

**A n a l e l e**

**Universității din Craiova**

**Seria:**

---

**F i l o s o f i e**

**Nr. 33 (1/2014)**

*ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA – SERIE DE PHILOSOPHIE*, nr. 33 (1/2014)  
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. 33 (1/2014)  
Al. I. Cuza street, no. 13, Craiova

ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our country and abroad

**Editor-in-Chief:**

Adriana Neacșu, University of Craiova

**Managing Editor:**

Adrian Niță, University of Craiova

**Editorial Board:**

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

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

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

ISSN 1841-8325

e-mail: filosofie\_craiova@yahoo.com

webpage: [http://cis01.central.ucv.ro/analele\\_universitatii/filosofie/](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

### LUCRĂRI PREZENTATE LA

Colloque International

### Relire Jean-Paul Sartre, aujourd'hui

Szeged, Alliance Française, le 12 avril 2013 (II)

GABRIELLA FARINA

*Il significato delle emozioni e la riscoperta dell'affettività  
nel pensiero di J.-P. Sartre*

5

GIAMPAOLO BORGHELLO

*Sartre prima e dopo il '68*

13

ANDRÁS DÉKÁNY

*Jean-Paul Sartre et le passage au structuralisme*

28

MIHÁLY BÁCSKAI

« *Qu'est-ce que la littérature ?* »  
*ou la pensée sartrienne de la littérature engagée*

35

### ISTORIA FILOSOFIEI

ADRIANA NEACȘU

*Demnitatea condiției umane în opera lui Porfir*

42

ION TĂNĂSECU

*Rolul realității truth-makerilor în disertația lui Franz Brentano*

59

ANA BAZAC

*Despre sinucidere în modernitate:  
înainte și după teoria lui Henri Bergson și Albert Camus*

71

### FILOSOFIA MINȚII ȘI ȘTIINȚELE COGNIȚIEI

MIGUEL LÓPEZ ASTORGA

*Mental models and syntactic rules: A study of the relations  
between semantics and syntax in inferential processes*

107

TEODOR NEGRU

*Self and Embodiment: Human Person  
from an Enactive Point of View*

118

## FILOSOFIA COMUNICĂRII

EMANUEL KULCZYCKI <i>Communication History and its Research Subject</i>	132
--	-----

## FILOSOFIA ISTORIEI

IONUȚ RĂDUICĂ <i>Metoda deconstrucției istoriei la Hans Blumenberg</i>	156
---	-----

## RECENZII

MARIN BĂLAN (coordonator) <i>Atena și/sau Ierusalim. Eseuri despre relația dintre știință și religie</i> (Adriana Neacșu)	167
---	-----

GABRIEL VACARIU <i>More troubles with cognitive neuroscience. Einstein's theory of relativity and the hyperverses</i> (Adriana Neacșu)	170
--	-----

AUTHORS/CONTRIBUTORS	174
----------------------	-----

CONTENTS	176
----------	-----

## IL SIGNIFICATO DELLE EMOZIONI E LA RISCOPERTA DELL’AFFETTIVITÀ NEL PENSIERO DI J.-P. SARTRE

Gabriella FARINA<sup>1</sup>

**Abstract:** Sartre should be credited with the mapping of new and original lines of research on emotions, on the link between logos and pathos, rational and affective, the desire to explore the universe of immediate and spontaneous "vécu", once distanced from the myth of monolithic and self-referential subjectivity, modeled on the Cartesian Cogito. Emotion is not a "psycho-physiological disorder", or an accidental fact, like so much of psychology believed, but a phenomenon that has a precise structure and a precise meaning: If a person is moved, this means something. For Sartre emotion is a passion but also an act of freedom; it is a free and creative act; a daring act of freedom that imposes itself on reasoning. The role of emotions is acknowledged and reaffirmed also in Sartre's theatre and in particular reflects on the emotional and imaginary dimension that the actor creates on stage. A classic example is the pièce *Les Troyennes*, by most critics considered a drama of emotions.

**Keywords:** Sartre, rationality, affectivity, emotion, imaginary, subjectivity, freedom.

Perché Sartre s’interroga sulle emozioni? Cosa ha influito nella scelta di un tema a cui, per tradizione, il pensiero filosofico e psicologico non hanno mai prestato grande interesse?

Spetta a Sartre il merito di aver tracciato delle linee di ricerca nuove e originali sulla straordinaria gamma di emozioni e desideri, sul legame tra logos e pathos, razionale ed affettivo, sul desiderio di esplorare l’universo del vissuto, immediato e spontaneo, una volta prese le distanze dal mito della soggettività monolitica ed autoreferenziale, sul modello del *Cogito* cartesiano.

Da allora si è registrato un interesse crescente per lo studio delle emozioni in molti ambiti del sapere, dalle scienze cognitive, alla biologia e alle ricerche neuropsichiatriche: gli studi di D. Goleman sull’ *Intelligenza*

---

<sup>1</sup> University of Roma III, Italy.

*emotiva*,<sup>1</sup> quelli più recenti di Damasio<sup>2</sup> e, in ambito diverso, *L'intelligenza delle emozioni*, della Nussbaum<sup>3</sup>, ne sono una testimonianza.

Per Sartre, esplorare il mondo delle emozioni significava porsi nella condizione di cogliere il mondo diversamente e sotto un aspetto nuovo, quello di un mondo magico che precede quello pragmatico degli utensili.

La magia si presenta come una specifica categoria rimasta per lungo tempo misconosciuta e non adeguatamente esplorata. Essa è invece un campo d'indagine estremamente articolato e una testimonianza ambigua della libera creatività della coscienza.

Fin dagli anni Trenta Sartre aspirava ad essere un "ethnologue de sa propre société", come dichiara Merleau-Ponty:

«L'ethnologie n'est pas une spécialité définie par un objet particulier, les sociétés "primitives"; c'est une manière de penser, celle qui s'impose quand l'objet est "autre" et exige que nous nous transformions nous-même »<sup>4</sup>.

