Göttliche dem Menschlichen begeben. Daher spezifizieren sie die Union als: *asynxytoos*, *atreptoos*, *adiairetoos* und *axoristoos*: unvermischt, ungewandelt, ungetrennt und ungesondert. Offensichtlich ist es schwierig, zu begreifen, wie aus unvermischten und gleichzeitig ungetrennten Bestandteilen eine Einheit entstehen kann.

Karl Rahner hat die beiden antagonistischen Bestimmungen in einer soteriologischen Synthese zusammengedacht. In Jesus ist nicht das Menschliche "und dazu noch" Gott. Zwei Naturen können in dieser Person nicht in *der* Weise vereint sein, wie sie zuvor *getrennt* bestanden haben. Die menschliche Wirklichkeit Jesu *ist* vielmehr Gottes Wirklichkeit in dem Sinn, dass Menschsein eine Möglichkeit Gottes selbst ist. Dem Einwand, das wäre Vermischung, begegnet Rahner mit der heilsgeschichtlichen Perspektive:

... sondern es muss gefragt werden: was bedeutet unser Leben, das wir von uns her im Grunde doch nicht verstehen, so gut wir es kennen mögen, wenn es zuerst und zuletzt das Leben Gottes ist? Weil wie die letzte Interpretation unseres Lebens brauchen, die anders nicht zu haben ist, müssen wir Theologie des Lebens und Sterbens Christi treiben. [Rahner(1967)] S.212

Die Trennung der Naturen betrifft den Gang der Weltgeschichte, der in der Auferstehung Jesu von den Toten schon im Prinzip zu Ende gekommen ist und von dorthin die Ungetrenntheit der Seinsbestimmungen vorweg als Erlösungshorizont eröffnet. Wie bei v. Balthasar wird der Dogmenbestand in eine existenziell bewegte Weltgeschichte der Erlösung integriert.

Zu diesen mächtigen theologischen Entwürfen soll eine Beobachtung aus dem Gebrauch von Avataren eine Fußnote beisteuern. Die Qualifikation einer Person als "unvermischt und ungetrennt" klingt befremdlich. Wie ist die Übersetzung einer ontologischen Konstruktion in Handlungskontexte plausibel zu machen? Nicht von ungefähr kommentiert Denzinger den Konzilsbeschluss von Chalzedon so: "Es wurde kein Versuch gemacht, genau zu erklären, in welcher Weise die beiden Naturen in einer Person vereint wurden, denn die Bischöfe begriffen, dass sie hier an ein Geheimnis stießen." [Denzinger(1967)], Nr. 300. Ein Vorschlag: die Wirksamkeit eines Akteurs in virtuellen Welten bietet ein Modell dieser Zusammenhänge. Strikt strukturell betrachtet lässt sich von einem Mauszeiger sagen, er sei vom Signalgeber ungetrennt und

mit ihm unvermischt. Die erste Hinsicht hebt die Direktintervention hervor, auf Grund derer wir uns des Avatars in der künstlichen Welt bedienen, die zweite beruht darauf, dass er den Gesetzmäßigkeiten eben dieser Welt, die eigenständig im Vergleich zur Herkunftswelt fungieren, unterliegt. Das Arrangement verbindet *Ursächlichkeit* mit *Vorbildfunktion*, also gerade die beiden Komponenten, die wir zu Beginn analytisch auseinandergelegt hatten. Es ist eine Implementierung der platonischen Spekulation. Ein Avatar ist "in eine Welt delegiert", und – unter diesen Umständen – ein Wirkfaktor in dieser Welt.

Der Angelpunkt ist die Teilhabe an zwei per definitionem voneinander abgehobenen Welten. Ihre Pointe besteht darin, dass die virtuelle Welt vorweg so konstruiert ist, dass *in sie* von aussen und *in ihr* mit "doppelgesichtigen" Werkzeugen eingegriffen werden kann. Avatare gestatten eine zweifache Interpretation. Die in ihnen implementierte Mischung und Trennung weist auf das spezielle Design zurück, das zwei Welten vorsieht und sie durch Geschehensabläufe miteinander verschaltet, die vorweg konstitutiv aufeinander abgestimmt sind. Um ein literarisches Beispiel anzuführen: Hamlet veranstaltet eine Theateraufführung, deren Ablauf so eingerichtet ist, dass er zu seinen Verdachtsmomenten passt.

Im simplen Fall der Mausbedienung handelt es sich (1) um Kausalzusammenhänge zwischen Handbewegung und digitalen Triggern, (2) um Eingriffe aus einer Welt in einen Deutungszusammenhang, der seinerseits als Welt betrachtet werden kann und (3) um die Korrespondenz zweier semiautonomer Regelkreise im Rahmen eines vorweg arrangierten Aufgabenverbundes. Strukturell gesehen trifft diese Verzahnung auch den in der Theologie verhandelten Zusammenhang. Gott hat die Welt geschaffen und er hat sie für die Erlösung geschaffen, d.h. auf eine Weise, die es ihm erlaubte, über die Schöpfung hinaus entscheidend in ihre interne Konstitution einzugreifen. Die Präsenz des Stellvertreters in seiner Schöpfung schafft die

Erde neu. Der geeignete Mausclick am Desktop bewirkt einen reboot. Die Parallele mag frivol klingen. Aber unserer Zeit steht – wie der Antike – das Recht zu, sich die betreffenden Verhältnisse zurechtzulegen.

Diese "Apologie" kann helfen, typische Einwände gegen platonisierende Dualismen zu entkräften. Die Problemstellung reicht weit über den hier verhandelten Bereich des Heiligen hinaus. Umstrittene erkenntnistheoretische, politische und ethische Kontroversen stellen sich als derartige Probleme dar. In welchem Verhältnis steht das Gehirn zum Verstand? Unter welchen Bedingungen können zwei verfeindete Nationen

sich einen Landstrich teilen? Welche Rechte besitzen Schwangere gegenüber ihren Kindern? In vielen derart gelagerten Fragen geht es um die Klärung von "unvermischt und ungetrennt". "Selbst wenn es zutrifft, dass dieser Landstrich *so* oder *so* gesehen werden kann – wie *ist* er zu sehen?" Die ontologische (oder analytische) Meta-Betrachtung gibt keine Antwort auf konkrete Konfliktfälle. "Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust." Die Diagnose ist eingängig, aber sie läßt das Entscheidende offen. Wo sich die verbundenen "Welten" qualitativ unterscheiden (z.B. Geist und Materie), spitzt sich das Verhältnis auf die Frage zu, was sie – unter welchen Umständen – gemeinsam haben. Die Theorie des Heiligen ist ein Anwendungsfall dieser Dynamik.

Platonisierend ausgedrückt handelt es sich um eine doppelte Systemvorgabe: ein Reich von Ideen bestimmt die sinnliche Welt *und* aus dieser Welt führt ein Weg zur Idealität hinauf. Die christliche Adaption hat daraus den eschatologischen Ausblick gemacht, den die zitierten Theologen in ihrer religiösen Anthropologie plausibel zu machen suchen. Danach könnte man – trotz Denzinger – das Geheimnis der hypostatischen Union doch ein wenig aufhellen. Diese Versuche setzen ein Urbild als ein Vorbild als ein Einzelbild. Der Maßstab koinzidiert mit einer Instanz. Dorthin kann die säkulare Philosophie nicht folgen. Sie reicht nur soweit, heilige Menschen als Paradigmen zu betrachten und die Logik der göttlichen Stellvertretung darzustellen.

Die Position der vorgetragenen Bemerkungen berührt sich mit der Einschätzung, die Ludwig Wittgenstein in einem Gespräch über Ethik mit Moritz Schlick vertreten hat. Schlick unterschied zwischen zwei Auffassungen über das theologisch Gute. Nach der einen "ist das Gute deshalb gut, weil Gott es will", nach der anderen "will Gott das Gute deshalb, weil es gut ist". [Wittgenstein(1967)], S. 115. Die erste Option klingt nach Heteronomie und göttlicher Willkür, während die zweite platonisch gefärbt erscheint. Der Vollkommene kann nicht anders, als das Vollkommene – er ist es in Personalunion – wollen. Das sei, sagt Schlick, die tiefere Auffassung. Sie gibt den Menschen Gelegenheit, die eigenen ethischen Werte als Abbildung des göttlichen Verhaltens zu verstehen. Wittgenstein dreht die Bewertung um. Flach ist für ihn eben dieser Versuch, das theologisch Gute zu anthropologisieren, tiefreichend das göttliche Gebot.

Die erste Auffassung sagt klar, dass das Wesen des Guten nichts mit den Tatsachen zu tun hat und daher durch keinen Satz erklärt werden kann. ... Gut ist, was Gott befiehlt. (a.a.O.)

Vorausgesetzt es gibt die beiden Welten, bindet das Christentum das menschliche Handeln an einen eindeutig ergangenen, verpflichtenden Auftrag. Ein Mensch ist Schöpfer, Herr und Maßstab aller Menschen. Das "lumen naturale" erreicht die Offenbarung nicht, auch Plato und die Strukturanalyse digitaler Repräsentationsverhältnisse können dabei nicht helfen.

LITERATUR

- [BALTHASAR (1961)] BALTHASAR, H. U. V. (1961): Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 1, Johannes Verlag, Einsiedeln.
- [CUNNINGHAM (1999)] CUNNINGHAM, L. S. (1999): Saints and Martyrs: Some contemporary Considerations, in: Theological Studies, 60.
- [DENZINGER (1967)] DENZINGER, H. (1967): Enchiridion Symbolorum et Definitionum.
- [DILLON (1997)] DILLON, M. J. (1997): Platon in der abendländischen Geistesgeschichte, Kap. Die Entwicklung des Mittelplatonismus, S. 15– 32, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- [ESCHMANN (1972)] ESCHMANN, A. (1972): Der Avatargedanke im Hinduismus des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts, in: Numen, 19(2/3), S. 229–240.
- [HALFWASSEN (2004)] HALFWASSEN, J. (2004): Plotin und der Neuplatonismus, Beck, München.
- [HRACHOVEC (1995)] HRACHOVEC, H. (1995): Apokalyptische Athleten, in: GERHARDT, B., VOLKER UND WIRKUS (Hrsg.), Sport und Ästhetik. Tagung der dvs-Sektion Sportphilosophie vom 25.-27.6.1992, S. 31–51, Köln.
- [HRACHOVEC (2002)] HRACHOVEC, H. (2002): Virtualität. Aktuelle Orientierungspunkte, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 27(3). [Marion (2009)] Marion, Jean-Luc. The Invisibility of the Saint. Critical Inquiry, 35:703-7 10, 2009.
- [MERTENS (2003)] MERTENS, M. (2003): Kriemhild des Computerzeitalters, in: Freitag.
- [RAHNER (1967)] RAHNER, K. (1967): Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen, in: Schriften zur Theologie, Bd. VIII, S. 218–235, Benzinger, Einsiedeln.
- [SHETH (2002)] SHETH, N. (2002): Hindu Avatara and Christian Incarnation: A Comparison, in: Philosophy East and West, 52(1), S. 98–125. [STEENWYK (2006)] STEENWYK, M. V. (2006): Defending von Balthasar's Apology of Holiness, in: Quodlibet Journal, 7(2).
- [WITTGENSTEIN (1967)] WITTGENSTEIN, L. (1967): Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann, Bd. WW 3, Suhrkamp.

EXPLICAȚIA ÎN TEOLOGIE¹

ADRIANA NEACȘU²

Abstract: *In his try to know the real, the man uses several research types. Each of them answers one in need essential of the human being. In fact, they express the big directions of culture, therefore the art, the religion, the philosophy, the science. Among all these forms, the religion always accompanied the humanity. When it was developed enough, religion made possible the appearance of theology. This paper presents the explicative model of theology about the world, about God and about the reports between the man and God, leaning in especially on the texts of the Parents of the Church. It puts in an obvious place likeness and dissimilarity between theological explanation and explanation of philosophical and scientific type. It underlines that the peculiarity in theological explanation results from its object of study and from the aspiration of the human being for absolute and transcend.*

Keywords: *religion, theology, explanation, philosophy, science, knowledge, revelation, reason, contemplation.*

Introducere

Societatea contemporană este din ce în ce mai conștientă că foarte multe din dificultățile pe care le întâmpină, pornind de la situații particulare, mai mult sau mai puțin importante, până la chestiuni de interes global, precum și faptul că acestea nu par deloc să permită conturarea unor soluții mulțumitoare, se datorează, în mare măsură, izolării diverselor domenii ale culturii, lipsei de comunicare dintre ele. Cantonați în paradigme teoretice închise, oamenii, fie ei specialiști sau nu, se raportează la problemele comune din perspective exclusiviste, fiind incapabili de deschidere, de dialog, refuzând, uneori din start, să ia în discuție puncte de vedere ce se anunță străine sferei interpretative familiare lor. În acest sens, teologia și știința sunt exemplare, înregistrând o adevărată tradiție a opoziției lor și împărțindu-și «adeptii» în tabere aparent ireconciliabile. În același timp, filosofia pare să aibă o poziție intermediară, pendulând între stricta raționalitate,

¹ Acest studiu a fost realizat în cadrul Grantului „Explicația în știință și teologie”, acordat de către ADSTR și integrat în Grantul de cercetare – dezvoltare «S.O.R.E. 2007-2009; ID-12218», finanțat de Fundația John Templeton, din S.U.A.

² Universitatea din Craiova

impersonală, de tip științific, și un discurs persuasiv, care face apel deopotrivă la convingerile, aspirațiile intime și afectivitatea indivizilor.

Având în vedere aceste constatări generale, studiul de față analizează explicația dezvoltată de teologie, înțeleasă ca disciplină care studiază divinitatea și raporturile sale cu lumea, în contextul mai larg al diverselor modele de cunoaștere și de interpretare a realității, construite de om în sfera culturii, subliniind importanța fiecăruia dintre ele, precum și complementaritatea lor.

Din punct de vedere metodologic, el ia ca termen de referință modelul explicativ al teologiei creștine, pe care îl concepe ca fiind constituit din îmbinarea a două mari tipuri explicative: unul care rămâne la nivelul logic-discursiv comun, făcând apel la stricta raționalitate umană, iar celălalt care încearcă să exprime, printr-un discurs nu irațional dar mai mult sau mai puțin «inspirat», comuniunea cu divinul, descriind un demers, în esență, mistic. Studiul susține ideea că teologia nu se poate dispensa de nici una din cele două direcții explicative, care se manifestă, în proporții diferite, atât în cadrul marilor spații ale gândirii creștine, cât și la orice autentic teolog. Pentru a demonstra caracterul operațional al modelului în cauză, studiul face recurs, cu precădere, la texte din epoca patristică, în care acesta a fost conturat, texte pe care le socotește reprezentative pentru toate liniile explicative dezvoltate ulterior în cadrul diverselor tradiții creștine.

Scoțând în evidență complexitatea modelului teologic creștin, studiul punctează, în plus, raporturile de asemănare și de diferențiere dintre explicația teologică și explicațiile de tip filosofic și științific. El optează, în acest scop, pentru o accepțiune larg comprehensivă a conceptului de «explicație», în sensul unui discurs rațional, expozitiv-argumentativ, menit să-i provoace receptorului înțelegerea obiectului vizat de discurs. În acest sens, consideră prea restrictivă dihotomia susținută de Wilhelm Dilthey între «explicație», care ar fi apanajul «științelor naturii», și «comprehensiune» (înțelegere), caracteristică «științelor spiritului» (în care ar intra și teologia).

În sfârșit, studiul urmărește să arate că specificul demersului explicativ al teologiei rezultă din natura obiectului său de studiu, precum și din nevoia, constitutivă omului, de raportare la/înălțare spre transcendent și absolut. În acest ultim punct, teologia se întâlnește cu filosofia într-unul din aspectele sale reprezentative, și astfel, cu toate că motivația și finalitatea eforturilor lor rămân, de regulă, distincte, ele își încrucișează, uneori¹, pașii, în strădania de

¹ Sau, poate, mai corect spus: «de multe ori», mai ales în cazul filosofiei creștine, dar și, de exemplu, al filosofiei indiene, a cărei dimensiune religioasă este esențială.

a oferi explicații cât mai consistente și mai convingătoare în interiorul viziunii generale despre lume pe care fiecare o avansează.

Insistând asupra modelului explicativ al teologiei, pe care, de altfel, numai îl schițează, studiul nu are intenția să pledeze pentru superioritatea lui în raport cu cel al filosofiei, sau cu cele avansate în cadrul restului domeniilor culturii, ci încearcă să-l propună spre dezbatere filosofilor, în spiritul ideii de deschidere a diverselor paradigme explicativ-interpretative ale realului, și de dialog dintre acestea, despre care vorbește în paginile sale.

*

Una din caracteristicile omului este nevoia de a se cunoaște pe sine și de a cunoaște realitatea care îl înconjoară, dorința de a înțelege sensul propriei existențe, integrată în aceea universală dar suficient de autonomă pentru a marca un loc specific în ansamblul manifestărilor vieții. Datorită diversității aspectelor lumii dar, mai ales, datorită complexității sale constitutive, omul lucrează, concomitent, cu mai multe tipuri de proiecții investigatoare. Ele conturează, în fapt, marile direcții de creație culturală pe care acesta, angajat într-o continuă competiție cu sine însuși, le dezvoltă în mod firesc, direcții reprezentate, în principal, de artă, religie, filosofie, știință, dar și de domeniul cunoașterii comune, pe care filosofii l-au numit, cândva, cel al «bunului simț».

Raporturile dintre aceste paradigme interpretative, specifice domeniilor culturii, nu sunt deloc simple căci, dezvoltându-se într-o relativă independență, fiecare își are propriile mecanisme de funcționare, mijloace de expresie definitorii și nivele de performanță distincte. Prin urmare, sunt destul de dificil de comparat, mai ales dacă se ia drept etalon un singur model explicativ, socotit fie cel mai performant, fie cel mai îndreptățit dintre toate. Din această cauză, nu de puține ori, soluțiile pe care ele le oferă aceluiași întrebări existențiale, care constituie fermentul profund al oricărei întreprinderi teoretice și practice de amploare, vin în contradicție unele cu altele, plasându-și domeniile de referință într-o poziție de conflict. În realitate, conflictul este numai un aspect tangențial al raporturilor dintre sferele culturii, a căror autentică vocație este complementaritatea, astfel încât numai din perspectiva ansamblului lor se poate vorbi de șansa omului de a-și forma o viziune cât mai apropiată de adevăr, adică revelatorie pentru modul real de a fi, atât al său, cât și al lucrurilor lumii.