Questo interesse per la magia, probabilmente è il segno dell'influenza esercitata su Sartre dall'opera di Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1902-03) e dal suo studio sociologico sulla magia. Ma al di là dell'influenza o meno di Mauss, in questa fase del suo pensiero, Sartre considera la magia come una categoria prescelta per comprendere i rapporti con gli altri e il nostro essere al mondo; è solo la magia che ci permette di possedere simbolicamente e irrealmente ciò che non potrebbe essere posseduto realmente.

Nel suo studio sulle emozioni Sartre vuole fornire la possibilità di ricreare significati, consentendo al soggetto di rapportarsi al mondo non solamente nella forma percettivo-conoscitiva, ma anche attraverso le emozioni che attivano una vera e propria costituzione di nuovi significati e una visione alternativa del mondo. Il mondo della preghiera, come del sogno o quello della melodia musicale appartengono al mondo delle emozioni.

Sartre confuta la tesi classica che considerava le emozioni come forze che imprigionano la coscienza rendendola passiva di fronte ad esse.

---

<sup>1</sup> D.Goleman, *Intelligenza emotiva*, Milano, Rizzoli, 1997. Tit.orig. *Emotional Intelligence*, 1995.

<sup>2</sup> A.Damasio, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Milano, Adelphi, 2003. Tit. orig. *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, 2003.

<sup>3</sup> M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, Il Mulino, 2004. Tit. orig. *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, 2001.

<sup>4</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, pp. 193-194

L'originalità dell'*Esquisse* sta tutta nella possibilità di rivendicare un ruolo nuovo per le emozioni, colte come modalità che consentono al soggetto di rapportarsi al mondo nei termini di un'attiva trasformazione. Il pregio dell'opera sartriana, misconosciuta e non colta nel suo intrinseco valore dai critici, sta tutto nel presentarsi come una contestazione dell'univocità di significazione.

Osservando l'uomo commosso, Sartre si propone di studiare le condizioni in cui un'emozione è possibile, cioè domandarsi se la struttura stessa della realtà umana renda possibili le emozioni e come le renda possibili.

Perché una gioia improvvisa fa saltare, gridare, vedere il mondo intero in un alone di luce, di positività, di attivismo?

Perché un dolore intenso, isola dal mondo, paralizza, fa sentire tutto l'ambiente circostante come ostile, buio, avverso?

Quanto le emozioni incidono nel nostro essere-al-mondo, nel nostro vissuto? E in che termini?

Qual è la funzione e il significato delle emozioni nel vivere umano?

E' a partire da questi interrogativi che intendiamo ripercorrere le linee della sua fenomenologia delle emozioni che prende avvio negli anni Trenta del Novecento, anni del suo incontro con il pensiero di Husserl.

Sulla base di dati biografici, sappiamo che agli inizi del 1933 Aron, di ritorno da un viaggio di studi in Germania, lancia una provocazione a Sartre davanti ad un cocktail di albicocca; racconta S. de Beauvoir: " Passammo insieme una serata al Bec de Gaz, in Rue Montparnasse; ordinammo la specialità del locale: il cocktail di albicocca. Aron indicò il suo bicchiere: "Vedi, mio piccolo compagno, se sei fenomenologo, puoi parlare di questo cocktail ed è filosofia !"<sup>1</sup>

Sartre impallidì, o quasi, per l'emozione; era esattamente ciò che desiderava da anni: parlare delle cose come le si toccano e che questo fosse filosofia.

Aron lo convinse che la fenomenologia rispondeva esattamente alle sue preoccupazioni: superare l'opposizione tra idealismo e realismo, affermare ad un tempo la sovranità della coscienza e la presenza del mondo quale ci si offre.

Nell'anno accademico 1933-34 Sartre parte per Berlino con l'intento di studiare la fenomenologia e si impossessa di alcuni concetti chiave.

---

<sup>1</sup> S. de Beauvoir, *L'età forte*, Torino, Einaudi, 1995, p. 117.

Per evitare equivoci è bene precisare subito che Sartre non è mai stato un discepolo, né un lettore ortodosso di Husserl; si è avvicinato alla fenomenologia per progredire nel suo percorso di ricerca, per scoprire materiale destinato a servire da trampolino per i suoi studi, sottoponendolo a continue torsioni, al punto da giungere a esiti inattesi e, forse, persino lontani dal pensiero husserliano.

Di Husserl predilige subito il ruolo metodologico accordato all'intenzionalità, secondo la quale la coscienza si definisce attraverso i propri concreti rapporti con il mondo. Senza intenzionalità, una coscienza avrebbe solo una serie sconnessa di sensazioni.

Il rapporto di Sartre con la fenomenologia e con il metodo fenomenologico è dapprima contrassegnato da una lettura approfondita di alcune opere di Husserl: " j'étais absolument pour Husserl sur certains plans, c'est-à-dire sur le plan de la conscience intentionnelle, là il m'avait découvert quelque chose, ça a été le moment de la découverte"<sup>1</sup>.

Sartre inoltre riconosce ad Husserl il merito di aver aperto la possibilità di un nuovo trattato delle passioni:

Husserl a réinstallé l'horreur et le charme dans les choses. Il nous a restitué le monde des artistes et des prophètes : effrayant, hostile, dangereux, avec des havres de grâce et d'amour. Il a fait la place nette pour un nouveau traité des passions qui s'inspirerait de cette vérité si simple et si profondément méconnue par nos raffinés : si nous aimons une femme, c'est parce qu'elle est aimable.<sup>2</sup>

Scrive ancora Sartre :

Imaginez à présent une suite liée d'éclatements qui nous arrachent à nous-même, qui ne laissent même pas à un « nous- même, » le loisir de se former derrière eux, mais qui nous jettent au contraire au-delà d'eux, dans la poussière sèche du monde, sur la terre rude, parmi les choses ; imaginez que nous sommes ainsi rejeté, délaissés par notre nature même dans un monde indifférent, hostile et rétif : vous aurez saisi le sens profond de la découverte que Husserl exprime dans cette fameuse phrase : « Toute Conscience est conscience *de* quelque chose »<sup>3</sup>

La presa di coscienza che si ha delle cose non si limita alla loro conoscenza : esse possono essere anche amate, temute, odiate. Odio, amore,

---

<sup>1</sup> J.-P.Sartre, *Sartre. Un film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat*, Paris, Gallimard, 1977, p. 44.

<sup>2</sup> J.-P.Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in *Situations I*, Paris, Gallimard, 2010, p. 40.

<sup>3</sup> *Ibidem* p.39.



timore, simpatia non sono che modi di scoprire il mondo, perché sono le cose stesse a rivelarsi d'un tratto come odiose, simpatiche, orribili, amabili.

La coscienza per Sartre, è il "di fuori" di sé stessa, ed è questa fuga assoluta, questo rifiuto di essere sostanza che la rende coscienza.

Il programma di Sartre è molto chiaro: non più il primato del *logos*, della conoscenza oggettivo-scientifica che pensa di poter giudicare tutto, di classificare, misurare, equiparare. Prima del *logos* c'è la vita, i gesti, le emozioni, i movimenti dell'esistenza, le percezioni immediate, le molteplici forme di vita spontanea.

Prima del *Cogito riflessivo* c'è un momento pre-riflessivo della vita, vissuta nella sua spontanea immediatezza; la coscienza pre-riflessiva appartiene all'ordine dell'esistere e non a quello del conoscere: è un'irriflessa spontaneità intenzionale e legame concreto con il mondo.

Quello di Sartre è un ambizioso programma: riportare la filosofia a quella "inquietudine" originaria in cui convergono turbamento e stupore, timore e tremore, intelligenza e sensibilità, tale da aprire un nuovo scenario per il pensiero nei termini di una filosofia della libertà, non più prigioniera del *logos*.

Sulla base di questi presupposti, Sartre elabora uno studio sull'affettività, al fine di comprendere il ruolo centrale che essa gioca nell'esistenza. Il titolo doveva essere *La Psychè*, ma l'ampio progetto è stato abbandonato. Nei disegni di Sartre doveva essere un trattato di psicologia fenomenologica, centrato sull'affettività quale modo esistenziale della realtà umana.

A noi rimane solo un breve frammento: *Esquisse d'une théorie des émotions*.<sup>1</sup>

Fino ad oggi l'opera è stata la più trascurata tra quelle del periodo fenomenologico di Sartre; solo negli ultimi tempi si è riscoperta la sua originalità e importanza, quale genesi di idee riguardanti l'uomo totale, articolazione dei concetti di fatticità e nulla, linee di una psicologia della libertà; essa si propone altresì come una vera e propria introduzione alle opere che Sartre scriverà successivamente.

Quanto invece alla possibilità di spiegare il complesso fenomeno dell'emozione, il testo denuncia tutte le sue manchevolezze; del resto ancora oggi il problema non può dirsi risolto, né sul piano filosofico, né su quello psicologico e tantomeno sul piano neurologico.

---

<sup>1</sup> *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1939.

Ma al di là delle critiche, il saggio sulle emozioni di Sartre risponde a una sollecitazione filosofica ben precisa: impegnarsi in un lavoro che metta alla prova il metodo fenomenologico sulla questione delle emozioni.

### Le emozioni

L'emozione non è un "disordine psico-fisiologico", né un fatto accidentale, come tanta parte della psicologia e dello psicologismo ritenevano, ma un fenomeno che ha una sua precisa struttura e un suo preciso significato: se una persona si commuove, ciò significa qualcosa.

L'emozione è una trasformazione del mondo. Quando i percorsi tracciati divengono troppo difficili o quando non vediamo percorsi alternativi, noi non possiamo più dimorare in un mondo così pressante e difficile. Tutte le vie sono sbarrate, bisogna dappertutto agire. Allora noi cerchiamo di modificare il mondo, cioè di viverlo come se i rapporti delle cose con le loro potenzialità non fossero regolate da processi deterministici, ma in modo magico; ciò offre la possibilità di elaborare rapporti nuovi ed esigenze nuove. Il magico è una sintesi irrazionale di spontaneità e passività.

In una parola nell'emozione è il corpo che diretto dalla coscienza, cambia i suoi rapporti col mondo per il fatto che il mondo cambia le sue qualità. Se l'emozione è un gioco, esso è un gioco nel quale noi crediamo.

Per comprendere chiaramente il processo emozionale a partire dalla coscienza, bisogna ricordare questo carattere doppio del corpo che è, da una parte, oggetto nel mondo e dall'altra il vissuto immediato della coscienza.

Si dovrebbe parlare di un mondo delle emozioni come si parla di un mondo del sogno o dei mondi della follia: un mondo cioè di sintesi individuali che intrattengono rapporti e che possiedono delle qualità.

Non bisogna dunque vedere nell'emozione un disordine passeggero dell'organismo e dello spirito che verrebbe a colpire dal di fuori la vita psichica. Al contrario si tratta di un ritorno della coscienza all'attitudine magica, una delle grandi attitudini che gli sono essenziali con l'apparizione del mondo correlativo, il mondo magico. L'emozione non è un accidente, è invece per Sartre, un modo d'esistenza della coscienza, uno dei modi in cui essa comprende il suo essere-al-mondo, in senso heideggeriano.

« En un mot le sujet ému et l'objet émouvant sont unis dans une synthèse indissoluble. L'émotion est une certaine manière d'appréhender le monde »<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> J.-P.Sartre, *Esquisse*, p. 39

Ma Sartre vede anche i limiti di una simile descrizione: se la fenomenologia può provare che l'emozione è una realizzazione d'essenza della realtà umana in quanto è affezione, sarà tuttavia impossibile mostrare che la realtà umana deve manifestarsi necessariamente in tali emozioni.

L'anomalia e la paradossalità del discorso sartriano sulle emozioni è in definitiva l'anomalia e la paradossalità dell'esistente nel mondo: mondo, ambiente, esistente e situazione sono impregnati strutturalmente di tale paradossalità; tentare di eliminarla significa non poter comprendere né l'uomo, né il mondo, né la loro intrinseca relazione.

Per Sartre l'emozione è prodotta da una coscienza in situazione che opera un incantesimo: annulla la realtà per crearne un'altra che Sartre chiama "magica". Da qui la concezione che l'emozione è una passione ma anche una potenza di libertà.