În cadrul complexului explicativ, datorită individualității sale distincte, nici o perspectivă nu este substituibilă ori neglijabilă, toate având o importanță egală în efortul susținut al omului de deschidere și de comprehensiune. Fiecare răspunde unei nevoi esențiale a ființei lui de

afirmare și de împlinire. Printre ele, religia, fără să-și poată aroga o demnitate valorică superioară în raport cu celelalte, se detașează în calitate de formă constitutivă eternă a spiritualității umane, prezentă, într-o manieră sau alta, încă din momentul apariției conștiinței de sine a individului și a colectivității, pe care îi însoțește, invariabil, pe tot parcursul «aventurii» lor existențiale. În formele ei evolute și la nivele superioare de dezvoltare, dincolo de cadrele doctrinare fixe, dar întotdeauna pe baza acestora, religia face posibilă apariția unui discurs mai amplu, care are drept conținut principal divinitatea și raporturile acesteia cu omul și cu lumea, iar drept scop imediat o înțelegere mai profundă a diverselor puncte ale credinței – așadar, o «teologie».

Cuvântul «teologie» transliterează, de fapt, termenul grec *theología*, format prin aglutinarea altora doi (*theós*- zeu și *lógos*- cuvânt, discurs, știință), și care, la vechii greci, nu avea o semnificație unică, fiind folosit, de exemplu, de Platon, în *Republica*, pentru a exprima creația de mituri realizată de către poeți, de Aristotel, în *Metafizica*, pentru a desemna «filosofia primă» în calitate de «știință a celor divine», în sens de primele principii ale tuturor lucrurilor, iar de stoici ca discurs despre zei și interpretare a miturilor¹. Abia în secolul al III-lea d.Hr., Părinții greci ai Bisericii creștine l-au adoptat în scrierile lor cu înțelesul de «discurs despre Dumnezeu» (ca Sfântă Treime), și, treptat, el a ajuns să desemneze întreaga literatură cu tematică religioasă a scriitorilor creștini, numiți cu termenul generic de «teologi». De-a lungul timpului, teologia creștină, denumită în diverse feluri (ex.: «metafizică» - Albert cel Mare; «*sacra doctrina*» - Toma din Aquino) și-a format mai multe tradiții și prezintă linii diverse de evoluție, fiecare dintre acestea având mijloace specifice de expresie, dar nucleul lor de bază și începuturile sunt aceleași, ceea ce ne permite să găsim un numitor comun pentru toate și să le subsumăm, în ultimă instanță, aceluiași concept.

Astăzi, teologia reprezintă, în cadrul general al creștinismului, un întreg complex de discipline, atât teoretice cât și practice, care constituie baza învățământului religios, fiecare dintre ele având un obiect de studiu particular. Printre acestea, amintim: teologia dogmatică, hristologia, pneumatologia, soteriologia, escatologia, ecesiologia.

În cadrul teologiei ortodoxe, „disciplinele ei de cercetare și sistematizare, teoretice și practice, sunt mai multe, împărțite obișnuit în patru grupe: discipline biblice (studiul Vechiului și Noului Testament, istorie și exegeză), istorice (Istoria bisericească, cu subîmpărțiri ale ei) sistematice

¹ Cf. Francis E. Peters, *Termenii filozofiei grecești*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 272, și *Enciclopedia de filosofie și științe umane*, București, Editura All Educațional, De Agostini, 2007, p. 1092.

(Teologia fundamentală, Dogmatica, Morala) și practice (Liturgica, Pastorală, Omiletică, Catehetică, Dreptul bisericesc), unele dintre acestea având numeroase subdiviziuni.”¹

În studiul de față vom face însă în mod deliberat abstracție de toate distincțiile particularizatoare, limitându-ne la sensul generic al teologiei, de cercetare a divinului și a raporturilor multiple ale creației cu acesta, punând accent mai ales pe aspectul său teoretic, care dezvoltă o latură cognitiv-explicativă evidentă, fără însă a neglija dimensiunea ei «experțială», și recunoscând faptul că scopul ultim al teologiei este, de fapt, unul eminent practic, vizând dobândirea fericirii umane prin comuniunea cu divinitatea.

Dacă teologia în genere reprezintă, totodată, o știință despre Dumnezeu, aceasta este o problemă controversată, care a declanșat dispute nu doar între teologi și oamenii de știință, dar chiar și între teologi. Căci, de vreme ce Dumnezeu transcende într-o manieră infinită capacitatea noastră cognitivă, iar tot ceea ce putem cunoaște despre el se întemeiază pe revelație, fixată în concepte, care, pe de o parte, intermediază, dar, pe de altă parte, obstrucționează contactul direct cu divinul, cum să mai putem vorbi de o știință umană capabilă să și-l instituie drept obiect? Bazându-se pe acest tip de raționament, William Ockham, de exemplu, în secolul al XIV-lea, respingea cu fermitate statutul de știință al teologiei, în ciuda eforturilor, remarcabile, ale lui Toma din Aquino, de a o impune ca atare.

„Omul nu poate cunoaște aici pe pământ nici divina esență, nici divina quidditate, nici ceva intrinsec lui Dumnezeu, nici ceva despre realitatea lui Dumnezeu. (...) Esența divină, quidditatea divină pot, totuși, să ne fie cunoscute printr-un concept care le este propriu, concept nu simplu ci compus, pe care îl formăm cu alte concepte abstracte ale lucrurilor... Totuși, nu-l cunoaștem pe Dumnezeu în sine; ce se poate cunoaște aici jos, este altceva decât Dumnezeu, căci toți termenii acestei propoziții: *aliquid est ens sapientia, justitia, charitas*, sunt anumite concepte, dintre care nici unul nu este, realmente, Dumnezeu. Or, obiectele cunoașterii sunt toți acești termeni; deci prin ei se cunoaște altceva decât însăși esența lui Dumnezeu.”²

Astăzi însă, deși nu se poate spune că argumentele lui Ockham și-au pierdut valabilitatea, ca urmare a unei îndelungi tradiții exegetice, care și-a dezvoltat un aparat categorial riguros și metode ce urmăresc obiectivitatea

¹ Isidor Todoran, și Ioan Zăgorean, *Teologia dogmatică*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1991, p. 11.

² William Ockham, *Sentent. diss., III, quaest. II*, citat în: Alfred Fouillé, *Extraits des grands philosophes*, Paris, Librairie Delagrave, 1926, pp. 159-160.

cercetării, dar și din nevoia de integrare în spiritul societății contemporane, se discută deschis despre o teologie științifică, nu doar în ceea ce privește studiile istorico-teologice, ci și în probleme vizând conținutul dogmatic. Pe această linie, diverși reprezentanți ai teologiei se străduiesc să formuleze argumente cât mai puternice în favoarea admiterii ei ca știință:

„În primul rând, trebuie să se observe faptul că definiția care reduce, de fapt, știința la științele naturii și care tinde apoi să limiteze cunoașterea doar la știință, este prea mărginită. În al doilea rând, dacă acceptăm criteriile tradiționale pentru cunoaștere, teologia trebuie considerată ca fiind științifică. (1) Teologia are un anumit subiect de investigație. (...) (2) Se ocupă de probleme obiective. (...) (3) Ea are o metodologie precisă pentru investigarea subiectului ei principal. (...) (4) Are o metodă pentru verificarea afirmațiilor ei despre subiectul principal. În al treilea rând, într-o oarecare măsură teologia se situează pe un teren comun cu alte științe. (1) Ea se supune anumitor principii de bază sau axiome. (...) (2) Ea este comunicabilă. (...) (3) Teologia folosește, cel puțin până la un anumit punct, metodele întrebuițate de alte discipline specifice. (...) (4) Ea are subiecte în comun cu alte discipline.”¹

Este adevărat că acest punct de vedere este susținut, în special, de către teologi occidentali, catolici sau protestanți, în vreme ce teologii ortodocși insistă asupra distincției dintre «teologia științifică», având drept obiect creația divină, și «teologia harismatică», orientată spre Dumnezeu, ei recunoscând, totuși, ca necesară, unitatea amândurora.

Dar chiar admitând că teologia este o știință, nu poate fi, în nici un caz, vorba de una în sensul obișnuit al cuvântului, care are drept obiect de studiu unul sau mai multe domenii «decupate» din sfera fenomenelor lumii fizice și psiho-sociale, utilizând metode riguroase, precis măsurabile, având o dimensiune experimentală esențială, ceea ce permite, în mod invariabil, verificarea intersubiectivă a rezultatelor cercetării. Totuși, calificativul de «cunoaștere» nu i se poate nega, dat fiind faptul că termenul acesta are o sferă cu mult mai largă decât cel de «știință», care reprezintă doar o formă particulară de cunoaștere, asemenea tuturor celorlalte tipuri de manifestare a spiritului uman.

În calitate de cunoaștere, teologia avansează un model explicativ propriu, referitor la om și la lume, model diferit de acela al științei propriu-zise, dar prin intermediul căruia caută, ca și aceasta, să atingă, pe cât este posibil, adevărul. Nu este, desigur, vorba de un singur adevăr, fie el și absolut, privit ca termen limită al cunoașterii, și, cu atât mai puțin, de unul

¹ Millard J. Erickson, *Teologie creștină*, Volumul I, traducere Elena Jorj, Oradea, Editura Cartea Creștină, 1998, pp. 23-24.

care să poată fi prezentat într-o formă unică de expresie, ilustrând, în mod sintetic, coincidența adevărilor particulare din toate domeniile, ci de adevăr ca punere în evidență a unui complex existențial specific, exprimând o dimensiune esențială a relațiilor omului cu el însuși și cu ceea ce se află dincolo de sine.

În cazul teologiei este vorba de adevărul omului religios, pentru care percepția lumii are ca termen de referință divinul, și care își proiectează viața dintr-o dublă perspectivă: mundană și transcendentă, ceea ce-i conferă acesteia o realitate distinctă, a cărei dimensiune metafizică îi apare lui Simmel ca incontestabilă.¹ Acest tip, aparte, de adevăr nu poate fi negat sau minimalizat, catalogat doar ca «simplu» adevăr «interior», «subiectiv», de vreme ce se știe deja foarte bine că numeroase dintre fațetele/structurile realului se configurează atât ca expresie, cât și ca urmare directă a felului în care indivizii și grupurile receptează/interpretează lumea, își asumă/concep condiția umană și încearcă să și-o afirme/instituie. Din acest punct de vedere, Gadamer afirmă că nici nu contează adevărul sau falsitatea acestor reprezentări teoretice.²

Prin urmare, din perspectiva omului religios, „... credința religioasă, credință într-un transcendent care este așa cum este nu suportă nici o diminuare, iar conținutul credinței trebuie să aibă o existență atât de certă cât putem noi în general s-o gândim, una mai certă decât lumea experienței senzoriale. Aceasta ar putea fi acceptată poate ca «reprezentarea mea». Este suficient că ea, potrivit criteriilor cunoașterii noastre, este o imagine în sine concordantă și că reprezentarea acestei imagini declanșează în noi reacții practice, care conduc viața noastră în interiorul lumii. (...) Realitatea faptelor mântuirii nu suportă nici un compromis.”³

Trebuie să admitem distincția obiectelor cunoașterii în cadrul fiecărei sfere a culturii, precum și autonomia adevărilor urmărite în cazul acestora,

¹ Georg Simmel, „Problema situației religioase”, în Georg Simmel, *Cultura filozofică*, traducere din germană de Nicolae Stoian și Magdalena Popescu-Marin, Buc., Editura Humanitas, 1998: „Când omul religios – sau omul credincios – muncește sau se bucură, speră sau se teme, este vesel sau trist, atunci toate acestea au în sine lor o dispoziție, o potrivire și o ritmică, o relație a conținutului separat cu întregul vieții, o distribuire a accentului între importanță și indiferență – al căror caracter deosebit se distinge neapărat de întâmplările lăuntrice ale omului practic, artistic, teoretic.” (p. 201); „...religiozitatea subiectivă (...) ea însăși, ea nemijlocit, ea ca realizare, înseamnă deja transcendentul întreg, întreaga profunzime, absolutul și consacrarea, care la obiectele religioase pare să se fi pierdut.” (p. 199).

² „În ansamblul științelor, ele [științele spiritului] sunt un caz aparte prin aceea că atât cunoștințele lor pretinse, cât și cele reale determină în mod nemijlocit toate realitățile umane, în măsura în care ele trec de la sine în formarea și educația omului” (Hans-Georg Gadamer, „Adevărul în științele spiritului”, în Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, traducere Gabriel Cercel și Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana, București, Editura Teora, 2001, p. 399).

³ Georg Simmel, *op.cit.*, pp. 192-193.

ceea ce, însă, nu implică izolarea și incomunicabilitatea lor. Dimpotrivă, numai permanentul lor dialog, care presupune o atitudine deschisă, lipsită de prejudecăți, o cunoaștere reciprocă, transferuri de idei, o critică pertinentă și efortul de a-i răspunde acesteia în mod principial, profesionist, este profitabil pentru dezvoltarea tuturor, mărind, astfel, șansa omului de inserție teoretică în real și de implicare practică eficientă.

Revenind la modelul explicativ al teologiei, el a fost conturat, în întreaga sa complexitate, încă de la începuturile creștinismului, în așa-numita perioadă «patristică», cea a Apologeților și Părinților Bisericii, aceia care, prin opera și viața lor, au dezvoltat fundamentele credinței, lărgindu-i cadrul de referință, și întemeind, totodată, cultul creștin. Ceea ce diferențiază, radical, teologia creștină de oricare alta, precum și de toate tipurile anterioare de cunoaștere, este faptul că punctul de plecare și instanța ultimă de control a oricărui demers explicativ, este Revelația, conținută, în principal (deși nu în totalitate), în textele Sfintelor Scripturi: Vechiul și Noul Testament, care relatează creația lumii și a omului de către divinitate, istoria «poporului ales», până la apariția lui Iisus Hristos, viața Mântuitorului, ca far călăuzitor pentru fiecare individ, și sacrificiul suprem al Fiului, drept condiție a răscumpărării păcatului originar și șansă a omului la nemurire și îndumnezeire.

Întemeierea pe fapte a căror autenticitate este demonstrată de diverse surse, mai mult sau mai puțin controlabile, îi conferă teologiei creștine un fundament istoric; asemenea științei istoriei, ea poate să evidențieze adevărul pe care îl susține, făcând apel, în special, la mărturiile privind existența omului-Iisus, cu toate pildele și întâmplările ei neobișnuite, precum și la cele despre întreaga mișcare spirituală căreia acesta i-a dat naștere, la un moment dat, și al cărei ferment el a rămas, chiar și după moarte.

„Primul element al metodei gândirii patristice este faptul real, necontestat de nimeni, al istoricității venirii lui Dumnezeu în lume prin întruparea, viața și faptele lui Iisus Hristos. Persoana istorică a Mântuitorului dă gândirii patristice un temel de granit pe care nu l-a avut nici un sistem filosofic din lumea veche.”¹

Din acest punct de vedere, teologia se supune exigențelor epistemologiei istoriei în genere. Dar, cu toate că nu-i putem pretinde discursului teologic același tip de obiectivitate întâlnit în cadrul științelor empirice sau logico-matematice, și, deși, poate mai mult decât oricare alt istoric, teologul se implică subiectiv în cercetările sale, explicația pe care el o

¹ Ioan Coman, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1995, pp. 45-46.

construiește nu poate fi redusă la comprehensiunea bazată pe trăirea subiectivă, așa după cum propunea Wilhelm Dilthey, cel care a impus conștiinței filosofice deosebirea dintre științele naturii și științele spiritului¹, adică: „istoria, economia politică, științele statului și dreptului, știința religiei, studiul literaturii și poeziei, al artei decorative și muzicii, al concepțiilor filosofice despre lume și al sistemelor, în fine, psihologia.”²

Astfel, Georg Henrik von Wright, argumentând că înțelegerea, ca act de sesizare a ceea ce este obiectul ce urmează a fi explicat, este, de fapt, o premisă a explicației, socotește „o eroare să spunem că înțelegerea *versus* explicație marchează diferența dintre două tipuri de inteligibilitate științifică”³, și optează, în cazul științei istoriei, pentru un „determinism al inteligibilității” (în opoziție cu „determinismul predictibilității”, din științele naturii), care, ținând cont de caracterul intențional al fenomenelor ce au drept agenți indivizii și colectivitățile umane, construiește o explicație post-factum: „Inteligibilitatea Istoriei este un determinism *ex post facto*.”⁴

Dată fiind, însă, complexitatea fenomenelor istorice, cât și faptul că orice explicație istorică implică o interpretare, adică o reconstrucție a obiectului din perspectiva istoriografului, de aici rezultă, așa după cum evidențiază Raymond Aron, o pluralitate legitimă a sistemelor de interpretare⁵, care imprimă o tentă de relativitate asupra fiecăruia dintre ele. În ce măsură teologia urmărește să depășească această dimensiune relativă, pentru a-i conferi explicației pe care o avansează, statut de adevăr neîndoielnic și deplin, sau, dimpotrivă, o acceptă ca pe ceva firesc, aceasta

¹ Wilhelm Dilthey, *Construcția lumii istorice în științele spiritului*, traducere Virgil Drăghici, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1999 : „Nu procedul conceptual constituie fundamentul științelor spiritului, ci sesizarea unei stări psihice în totalitatea sa și regăsirea acesteia prin trăire” (p. 78); „Comprehensiunea extinde din ce în ce mai mult perimetrul cunoașterii istorice printr-o mai intensă valorificare a izvoarelor, prin pătrunderea în trecutul neînțeles până acum, și, în fine, prin progresul istoriei însăși, care scoate în evidență evenimente mereu noi și astfel lărgeste obiectul comprehensiunii însăși.” (p. 87)

² *Ibidem*, p. 22.

³ Georg Henrik von Wright, *Explicație și înțelegere*, traducere Mihai D. Vasile, București, Editura Humanitas, 1995, p. 144.

⁴ *Ibidem*, p. 167.

⁵ Raymond Aron, *Introducere în filozofia istoriei*, traducere Horia Gănescu, București, Editura Humanitas, 1997: „Istoriografiile sunt la fel de variate ca țările, epocile sau personalitățile istoricilor. (...) Dintr-un punct de vedere logic, le putem grupa în trei categorii: cele care se bazează pe natura faptelor reținute (concepțiile istoriei în domeniul politic, economic, social, cultural), cele care se bazează pe caracterul cunoașterii (istorie narativă, evolutivă, explicativă și psihologică), în fine, cele care se bazează pe intenția istoricului și pe relația cu istoria (istorie monumentală, pragmatică, erudită, critică, filozofică).” (pp. 381-382); „...deosebirea dintre interpretarea internă și interpretările externe (...) nu reprezintă, în opinia noastră, decât un exemplu privilegiat al *pluralității sistemelor de interpretare*...” (p. 116); referitor la formele de interpretare externă, aflate la îndemâna istoricului, „de exemplu varietățile metodei așa-zis materialiste (...) putem deosebi patru: explicația cauzală, explicația psihologică, explicația cu ajutorul unor concepte, cum ar fi expresia, reflectarea, în fine explicația istorică (...) Ea reprezintă ultimul recurs al istoricului” (pp. 117; 119).

ține de nivelul demnității cognitive pe care și-l arogă, precum și de felul în care își concepe locul în sistemul general al cunoașterii umane. În orice situație, însă, primul său punct de reper îl constituie relatările din textele Sfințelor Scripturi, apoi tradiția, orală sau scrisă, a vieții creștine (în teologia ortodoxă) și, în sfârșit, însăși tradiția teologică, ceea ce, din perspectiva lui Gadamer, nu impietează deloc asupra caracterului ei științific și al capacității de a atinge adevărul, ba chiar dimpotrivă.