L'emozione è un atto creativo che vuole negare magicamente la realtà; non importa se si tratta di una negazione non effettiva, se cioè non cambia nulla: ciò che è importante è che l'emozione opera comunque una trasformazione magica del mondo per sfuggire alle sue difficoltà.

Nell'*Esquisse* Sartre dichiara di volersi limitare a cogliere il significato delle condotte emotive date di fatto e, tra queste, sceglie quasi esclusivamente le emozioni forti, la collera, l'ira, la rabbia, per distinguerle dalle emozioni deboli, dalle emozioni false e da quelle estetiche le quali rientrerebbero nel quadro delle normali apprensioni affettive e, quindi, nell'affettività in generale.

E' bene precisare che Sartre nell'*Esquisse* parla di due forme di emozione: in una prima forma, le emozioni costituiscono il mondo interpsichico degli uomini in società, «l'homme est un sorcier pour l'homme et le monde social est d'abord magique»; nella seconda forma, l'emozione compare quando la coscienza quotidiana, nel suo commercio con le cose, incontra una difficoltà insormontabile: essa si trasforma per trasformare l'oggetto ed in questo caso l'oggetto è vissuto in modo emozionale e non più in modo pragmatico.

L'emozione è un vero fenomeno di coscienza e quindi per prima cosa, significativa. La fenomenologia offre a Sartre una chiave di lettura che dovrebbe superare gli errori e i misconoscimenti sia della prospettiva psicologica, sia della psicoanalisi.

Quanto alla teoria psicoanalitica, Sartre riconosce a Freud il merito di aver affermato e sottolineato che i fenomeni psichici non sono fenomeni isolati da studiare come dati empirici, bensì fenomeni complessi da interpretare in quanto significati finalistico-funzionali dell'emozione. Gli

rimprovera tuttavia di aver postulato l'idea di inconscio che, da un lato si presenta come una teoria meccanicistica di stampo scientifico-positivista, dall'altro affonda le sue radici in assunti metafisici indimostrabili.

Nella prospettiva fenomenologica, l'emozione è la realtà umana che si auto-assume e si dirige commossa verso il mondo; è un suo modo di esistere, una modalità con cui la coscienza modifica e comprende il suo "essere-al-mondo"; ma tale comprensione dell'emozione implica un preliminare chiarimento delle nozioni di uomo, mondo ed essere-al-mondo che, in definitiva, è il compito proprio di un'antropologia e una perfetta introduzione all'opera successiva di Sartre, *L'essere e il nulla*.

Il ruolo delle emozioni è riconosciuto e difeso anche nel teatro di Sartre e in particolare si riflette sulla dimensione emozionale ed immaginaria che l'attore crea sulla scena.

L'emozione è un atto creativo e libero, al punto che Sartre la considera una libertà spregiudicata che si impone al raziocinio.

Un esempio classico è la *pièce Les Troyennes*, definito come un dramma delle emozioni. Sartre ci fa conoscere le donne di Troia proprio attraverso le loro emozioni: Hécube, Andromaque, Cassandre, Hélène rivelano la loro essenza attraverso le loro reazioni al mondo: disperazione, collera, tristezza, paura, orgoglio.

Ancora una volta Sartre mette in scena l'imperfetta natura umana e lo sforzo costante di trascendere la realtà ostile e insidiosa per ritrovare un mondo a misura d'uomo.

Il grande merito di Sartre è stato quello di aver legato, in un patto tacito, filosofia e teatro per descrivere la natura dell'emozione e dell'immaginario e in questo scenario il teatro è divenuto il luogo privilegiato per mostrare il tortuoso percorso dell'esistenza e della libertà.

" Non c'è dubbio che oggi è soprattutto di questo che avremmo bisogno: di un po' di luce sopra la nostra frammentaria esperienza morale, ma anche di un po' di voce articolata da dare alla meraviglia, allo sgomento e alla pietà"<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> R. De Monticelli, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Milano, Garzanti, 2003

## SARTRE PRIMA E DOPO IL '68

Giampaolo BORGHELLO<sup>1</sup>

**Abstract:** *The study discusses how Sartre understand the relationship between culture and politics. To speak of Sartre's position before and after the '68, the author makes an analysis of two debates appeared in the weekly magazine of the Italian Communist Party, "Rinascita" (an important seismograph of politics, culture and Italian society), one before and one after '68. In October of 1967, "Rinascita" promotes a debate on the topic "Who you write a novel? For anyone who writes a poem?". Among the numerous well-known names appear as Italo Calvino, Paul Volponi, Leonardo Sciascia, Edoardo Sanguineti. The second debate in "Rinascita" arises at all levels and with all the implications of the case after '68. There are, in the triggering, a famous interview with Sartre in "The Idiot Internationale" and the meaning of their self intellectual '68 and the volume of Gian Carlo Ferretti intellectual self-criticism, which assessed and discussed on relationship between culture and politics. The study also emphasizes Sartre's influence on Italian intellectuals ideas on the relationship between culture and politics.*

**Keywords:** *Sartre, culture, politics, "Rinascita", intellectuals, workers, Marxism, capitalism.*

Per parlare della posizione di Sartre prima e dopo il '68 sceglierò un osservatorio particolare: l'analisi di due dibattiti apparsi sul settimanale del Partito Comunista Italiano «Rinascita», uno prima e uno dopo il '68. Il settimanale «Rinascita» è stato un importante sismografo della politica, della cultura e della società italiane: ricordo che si aspettava sempre con grande emozione e vivo interesse l'uscita settimanale del periodico. Nell'Ottobre del 1967 «Rinascita» promuove un dibattito sul tema «Per chi si scrive un romanzo? Per chi si scrive una poesia?». Il taglio, come vedete, è sartriano. Tra i numerosi interventi compaiono nomi noti come Italo Calvino, Paolo Volponi, Leonardo Sciascia, Edoardo Sanguineti.