„A asculta și a sta în interiorul tradiției este, în mod evident, acel drum al adevărului care trebuie găsit în științele spiritului. Orice critică la adresa tradiției, la care ajungem în calitate de istorici, slujește și ea în cele din urmă scopului de a ne racorda la tradiția autentică în care ne aflăm. Condiționarea nu este așadar o lezare a cunoașterii istorice, ci un element al adevărului însuși. Și asupra ei trebuie să reflectăm, dacă nu dorim să-i cădem pradă în mod arbitrar. Tocmai aici trebuie să fie considerată 'științifică' nimicirea fantomei unui adevăr desprins de locul în care se situează cel care cunoaște. Tocmai acesta este semnul finitudinii noastre, iar faptul de a rămâne conștienți de ea este singurul care ne poate păzi de amăgire.”¹

În ceea ce privește conținutul Revelației propriu-zise, și anume cuvântul lui Dumnezeu, așa cum a fost el receptat de către oameni, cuvânt privitor la Dumnezeu însuși, la facerea lumii și a omului, la raporturile dintre Creator și creație, precum și la planul lui Dumnezeu în legătură cu traiectul existențial în timp al umanității, încă o dată, textele Scripturilor sunt admise drept criteriul ultim al adevărului. Numai că, în toate aceste cazuri, fiind vorba nu atât de fapte concrete, verificabile prin confruntarea mai multor surse, cât de mărturii izolate, ale unor experiențe singulare (ex.: întâlnirea lui Moise cu Iahve pe Muntele Sinai), sau de aspecte doctrinare care vizează fie trecutul anistoric, fie viitorul insondabil ochiului omenesc, și care, prin urmare, nu se pretează nici unui tip de verificare (ex.: *Hexameronul*, *Apocalipsa*), se admite că forma în care ele sunt exprimate în Scripturi, poate să nu fie întotdeauna perfect adecvată conținutului.

Mai mult decât atât: inadecvația dintre forma umană și conținutul divin al revelației este socotită inevitabilă; motivul stă în capacitatea limitată a omului de a primi revelația, care este întotdeauna condiționată și, într-o oarecare măsură, deformată, atât de neputința naturii umane, căzute, de a pătrunde până la capăt în tainele Dumnezeirii, cât și de cadrul istoric și cultural concret căruia îi aparține individul ales în acest scop, cadru care îi va trasa acestuia căi proprii de înțelegere, și îi va selecta anumite moduri de

¹ Hans-Georg Gadamer, *op.cit.*, p. 397.

expresie. Dar acest lucru inevitabil, nu constituie, din punctul de vedere al teologilor, un argument pentru a ne îndoii de adevărul pe care ea îl exprimă.

„Obiectivitatea fizico-istorică a revelației reprezintă un fenomen secund și nu un fapt de prim ordin. Istoria e deja obiectivarea și socializarea revelației, diferită de viața spirituală originară. Revelația e *dezvăluire înspre om* și trebuie să fie accesibilă conștiinței acestuia. Miracolul revelației, inexplicabil prin cauzalitatea istorică, e miracolul intern al spiritului. Revelația se desfășoară în mediul uman și se produce *prin om*, ceea ce înseamnă că ea depinde de starea lui. În acest proces, omul nu se arată niciodată întru totul pasiv. Activitatea lui în domeniul revelației depinde de gradul de conștiință, de tensiunea voinței, precum și de gradul dezvoltării lui spirituale.”¹

Datorită recunoașterii faptului că textele care cuprind Revelația nu trebuie luate întotdeauna în litera lor, Părinții Bisericii și-au permis să le comenteze și să le interpreteze, punând, astfel, la îndemâna omului obișnuit, o explicație care să le facă mai accesibile. Scopul acestora era să pătrundă mai bine cuvintele Domnului, să găsească și să evidențieze sensurile lor profunde, de cele mai multe ori ascunse în spatele formulărilor simple, uneori eliptice și, de aceea, enigmatice, al imaginilor plastice sau al întâmplărilor comune. S-a dezvoltat, astfel, o teologie care urmărea o dublă explicație: pe de o parte, a faptelor cuprinse în Sfintele Scripturi și, pe de altă parte, a cuvintelor prin care ele erau relatate, adică o adevărată hermeneutică a textelor. Pornind de la sensul autentic al acestora, se încerca apoi o explicație superioară, care viza un nivel comprehensiv mai adânc, pentru că țintea un alt plan ontologic decât acela strict faptic, cum ar fi: natura omului și esența divinității, ordinea universului, ierarhia valorilor în lume, sensul vieții fiecăruia dintre noi sau destinul omenirii. Folosind termenii lui Paul Ricœur, interpretarea teologică urmărea să scoată în evidență „semantica profundă” a discursurilor din Vechiul și Noul Testament.

„Semantica profundă a textului nu este ce a vrut să spună autorul, ci lucrul despre care vorbește textul, anume referințele sale neostensive. Și referința neostensivă a textului este genul de lume pe care îl deschide semantica profundă a textului. Așa se face că ceea ce trebuie să înțelegem nu este ceva ascuns înapoia textului, ci ceva expus în fața lui. Ni se oferă înțelegerii nu situația inițială de discurs, ci ceea ce vizează o lume posibilă. Comprehensiunea are mai puțin ca oricând de a face cu autorul și situația lui. Ea se orientează în direcția lumilor propuse pe care le deschid referințele

¹ Nikolai Berdiaev, *Adevăr și revelație. Prolegomene la critica revelației*, traducere Ilie Gyurcsik, Timișoara, Editura de Vest, 1993, pp. 52-53.

textului. A înțelege un text înseamnă a-i urma mișcarea de la sens la referință, de la ceea ce spune la lucrul despre care vorbește.”¹

Pentru a pătrunde în detaliu și a încerca să facă mai accesibile în ochii lor și ai semenilor toate aceste repere existențiale care, în ciuda faptului că sunt deja revelate în Sfintele Scripturi, continuă să stea în fața omului ca niște adevărate mistere, Părinții Bisericii au făcut apel la rațiune, rolul ei fiind acela de a trece prin filtrul propriu întreaga problematică a Marii Cărți, încercând să sesizeze logica imanentă, în cazul aspectelor ei derutante, profunzimea unor imagini sau a unor formulări aparent banale, și un înțeles clar, simplu, firesc, pentru ceea ce, la o primă privire, scapă oricărei raționalități.² Promovarea explicației raționale, întemeiată pe legile obișnuite ale gândirii umane corecte era, de altfel, pe deplin justificată, de vreme ce, în cadrul dogmei creștine, rațiunea este socotită semn al divinității în orice om, cauza principală pentru care suntem îndreptățiți să spunem că el a fost creat după chipul lui Dumnezeu,

„căci cuvintele «după chipul» indică rațiunea și liberul arbitru, iar cuvintele «după asemănare» arată asemănarea cu Dumnezeu în virtute, atât cât este posibil”.³

Prin urmare, în calitate de ființe raționale avem dreptul, ba chiar datoria de a ne pune la lucru acest dar esențial al Domnului, și de încerca să înțelegem, prin forța propriei gândiri, vie și creatoare, ceea ce a fost fixat, la un moment dat, într-o formă istorică particulară. Mai mult, putem să reflectăm noi înșine asupra tuturor enigmelor Revelației și asupra diverselor probleme ce derivă din ele, chiar dacă acestea din urmă nu sunt, neapărat, înscrise în Scripturi, căci sunt la fel de importante pentru a ne lămuri cu privire la noi și la întreaga realitate. Singura restricție este să nu intrăm în conflict, ci să respectăm cu strictețe linia dogmatică și interpretările precise

¹ Paul Ricœur, *Eseuri de hermeneutică*, traducere Vasile Tonoiu, București, Editura Humanitas, 1995, p. 177.

² Schleiermacher, care a denunțat ca falsă presupuziția „conform căreia n-ar fi permisă bănuirea nici unei nedesăvârșiri în modul neotestamentar de a scrie, fiindcă *Scriptura* ar fi fost inspirată de Duhul Sfânt” (F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutica*, traducere Nicolae Râmbu, Iași, Editura Polirom, 2001, p. 102), a evidențiat folosirea, în Noul Testament, alături de sensul propriu al cuvintelor, a sensului lor figurat („Apostolul [Pavel] a modificat raporturile subsidiare, a schimbat determinațiile acelor termeni [δικαιος - drept, δικαιοσύνη - dreptate] și a transformat astfel ideea lor fundamentală. Pentru orice cititor evreu aceasta era o utilizare figurată a termenilor;” – *Ibidem*, p. 104), precum și faptul că exprimarea semnificativă, „emfatică”, se împletește acolo, cu cea „tautologică”, „redundantă” („Este suficient să trimitem la *Epistolele* lui Pavel, în care apar adesea pasaje retorice, mai cu seamă pasaje care încheie paragrafele, unde predomină o anumită bogăție a limbii iar anumite cuvinte sunt aproape tautologice. Așadar, aici este opusul emfaticului.” – *Ibidem*, p. 106).

³ Sfântul Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, traducere Pr. D. Fecioru, București, Editura Scripta, 1993, p. 70.

stabilite prin tradiție, în cadrul diverselor concilii și adoptate în mod oficial de către Biserică.

Iată, în acest sens, cum sintetizează o lucrare recentă, de metodologie a teologiei, exigențele ce stau în fața oricărui autentic cercetător/interpret al problemelor sale:

„Teologul trebuie să-și însușească arta argumentării din Sfintele Scripturi, dar pentru asta este nevoie de introduceri ample în contextul istoric al Scripturii, de cunoașterea principiilor de hermeneutică biblică, de cunoașterea modului în care Biserica a trăit și a interpretat Scriptura de-a lungul veacurilor, a modului în care a interpretat-o liturgic, dar și de cunoașterea principiilor retoricii și ale omileticii. Pentru a ajunge astfel la arta argumentării, trebuie reunite eforturile studiilor biblice, ale patristicii și ale istoriei Bisericii, iar nu în ultimul rând ale istoriei dogmelor, ale liturgicii și ale teologiei pastorale.”¹

Aceste lucruri implică, în mod clar, supunerea față de autoritate, ceea ce, însă, consideră Gadamer, nu este deloc un neajuns ci o condiție a validității gândirii noastre:

„Autoritatea unei persoane nu se bazează pe un act de supunere și de abdicare de la rațiune, ci pe un act de recunoaștere și acceptare, prin care cunoaștem și recunoaștem că celălalt ne este superior în judecată și apreciere, că judecata sa ne devansează, adică primează asupra judecății noastre. De acest lucru se leagă faptul că autoritatea nu se condece ci se cucerește și trebuie să fie dobândită de cel care vrea să o revendice. Ea se bazează pe considerație, așadar pe un act al rațiunii înseși care, conștientă de limitele sale, acordă altora o mai mare putere perceptivă. Înțeleasă astfel, în adevăratul ei sens (...), autoritatea nu are nici o legătură imediată cu supunerea; se bazează pe *cunoaștere*.”²

Revenind la perioada în care Biserica era abia în procesul afirmării și organizării sale, este ușor de presupus că poziția ei oficială s-a conturat treptat, tocmai în urma diverselor explicații oferite de Părinți, care au recurs la propria gândire pentru a oferi Revelației divine și întregii viziuni existențiale promovate de religia creștină, o haină rațională, comprehensibilă minții oricărui individ. De altfel, fiecare interpretare asupra chestiunilor fundamentale de credință s-a impus în urma unor aprige controverse între reprezentanții creștinismului originar, astfel încât întreaga perioadă patristică se caracterizează prin ample dezbateri de idei, realizate cu scopul elucidării

¹ Pr. Daniel Benga, *Metodologia cercetării științifice în teologia istorică*, București, Editura Sophia, 2005, p. 51.

² Hans-Georg Gadamer, „Reabilitarea autorității și a tradiției”, în Hans-Georg Gadamer, *op.cit.*, p. 214.

doctrinare, dezbateri în cadrul cărora orice punct de vedere se sprijinea, de regulă, pe o solidă armătură argumentativă, prin care încerca să-și convingă oponentii de raționalitatea sa superioară, precum și de mai profunda lui îndreptățire.

Dar nici măcar după ce cadrul teoretic interpretativ care însoțește Biblia ca tradiție a Bisericii, a fost în linii mari conturat, nu putem vorbi de stingerea, în rândurile gânditorilor creștini, a spiritului critic, viu, cercetător, teologii continuând să-și formuleze discursul despre divin, om și lume supunând problemele de credință examenului propriei rațiuni, pentru a le adapta la nivelul de cunoaștere și de experiență specific epocii lor. Iar asta înseamnă că teologia, într-una din formele sale caracteristice de manifestare, nu se poate dispensa de rațiune, care reprezintă un instrument vital în încercarea de a oferi explicații asupra tuturor lucrurilor esențiale, care dau sens și guvernează existență umană, și pe care orice individ le are, permanent, în vedere, ca pe un fundal al deciziilor și acțiunilor sale, chiar și atunci când nu este foarte conștient de această atitudine a sa.

Maestră a argumentării raționale este însă filosofia, care se bazează, aproape în exclusivitate, pe rațiunea umană, din care face apanajul propriilor demersuri explicative asupra lumii. Prin urmare, pe acest teren, al explicațiilor raționale asupra problemelor ridicate de credință, teologia se întâlnește, inevitabil, cu filosofia. De altfel, teologia însăși a apărut și s-a dezvoltat într-un cadru de gândire dominat de filosofia greacă, de la care și-a împrumutat, masiv, formele de expresie.

„Limba teologiei a fost în primul rând limba mediului elenistic, care dobândise caracter de universalitate. În afara unor excepții, teologia secolului al II-lea și după a fost formulată mai ales în mediul gândirii eleniste, încă și atunci când teologii erau apuseni sau au scris în limba latină.”¹

Ținând cont de aceste lucruri, se poate spune că, într-un fel, teologia creștină este un tip anume de filosofie, o specie a ei, un demers filosofic aplicat la obiecte specifice, sau o filosofie «interpretată», în care conceptele sale definitorii suferă un proces de adaptare, fiind identificate cu entitățile fundamentale ale religiei. De exemplu, principiul tuturor lucrurilor, Absolutul, ca obiect privilegiat al metafizicii, sau Ființa, concept central al ontologiei, sunt identificate cu Dumnezeu ca Sfântă Treime, determinațiile sau funcțiile Principiului fiind ilustrate de fiecare dintre persoanele Sfintei Treimi, în vreme ce medierea ontologică dintre Absolut și relativ, dintre metafizic și fizic este concretizată de diversele categorii ale ființelor spirituale,

¹ Stilianou G. Papadopoulou, *Teologie și limbă. Teologie experimentală. Limbă convențională*, traducere din limba greacă de Constantin Băjan, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 2007, pp. 5-6.

îngerii, care constituie o adevărată ierarhie sau o «scară» a treptelor de existență din care este constituit realul. Exemplară, în acest sens, este lucrarea lui Origen *Despre Principii*, despre care s-a și spus că poate fi citită într-o dublă cheie, cea a teologiei creștine și cea a filosofiei antice. Astfel, explicația pe care o oferă Origen privind natura lui Dumnezeu, poate sta alături de orice text de filosofie antică despre Principiu:

„Drept aceea, nu trebuie să ni-L închipuim pe Dumnezeu ca și cum ar fi o ființă trupească, ori ca și cum ar locui într-un corp oarecare, ci ca pe o ființă cugetătoare simplă, căreia nu i se mai poate adăuga absolut nimic și aceasta pentru că nu putem crede că ar exista în El ceva «mai mult» sau ceva «mai puțin», ci fiind în Sine ca un fel de monadă absolută sau, ca să zicem așa, o unitate în sine, o rațiune absolută, care e izvorul oricărei ființe cugetătoare, însăși rațiunea de a fi a lumii întregi.”¹

De altfel, Părinții Bisericii au recunoscut drept incontestabilă apropierea dintre teologia lor și filosofia păgână, apreciind-o pe aceasta din urmă pentru eforturile sale în vederea obținerii adevărului prin mijloace exclusiv umane, și pentru meritul de a fi dezvoltat și rafinat, pe cât i-au permis limitele condiției sale, de disciplină văduvită de harul divin, instrumentele cunoașterii de tip rațional. Într-un fel, gândirea creștină se considera moștenitoarea de drept a filosofiei, de aceea s-a folosit din plin de tot ceea ce ea îi putea oferi în ceea ce privește atât conținutul de idei, cât și aspectele metodologice, chiar dacă făcea asta dintr-o altă perspectivă teoretică, în virtutea unui alt angajament existențial și, desigur, cel puțin la prima vedere, cu un alt scop decât acela al filosofiei.

„Din secolul II d.Hr., scriitorii creștini, numiți apologeți, deoarece s-au străduit să prezinte creștinismul într-o formă comprehensibilă lumii greco-romane, au folosit noțiunea de Logos pentru a defini creștinismul drept *filosofie*. Filosofii greci, spun ei, nu au posedat până acum decât părți ale Logos-ului, adică elemente ale Discursului adevărat și ale Rațiunii perfecte, însă creștinii posedă Logosul, cu alte cuvinte Discursul adevărat și Rațiunea perfectă intrupate în Iisus Hristos. Dacă a filosofa înseamnă a trăi conform Rațiunii, creștinii sunt filosofi deoarece ei trăiesc conform Logosului divin. (...) În aceeași manieră ca filosofia greacă, filosofia creștină se va prezenta deci atât ca discurs cât și ca un mod de viață.”²

¹ Origen, *Despre principii*, traducere Teodor Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1982, p. 49.

² Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, traducere George Bondor și Claudiu Tipuriță, Iași, Editura Polirom, 1997, pp. 260-261.

Ca urmare, în cadrul demersului explicativ practicat de teologie întâlnim, în mod firesc, tehnicile promovate în sfera abordărilor cognitive de tip filosofic. Astfel, orice discurs teologic serios urmărește coerența în expunerea ideilor sale, încercând să elimine, pe cât posibil, erorile de logică, care i-ar strica armonia internă, făcându-l vulnerabil din punct de vedere formal și primejduindu-i, astfel, credibilitatea mesajului. De regulă, și în special atunci când ia în discuție cele mai importante aspecte dogmatice ale credinței, teologia dezvoltă o argumentație prin excelență filosofică, intens reflexivă, critică și autocritică, aflată într-o permanent efort de autodepășire, întemeiată, totodată, pe principii teoretice ferme, dar capabilă, în limitele lor, de nuanțări conceptuale nesfârșite, de abordări dialectice, speculative, de deosebită profunzime și anvergură, construite din perspectiva universalului.