Il quadro di quel momento è contrassegnato da una serie di fenomeni: una situazione nuova indotta dal neocapitalismo; una particolare

---

<sup>1</sup> University of Udine, Italy.

aggressività dell'industria culturale; un nuovo sistema delle comunicazioni di massa<sup>1</sup>; secondo la convincente analisi di Nicola Badaloni siamo in presenza così di una 'totalità del capitale'<sup>2</sup>, anche se esistono dei margini di possibile contestazione. I temi della discussione su «Rinascita» riguardano la posizione dello scrittore (i suoi condizionamenti, la sua ideologia); la questione del pubblico, la dinamica del 'consumo'; la ricerca concreta di un pubblico alternativo. Significativamente si parla di 'nuovo impegno'<sup>3</sup>, rispetto al 'vecchio impegno' postbellico.

Alla perentoria domanda «Per chi si scrive?» le risposte sono articolate e illuminanti: prima di tutto si scrive per se stessi; Guido Guglielmi e Elio Pagliarani esprimono una fiducia incondizionata nei caratteri di una 'letteratura sperimentale'. La posizione più drastica è quella di Roberto Roversi: «Altro che scrivere: si vorrebbe piuttosto buttare nel cestino perfino il proprio atto di nascita». Attaccando alla base l'impostazione stessa dell'inchiesta di «Rinascita» lo scrittore bolognese denuncia: non si scrive *per* qualcuno, ma *contro* qualcuno e (prima di tutto) *contro* se stessi. A uno scrivere – osserva Roversi – che è diventato espressione di precarietà e di inconsistenza, non a caso corrisponde un *pubblico* distratto, passivo, onnivoro, sostanzialmente consumistico:

[...] anziché insistere e persistere nel cercare i pertugi, le cabale, i canali di sfogo entro queste determinate situazioni, occorre disporsi per preparare e avviare il ribaltamento di tutte le organizzate sezioni di potere.<sup>4</sup>

Aleggia sempre la nota frase di Ernesto 'Che' Guevara: «Il dovere di ogni rivoluzionario è fare la rivoluzione»: da questa angolazione, per Roversi e per altri, la prassi politica è *contro* la letteratura.

Riferendosi al pubblico della poesia, Paolo Volponi scriverà invece efficacemente: «il destinatario della poesia è paradossale, specialistico, addetto ai lavori, immaginario, ma con una potenzialità nel tempo e nello spazio e anche nella storia, smisurata»<sup>5</sup>; Paolo Caruso distinguerà destinatari coscienti e inconsci, toccando il suggestivo esempio-immagine del nonno di

<sup>1</sup> Ben altro sarebbe accaduto poi nei decenni successivi.

<sup>2</sup> N. BADALONI, *Il marxismo italiano degli anni sessanta*, Roma 1971, pp.42 e ss.

<sup>3</sup> Molto significativo è il titolo della rivista pisana «Nuovo impegno», che esce a partire dal Dicembre 1965. Sulla linea politico-culturale del periodico cfr. il mio saggio *Linea rossa*, Venezia 1982, pp.9-50.

<sup>4</sup> R. ROVERSI, *L'angoscia genera i pidocchi*, in «Rinascita» n.44, 1967, p.14.

<sup>5</sup> P. VOLPONI, *La scrittura eversiva*, in «Rinascita», n.39, 1967, p.20.

Sartre<sup>1</sup>. Secondo Edoardo Sanguineti la stessa definizione di ‘pubblico’ appare storicamente equivoca. Italo Calvino osserva lucidamente che la dimensione rivoluzionaria di un libro non dipende tanto dal libro stesso, quanto dall’ *uso* che ne viene fatto.

Gian Carlo Ferretti nelle sue conclusioni provvisorie giustamente si chiede se siamo in presenza di una crisi del destinatario o piuttosto di una crisi della letteratura stessa. Il dibattito si chiude nel maggio del 1968 e viene significativamente e simbolicamente a intrecciarsi con la contestazione che sale da tutte le università italiane.

Il secondo dibattito sulla rivista «Rinascita» si pone a tutti i livelli e con tutte le implicazioni del caso *dopo il '68*. Lo spunto occasionale per il dibattito 1970-1971 sul settimanale è costituito non da un motivo solo, ma da una serie di elementi. Ci sono, all’inscena, una famosa intervista di Sartre a «L’Idiot Internationale» sull’autodistruzione dell’intellettuale e sul significato del ’68<sup>2</sup> e il volume di Gian Carlo Ferretti *L’autocritica dell’intellettuale*,<sup>3</sup> che vagliava e discuteva tutta una tematica sessantottesca e postsessantottesca sui rapporti tra politica e cultura. Questa volta la discussione parte in modo casuale, quasi svagato. Alcuni mesi prima c’è anche un interessante saggio dello scrittore tedesco Stefan Heym su *La posizione dello scrittore nel mondo di oggi*<sup>4</sup>; sul numero 40 Mario Lunetta, esaminando la riscossa dei notabili e il progetto di una ‘colonizzazione’ industriale della cultura («una confluetteratura»), introduce puntuali osservazioni sul significato della neoavanguardia e sull’attuale situazione della letteratura<sup>5</sup>. Sul numero 47 nell’articolo *Sartre e dintorni* Gian Carlo Ferretti dà in qualche modo il *la* : analizza il processo di restaurazione culturale, il rilancio dei meccanismi dell’industria culturale, coglie la rivalutazione generale dell’istituto *letteratura* , critica alcuni aspetti della «cultura della contestazione» e soprattutto analizza a fondo, in tutte le sue implicazioni, la celebre intervista di Sartre a «L’Idiot International»<sup>6</sup>. I materiali sono allineati e innescati.

<sup>1</sup> P. CARUSO, *Il nonno di Sartre*, in «Rinascita», n.39, 1967, p.18.

<sup>2</sup> J.P. SARTRE: *l’ami des peuples*, in «L’Idiot International», n. 10, 1970, pp.33-35 (poi in J.P. SARTRE, *Situations VIII*, Paris 1972, pp.456-476).

<sup>3</sup> G. C. FERRETTI, *L’autocritica dell’intellettuale*, Padova 1970.

<sup>4</sup> S. HEYM, *La posizione dello scrittore nel mondo di oggi*, in «Rinascita» n.34, 1970, pp.16-18.

<sup>5</sup> M. LUNETTA, *La riscossa dei notabili*, in «Rinascita» n.40, 1970, pp.17-18.