Pe linia rigorii și a preciziei de gândire, teologia recurge, nu de puține ori, ca tehnică explicativă, la demonstrațiile logice, făcând, astfel, apel la evidența rațională, deopotrivă pentru afirmarea punctelor de vedere proprii, cât și cu scopul respingerii acelor indezirabile. Iată, în acest sens, celebrul argument al lui Anselm de Canterbury privind existența lui Dumnezeu, argument care nu face apel decât la «autoritatea» demonstrației logice:

„Într-adevăr, Dumnezeu este ceva față de care nu se poate gândi altceva mai mare.”¹ „Este deci sigur că ceea ce este gândit ca fiind cel mai mare nu poate fi numai în intelect. Dacă ceva n-ar fi decât în intelectul însuși, ar putea fi gândit că este și în realitate, ceea ce este mai mare. Așadar, dacă ceva față de care altceva mai mare nu poate fi conceput este unul decât care altul mai mare poate fi gândit; ceea ce, neîndoielnic, nu poate fi. În urmare, nici un dubiu că există ceva față de care nimic nu este mai presus, în intelect și în realitate.”²

Numai că similitudinile dintre teologie și filosofie, oricât de multe ar fi ele, se opresc, inevitabil, la un moment dat. Deosebirea dintre obiectele lor de studiu, în ciuda paralelismelor sau chiar a identificărilor posibile, despre care vorbeam ceva mai înainte, este, totuși, suficient de mare pentru a impune o distincție metodologică în abordarea lor. De altfel, Părinții Bisericii erau foarte conștienți de acest lucru, evidențiindu-l în operele lor. În acest sens, dincolo de câteva poziții extreme, care fie condamnă și resping filosofia ca sursă a tuturor erorilor (Tatian Asirianul), fie o consideră drept singura capabilă să pătrundă în tainele Dumnezeirii, ridicându-l pe simplul credincios la statutul de gnostic, adică de autentic cunoscător (Clement

¹ Anselm, *Proslogion*, traducere din limba latină de Gh. Vlăduțescu, București, Editura Științifică, 1997, p. 12.

² *Ibidem*, p.10.

Alexandrinul), în general, scriitorii patristici, care, de altfel, au împărtășit, pe larg, ideea că grecii s-au inspirat din Moise și din Profeți, în toate ideile lor fundamentale, au subliniat faptul că filosofia nu este decât, cel mult, o primă treaptă a adevărului sau o aproximare a acestuia, o pregătire importantă, deși nu neapărat indispensabilă, pentru adevărata cunoaștere, deplină.

Pe aceasta, însă, nu o poți dobândi decât prin asumarea credinței, prin întoarcerea și ascensiunea sufletului către Dumnezeu, unicul Adevăr, a cărui lucrare de iluminare trebuie lăsată să se împlinească, după propria sa măsură, deopotrivă în mintea și în inima omului. De aceea, Sfântul Grigorie de Nazians îndeamnă dialecticienii/filosofii timpului să abandoneze pozițiile doctrinare ale diverselor școli filosofice, care sunt doar «flecăreală» mistificatoare, și să «filosofeze» la modul autentic, singurul care conduce spre adevărul deplin și incontestabil, meditănd adică asupra problemelor fundamentale ridicate de creștinism:

„Aruncă ideile lui Platon și trecerile în noi corpuri și întoarcerile sufletelor noastre și amintirile și iubirile – care n-au nimic bun – trezite în suflete de trupurile frumoase. Aruncă ateismul lui Epicur și atomii și plăcerea nedemnă de un filosof. Aruncă providența meschină și meșteșugită a lui Aristotel și cuvintele despre sufletele muritoare și caracterul omenesc al dogmelor lui. Aruncă încruntarea mândră a celor din stoici, lăcomia și hoinăreala cinicilor. (...) Filosofoază-mi despre lume sau despre lumi, despre materie, despre suflet, despre firile raționale ale celor bune și rele, despre înviere, despre judecată, despre răsplată, despre patimile lui Hristos. Căci în acestea reușita nu e nefolositoare și nereușita este fără pericol. Căci noi ne întâlnim cu Dumnezeu acum în parte, puțin mai târziu mai desăvârșit în Hristos Iisus, Domnul nostru, Căruia se cuvine slava în veci.”¹

Ca să poată realiza, însă, această întâlnire de taină, «știința despre Dumnezeu», teologia, este obligată să abandoneze și să depășească, la un moment dat, toate căile obișnuite de cunoaștere, pe care le-a exersat, asemenea filosofiei, făcând apel la facultățile cognitive naturale ale omului, în special la rațiune, facultăți care, deși indispensabile, se dovedesc insuficiente spre a pătrunde misterul revelației divine, lăsându-se pradă contemplației sau extazului, care înseamnă ieșire din sine, absorbție în Absolut și identificare, prin grație, cu el. Pentru a evidenția, apoi, această experiență copleșitoare pentru individ, și pentru a oferi, atât cât este posibil, explicații despre unicul Adevăr, care este acela al unei realități ce transcende sfera

¹ Sfântul Grigorie de Nazians, *Cele cinci cuvântări teologice*, traducere Dumitru Stăniloae, București, Editura Anastasia, 1993, p. 19.

simplei existențe fizice, naturale, teologia trebuie să adopte un discurs special, care să marcheze, într-o manieră cât mai sugestivă, ruptura fundamentală, de nivel, dintre sensibil și inteligibil, dintre natural și supranatural, dintre rațional și suprarățional, în sens de dincolo, și mai presus de orice tip de raționalitate umană.

Calea de urmat în vederea atingerii acestui scop este, deci, aceea a încălcării deliberate a regulilor gândirii corecte, practicarea unei exprimări bazate pe contradicție, în care elementele cheie sunt reprezentate de sintagme intens antinomice, și în care divinității i se afirmă și, în același timp, i se neagă o pluralitate nesfârșită de atribute pe care mintea umană le-ar putea concepe pentru a-i exprima natura sau esența. Rezultatul unei asemenea tehnici de expunere nu este, desigur, un discurs neinteligibil, lipsit, adică, de orice logică sau coerență, ci unul cu o raționalitate aparte, care, prin alternanța planurilor de expresie, pune în gardă intelectul uman că pășește pe un teren în care nu mai este pe deplin suveran, și-l pregătește să se autodepășească deschizându-se pentru o înțelegere complexă, de natură mai degrabă intuitivă decât conceptuală, în care este angrenată întreaga ființă a individului, și care este, deopotrivă, o consecință a eforturilor proprii de meditație, purificare spirituală, trăire devoțională, și un dar al Revelației ca iluminare.

În felul acesta, se dezvoltă «teologia mistică», al cărei inițiator și teoretician este Dionisie pseudo Areopagitul, care prin opera sa trasează o direcție fundamentală a teologiei, un nivel al ei distinct, caracteristic, la care orice autentic teolog accede, inevitabil, la un moment dat, și pe care el se va aventura într-o mai mică sau mai mare măsură, în funcție de capacitatea ascetică a sufletului său, de forța speculativă a spiritului și de intensitatea trăirilor subiective, care să îl ajute să depășească tot ceea ce este sensibil sau măcar reprezentabil.

„Atunci el se eliberează și de cele văzute și de cei care văd și se cufundă în întunericul cel cu adevărat mistic al necunoașterii, și ajunge în locul în care nu mai există atingere și văz, aparținând cu totul Aceluia care este dincolo de toate și care nu aparține nimănui, nici sieși, nici altuia și, unindu-se prin ceea ce are mai bun cu Acela care nu poate fi cunoscut în nici un chip, prin încetarea oricărei cunoașteri, și cunoscând mai presus de minte, prin faptul că nu cunoaște nimic. În acest întuneric supra-luminos dorim ca să ajungem, și să vedem, și să cunoaștem, prin nevedere și necunoaștere, ceea ce-i mai

presus de vedere și de cunoaștere, ceea ce-i nevederea și necunoașterea în sine – căci aceasta înseamnă a vedea și a cunoaște cu adevărat.”¹

Chiar dacă acest tip de cercetare și, totodată, de explicație, practicat în zone ce depășesc realitatea sensibilă, se originează în celebrul dialog *Parmenide* al lui Platon (cu antecedente în descrierea xenofaniană a Unului și în cea parmenidiană a Ființei), căpătând, ulterior, o formă extrem de elaborată în cadrul filosofiei neoplatonice a secolelor IV-VI d.Hr., în special în tratatul *Despre primele principii* al lui Damascius, el nu este definitoriu și, deci, obligatoriu pentru filosofie, care îl înregistrează doar tangențial, ca pe un aspect particular al demersului metafizic, și, mai ales, drept una din formele sale istorice, concrete de manifestare. În schimb, teologia creștină, care cultivă ca element central misterul și inefabilul ființei divine, nu se poate dispensa de modul «mistic» de abordare al ei, singurul în măsură să-i dezvăluie omului câte ceva din acel mister absolut și, în fond, insondabil, depășind și desăvârșind, în același timp, serioase eforturi cognitive făcute cu ajutorul metodelor convenționale ale gândirii.

Din această cauză, Sfântul Maxim Mărturisitorul, care, dincolo de faptul că este un mare teolog, este și unul din comentatorii de seamă ai operei lui Dionisie pseudo Areopagitul, dezvoltă, pentru interpretarea textelor sfinte și în vederea explicării semnificației simbolice a tuturor actelor săvârșite în biserică în timpul Sfintei Liturghii, așa-numita metodă «mystagogică», de «inițiere în taină», care are drept premise esențiale reculegerea minții, purificarea sufletului, intensitatea credinței, singurele în măsură să-i ofere interpretului forța de a pătrunde dincolo de sensul lor literar, pentru a le dezvălui înțelesul ascuns, prin intermediul căruia se atinge dimensiunea absolută a realului și se poate contempla Adevărul. Din punctul de vedere al Sfântului Maxim, numai un discurs teologic care rezultă dintr-o astfel de supremă întâlnire, ce vibrează de autenticitatea trăirii în Adevăr, poate să fie pe deplin lămuritor și să ofere explicații convingătoare. De altfel, el susține că cel care a realizat deja un astfel de discurs este chiar Dionisie, pe care îl consideră modelul desăvârșit pentru practicarea unei asemenea metode.

„Mărturisesc că nu voi spune toate cele descoperite de acel bătrân în chip tainic; nici cele spuse, cum au fost înțelese și înfățișate de el. Căci acela, pe lângă că era filosof și dascăl a toată învățătura, prin bogăția virtuții și prin osteneala îndelungată și pricepută cu cele dumnezeiești, se făcuse slobod de lanțurile materiei și de închipuirile ei. Ca urmare, avea mintea luminată de razele dumnezeiești, și de aceea, în stare să vadă îndată cele ce nu se văd de

¹ Dionisie pseudo Areopagitul, *Teologia mistică*, traducere Cicerone Iordăchescu și Theofil Simenschy, Iași, Editura Institutul European, 1993, pp. 149-150.

cei mulți. De asemenea, avea rațiunea tălmăcitoare întocmai a celor văzute de minte, nefiind împiedicată de nici o pată a patimilor, asemenea unei oglinzi, și de aceea putând să poarte și să grăiască fără știrbire cele ce nu pot fi înțelese de alții. De aceea cei ce-l ascultau puteau să vadă tot înțelesul purtat în cuvânt și toate cele spirituale li se arătau curat în tot înțelesul și le puteau primi, fiindu-le date prin mijlocirea cuvântului.”¹

Există, așadar, două mari căi succesive, complementare, în orice caz indispensabile, de cunoaștere/înălțare către divinitate și de explicație în legătură cu aceasta, pe care le practică «știința despre Dumnezeu», teologia: pe de o parte, calea rațională, în care discursul se caracterizează, în principal, prin sobrietatea expresiei, rigoare conceptuală și prin respectarea strictă a regulilor logicii uzuale, iar, pe de altă parte, calea contemplației, în care se promovează, cu precădere, un discurs inspirat, deși, totodată, extrem de lucid, care poate, sau nu, să violenteze în articulațiile sale obișnuințele de gândire, modul comun de analiză rațională, dar care, în orice caz, urmărește să spargă reperle consacrate ale comprehensibilității umane, pentru a o împinge dincolo de limita sa extremă, transfigurând-o în intimă comuniune cu obiectul său absolut. Prima dintre aceste căi reprezintă așa-numita teologie «catafatică», afirmativă, coborâtoare de la Dumnezeu la lume, în vreme ce a doua configurează teologia «apofatică», negativă, cea care urcă de la lume și de la noi către Dumnezeu.

„Cea din urmă e superioară celei dintâi, completând-o pe aceea. Prin nici una din ele nu se cunoaște însă Dumnezeu în ființa Lui. Prin cea dintâi îl cunoaștem pe Dumnezeu numai în calitate de cauză creatoare și susținătoare a lumii, pe când prin cea de-a doua avem un fel de experiență directă a prezenței Lui tainice, care depășește simpla cunoaștere a Lui în calitate de cauză, investit cu unele atribute asemănătoare celor ale lumii. Aceasta din urmă se numește apofatică pentru că prezența tainică a lui Dumnezeu, experiată de ea, depășește puțința de definire prin cuvinte. (...) În actul cunoașterii apofatice, subiectul uman trăiește în mod real un fel de scufundare în infinitatea lui Dumnezeu, în atotputernicia Lui, în iubirea Lui. Prin cunoașterea apofatică subiectul uman nu numai că știe că Dumnezeu e infinit, atotputernic, etc., ci și experiază aceasta.”²

Fără să poată renunța la nici una din cele două căi, de regulă teologii își aleg una ca mod predilect de desfășurare a demersurilor lor cognitive. În funcție de orientarea într-o direcție sau alta, teologia creștină și-a conturat,

¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale bisericii*, traducere Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 2000, p. 11.

² Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1993, pp. 85-86.

treptat, două mari linii de gândire și de expresie, a căror evoluție distinctă s-a adâncit mai ales după marea schismă dintre ortodoxism și catolicism, din anul 1054. Astfel, teologia Bisericii Catolice, de Apus, a dezvoltat mai ales logicul și expunerea riguroasă, în vreme ce teologia Bisericii de Răsărit, ortodoxă, a subliniat insuficiența acestora pentru pătrunderea tainei Dumnezeirii, și a optat pentru discursul metaforic, inspirat, strâns legat de trăirea revelatorie, ceea ce l-a determinat pe Vladimir Lossky să spună că ea este «mistică» prin excelență.¹

Asta nu înseamnă că teologiei răsăritene i-ar lipsi exercițiul logic și practica dialectică a rațiunii, după cum nici teologia apuseană nu este total văduvită de «inspirație», fapt demonstrat nu numai prin mistica, e-adevărat târzie dar extraordinară, dezvoltată ca fenomen distinct în cadrul acesteia, ci și de operele care se încadrează în stilul său tradițional de expresie. Luând, spre exemplu, chiar și cazul celui mai riguros și mai «didactic» dintre teologii occidentali, Toma din Aquino, adevărată emblemă a catolicismului, care dezvoltă un tip de explicație extrem de laborios, devenit exemplar, în care pentru fiecare problemă pusă în discuție sunt expuse, pe rând, argumentele pro, argumentele contra, obiecțiile la fiecare dintre ele și respingeri ale obiecțiilor, înainte de stabilirea soluției finale – s-a constatat deja tensiunea ce vibrează ascuns în toate lucrările sale, tensiune provocată de o trăire interioară profundă, care depășește și alimentează continuu expresia, rod al îndreptării permanente a spiritului către inefabil și absolut, precum și al comuniunii cu acesta.²

În ceea ce privește cea de a treia mare direcție a teologiei creștine, apărută relativ recent în trama istoriei, și reprezentată de tradiția protestantă și neoprotestantă, aceasta, în virtutea recunoașterii dreptului și a capacității naturale a fiecărui credincios de a pătrunde cu mijloacele proprii, de sorginte atât rațională cât și afectivă, în miezul realității celei mai profunde, a

¹ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere Pr. Vasile Răducă, București, Editura Anastasia, f.a., p. 36: „În tradiția răsăriteană nu s-a făcut niciodată o distincție netă între Mistică și Teologie, între trăirea personală a tainelor dumnezeiești și între dogma afirmată de Biserică. (...) Departe de a fi opuse, Teologia și mistica se sprijină și se întregesc una pe alta. Una este cu neputință fără cealaltă: dacă trăirea mistică este o punere în valoare personală a conținutului credinței comune, Teologia este expresie, spre folosința tuturor a ceea ce poate fi încercat de fiecare.”

²M.D. Chenu, *Toma d’Aquino și teologia*, traducere Elena I. Burlacu, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998: „*Intimior intimo meo* [înlăuntrul meu cel mai adânc] – această expresie a sfântului Augustin concordă excelent cu experiența și teologia sfântului Toma, pentru care pasivitatea mistică este în adevăr suprema activitate a spiritului, de îndată ce acțiunea lui Dumnezeu este concepută nu ca o acțiune de cooperare adusă lucrării mele personale, ci ca o prezență creatoare inserată în rădăcinile ființei mele și ca o sursă ontologică alibertății mele sub har.” (pp. 57-58); „...sursa tradițională a sfântului Toma nu este doar intelectualismul moral al Filozofului ci și viziunea creștină asupra lumii pe care i-au furnizat-o Părinții greci, și îndeosebi Dionisie, maestrul unei mistici în care dialectica obiectivă a contemplației nu compoartă explicit expresia unei experiențe interioare.” (p. 60).

pendulat, în egală măsură, între explicația conceptuală multiplă, complexă, nuanțată, de o deosebită forță speculativă și de o extremă rigoare argumentativă – și discursul de factură subiectivă ardentă, expresie a relației directe, nemijlocite cu divinitatea.

«Știința despre Dumnezeu» vizează să înțeleagă și să explice, însă, nu doar natura divinității, ceea ce este aceasta în ea însăși, ci și modalitatea raportării sale la lume și la om, lucru pe care Părinții Bisericii îl desemnau prin conceptul de «iconomie» divină. În acest sens, relația fundamentală între Dumnezeu, ființa absolută, și tot ceea ce el nu este, dar care, totuși, ființează, o reprezintă faptul că el este Creatorul, cel prin voința și bunătatea căruia au apărut, din pura neființă, cer și pământ, lună și soare, văzduh și ape, păsări și animale, cu alte cuvinte creația universală, încununată, înaintea binemeritului odihne a Domnului, de ființa făcută după chipul și asemănarea sa, omul, acela care, prin urmare, este cel mai îndreptățit să-i acorde apelativul: «Tată». În felul acesta este relatat, în mare, procesul creației lumii la începutul *Genezei*, prima carte a Vechiului Testament, care conține varianta biblică asupra originii universului, a apariției vieții pe pământ, a intrării în existență a speciei umane, precum și a înmulțirii acesteia. Ca atare, zilele genezei, deci hexameronul, constituie, fără îndoială, o altă temă esențială a explicației teologice. Însă, pentru a o putea trata, teologia coboară din sfera realității suprasensibile – în care intră în «parteneriat» firesc cu filosofia – în zona concretului fizic, a naturii ca mediu înconjurător și ca univers material constituant, zonă care, de data aceasta, este domeniul de predilecție al cercetării de tip științific.