<sup>6</sup> G.C. FERRETTI, *Sartre e dintorni*, in «Rinascita» n.47, 1970, p.19.

Franco Fé in una lettera-intervento<sup>1</sup> replica ad alcuni giudizi di Ferretti sulle posizioni di Sartre. Con la recensione-saggio di Mario Spinella *Dello scrittore e dei rapporti di produzione* (che analizza e discute ampiamente il libro di Ferretti) il dibattito è virtualmente aperto.<sup>2</sup>

All'inizio dunque c'è ancora una volta la figura tenace di Sartre. La presenza di Sartre è, al tempo stesso, elemento di continuità e di rinnovamento. C'è sempre il vento del Nord, ma ora c'è anche il vento dell'Est. La volontà di capire e la spregiudicatezza gli consentono di arrivare ancora una volta dove altri rinunciano per dogmatismo, per pigrizia, per viltà.

Passata la salutare bufera francese ed europea del '68 Sartre, come è suo vecchio e fedele costume, si interroga. Per il filosofo francese l'intellettuale in quanto tale mira all'universale. Ma in una società capitalista (segnatamente: nella realtà francese) egli è condannato al particolare della classe dominante: il suo bagaglio di conoscenze non può non servire che a fini di parte, copre gli interessi della classe al potere, della borghesia. Da questa situazione intrinsecamente contraddittoria nasce la posizione tipica dell'intellettuale che, pur trovandosi all'opposizione a vari livelli, continua *di fatto* a servire il sistema: egli è, per definizione, un individuo che ritrova una buona coscienza nella cattiva coscienza. Tipico il caso, osserva Sartre, degli anni della guerra d'Algeria: l'intellettuale firmava manifesti, lottava politicamente contro il potere, organizzava, contestava, faceva un reale movimento d'opposizione, ma quando ritornava a lavorare nell'università riprendeva tranquillamente e senza scosse il suo «ruolo» e ridiventava il selezionatore in nome e per conto del sistema, l'ubbidiente esecutore di ordini. Questo doppio ruolo (accettato in sostanza pacificamente) viene messo prepotentemente e violentemente in discussione dal Maggio francese.

Gli studenti del Sessantotto hanno colto con acutezza e ferocia questa contraddizione di fondo e hanno attaccato duro. Essi, proseguendo Sartre, hanno capito che il loro destino era quello di integrarsi, di diventare «dei lavoratori salariati per il capitale o dei poliziotti a guardia di qualche locale notturno» e si sono ribellati. Per questo essi, colpiti nel vivo, hanno aggiunto un grano di ferocia nell'attacco agli intellettuali. Dall'altra parte si spiega così perché gli intellettuali, sempre disponibili ad avventure culturali con ritorno al tepore domestico garantito, dopo un breve periodo di civettamento e dialogo con il

<sup>1</sup> F. FE', *Il rifiuto dell'intellettuale*, in «Rinascita» n.49, 1970, p.27.

<sup>2</sup> M. SPINELLA, *Dello scrittore e dei rapporti di produzione*, in «Rinascita» n.2, 1971, pp.21-22.



movimento, se ne sono bruscamente distaccati. A nessuno fa piacere farsi mettere il sale sulle ferite.

Poiché, osserva Sartre, l'analisi degli studenti era corretta, la presa di posizione del Maggio passa in giudizio, diventa patrimonio inalienabile. Che fare allora? Non resta che una via: autodistruggersi come intellettuali. La cattiva coscienza non giustifica più: bisogna mettersi al servizio delle masse.

Fin qui tutto lineare, tutto chiaro, tutto lucido. Ma a questo punto sorgono degli interrogativi. Sartre sa che l'adozione di una scelta esige analisi circostanziate e non frettolosi colpi di testa. Il filosofo francese si ripropone il problema del rapporto fra tempi lunghi e tempi brevi. È possibile conciliare un lavoro direttamente rivoluzionario con la mai sopita aspirazione a scrivere un libro su Flaubert? Ha un senso ancora fare questo lavoro intellettuale? Certo, risponde Sartre, se mi decidessi a tornare a lavorare su Flaubert il progetto non sarebbe troppo dissimile da come era stato concepito prima del Maggio '68. È passato tutto invano allora? Sartre aggiunge onestamente di non essere in grado di dare una risposta a tutti questi brucianti quesiti. E sui suoi stessi sereni e saggi interrogativi si chiude l'intervista. La risposta passa a questo punto agli altri; a tutti coloro che sono in grado di dare un contributo.

Un tentativo di risposta molto interessante, anche per la sua contiguità politico-culturale, ci viene da un articolo di Bernard Pingaud apparso su la «Quinzaine»<sup>1</sup>. Pingaud osserva che tutta l'analisi di Sartre riposa sul postulato che l'esperienza del Maggio abbia costituito un cambiamento radicale nella società francese. In realtà, secondo Pingaud, la situazione è più complessa. Da un lato effettivamente c'è stata una svolta, nulla è tornato ad essere come prima; dall'altra parte non è il Maggio, ma il fantasma del Maggio che aleggia, terrorizzando la destra e inquietando, per ragioni diverse, la sinistra. Il fantasma del Maggio è, in qualche modo, l'«oggetto perduto» degli psicoanalisti: «lo ritroveremo dappertutto senza mai riconoscerlo in nessun luogo».<sup>2</sup>

Conclude Pingaud: «Le strutture della società francese sono uscite dal Maggio contemporaneamente sconvolte e intatte ». Questa condizione paradossale deve metterci in guardia da due opposti pericoli: da un lato l'illusione che nulla sia cambiato, dall'altro la volontà di ricercare a ogni costo una « fedeltà al Maggio » che è « letteralmente » impossibile.