Știința este și ea, în cel mai înalt grad, interesată de originea universului, a vieții și a omului. Dar, câtă vreme metodele folosite de aceasta, fie împrumutate de la filosofie, fie specifice, însă prea puțin susținute de tehnici de investigație performante, nu i-au permis să se aventureze singură în astfel de probleme, de o importanță covârșitoare pentru cunoașterea realității și înțelegerea condiției umane, știința a acceptat explicația biblică drept cadrul firesc, fundamental care-i orienta cercetările. Tot ceea ce ea urmărea era să pătrundă, cât mai adânc, în mecanismul și legile de funcționare ale acestui univers, despre care socotea că este creat de Dumnezeu, în maniera relatată de Sfintele Scripturi, manieră pe care nu se gândea să o pună în discuție. Teologia însăși nu a văzut, nici ea, în știință, un rival de temut în aflarea adevărului, ci un mijloc de a diversifica metodele de analiză, în măsură să-i ofere argumente suplimentare pentru a întări adeziunea interioară față de articolele de credință, atitudine valabilă, în special, pentru teologia dezvoltată în cadrul Bisericii de Răsărit, iar pentru

cea Apuseană, numai până la un moment dat în epoca modernă. De fapt, chiar și teologii răsăriteni au păstrat o anumită reticență față de cunoașterea științifică, pe care nu o socoteau, totuși, capabilă prin ea însăși să atingă adevărurile care contează, realmente, pentru om, astfel încât admitea că, la urma urmei, acesta se poate dispensa oricând de ea.

„Noi însă nu socotim cunoștința dobândită prin raționamente și silogisme, drept adevărata opinie despre lume, ci pe cea care e dovedită prin fapte și viață, care singură e nu numai adevărată, ci și sigură și neschimbată; orice raționament, se spune, e răsturnat de alt raționament; viața însă, cine o răstoarnă? (...) Apoi, cine cugetă sănătos nu-i socotește cuiva ca vină chiar dacă n-are nici o știință, precum credem că nici toată știința nu poate face pe cineva fericit. (...) Ce trebuință avem deci de o cunoștință care nu ne apropie de Dumnezeu?”¹

De mai bine de un secol și jumătate însă, de când știința a înregistrat performanțe, practic, uluitoare, bazate pe metode de cercetare din ce în ce mai complexe și pe instrumente tehnice tot mai sofisticate, aceasta a îndrăznit să abordeze teme până atunci inaccesibile privind originea vieții, a omului și a universului, dezvoltând, în acest sens, diverse explicații care, cel puțin la prima vedere, par să contrazică radical cuvintele Scripturii și, evident, punctul de vedere promovat de teologii creștini. În același timp, au existat și încercări de a demonstra că cele mai avansate teorii ale științei confirmă în chip exemplar relatarea biblică, dar acestea, fie că s-au cramponat pe litera *Genezei*, fie că și-au asumat o oarecare libertate în înțelegerea și interpretarea ei, nu sunt suficient de convingătoare, fiind îmbrățișate, cu mai mult sau mai puțin entuziasm, cu precădere de cei care cred deja în Dumnezeu, lăsându-i mai degrabă indiferenți sau sceptici pe atei.

În orice caz, este clar că nu evidența argumentelor strict raționale sau cea a dovezilor științifice te determină să crezi în cuvântul biblic, și, de altfel, există numeroși oameni de știință care, deși admit în mod deschis neconcordanța dintre explicația științifică și cea teologică privind originea lumii și a omului, sunt credincioși mai mult sau mai puțin activi, uneori chiar fervenți. Asta înseamnă că cele două tipuri de explicație nu se află în competiție sau în colaborare pe același plan de realitate și de cunoaștere, în vederea dezvoltării aceluiași gen de adevăr.

În fapt, „știința și teologia sunt două demersuri autonome în cunoaștere, al căror raport autentic nu este nici acela de a se contrazice, nici acela de a se confirma reciproc. Problema nu-i de a le pune de acord sau dezacord, ci

¹ Sfântul Grigorie Palama, *Tratatul al treilea din triada întâi contra lui Varlaam*, în Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, București, Editura Scripta, 1993, pp. 185-186.

aceea de a stabili și de a respecta competența fiecăreia (...). Din perspectiva teologiei, cercetarea științifică produce un material pe care cea dintâi îl poate utiliza ca vehicul pentru a ajunge la mintea celor ce trăiesc condiționați de descrierea științifică a realității. Utilizarea datelor științei este necesară teologiei Bisericii pentru că nu se poate investiga un comportament oarecare fără a chestiona caracteristicile paradigmei culturale ce determină un asemenea comportament.”¹

Nu se poate pune, deci, problema ca știința să confirme sau să infirme descrierea biblică a genezei lumii, așa cum confirmă sau infirmă, în mod obișnuit, o ipoteză de natură științifică. De aceea, trebuie subliniată distincția radicală dintre cele două moduri de explicație, care derivă din felul diferit de raportare la obiectul lor. Astfel, explicația de tip teologic, chiar și atunci când vizează aspecte ale universului fizic, material, nu procedează ca în cazul celei științifice, ținând, adică, seama de date strict obiective, precum observații, experimente, ipoteze care au fost supuse la diverse probe, într-un anumit context instrumental și dintr-o perspectivă teoretică integrativă – date complexe, cu ajutorul cărora urmărește să reconstituie, în diverse grade de probabilitate, un fenomen oarecare al lumii, sau să descopere o lege a naturii. Ea nu încearcă să pună în evidență faptele concrete, în forma lor proprie, efectivă de manifestare. Adevărul pe care această explicație îl urmărește nu este unul factual sau structural, funcțional, ci unul al sensurilor și semnificațiilor profunde, iar obiectivitatea conținutului său se ascunde în spatele formei particular-istorice a discursului de explicat, în spatele abordărilor individualizatoare, al asumărilor subiective, uneori chiar al partizanatului doctrinar, iar în plus, el trebuie, cel mai adesea, «decantat» în urma unei atente meditații asupra numeroaselor modalități de exprimare «cu tâlc» utilizate în Sfintele Scripturi: metafore, comparații, imagini familiare, pilde, parabole.

Explicația de tip teologic este, așadar, prin excelență, una de interpretare. Ea încearcă să confere cunoașterii noastre asupra lumii în genere și asupra tuturor componentelor ei, un sens suplimentar lămuritor, dincolo de tot ceea ce ne oferă știința, fără să fie stânjenită de vreuna din ipotezele ei, și fără să intre cu acestea în polemici directe, pentru că, în fond, nu discută despre aceleași lucruri sau, în orice caz, nu din aceeași perspectivă. De aceea, din punctul de vedere al teologiei, știința are absoluta libertate de cercetare și

¹ Doru Costache, „Viziunea teologiei ortodoxe asupra controversei creaționism-evoluționism. Elemente pentru un discurs despre metodă”, în Radu Constantinescu și Gelu Călina (coord.), *Teologie și Științe Naturale: În continuarea dialogului*, Mitropolia Olteniei, Centrul pentru Studii de Teologie Aplicată, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 2002, p. 38.

de afirmare a teoriilor sale, pentru că adevărul vizat de explicația teologică depășește adevărul științei, nu este dependent de el, ci reprezintă o viziune interpretativă de maximă generalitate, care poate să suporte, adică să fie compatibil cu orice adevăr științific particular, concret, rezultat în urma metodelor de investigație specifice.

Adevărul științei și acela al religiei, pe care se străduiește să-l explice teologia, nu intră, practic, niciodată în conflict, dacă se înțelege faptul că ele nu stau pe același plan, ci configurează modele explicative ale realului autonome și, în bună măsură, paralele. Asta, însă, nu implică, neapărat, faptul că cele două domenii trebuie să se ignore reciproc, dimpotrivă; fără să pretindă imixtiuni nepermise una în sfera de competență a celeilalte, fără să se proclame nici una drept instanță de control absolută în raport cu cealaltă, știința și teologia nu pot decât să profite fiecare de pe urma unei cunoașteri atente reciproce, și dintr-un permanent schimb de idei. Astfel, știința poate primi din partea teologiei sugestii importante pentru direcționarea cercetărilor sale sau pentru modul interpretării lor, în vreme ce teologia trebuie să fie la curent cu limbajul și conținutul general al științei, pentru a-și adapta discursul explicativ la bogăția, complexitatea și rigoarea, din ce în ce mai accentuate, a datelor concrete despre universul sensibil.

„Dialogul dintre știință și religie reprezintă o poziție în care, plecându-se de la precizarea competențelor specifice celor două forme de cunoaștere, se admite posibilitatea unei întâlniri, respectiv crearea unui cadru favorabil pentru o relație constructivă. Existența și asumarea limitelor în epistemologia științifică actuală formează conștiința unei complementarități care poate fi fructificată printr-un dialog sincer și onest.”¹

Prin urmare, abia în momentul în care nu vom mai discuta în termenii unei concordanțe sau discordanțe simpliste între explicația teologică și explicația pe care ne-o oferă știința, vom înțelege că ele se pot, eventual, întâlni, împreună, de altfel, cu filosofia, într-o zonă cognitivă atipică, ce transcende orice aspect concret al genezei lumii sau a omului, pentru a evidenția doar punctele majore ale înțelegerii realului sensibil și inteligibil, liniile orientative de interpretare obiectivă în ceea ce privește răspunsul la întrebările existențiale fundamentale, precum: natura și structura universului, originea vieții, statutul omului și perspectivele lui de evoluție, ca și raporturile lor reciproce și ale fiecăruia în parte față de un eventual creator.

Spre deosebire, însă, de știință, teologia nu urmărește un ideal eminentemente cognitiv, și nici nu se mulțumește, asemenea filosofiei, să

¹ Răzvan Andrei Ionescu și Adrian Nicolae Lemeni, *Teologie ortodoxă și știință. Repere pentru dialog*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 2006, p. 89.

contureze, pur și simplu, o «înțelepciune», fie ea teoretică sau practică, dar, oricum, în calitate de rod exclusiv al rațiunii umane, și ca model opțional de viață. Nutrind speranța împlinirii prin comuniune cu divinul, teologia vrea să atingă, în urma conlucrării eforturilor proprii cu grația, adevărurile sale specifice, pe care să le facă accesibile omului, iar pe el însuși să-l convingă de aceste adevăruri, pentru a se putea înălța spre ele, trăindu-le în contemplare și ordonându-și viața în lumina lor. De aceea, în cadrul demersului său explicativ, teologia nu se limitează la temele deja prezentate ci acordă un interes egal existenței individuale și colective a omului, de la problemele majore ale acesteia precum căderea, păcatul, destinul omenirii, judecata de apoi, pedeapsa, mântuirea, până la aspectele ei cotidiene dar nu mai puțin semnificative, ca, de exemplu, munca zilnică, luarea mesei, purtarea veșmintelor, iertarea celui care ți-a făcut rău sau închinarea spre răsărit.

„Pentru că Dumnezeu este lumină spirituală, iar Hristos în Scripturi se numește și soarele dreptății și răsărit, trebuie să-i afierosim lui răsăritul spre închinăciune. (...) De asemenea cortul lui Moise avea catapeteasma și ilastiriul către răsărit. Seminția lui Iuda, pentru că era mai cinstită, și-a fixat locuința spre răsărit. În templul vestit al lui Solomon, poarta Domnului se afla spre răsărit. Dar și Domnul, când a fost răstignit, privea spre apus și așa ne închinăm, uitându-ne la el. Iar când s-a înălțat, a pornit spre răsărit și astfel i s-au închinat apostolii și el va veni tot așa în chipul în care l-au văzut mergând la cer. (...) Așteptându-l deci pe el ne închinăm spre răsărit.”¹

Ținând cont de țelurile sale specifice, de faptul că urmărește, în aceeași măsură cu atingerea și prezentarea adevărului de credință într-o formă cât mai accesibilă omului, implementarea convingerilor profunde în raport cu el, atașamentul subiectiv față de acesta, în explicațiile sale teologia face apel, deopotrivă, la gândirea și la simțirea individului. De aceea, discursul său este, adesea, unul intens persuasiv, fiind pus în mișcare de arsenalul unei retorici complexe, care ține cont de componenta psihică și de dimensiunea etică a omului, precum și de tendința acestuia de a ținti dincolo de sine, de aspirația sa definitorie spre absolut. Materialul de care ea se folosește în acest sens, depășește stricta demonstrație logică, argumentația filosofică sau datele precise ale științei, el vizând întreaga experiență obiectivă și subiectivă a individului, acumulată în mediul său specific de existență, conferind elementelor banale ale vieții un sens universal și semnificații revelatorii profunde.

¹ Sfântul Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, traducere Pr. D. Fecioru, București, Editura Scripta, 1993, p. 162.

„Dar ce iubesc eu, când Te iubesc pe Tine? Eu nu iubesc nici frumusețea trupului, nici podoaba timpului, nici strălucirea luminii, care este prietenă acestor ochi, nici dulcile melodii ale cântecelor de toate felurile, nici mireasma suavă a florilor și gătelilor și aromatelor, nu mana și mierea, nici membrele potrivite pentru îmbrățișările trupului, nu acestea iubesc eu când iubesc pe Dumnezeu meu. Și totuși iubesc o oarecare voce și o oarecare lumină și o oarecare mireasmă și o oarecare mâncare și o oarecare îmbrățișare, când iubesc pe Dumnezeu meu, anume lumina, vocea, mireasma, mâncarea, îmbrățișarea omului meu lăuntric, unde fulgeră sufletului meu o lumină pe care n-o cuprinde spațiul și unde sună o melodie pe care nu o răpește timpul, și unde miroase un parfum pe care nu-l împrăștie suflarea vântului, și unde se simte gustul unei mâncări pe care nu o micșorează lăcomia, și unde sunt îmbrățișări pe care săturarea nu le desprinde.”¹

În fond, explicația teologică urmărește să întărească în fiecare dintre noi convingerea într-un sens superior al propriei vieți, într-un destin cu totul special, alături de acela al întregii umanități, ceea ce nu o diferențiază ci o apropie de o serie întregă de demersuri desfășurate în celelalte sfere ale culturii. Specifică îi este însă calea pe care o urmează în acest sens: prin cultivarea speranței și a încrederei în providența divină – lucruri care, de regulă, dacă nu se manifestă «spontan» la indivizi, nu se pot obține ca efect al unor demonstrații strict raționale, ci survin ca bruște lămuriri sau «iluminări» ale conștiinței, în urma unei pregătiri/inițieri îndelungate și complexe, care, fără a neglija componenta logic-rațională, reușește să sensibilizeze sufletul, deschizându-l spre a primi în sine, ca evidente, adevărurile de credință. Chiar dacă acestea nu au un caracter constrângător pentru oricine, și nu suntem obligați să le acceptăm ca atare, nu le putem contesta gradul de îndreptățire, tipul propriu de raționalitate, precum și forța de impact asupra unor largi mase de indivizi, indiferent de nivelul lor de educație, pregătire profesională, etc., al căror destin îl orientează și-l modelează din profunzime.

Prin acest rol în viața omului, explicația de tip teologic nu se poate confunda cu nici o alta, deoarece conturează un loc specific, deopotrivă teoretic și practic, al raportării lui cognitive față de real și al încercării sale de a modela această lume în conformitate cu idealuri absolute de adevăr, de bine și de împlinire existențială.

¹ Fericitul Augustin, *Mărturisiri*, traducere Nicolae Barbu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1985, pp. 208-209.

BIBLIOGRAFIE

- Anselm, *Proslogion*, traducere din limba latină de Gh. Vlăduțescu, București, Editura Științifică, 1997
- Augustin, *Fericitul, Mărturisiri*, traducere Nicolae Barbu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1985
- Benga, Daniel, (Pr.), *Metodologia cercetării științifice în teologia istorică*, București, Editura Sophia, 2005
- Berdiaev, Nikolai, *Adevăr și revelație. Prolegomene la critica revelației*, traducere Ilie Gyurcsik, Timișoara, Editura de Vest, 1993
- Chenu, M.D., *Toma d'Aquino și teologia*, traducere Elena I. Burlacu, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998
- Coman, Ioan, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1995
- Costache, Doru, „Viziunea teologiei ortodoxe asupra controverselor creaționism-evoluționism. Elemente pentru un discurs despre metodă”, în Radu Constantinescu și Gelu Călina (coord.) *Teologie și Științe Naturale: În continuarea dialogului*, Mitropolia Olteniei, Centrul pentru Studii de Teologie Aplicată, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 2002
- Dilthey, Wilhelm, *Construcția lumii istorice în științele spiritului*, traducere Virgil Drăghici, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1999
- Dionisie pseudo Areopagitul, *Teologia mistică*, traducere Cicerone Iordăchescu și Theofil Simenschy, Iași, Editura Institutul European, 1993
- ****Enciclopedie de filosofie și științe umane*, București, Editura All Educațional, De Agostini, 2007
- Erickson, Millard J., *Teologie creștină*, Volumul I, traducere Elena Jorj, Oradea, Editura Cartea Creștină, 1998
- Fouillé, Alfred, *Extraits des grands philosophes*, Paris, Librairie Delagrave, 1926
- Gadamer, Hans-Georg, *Adevăr și metodă*, traducere Gabriel Cercel și Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana, București, Editura Teora, 2001
- Grigorie de Nazians, Sfântul, *Cele cinci cuvântări teologice*, traducere Dumitru Stăniloae, București, Editura Anastasia, 1993
- Grigorie Palama, Sfântul, *Tratatul al treilea din triada întâi contra lui Varlaam*, în Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grogorie Palama*, București, Editura Scripta, 1993
- Hadot, Pierre, *Ce este filosofia antică?*, traducere George Bondor și Claudiu Tipuriță, Iași, Editura Polirom, 1997
- Ioan Damaschinul, Sfântul, *Dogmatica*, traducere Pr. D. Fecioru, București, Editura Scripta, 1993
- Ionescu, Răzvan Andrei și Adrian Nicolae Lemeni, *Teologie ortodoxă și știință. Repere pentru dialog*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 2006
- Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere Pr. Vasile Răducă, București, Editura Anastasia, f.a.

- Maxim Mărturisitorul, Sfântul, *Mystagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale bisericii*, traducere Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 2000
- Origen, *Despre principii*, traducere Teodor Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1982
- Papadopoulou, Stilianou G., *Teologie și limbă. Teologie experimentală. Limbă convențională*, traducere din limba greacă de Constantin Băjan, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 2007
- Peters, Francis E., *Termenii filozofiei grecești*, București, Editura Humanitas, 1993
- Ricœur, Paul, *Eseuri de hermeneutică*, traducere Vasile Tonoiu, București, Editura Humanitas, 1995
- Schleiermacher, F.D.E., *Hermeneutica*, traducere Nicolae Râmbu, Iași, Editura Polirom, 2001
- Simmel, Georg, „Problema situației religioase”, în Georg Simmel, *Cultura filozofică*, traducere din germană de Nicolae Stoian și Magdalena Popescu-Marin, București, Editura Humanitas, 1998
- Stăniloae, Dumitru, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1993
- Todoran, Isidor și Ioan Zăgorean, *Teologia dogmatică*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1991
- Wright, Georg Henrik von, *Explicație și înțelegere*, traducere Mihai D. Vasile, București, Editura Humanitas, 1995

UN MODEL AFIRMATIV-APRECIATIV ÎN CONSILIEREA FILOSOFICĂ

ANTONIO SANDU¹

Abstract: *Principles of appreciative philosophical counselling aim partnership between all participants in philosophical counselling. This experience can be integrated with the philosophical discourse having as referential maieutic and Platonic dialogues. Practical philosophy states in areas such as: psycho-social counselling, management strategies, ethical guidance. Philosophical counselling proposes to transform life by rediscovering the interrogative and interpretive dimension of human consciousness and apply it to the everyday experience. It is an experience of freedom transposed from metaphysical into the social plan. Philosophical thinking out of the transcendence space reconfigures immediacy "connecting it" to the "world of ideas" and bringing individual's authenticity.*

Keywords: *philosophical counselling, appreciative inquiry, David Cooperrider.*

Introducere

Consilierea filosofică propune transformarea vieții prin redescoperirea dimensiunii interogative și interpretative a conștiinței umane și aplicarea acesteia la experiența cotidiană a libertății transpusă din planul metafizic în cel social. Gândirea filosofică ieșită din spațiul transcendenței reconfigurează imediatul „conectându-l” „la lumea ideilor”, dând autenticitate individului. Lou Marinoff (1999) propune consilierea filosofică ca modalitate de a readuce filosofia din turnul de fildeș în Agora. Filosofia practică se afirmă în domenii precum: consilierea psiho-socială, strategiile manageriale, ghidarea etică, devenind parte a acțiunii sociale. Filosofia nu-și propune să fie o terapie a psihicului ci a spiritului reflectat în acțiunea socială. De la primul cabinet de consiliere filosofică deschis de Achenbach în 1981 la Koln (Marinoff 1999, 2010) și până la amploarea pe care domeniul o cunoaște în prezent au trecut doar 30 de ani.

Procesul „practicii filosofice” constă în analiza logică a unor situații de viață pornind de la explorarea sistemului de credințe ale individului și a modului în care ele îi influențează comportamentul, autenticitatea,

¹ Universitatea „Mihail Kogălniceanu” din Iași

autonomia și starea de bine. Este o întoarcere metodică la modelul maieuticii și al dialogului platonician. Marinoff (2010) apreciază că filosofia academică se îndepărtează de modelul filosofului iubitor de înțelepciune care urmărește adevărul și dreptatea. Abandonarea modelelor medicale, teologice sau psihoterapeutice, deschide calea unui spațiu al dialogului filosofic în care fiecare își definește propria viziune de filosofie aplicată. Scopul practicii filosofice, așa cum este gândit de Lou Marinoff (2010), este acela de a rezolva problemele curente ale indivizilor, sau, am traduce noi, dilemele existențiale cu care aceștia se confruntă în viața de zi cu zi, prin intermediul instrumentelor filosofice. Specificul dilemelor existențiale care pot fi abordate prin practica filosofică, supranumită și consiliere filosofică, este deseori legat de conflicte de valori, generate de poziții cognitive opuse sau contrarii și care interferează în viața individului, ele nefiind generate de traume profunde care ar necesita intervenția psihologului sau psihiatrului. Rolul filosofului practicant este să prezinte individului posibilități de interpretare a situației în care se află, conforme cu una sau alta din doctrinele filosofice și să-i ofere justificări teoretice ale atitudinii sale practice.

În cadrul prezentului articol vom prezenta un model propriu de consiliere filosofică construcționistă care este elaborat prin resemnificarea anchetei apreciative (Appreciative Inquiry) fondată de Cooperider și Sri Svatsva (1987) ca formă de analiză a performanțelor în organizație. Înțelegând interviul apreciativ ca practică semiotică și juxtapunându-l unor elemente din consilierea centrată pe client și cea centrată pe problemă ambele provenind din orientarea psihologică umanistă, propunem modelul consilierii filosofice apreciative. Am prezentat prima dată această metodologie în 2010 în articolul „Affirmative Dimensions of Applied Ethics Appreciative Terapies” în Revista de Cercetare și Intervenție Socială. Am dezvoltat subiectul în articolul: „Appreciative Philosophy. Towards a Constructionist Approach of Philosophical and Theological Discourse”, articol publicat în Journal for the Studies of Religions and Ideologies (2011). Modelul consilierii filosofice apreciative a fost prezentat în extenso în articolul „Philosophical Appreciative Counselling” (2011) în revista Philosophical Practice apărută sub egida Asociației Americane a filosofilor practicieni. În articolul de față, pe lângă clarificarea în extenso a specificului consilierii apreciative în direcția deschisă de articolele menționate anterior, mi-am propus să argumentez construcția autonomiei subiectului ca agent moral în procesul consilierii filosofice cu precădere a consilierii filosofiei apreciative. Vom identifica specificul filosofic al pragmaticii apreciative, ca

restructurare a viziunii clientului asupra lumii, prin interviul apreciativ, în complementaritate cu alte forme de pragmatici sociale apreciative.

Modele teoretice în consilierea filosofică

Robert Walsh (2005) descrie consilierea filosofică ca o interacțiune între un filosof profesionist și un client care dorește să-și înțeleagă atitudinea față de viață, față de sine însuși și consecințele propriilor acțiuni. În continuarea tradiției socratice filosoful consilier se chestionează și-i chestionează pe ceilalți cu privire la ceea ce dă sens vieții, modul în care acesta o semnifică și o transformă în acțiune curentă. Procesul terapeutic filosofic nu-și propune să-l transforme pe client într-un filosof ci să-l pună într-o situație reflexivă de deschidere față de autocunoaștere și de facilitatea autonomiei personale. Este implicată o mișcare de restructurare a realității subiective către o stare de prezență a puterii personale și de descoperire a elementelor care aduc puterea în viața indivizilor.

William Ferraiolo (2004) propune un model de consiliere în tradiția stoică. Autorul aduce în discuție relația dintre determinism și liber arbitru și modul specific fiecărui individ de a integra libertatea în viața curentă. Modificările comportamentale sunt generate de atitudinea cognitivă față de ceilalți și față de elementele constrângătoare din lumea exterioară. Propria poziție este cea care ne face vulnerabili în fața evenimentelor cotidiene.

Leslie Spivak (2004) realizează o aplicație a filosofiei lui Kierkegaard asupra problemei libertății în psihoterapie și consilierea filosofică. Sinele este considerat a fi în centrul filosofiei kierkegaardiene asupra libertății. Mișcarea sinelui este o pendulare între libertate și lipsa acesteia. Conceptul de libertate este văzut ca o înțelegere a propriei limitări în contextul unei continue responsabilități față de prezența celorlalți (Sandu, 2010).

O viziune postmodernă asupra consilierii filosofice pornind de la realismul narativ este propusă de James Tuedio (2004). Se pune problema legitimării practicilor narrative care influențează viziunea indivizilor. Consilierea filosofică este apropiată de practica socială curentă, și de preocupările subiecților confrunțați cu probleme existențiale cum ar fi perspectiva terminală, relația cu transcendentul, etc.

Construcția autonomiei individului în practica filosofică

Lydia Amir (1995) prezintă o serie de idei critice cu privire la consilierea filosofică, realizând o critică a validității acestora precum și o reproblematică a domeniului. Lidya Amir (2004) formulează o serie de principii ale practicii filosofice pe care apoi le supune examinării critice:

1. beneficiarul consilierii filosofice este autonom;
2. consilierea filosofică diferă de cea psihologică;
3. consilierea filosofică este utilă în construirea unor predicții (necesare în ghidarea conduitei subiecților).

Principiul autonomiei clientului în consilierea filosofică, subliniem noi, reprezintă stimularea reflexivității acestuia în dezvoltarea propriei viziuni asupra lumii. Tocmai abordarea unei anume viziuni filosofice ca model de practică a consilierii și implicit a înțelegerii sensului termenului de autonomi reprezintă creionarea unui cadru particular în care autonomia clientului se dezvoltă. Autonomia poate fi înțeleasă într-o manieră existențialistă în directă corelație cu responsabilitatea acțiunilor. O altă corelație a autonomiei este cea cu diferite modele de raționalitate: socratică, kantiană etc.

Autonomia subiectului în practica filosofică este, așadar, prezumată spre deosebire de consilierea psihologică unde aceasta se construiește în chiar procesul de consiliere. Lidya Amir (1995) arată că prezumarea autonomiei decizionale și implicit a capacității de autodeterminare adăugăm noi, eliberează filosoful practician de responsabilitatea față de deciziile clientului. Această viziune pornește de la ipoteza că subiectul are capacitatea de agent moral fiind așadar tributară viziunii kantiene conform căreia individul este capabil de a discerne binele moral și a lua decizii în conformitate cu un imperativ categoric. Opiniile unor autori precum: Julian Săvulescu (2007), subliniază impactul mediului social cultural, a stării emoționale a subiectului, a influenței medicației asupra autonomiei și capacității de a lua decizii informate. Se atrage atenția (Amir, 1995) asupra faptului că în procesul de consiliere sunt rareori implicați clienți deplin autonomi capabili să ia decizii prin simpla examinare a situației și compararea acesteia cu viziunea filosofică proprie, rațional identificată. Respectul autonomiei clienților presupune evitarea oricărui model paternalist de a impune consiliatului viziunea filosofului practician asupra lumii. Consilierul trebuie să-și împuternicească clientul să ia propriile decizii în baza propriilor interpretări în acord cu propria viziune asupra lumii.

Lidya Amir (1995) formulează o definiție a consilierii filosofice ca ajutor acordat persoanei, în a-și clarifica și dezvolta în mod autonom propria viziune a lumii. Autoarea evidențiază o posibilă contradicție între această definiție și aceea de a realiza practica filosofică în acord cu una sau alta dintre școlile filosofice existente. Cu toate acestea, mulți filosofi consilieri (Amir, 1995) își definesc practica prin aderarea la un model, la o doctrină filosofică (Norman, 1995, Klassen, 1996). În viziunea noastră, relația terapeutică bazată pe modele paternaliste, care cer încredere din partea

clientului în consilier, este contaproductivă din perspectiva autonomiei celui consiliat. Consilierul expert atotștiutor, care impune un model de înțelegere asupra lumii clientului-discipol, se îndepărtează de idealul modern al individului autonom și creator, singur responsabil pentru propriile acțiuni. Modelul paternalist, are la bază arhetipul maestrului care atrage discipoli, care absorb înțelepciunea cu venerație și o continuă respectându-i liniile directe cu strictețe. Acest model a fost funcțional în Orient, mai ales în filosofia indiană, dar repudiat în Occident încă din perioada greacă a filosofiei când Platon se depărtează de Aristotel. Modelul filosofului occidental este polemic, idealul său fiind răsturnarea totală a viziunii predecesorilor. Așadar, spunem noi, că originalitatea ca formă a autonomiei, definitorie pentru cultura modernă, individualistă, își are temeiurile în schismele și sciziunile care au conturat istoria gândirii occidentale. Îndepărtarea lui Aristotel de Platon, desprinderea Bisericii Catolice de cea Ortodoxă, despărțirea lui Luther de Biserica Catolică și permanentele polemici între gânditori au construit idealul modernității de valorizare a unicului și diferenței. Justificată cognitiv în concepția carteziană asupra substanței gânditoare (*res cogitans*) și desăvârșită de criticile kantiene, viziunea asupra specificului rațional al ființei umane constituie triumful secularismului asupra religiosului care condamna spiritul la neantizare până la idolatrie în dogme care reduc esența umană la stare ființială, limitându-i pretenția legitimă de participare la Ființa însăși. În esență există o nevoie a spiritului de participare la transcendență. Decăzut de capacitatea de a participa la Ființa însăși de către o Biserică medievală care condamnă orice tentativă a omului de a accede la îndumnezeire, spiritul modern alege tentația rațiunii ca singura cale care îl face capabil pe individ de a fi asemeni lui Dumnezeu. Dacă omul nu poate participa la Dumnezeire îi poate fi cel puțin asemeni prin natura logocentrică a cunoașterii. De la idealizarea rațiunii la absolutizarea sa seculară rămâne un singur pas și anume cel pe drumul deschis de Descartes al îndoielii în orice altceva decât poate cunoaște rațiunea, conturat de Kant ca incognoscibilitate a lucrului în sine și apoteozat de Nietzsche ca moarte a lui Dumnezeu. Triumful rațiunii combinat cu idealul romantic al geniului a condus la glorificarea rațiunii individuale, creatoare de viziuni asupra lumii diferite de celelalte viziuni față de care în mod necesar își afirmă această diferență. Idealul individului creator, suprapus peste cel al omului de succes, specific modernității americane, în concordanță cu investirea – kantiană – a subiectului etic cu capacitatea de creator a legii morale și cu specificul individualismul millian, generează principiul etic fundamental al modernității și anume cel al

autonomiei. Toate practicile sociale de natură filosofică, psihologică, asistențială sau medicală, centrate pe respectarea autonomiei individului capabil de auto-determinare sunt tributare idealului individualist al modernității. Neomodernismul în formele sale post sau transmoderne preia autonomia ca principiu etic, deconstruind filosofia morală din jurul său. Individul autonom devine un atom etic a cărui decizie informată nu este neaparat o alegere rațională ci una congruentă cu autenticitatea ființei sale. Deconstruirea autenticității însăși lasă subiectul moral într-o situație transcendentă ca incognoscibil și impredictibil în deciziile sale. Datorită imposibilității operării pragmatice cu obiecte transcendente, filosofia aplicată suprimă justificarea asupra naturii deciziei autonome, pe care o goleşte de conținutul filosofic implicit, acela de libertate individuală, reducând-o la statutul de autonomie funcțională, decizională, sau la simplul consimțământ informat. Același principiu al autonomiei, dar în accepțiunea sa curentă, fenomenologică, este înnobilit cu statutul de zonă privilegiată în construcția eticilor aplicate și în special a bioeticii. Recuperarea substanței intrinseci a conceptului de autonomie revine sub forma unor predictorii comportamentali pe baza unei autonomii construite social și nu a unui dat transcendent care justifică un imperativ categoric. Eticile aplicate care au în centru referirea la autonomie ca valoare fundamentală sunt, în opinia noastră, de factură constructivistă, întrucât vizează un proiect social rațional, o construcție socială a realității, în timp ce eticile aplicate care pornesc de la interogarea asupra sensului individual și particular al autonomiei ca și capacitatea individului de a lua decizii, sunt încadrabile într-o paradigmă construcționistă a negocierii oricărei interpretări. Filosoful practician și, de asemenea, psihologul consilier nu vor putea, în opinia noastră, să respecte o autonomie abstractă a subiectului ci vor reconstrui realitatea printr-un acord interpretativ. Autonomia subiectului este în aceste condiții, chiar capacitatea de reconstrucție subiectivă a realității sociale.

Consilierea filosofică în orizontul intervențiilor psiho-sociale

Distincția între practica consilierii derivată din psihoterapie și cea inspirată de practica filosofică este utilă în scopul identificării unui referențial propriu al consilierii filosofice. Ran Lahav (1997; Amir 2004) operează o primă distincție între consilierea filosofică și cea psihologică de origine psihanalitică căreia îi reproșează abordarea excesiv paternalistă. O altă distincție între consilierea ca practică filosofică și cea de factură psihologică o constituie nivelul de adresabilitate, consilierea filosofică adresându-se persoanelor care pot lua o decizie bazată pe practica rațională

și mai puțin influențată de emoții, în timp ce consilierea psihologică vizează mai ales incongruențele de natură afectivă, atitudinală sau habitusuri care vizează capacitatea de decizie a subiectului. Filosofii „practicieni” pretind a nu oferi diagnostic și terapie (Schuster 1991-Amir 2004). „Cunoașterea de sine” implicată de consilierea filosofică are o natură autoreflexivă.

Logoterapia lui Viktor Frankl (2009) este considerată a treia școală a psihoterapiei vieneză alături de școala lui Alfred Adler și cea a lui Sigmund Freud. Frankl vizează identificarea sensurilor, atât a înțeleșului acțiunilor cât și a decriptării sensurilor, din spatele oricărei forme de comunicare. Adepții logoterapiei își propun identificarea sensului existenței umane chiar și în cele mai mizerabile condiții. Căutarea sensurilor presupune pentru Frankl inclusiv o dimensiune spirituală, fără a fi una strict religioasă. Procesul psihoterapeutic are la bază o întregă ontologie a umanului care plasează noțiunea de sens ca fundament antropologic. Metoda este bazată pe un interviu terapeutic care ia forma unui dialog socratic. Având un fundal filosofic și o practică psihologică bazată pe intuiția filosofică mai degrabă decât pe teorie științifică asupra naturii psihicului uman, considerăm logoterapia ca formă distinctă de consiliere filosofică care s-a impus, datorită vechimii sale, devenind astăzi standardizată ca practică psihoterapeutică cu propriile protocoale de aplicare.

Sarkany Peter unifică modelele de consiliere bazată pe logoterapie și dezvoltare personală pornind de la viziunea lui Frankl, cu viziunea lui Irvin Yalom și cu cele provenind din practica filosofică sub denumirea comună de îngrijire filosofică a sufletului (*Philosophical Care of the Soul*). Diferența pe care o identificăm noi între consilierea logoterapeutică și cea a lui Marinoff, cunoscută ca practică filosofică, constă în accentul pe responsabilitate în prima dintre ele și pe crearea condițiilor exercitării acesteia și accentul pe autonomie în cel de-al doilea caz, corelat cu identificarea propriei viziuni despre lume a subiectului și congruența dintre viziunea asupra lumii și acțiunea socială a individului. Consilierea logoterapeutică este tributară în viziunea noastră paradigmei moderne, individualiste, punând în centrul analizei existențiale persoana ca fundament ontologic. Statutul ontologic transcendent al persoanei, liberă și intangibilă, face ca analiza existențială și logoterapia să se integreze într-o paradigmă raționalistă și realistă și subsumându-se unui model paternalist. Practica filosofică, așa cum este ea înțeleasă pornind de la Marinoff, este tributară unei paradigme construcționiste, consilierea reducându-se la identificarea și alegerea unei viziuni asupra lumii congruente cu situația generală a subiectului.

Lumea este un text care trebuie interpretat, iar filosoful consilier aplică o procedură maeutică de identificare a interpretării pe care subiectul o așază asupra lumii. Orice viziune filosofică ar avea subiectul, acesta este autonom. Rolul consilierului este de a-l face să acționeze congruent cu propria viziune.