<sup>1</sup> Cfr. B. PINGAUD, *Bisogna 'rieducare' l'intellettuale*, in «Rinascita» n.6, 1971, p.19.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

Sartre allora in qualche modo, secondo il suo interlocutore, si caccia con le sue mani in un vicolo cieco:

[...] o l'intellettuale si sopprime realmente in quanto intellettuale, e la parte che Sartre vorrebbe oggi rappresentare non ha più senso; oppure qualche cosa dell'antico intellettuale sussiste nel militante del 1970, e allora risorgeranno una dopo l'altra tutte le sue contraddizioni.<sup>1</sup>

Credo che a questo punto qualche riflessione si imponga. Primo quesito: il '68 ha cambiato tutto o tutto è rimasto come prima? Credo sia ovvio ma egualmente utile dire che il problema è posto in modo scorretto. Non c'è nessuna scelta obbligata: nel Maggio è rintracciabile senza dubbio agevolmente una componente dolcemente « chiliastica » o romantica («nulla sarà come prima»), ma questo è un fatto più che comprensibile storicamente. È sempre superficiale, oltre che ingenuo, voler sradicare le componenti di speranza, di illusione, di riscossa palingenetica. La realtà non è mai geometricamente configurabile. È vera allora l'osservazione di Pingaud che la società francese è uscita contemporaneamente «sconquassata e intatta» dal Maggio? La battuta è certamente molto brillante, ma mi sembra anche un tantino fuorviante. Cerchiamo una risposta più minuta, più semplice, più concreta.

Nel caso della Francia il Maggio ha messo in moto una serie profonda di riarticolazioni del quadro politico e sociale. Non dimentichiamoci che, alcuni mesi dopo, nell'Aprile del 1969, De Gaulle, battuto al referendum sulla riforma delle regioni e del senato, se ne va. Certo: De Gaulle va, il sistema resta. Ma dobbiamo renderci conto che l'allontanamento di una figura mitica e carismatica come quella del «generale», simbolo di un certo «ordine», non è un fatto politicamente insignificante. Mi sembra parimenti riduttivo anche dire che la strada parlamentare (le elezioni) è arrivata là dove la via extraparlamentare (la rivolta del Maggio) è fallita. La connessione tra i due momenti mi sembra sostanziale. Il processo innescato dal Maggio parigino è certamente lungo, travagliato e contraddittorio. Tra le tappe ci sono anche macroscopiche sconfitte della sinistra francese, che hanno certo cause complesse e profonde. Resta a mio avviso il fatto incontestabile che, dopo l'esperienza del '68, si è messo in moto un meccanismo complesso e nuovo e che, globalmente, la

---

<sup>1</sup> *Ibidem.*

Francia si è spostata a sinistra. L'assetto europeo del 1978 non è certo quello di dieci anni prima.<sup>1</sup>

Considerazioni analoghe credo si possano fare anche per il «caso» italiano. Se qualcuno pensa sempre alla rivoluzione in termini di assalto al Palazzo d'Inverno rischia di restare ciclicamente deluso, anche perché negli anni '70 non è facile individuare un nostro specifico Palazzo d'Inverno. Così le schiere, italiane e francesi dei teorizzatori del «colpo di detonatore» hanno subito lunghe e atroci frustrazioni. Ma chi scorresse attentamente le linee storiche del decennio '68-78 dovrebbe obiettivamente riconoscere che è in atto un profondo e sconvolgente processo di riassetto generale del quadro del paese. Per noi, immersi in questo stesso quadro, è difficile individuare la direzionalità storico-politica di ogni aspetto di questo processo. Ma che questo processo ci sia e abbia segno positivo mi sembra incontestabile. Sarebbe unilaterale voler collocare all'inizio di questo processo, come unico fattore di mutamento, il '68, l'«anno degli studenti». Ma che, accanto alle lotte operaie degli anni '60 e a molti altri elementi, un posto di rilievo spetti all'azione politica del movimento studentesco mi pare assodato.

Da questa angolazione non definirei precipitosamente un «vicolo cieco» la posizione in cui si caccia Sartre. L'alternativa tra effettiva autodistruzione (e correlata scelta di un silenzio globale) e sopravvivenza di reminiscenze e contraddizioni di uno *status* presessantottesco è, ancora una volta, un falso problema.

Anche in questo caso, dobbiamo riconoscerlo, Pingaud non parla per sé solo: esprime posizioni e orientamenti largamente presenti nel mondo culturale e politico francese. Ma c'è all'origine un vizio di fondo: una tensione chiliastica, un radicalismo manicheo. La critica al ruolo dell'intellettuale, attraverso la tematica dell'autodistruzione, arriva a uno scioglimento nell'azione. La cultura, uccidendosi, diventa prassi politica. Ma in questo modo se si soddisfa la «buona-cattiva coscienza» del singolo intellettuale che ancora una volta, in maniera del tutto tradizionale, sarà pago di «avere ragione» trovandosi dalla parte giusta e nel ruolo giusto, resta irrisolto il problema politico dello spazio d'azione della cultura. Ha un senso politico lasciar libero precipitosamente questo spazio che i «restauratori» occuperanno entusiasticamente? I dubbi sollevati da questa operazione sono acuiti dall'assenza di una calibrata e puntualizzante

---

<sup>1</sup> Per un quadro generale cfr. A. PANCALDI, *I giorni della quinta repubblica*, Roma 1978, pp.255-401.

analisi del ruolo della cultura (e degli intellettuali) nelle società socialiste del tempo.

Parimenti sviante mi sembra anche la seconda alternativa. Chi non si uccide resta, almeno in parte, un intellettuale vecchio tipo, presessantottesco e «allora risorgeranno una dopo l'altra tutte le sue contraddizioni» (Pingaud). Anche qui c'è all'origine il vecchio vizio chiliastico-manicheo. Se non avviene uno scioglimento completo nella prassi politica, allora si ritorna meccanicamente indietro a una posizione presessantottesca. Ma prima del Maggio francese gli intellettuali, magari quelli come Sartre, erano tutti «da buttare»? Avrei qualche dubbio.

Sembrerebbe, in questo caso, che anche Pingaud, ponendo questo drastico discrimine nel '68, accetti la tesi che tutto è cambiato, che nulla sarà come prima. Del resto anche ammettendo che qualcosa del vecchio modo di ragionare e del vecchio amore per il proprio ruolo sopravviva, non credo si debba necessariamente e meccanicisticamente dedurre che, per forza di cose, «risorgeranno una dopo l'altra tutte le sue contraddizioni».