Amir (2004) subliniază că multe psihoterapii de succes, cum este și cea comportamentală, nu se bazează pe autoînțelegere. Mai mult, consilierea filosofică nu conferă o eliberare filosofică. Ne raliem poziției Lidyei Amir în a sublinia că nu există o demarcație totală între consilierea filosofică și cea psihologică, filosofii practicieni utilizând elemente de psihoterapie cum ar fi analiza emoțiilor, reflectarea asupra sentimentelor, și reconstrucția socială a autonomiei clientului. La rândul lor, psihologii utilizează perspectivele filosofice care stau la baza direcțiilor psihoterapeutice. Nu face obiectul acestui articol o discuție epistemologică avansată cu privire la psihoterapiile contemporane, care sunt validate mai degrabă de practică decât fondate pe un demers științific riguros, astfel încât gradientul de speculativ le face mai apropiate sau îndepărtate de specificul practicii filosofice. Credem că mai degrabă legitimarea socială a consilierii filosofice ca practică socială în curs de afirmare a propriei identități profesionale este cea care impune trasarea unor frontiere între practica filosofică și consilierea psihologică. Opinia noastră este că practica consilierii filosofice nu a ajuns la un grad deplin de maturitate spirituală care să-i permită ocuparea poziției proprii ca practică de consiliere aflată la intersecția psihoterapiei, socioterapiilor, consilierii spirituale etc. Vedem ca specific a consilierii filosofice ce o va distinge de celelalte practici consiliative, identificarea propriei viziuni asupra lumii specifice clientului și adecvarea conduitei acestuia la propria viziune. O corectă practică filosofică nu se va putea baza pe o diagnoză care este susceptibilă de afirmarea unei patologii. Consilierul filosof împreună cu subiectul său vor putea stabili similitudinile spirituale, cât de generale ar fi ele, între viziunea subiectului și marile curente filosofice. Raporturile corecte ale consilierii filosofice cu cele ale diferitelor psihoterapii sunt, așadar, de relativă interdependență încă neasumată de către reprezentanții consilierii filosofice, datorită relativei noutăți a domeniului. Cu toate acestea, practica consilierii filosofice nu ar trebui ignorată, ca domeniu distinct în orizontul pragmaticii sociale, tocmai datorită puterii sale de acțiune în plan social. Apariția consilierii filosofice în complementaritate cu celelalte forme de consiliere nu constituie o redundanță, ci mai degrabă o formă de reinstaurare a prestigiului social al filosofiei. Chestionarea cu privire la statutul filosofic al consilierii filosofice ca problemă de metafilosofie excede limitele acestui articol. Considerăm că practica filosofică așa cum este ea gândită de

Marinoff se încadrează în domeniul general al filosofiei aplicate alături de alte tipuri de reflecție cum este etica aplicată, bioetica etc. Consilierea filosofică în înțelesul de practică filosofică este în căutarea unor referențiale care să o personalizeze în raport de alte intenții filosofice din domeniul reconstrucției ființei umane. Criticându-l pe Marinoff, Elliot Cohen, un alt fondator al consilierii filosofice, afirmă că practica filosofică și consilierea psihologică sunt interdependente și ar trebui să se susțină reciproc. Cohen consideră artificială stricta separare a practicii filosofice de consilierea psihologică. Suntem de acord cu Cohen că practica filosofică, în calitatea sa de filosofie aplicată, devine o pragmatică psihosocială. Depărtându-ne de sfera filosofiei pure, speculative, practica filosofică se deschide către social.

Consilierea filosofică. Modelul anchetei apreciative

Aplicarea consilierii ca strategie în cadrul practicii sociale, vizează atât funcția orientativă de evaluare a potențialităților și a resurselor clientului, cât și cea intervenționist-sistemică de modificare a conduitei prin schimbări cognitive-comportamentale. În articolul de față ne vom îndrepta atenția asupra tehnicilor de consiliere care rămân încă un domeniu de excelență a practicii sociale, o dimensiune metodologică fundamentală. Indiferent de modalitatea aleasă de abordare a consilierii, fundamentul operațional al procesului de consiliere tradițională îl constituie procesul rezolvării problemelor. Acest proces îl putem vedea ca o congruență între rezolvarea problemelor eului uman și facilitarea funcționalității sistemelor sociale din care individul face parte. Tocmai la nivelul funcționalității sistemelor sociale putem identifica spațiul de referință a consilierii filosofice afirmativ-apreciative. Consilierea este un proces care vizează eminentemente schimbarea. Procesul de schimbare se aplică atât persoanei clientului cât și mediului său social cu rețelele sale complexe care interacționează și se influențează reciproc (formând împreună sistemul client).

Fundamente teoretice ale consilierii filosofice apreciative

Abordarea apreciativă a filosofiei pornește de la lucrările lui David Coperider cu privire la „Appreciative Inquiry”, o formă de pragmatică discursivă care înlocuiește centrarea pe problemă cu centrarea pe elementele de succes din experiența anterioară a indivizilor, grupurilor, organizațiilor sau comunităților. Această experiență se poate integra în discursul filosofic având ca referențial maieutica și dialogurile platoniciene. Principiile consilierii filosofice apreciative vizează *parteneriatul* dintre filosoful practician și client.

Hermeneutica realității poate fi văzută ca o reflecție de ordin filosofic asupra cotidianului și experiențelor pozitive din cotidian; ea se încadrează în tradiția filosofică de căutare a semnificațiilor ultime ale realității. Este o modalitate de a aduce filosofia din spațiul construcției teoretice pure, în sfera practicii sociale, fiind o formă de filosofie aplicată. Discursul apreciativ pornește de la viziunea postmodernă printr-o abordare construcționistă conform căreia realitatea însăși este o construcție socială generată prin succesive negocieri asupra interpretărilor.

Gergen mută accentul interpretativ de la realitate la contextul realității și rețeaua socială care generează pentru individ experiența realității (Gergen, 1973), dând o replică viziunii carteziene: *Sunt conectat deci exist*. Prin schimbarea paradigmatică propusă de Gergen, epistemologia devine tributară semioticii, întrucât *realitatea* însăși este un semn construit în cadrul unei convenții sociale (Gergen, 2005).

Construcționism și postmodernism

Construcționismul este văzut ca parte a paradigmei postmoderne datorită relativizării modelelor și raportării *realității* la negocierea interpretărilor. Epistemologia construcționistă este prin structura sa apropiată de postmodernism, de viziunea lyotardiană conform căreia imaginea noastră despre realitate este o *narațiune*, un consens al discursului – consideră Hacking (1999) Construcționismul social are ca punct de plecare opera lui Gergen din care definitorii pot fi considerate articolele: *Mișcarea construcționismului social în psihologia modernă* (1985), *Către o teorie generativă* (1987), *Afect și organizare în societatea postmodernă* (1990), *O invitație la construcționism social* (1999). Autorul este preocupat în principal de explicarea proceselor prin care oamenii ajung să descrie, să explice și să ia act de lumea în care trăiesc și care-i include (Gergen 2005). Campbell, Coldicott și Kinsella (1994) propun un model prin care realitatea este creată în procesul de comunicare cu instrumentele limbajului, fiecare individ influențând și modelând răspunsurile celorlalți. Fiind o orientare postmodernă, acesta destructurează onticul, sub aspectul unei existențe de sine stătătoare, mutând realitatea la nivelul experienței de limbaj. Semnificația și sensul cuvintelor nu sunt date în baza unei teorii a adevărului corespondență ci a uneia asupra negocierii sociale a semnificației și, indirect, a înlocuirii conceptului de adevăr cu cel de adecvare și verosimilitudine.

Van der Haar (2002) consideră că ar trebui eliminată iluzia unei rupturi ontologice între subiect și obiect și înlocuită cu un construct de

realitate intersubiectivă. Preocuparea fundamentală a construcționismului o reprezintă procesul de creare de sensuri, prin care indivizii asumă un înțeles experienței subiective pe care o au asupra realității. Indivizii sunt astfel capabili să producă realități diferite – paralele. Comentând semnificațiile filosofice ale construcționismului, autorul indică aderarea acestui curent la o epistemologie alternativă, deoarece analiza cunoașterii și a realității nu poate fi decât contingentă relațiilor umane, fiind rezultatul unor practici continue de reificare, sedimentare și habitualizare. Perspectiva construcționistă nu admite o cunoaștere în sine liberă de orice fundare axiologică și nici nu poate conceptualiza o disjunție între subiectiv și obiectiv care să implice distincția fără echivoc dintre cunoaștere și realitate.

Ancheta apreciativă

Cooperrider (1987) propune următoarea definiție operațională a anchetei apreciative: o cercetare cotransformatoare a pozitivului din indivizi și organizații. Ancheta apreciativă este o descoperire transformatoare a surselor generatoare de vitalitate, a momentelor de maximă eficiență și capacitate creatoare în domeniul economic, ecologic, uman, etc. Este o mobilizare a capacității interogative pe baza principiului întrebărilor necondiționat pozitive. Dimensiunea cercetării este corelativă cu cea a intervenției prin descătușarea potențialului inovativ a imaginației creatoare în locul negării și a criticii.

Dimensiuni epistemice ale consilierii filosofice apreciative

„Spiritualizarea frontierelor”, de la nivelul construcțiilor social-politice, este o continuare firească a *„spiritualizării frontierelor epistemologice”*, a unificării ontologice, într-un *„Univers rețea”* în care potrivit lui Ray Paul fiecare element constitutiv este corelat unitar cu toate celelalte elemente ale sistemului. Cultura integrală, văzută ca sinteză a tradiționalismului cu modernitatea, este opusă de teoreticienii transmodernității (Codreanu, 2006: 177) *„culturii Coca-Cola”*, care prin deconstrucția oricărei realități, suprimă însăși spațiul de acțiune a valorilor. În acest mod, postmodernismul implică întreaga sferă a ființării umane: cultura, teologia, filosofia, arta, politica, știința și tehnica. În opoziție, transmodernismul propune ieșirea din postistorie printr-o sinteză *„a omului complet”* (deschis către alteritate). „Teoreticienii transmodernismului occidental – notează mai departe Ray Paul – cred că e nevoie de o depășire a oricărei logici deoarece orice logică este monologică pe când ființa transmodernă este dialogică” (cf. Codreanu, 2005: 182). Transmodernismul este opus structural postmodernismului, pe care-l acuză de inconsistență în demersul deconstructivismului radical.

Centralitatea ontologică a postmodernismului este diferența (Derrida, 1997: 40-52). Înlocuirea societății bunăstării cu cea a societății de rețea, globalizarea interdependențelor și reconstrucția paradigmelor sociale prin înlocuirea obsesiei individualității specifice societății postmoderne cu cea a « spiritualizării transmoderne a frontierelor » (Sandu: 2008, 10), va schimba obiectivele intervenției sociale din „dinamizarea potențialităților de autodeterminare și autoactualizare a clientului” (Rogers, 1966), în restructurarea adaptativă a rețelelor sociale în favoarea funcționării pozitive a clientului.

Modelul intervenției centrate pe client (pe individ) sau a celei centrate pe sarcină sunt ambele tributare viziunii individualiste și respectiv deconstructiviste specifice paradigmei postmoderne. Individul este în mod nativ dotat cu capacitățile necesare de autoactualizare (Rogers, 1966), pe care intervenția filosofului consilier ar trebui să le cultive, arătându-i clientului opțiunile care vor duce în final la rezolvarea problemelor sociale cu care se confruntă. Individualismul este o opțiune metodologică, și ca atare intervenția socială de factură postmodernă vizează individul fie ca atare (abordarea centrată pe client), fie a individului în acțiune (abordarea centrată pe sarcină). Din perspectiva apreciativă, putem vedea ambele modele ca aparținând paradigmei deficienței, deoarece una dintre principalele etape ale intervenției o reprezintă identificarea *problemei*. Ambele viziuni, ca și majoritatea celor care au la bază paradigma deficienței (Cooperrider & Srivatsva apud Cojocaru 2005: 45-48) sunt tributare modelului deconstrucției și ca atare postmodernității. Ne bazăm această afirmație tocmai pe atomizarea realității sociale, care este substratul identificării disfuncționalității. Disfuncționalitatea individului (autonom) este corelată cu disfuncționalitatea sistemelor care îl cuprind.

Modelul apreciativ are pe de altă parte ca substrat epistemologic principiul conectivității și interdependenței sociale. Indivizii nu sunt doar dotați cu potențial de autoactualizare care poate produce schimbarea socială, ei sunt însăși cheia schimbării prin intermediul atitudinii pe care o generează în rețelele sociale și răspunsurile generate în interiorul rețelelor. Autonomia subiectului, este în contextul practicii (consilierii) filosofice apreciative reprezentat tocmai acest potențial de autoactualizare. Modelul apreciativ este din punct de vedere epistemologic tributar perspectivei transmoderne și ca atare se poate desfășura în coordonatele unei realități sociale multistratificate, în care clientul este parte a unei transrețele comunicaționale și interpretative. Pentru a putea formula câteva implicații etice, axiologice și metodologice ale aplicării metodologiei apreciative în derularea practicii

(consilierii) filosofice vom prezenta foarte succint câteva elemente definitorii ale paradigmei transmoderne în înțelegerea realității sociale:

Basarab Nicolescu (2007, 58-60) propune o realitate (inclusiv socială n.n) multidimensională structurată pe niveluri multiple. În încercarea de reunificare a realității multidimensionale, autorul se întreabă asupra teoriilor capabile să descrie trecerea de la un nivel la altul al realității (sociale în cazul nostru n.n) și rolul subiectului în existența unei unități a tuturor nivelurilor de realitate. Nicolescu propune – pornind de la modelul lui Ștefan Lupașcu – o logică a terțului inclus, capabilă să descrie coerența dintre nivelurile de realitate. În conformitate cu această logică a terțului inclus, două contradictorii devin complementare pe un alt nivel de realitate, într-o stare unificată T. Vom da aici un exemplu de situație la nivelul consilierii filosofice apreciative: un client copil abuzat care fuge de acasă. Un prim nivel al realității îl constituie, desigur, constrângerea generată de situația de abuz și, ca atare, pe primul nivel (structural) al intervenției, copilul ar trebui izolat de sursele generatoare ale abuzului. Mediul care generează abuzul este un nivel social care îl cuprinde pe copilul abuzat, iar intervenția la nivelul mediului social ar trebui să vizeze prevenirea unor situații abuzogene. Pe de altă parte, abuzul este, pe un alt nivel de înțelegere a realității sociale, o reflectare a modelului de integrare socială practică la nivelul comunității: integrarea abuzivă ca afirmare a identității. Înțelegerea abuzului ca o simplă deficiență a procesului de control social generează un proces de schimbare orientat spre sarcină și anume integrarea copilului într-o familie cu potențial abuzator. Un mecanism de logică a terțului inclus va genera un model bazat pe modificarea relațiilor identitare la nivelul familiei abuzatoare și a rețelei sociale din care copilul face parte. Această stare T participă în propriul său nivel de realitate la o altă pereche de contradictorii rezolvată pe următorul nivel de realitate (2007: 61-64). În exemplul nostru, familia abuzatoare își extrage paternurile conduitei abuzatoare dintr-un model social care pune accentul pe constituirea relațiilor de putere în locul celor de colaborare și interdependență. Nivelurile de realitate sunt coerente permițând transferul de informații de la un nivel la altul. Familia va fi mai expusă riscului de a-și socializa abuziv copilul, dacă membrii rețelei sociale ale părinților valorizează pozițiile de forță și afirmarea identității prin exercitarea unui rol social ce exprimă o poziție de forță. Coerența nivelurilor de realitate se oprește în nivelurile extreme. În cazul nostru, abuzul asupra copilului este o stare extremă a exprimării unei poziții dominante, prin exprimarea efectivă a abuzului. Unificarea lumii se realizează printr-o “zonă de non rezistență”. Zonele de nonrezistență sau de transparență la

cunoaștere sunt, în cazul rețelei sociale analizate, modelele culturale în sine. Ele sunt constructe sociale în sine și, ca atare, rezultatul unei negocieri a interpretărilor, neavând o realitate ontică (existență socială) distinctă ci doar una rezultată din procesul constituirii sistemului de constructe sociale care generează modelul identitar (bazat pe afirmarea poziției dominante) în cazul nostru. Zonele de transparență la cunoaștere apar ca fiind "învăluite", deoarece – după D'Espagnat – cunoașterea are forma unei reflectări care nu este permisă în zonele de transparență (cf. Nicolescu, 2007: 64-65), fiindcă individul accede la cunoaștere tocmai prin intermediul constructelor, acestea devenindu-i transcendente (în sens kantian). Zona de transparență este obscură, consideră Nicolescu, deoarece acesta o identifică cu Zona de non-rezistență la cunoaștere (și implicit la devulnerabilizare - conform teoriei vulnerabilității sociale, Cojocaru 2005) cu sacrul. Noi extindem și considerăm această zonă ca fiind una de transcendență (în sens kantian). Constructul social este o reprezentare dar are valoare ontologică determinantă pentru individ, căruia îi dictează conduita. Constructul social nu este un nivel de realitate în sine, ci zona de transparență care apare între nivelurile de realitate. Tocmai la nivelul acestor zone de transparență are loc intervenția apreciativă a filosofului consilier, prin modificarea *visionningului*. (Cojocaru 2005).

Metodologia apreciativă propune transferarea acestor renegocieri din sfera netransparenței în cea a aprecierii (Sandu, Ponea, 2010). Este vorba de mutarea centrului de greutate de pe vulnerabilitatea clientului pe punctele sale tari. Indivizii, familiile și comunitățile, ne spune Cojocaru (2006: 146), sunt adevărații experți în rezolvarea propriilor probleme. Această afirmație ridică problema interpretării naturii expertizei clientului. Rolul filosofului consilier este de a identifica punctele tari ale clientului, și a experienței sale pozitive în ceea ce privește rezolvarea problemelor cu care se confruntă. Este această identificare o zonă de transparență? Nu în totalitate, pentru că se bazează pe constructe sociale proprii doar consilierului, care îi pot scăpa clientului. Aparența de intervenție apreciativă, adică cea în care doar formal se pornește de la punctele tari ale clientului poate induce o altă vulnerabilitate de natură cognitivă clientului și anume ignorarea disconfortului presupus de situația sa socială. În cazul prezentat consilierul se poate centra exclusiv pe mediul social al copilului, și înlocuirea habitusurilor de violență din cadrul acestuia, printr-una așa zis apreciativă și anume afirmarea poziției de forță prin violența simbolică în locul celei fizice. O altă posibilitate este încercarea de modificare a acestor habitusuri prin înlocuirea exprimării poziției dominant prin relații de forță cu o poziție de

cooperare în familie. Aceasta ignoră natura experiențelor familiei respective. O modificare afirmativă a sistemului familiei cu potențial abuzator presupune după părerea noastră modificarea constructelor sociale de identitate și forță și renegocierea acestora în chiar interiorul universului familial. Poziția de forță nu se poate transforma într-una de colaborare în mod nemijlocit, dar valorizând experiența de parentalitate pozitivă existentă în cadrul familiei poate orienta familia spre un model de succes în afirmarea parentalității. Este o identificare a propriei „filosofii” de viață, apărută ca rezultat al experienței înțelese în sensul fenomenologic al termenului.

Pozitivitatea experienței umane apare în contextul intervenției efectuată din perspectiva ambelor paradigme fie sub forma potențialului autoactualizant propus de Rogers fie a experienței pozitive generate de „reconstrucția metaforelor” (Burr 1995). Diferența între cele două este în primul rând provenită din viziunea centrării pe individ ca forță pozitivă în prima instanță, și din experiența alegeri pozitivității din multitudinea de constructe sociale posibile. Consilierea filosofică apreciativă, am spune noi, include alegerea pozitivului a dezirabilului ca strategie și nu ca metapovestire ca în primul caz. Intervenția pozitivată este intențională. Individul, în exercitarea propriei autonomii, alege să-și orienteze viziunea asupra lumii într-o manieră specifică unei etici afirmative. Disfuncționalitatea nu există pentru că am ales să nu alegem acea perspectivă de a privi în baza căreia disfuncționalitatea apare ca disfuncționalitate. Construcționismul este o relativizare a socialului în fața experienței umane. Metodologia apreciativă depășește construcționismul introducând alegerea (autonomă) ca factor de instituire a realității sociale. Alegerea experienței pozitive nu este implicită, ci este programatică. De aceea construcționismul implicat în metodologia apreciativă depășește limitele postmoderne ale obsesiei individualității, chiar și situația particulară a pozitivității individualității. Pozitivitatea este ea însăși un construct, este relativizată și deconstruită, dar este ulterior trecută printr-un proces de dezlimitare a acesteia. Experiența deconstrucției implică necesitatea existenței nivelurilor realității sociale, și implicit operarea cu zonele de transparență dintre acestea. Existența unui model de reiterare a realității sociale care face ca o experiență de succes să poată fi transferată printr-un proces de *visioning* unei alte realități poate fi considerată în model fractalic, rezultând o epistemologie specifică transmodernității numită Construcționism fractalic (Sandu, 2008: 59). Metoda analizei construcționist-fractalice, constă în identificarea unui acord paradigmatic a grilelor interpretative și prin aceasta identificarea unor axiome culturale, epistemice,

sau sociale și restructurarea succesivă a interpretărilor faptelor de cultură, sau sociale în concordanță cu modelul paradigmatic propus. Axiomele identificate de noi sunt următoarele trei:

Presupoziția ontologică. Deschiderea conștiinței către alteritate poate sta ca premisă a unei noi ontologii. Din perspectiva supervizării, această presupozitie ar trebui înțeleasă ca o abordare multidimensională a practicii filosofice, pornind de la pozitivitatea negociată a subiectului și experiențelor sale, accentuarea experienței pozitive în contactul cu alteritatea privită ca o experiență pozitivă a identificării opțiunilor.

Presupoziția gnoseologică; trecerea spre o epistemologie holistă, care să aibă în vedere semnificația subiectului cunoscător în actul cunoașterii. În contextul consilierii filosofice acest principiu pune accentul pe experiența afirmativă și transferul acesteia în atitudine de lucru și nu doar ca opțiune socială. Fiind o metodologie centrată pe subiectul cunoscător în calitatea sa de generator de sensuri, ea va admite ca „realitate” doar acele lucruri care aparțin conținutului cauzal al subiectului, experienței sale real pozitive. Subiectul fiind parte a sistemului (creat prin procesul de consiliere identic ca în metoda cercetării intervenției) va exista întotdeauna un „în afară” despre care nu se poate vorbi cu sens.

Presupoziția semiotică. Realitatea având sens doar în corelație cu subiectul, constructul acesteia (harta) este „un semn” pentru o realitate profundă, prin care Totalitatea nivelurilor de existență la care Subiectul are acces, se afirmă în fața subiectului cunoscător. *Realitatea la care subiectul are acces este un semn al existenței subiectului în multiplele lumi sociale din care face parte.* Din perspectiva procesului de supervizare acest principiu reflectă o asimetrie dintre sistemul client și sistemul consilier și anume accesul diferit la nivelurile de realitate și de semnificație în procesul de consiliere față de cele din procesul de supervizare.

Cunoașterea transdisciplinară vizează o abordare multidimensională a unității lumii, sub forma unui construcționism (negociere a interpretărilor). Nu lumea în sine este un construct ci imaginea (harta) este un astfel de construct. Modelele ontologice semiologice sau epistemice sunt tocmai astfel de hărți multidimensionale ale unei realități multidimensionale.

Inteligența apreciativă și procesul de recadrare

Inteligența apreciativă este în viziunea autorilor Thatchenkery și Matzker capacitatea de a uni, sublima și extinde gradul de inteligență dintr-o gamă largă de inteligențe cunoscute și anume: lingvistică, non-lingvistică, personală și orientată spre alte persoane, fiind în fond un fel de meta

inteligentă reunind toate tipurile de inteligență în vederea unor scopuri constructive (Thatchenkery and Matzker 2009). În termeni plastici, ea este abilitatea de a vedea stejarul încă din faza de ghindă. Cele trei componente ale inteligenței apreciative sunt:

- redefinirea cadrului sau "reîncadrarea";
- aprecierea elementelor pozitive;
- sesizarea modului în care poate să evolueze viitorul pornind de la prezent (Thatchenkery and Matzker 2009:7).

Reîncadrarea reprezintă modificarea perspectivei prin care se percep lucrurile, redefinirea cadrului este văzut ca proces psihologic prin care o persoană modifică perspectiva sub care consideră un obiect, o persoană sau un context social. Este un proces de redefinire a cadrului din problemă în provocare pentru dezvoltare (Thatchenkery and Matzker 2009:7-8).

Fazele procesului de consiliere apreciativă

Se poate delimita procesul de consiliere bazat pe ancheta apreciativă în mai multe faze:

Explorarea în adâncime a strategiilor de succes ale clientului.

Ea se suprapune metodologic peste etapa „explorarea în adâncime a problemei” din abordarea centrată pe problemă. În această etapă de *Discovery* a consilierii apreciative, clientul explorează, în parteneriat cu consilierul, propriile strategii afirmative, propriile strategii de succes, resursele pentru schimbare etc.

Explorarea soluțiilor alternative în parteneriat între client și consilier. Soluțiile alternative din consilierea clasică sunt înlocuite din perspectiva consilierii apreciative cu procesul de *visioning* apreciativ. Etapa se suprapune stadiului *Dream* din cadrul Anchetei Apreciative.

Etapei de contract în consilierea centrată pe problemă îi poate corespunde etapa de *Design* în cadrul consilierii apreciative, definită ca o etapă de identificare a unor căi inovative de a crea viitorul dorit de client pentru sine însuși. Acest pas are ca specific concretețea, și realizabilitatea, destinat să schimbe sistemul client în congruență cu propriile proiecții asupra viitorului.

Implementarea strategiilor de autorealizare a clientului. Etapa de implementare a contractului din abordarea centrată pe problemă, poate fi revalorizată din perspectiva consilierii apreciative în cadrul etapei *Delivery* (*Destiny*) a Anchetei Apreciative. Această etapă presupune implementarea propriu-zisă a strategiilor de autorealizare, identificate în etapa de visioning. Odată ce individul și-a identificat și construit o imagine asupra unui viitor

preferat, se trece la utilizarea limbajului și comunicării (interviului intențional nondirectiv), pentru punerea în act și urmărirea realizării concrete a viitorului proiectat.

Concluzii

Metodologia apreciativă în consilierea filosofică își propune valorificarea succesului și a experiențelor pozitive ale celui care primește consilierea în construcția unei relații de comunicare co-constructivă (co-construction). Consilierea filosofică apreciativă extinde principiile interviului apreciativ pornind de la modelul inteligenței apreciative propus de Thatchenkery și Metzker și anume sesizarea potențialităților afirmative existente în indivizi și în situații, precum și modalitățile de a transforma potențialitățile inerente în realitate.

Viziunea construcționistă permite trecerea discursului filosofic de la dimensiunea sa academică a speculației pure, către filosofia aplicată apropiată de semnificațiile originare ale termenului *iubire de înțelepciune*. Trezirea capacității interogative și a pasiunii față de recunoașterea semnificațiilor *cotidianului* nu va face din cel consiliat un *filosof* dar îi va permite acestuia să-și construiască o proprie *filosofie* sub forma unui sistem interpretativ, axiologic și normativ propriu. *Realitatea* sau un element oarecare al acesteia poate fi un pretext pentru o dezbatere de natură filosofică sau cu valențe filosofice. Fără a transforma dialogul filosofic într-unul de gen *philosophy for dummies*, preferăm o abordare care să plece de la cotidian către semnificațiile acestuia ținând cont de exigențele fenomenologice. Consilierea filosofică oferă nu doar o altă perspectivă decât cea psihologică, care așa cum am văzut, nu este neaparat adevărat în toate situațiile, ci mai ales o modalitate de înțelegere a narațiunilor semnificative și generatoare de sens pentru indivizi. Sunt aduse în atenție perspectivele narative constructiviste, sau social construcționiste. Acestea sunt văzute ca posibile practici hermeneutico-semiotice în consilierea filosofică. Problema clientului este construită prin analiza narațiunilor semnificative și a povestirii vieții clientului. Reconstrucția interpretărilor asupra poveștilor vieții generează automat modificări asupra realității subiective a indivizilor și odată cu aceasta a acțiunii sale sociale, capacității de agent a valorilor și comportamentului.

BIBLIOGRAFIE

Amir, L., (1995) *Three Questionable Assumptions of Philosophical Counseling*, The First International Congress of Philosophical Practice and Counseling, Vancouver Canada.

- Amir, L., (2004) Three Questionable Assumption of Philosophical Counseling, *International Journal of Philosophical Practice* vol.2, no.1, Spring 2004.
- Burr, V., (1995) *An Introduction To Social Constructionism*, Routledge, London, pp: 4-9.
- Campbell, D., and Coldicott, Tim and Kinsella, Keith, (1994), *Systemic Work with Organizations. A New model for managers and Change Agents*, Karnak Books, London, p: 18.
- Codreanu, T., (2005) *Transmodernismul*, Editura Junimea, Iași.
- Cohen Elliot D. (2010) Philosophy with Teeth: The Be Wedding of Philosophical and sychological Practices, *International Journal of Philosophy practice*, Decembrie, pp: 1-12 <http://npcassoc.org/docs/ijpp/CohenTeeth.pdf>.
- Cojocaru, Ș., (2005) *Metode apreciative în asistența socială*, Editura Polirom, Iași.
- Cojocaru, Ș., (2006) *Metode apreciative în asistența socială, Anchetă, supervizarea și managementul de caz*, Editura Polirom, Iași.
- Cooperrider, David, and Srivatsva, Suresh, (1987), *Apreciative Inquiry in Organization Life*, *Research in Organizational Change and Development*, ed. David L. Cooperrider and Suresh Srivastva, Greenwich CT: JAI Press, pp: 129-169.
- Derrida, J., (1997) *Diseminarea*, Editura Univers Enciclopedic, București.
- Ferraiolo, W., (2004) Stoic Consel for Interpersonal Relations, *International Journal of Philosophical Practice* vol.2, no.1, Spring.
- Frankl, Viktor, E., (2009) *Omul în căutarea sensului vieții*, Editura Meteor Press, București.
- Gergen, K., (1973) Social Psychology as History, *Journal of Personality and Social Psychology*, 26, 309-320.
- Gergen, K., (1985) The social constructionist movement in modern psychology. *American Psychologist*, 40, pp: 266-275. Reprinted in R.B. Miller (Ed.) *The Philosophical foundations of clinical psychology*, Americal Psychological Association, Washington, *Sistemas Familiares*, 1993, 2, pp: 9-24.
- Gergen, K., (1987) Toward shaping a new science. Review of G. S. Howard's *Dare we develop a human science?* *Contemporary Psychology*, 32, p: 752.
- Gergen, K., (1990) *Affect & organization in post-modern society*. In S. Srivastva (Ed.) *The Functioning of executive appreciation*. Jossey Bass, New York.
- Gergen, K., (1999) *An invitation to social construction*. Sage, London.
- Gergen, K., (2005) *Social construction in context*, Sage Publications, London, 56-86.
- Hacking, I., (1994) *The Social Construction of What?*, Harvard University Press, Harvard, pp: 19-23; 41-62.
- Haar, Van Der Dorieke, (2002) *Evaluating Appreciative Inquiry: A relational Constructionist Perspectiv*, Sage Publication, London
- Klassen, L., T., (1996) The Concept of Guilt in Philosophical Counseling, in W. Van Der Vlist, (ed.) *Perspectives, Philosophical Practice: The Proceedings of the Second International Congress on Philosophical Practice*, The Dutch Society for Philosophical Practice, Doorwerth, The Netherlands, pp: 24-36.

- Lahav, R., (1997) Philosophical Counseling and Existential Therapy: On the Possibility of a Dialogue between the Fields, *Journal of the Society for Existential Analysis*, 9, pp: 129-145.
- Marinoff, L., (1999) *Plato, Not Prozac!*, *Applying Philosophy to Everyday Problems*, Harper Collins, New York.
- Marinoff, L., (2010) *Înghite Platon nu Prozac*, Editura Trei, București.
- Nicolescu, B., (2007) *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Editura Junimea, Iași.
- Normann, B., (1995) *The Art of Ecological Relationship and Interpretation*, in Lahav R. and Tillmanns M. (eds.) *Essays on Philosophical Counseling*, Lanham, Md.: University Press of America, pp: 49-58.
- Rogers, Carl, (1966) *Le développement de la personne*, Editura Dunord, Paris.
- Sandu, A., (2008) *Metafizica cuantică în discursul transmodern*, lucrare susținută la Conferința Internațională AROS și Universitatea „George Bacovia” Bacău.
- Sandu, A., (2010) Freedom as a hermeneutical pretext, *Revista Romaneasca pentru Educatie Multidimensionala*, 3, Aprile, pp: 5-24.
- Sandu, A., Ponea, S., (2010) Applied Protocol for Appreciative Group Socialization, *Postmodern Openings*, Special Issues, 1, May, pp: 5-24.
- Sandu, A., (2011) *Appreciative philosophy. Towards a Constructionist Approach of Philosophical and Theological Discourse*, *Journal for the Studies of Religions an Ideologies*, Vol 10, No 28.
- Sandu, A., (2011) Philosophical Appreciative Counselling, *Philosophical Practice*, 6, 2, pp: 785-792.
- Sandu, A., Ciuchi, O., M., (2010) Affirmative Dimensions of Applied Ethics. Appreciative Therapies, *Revista de cercetare și intervenție socială*, nr 30, pp: 53-62.
- Sárkány, P., (2009) An Outline of the Philosophical Care of the Soul: Phenomenology, Existential-Analytic Logotherapy and Philosophical Counselling, in BLOCKSOME Rebecca & NAGYPÁL Szabolcs, (2009) *Communicating Vocation*, BGÖI & WSCF-CESR & Oikumené - Akademická YMCA, Budapest-Praha.
- Săvulescu, Julian, (2007) Autonomy, the Good Life, and Controversial Choices, in Rhodes R., Francis L.P., Silvers A. (eds.), *The Blackwell Guide to Medical Ethics*, Blackwell Publishing Ltd., pp.: 17– 37.
- Schuster, S., C., (1991) Philosophical Counseling, *Journal of Applied Philosophy*, 8, (2), pp: 219-223.
- Spivak, Leslie, (2004) Application of Kierkegaard`s Philosophy of Freedom to Psychotherapy and Philosophical Counseling, *International Journal of Philosophical Practice*, Vol.2, No.1, Spring.
- Thatchenkery, T., Metzker, C., (2009) *Inteligența apreciativă. Cum să descoperi calitățile de la temelie creativității și succesului*, Editura Codecs, București.
- Tuedio, J., (2004) A Post modern Basis for Narrative Realism in Philosophical Counseling, *International Journal of Philosophical Practice*, Vol. 2, No.1, Spring.
- Walsh, R., D., (2005) *Philosophical Counseling Practice*, in *Janus Head Winter Trivium Publications* Amherst, New York .

AUTORS/CONTRIBUTORS

HERBERT HRACHOVECH

Professor at Institute of Philosophy, University of Vienna
herbert.hrachovec@univie.ac.at

CHRISTOPHER VASILLOPULOS

Professor of Political Science, Eastern Connecticut State University, USA
vasillopuloc@easternct.edu

MARC PEETERS

Professeur à l'Université Libre de Bruxelles
Directeur de centre d'ontologie formelle et de logique développementale
marc.peeters@ulb.ac.be

CLAUDE KARNOOIH

Docteur en philosophie,
Chercheur au CNRS et au Centre d'études sur l'Europe médiane de l'Inalco
claud.karnoouh@sfr.fr

ANTON ADĂMUȚ

Profesor universitar doctor, Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași
antonadamut@yahoo.com

ANA BAZAC

Profesor universitar doctor, Universitatea Politehnică București
ana_bazac@hotmail.com

ADRIANA NEACȘU

Conferențiar universitar doctor, Universitatea din Craiova
aneacsu1961@yahoo.com

GEORGE BONDOR

Lector universitar doctor, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași
bondor@uaic.ro

ANTONIO SANDU

Lector universitar doctor, Universitatea „Mihail Kogălniceanu” din Iași,
Cercetător la Centrul de Cercetări Socio-Umane „Lumen”,
antonio1907@yahoo.com

ION TĂNĂSESCU

Doctor în filosofie, cercetător la Institutul de de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” din București, al Academiei Române.

ion_tanasescu@yahoo.com

CĂTĂLIN CIOABĂ

Doctor în filosofie, cercetător postdoctoral,
Societatea română de fenomenologie (SRF), Centrul de studii fenomenologice (CSF),
Facultatea de Filosofie, Universitatea din București

catalincioaba@gmail.com

VLAD VASILE ANDREICA

Doctor al Universității de Vest din Timișoara
Cercetător postdoctoral la Academia Română, Filiala Iași

andreicavlad@yahoo.com

BRICE POREAU

Doctorant en philosophie, Université Lyon 1

poreau_brice@yahoo.fr

CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY

CHRISTOPHER VASILLOPULOS <i>Euripides and Socrates Nietzsche's unnatural enemies</i> Part II	5
GEORGE BONDOR <i>Metaphysics and Phenomenology in Hegel's Thought</i>	15
ION TĂNĂSESCU <i>The categories of Brentano's mereology</i>	32

ROMANIAN PHILOSOPHY

ANTON ADĂMUȚ <i>Of intuitionism and phenomenology at substantialism</i>	47
ANA BAZAC <i>The tragic existence at D. D. Roșca and Emil Cioran</i>	64
CĂTĂLIN CIOABĂ <i>Becoming without time. Some steps from Heidegger to Noica and behind</i>	81

AESTHETICS AND SOCIO-POLITICAL PHILOSOPHY

CLAUDE KARNOUOH <i>The artist, the poet, the thinker and Policy in XXth century or the radicalism of commitment</i>	99
BRICE POREAU <i>The recognition of the genocide: the Jean-Paul Sartre's example</i>	120

LOGIC AND ONTOLOGIE

MARC PEETERS <i>The problem of definitions in the School of Lwow-Varsovie. Lesniewski versus Kant</i>	129
VLAD VASILE ANDREICA <i>Kant's critique of the ontological argument and its surpass from the perspective of necessary existence concept</i>	147

PHILOSOPHY OF RELIGION

HERBERT HRACHOVEC
Saints, supermans, avatars 158

ADRIANA NEACȘU
Explanation in theology 174

APPLIED PHILOSOPHY

ANTONIO SANDU
Un affirmative-appreciative model in philosophical counselling 203

AUTORS/CONTRIBUTORS 223