E veniamo al problema del saggio su Flaubert. Credo che bisogna iniziare a monte la riflessione. Perché Sartre si pone una questione del genere? E, più in generale, perché in certe situazioni sorgono interrogativi di questo tipo? È un fatto che l'abitudine a interrogarsi sul senso del proprio lavoro è una costante storica degli intellettuali. Sarebbe interessante delineare il formarsi di un *habitus* di questo tipo. Ma credo che, nel caso indicato, sia più produttivo condensare la problematica restringendo il campo d'indagine. *Hic et nunc*. Il ciclo sessantottesco, da questo punto di vista, ha positivamente influito sull'*animus* di Sartre: non è stato né un mero accidente sulle vie della storia né una meteora folgorante. Il ripensamento è un approfondimento nella continuità. Se l'autocritica dell'intellettuale si è spinta a fondo vincendo ogni sorta di dogmatismi e di ipocrisia, è naturale che il filosofo francese individui dei dubbi e delle perplessità. Da un lato c'è un progetto-proposito da lungo tempo accarezzato (la biografia di Flaubert) e dall'altro c'è la situazione *nuova* aperta dalla contestazione.

Mi sembra che in un caso come questo il dubbio sia un elemento attivo e fermentante: se Sartre avesse *tout court* abbandonato il progetto sciogliendosi volontaristicamente nell'agitazione politica, avrebbe di fatto dimostrato che il ciclone sessantottesco è stato solo una folgorazione sulla via di Damasco, implicante una colossale abiura di tutto il lungo *iter* precedente. Così non poteva essere, se la strada di Sartre è stata in passato cammino di coraggio, sincerità, spregiudicatezza e lucidità. D'altra parte la scelta opposta (la tranquilla e meccanica ripresa del vecchio lavoro, come se

niente fosse accaduto) sarebbe stata la dimostrazione di un atteggiamento superficiale di passiva perpetuazione del proprio ruolo. Lo spazio aperto dal dubbio consente una matura autocritica e una serena riflessione. Il filosofo francese ha il coraggio di esprimere le proprie intime perplessità e di chiedere umilmente e costruttivamente consiglio a chi è in grado, in qualche modo, di aiutarlo.

C'è chi ha osservato che Sartre in fondo ricerca la sua personale «buona coscienza» nel denunciare socraticamente l'abitudine degli altri intellettuali a trovare una «buona coscienza nella cattiva coscienza»: ma si tratta in sostanza di un processo alle intenzioni, dell'ennesima intrusione piccolo-borghese di elementi moralistici in un contesto politico. Non ci interessano l'*animus* o la psicologia di Sartre in quanto tale: ci interessa il suo personale e obiettivo contributo alla ricerca della verità. Che cercando la verità qualcuno soddisfi la sua coscienza (buona o cattiva), ci interessa molto meno del rilievo scientifico di chi si sforza di cogliere logica e contraddizioni di un comportamento in rapporto a precise scelte pratico-politiche. Anche le pur attente critiche di Pingaud lasciano perplessi. Lo studioso francese in qualche modo rileva l'equivocità del concetto stesso di «massa». Egli scrive:

L'errore di Sartre - che lo induce a pensare che non ci si debba attendere più nulla dagli intellettuali tradizionali - è di ragionare come se già fin da oggi abitassimo quella società « universalista » dove le masse possono parlare alle masse in una trasparenza che niente verrebbe ad appannare, e nella quale non vi sarebbe « obiettivamente più posto per l'intellettuale». <sup>1</sup>

Può darsi che (come osserva Pingaud) Sartre rovesci il suo discorso di *Che cos'è la letteratura?* e mostri l'esistenza di una « città dei fini »: ma sono passati più di vent'anni e sono mutati il rapporto intellettuali/masse e il significato storico del socialismo. E questo è avvenuto *anche* per merito dell'esperienza del Maggio francese.

È giusto rilevare, come fa Pingaud, le difficoltà del rapporto tra studenti e operai, tra intellettuali e classe e cogliere anche il tenace persistere di varie contraddizioni del lavoro intellettuale. Ma non mi sembra utile intendere in modo paralizzante difficoltà e contraddizioni, quasi che un granello di sabbia basti a bloccare un complesso meccanismo. Se riconosciamo di essere, a più livelli e da più punti di vista, in una società di transizione, dobbiamo ammettere che la complessità del reale richiede

---

<sup>1</sup> B. PINGAUD, *Bisogna 'rieducare' l'intellettuale*, cit., p.19.

attenti e spregiudicati strumenti di analisi, non logori schemi. La tentazione di una soluzione immediata e universalistica, che tronchi bruscamente e con slancio millenaristico ogni dubbio, diventa anticamera della passività e della paralisi.

Anche Gian Carlo Ferretti nel suo citato *Sartre e dintorni*, dopo aver attentamente analizzato l'intervista a « L'Idiot International », passa in rassegna l'arco delle varie critiche e obiezioni rivolte all'intervento sartriano. Ferretti distingue una serie di critiche costruttive e una serie di critiche superficiali. Tra le prime sottolinea il «limite generazionale» che consiste nel ritenere, fiduciosamente, che le nuove generazioni sapranno risolvere le contraddizioni presenti degli intellettuali. Obiezione certo fondata, ma che inquadrei tra due elementi positivi: la scoperta intelligentemente utile dei propri limiti (merito non certo frequente) e il riconoscimento del valore storico delle proposte dei giovani del '68. Fondati mi sembrano anche gli altri due rilievi di Ferretti: da un lato un limite « squisitamente individualistico » del discorso di Sartre, che assume come unico punto di riferimento il singolo intellettuale; dall'altro la scarsa considerazione per il problema del ruolo e della posizione dell'intellettuale nei partiti operai. Quanto a quest'ultima obiezione sarà da tener presente la differenza tra la situazione politica francese e quella italiana del periodo e il diverso rapporto che si è venuto creando, nei due paesi, tra il movimento degli studenti e i partiti della sinistra storica.

Tra le critiche superficiali Ferretti registra l'accusa di riedizione del vecchio *engagement*, il bisogno di pubblicità e il riconoscimento del fallimento del '68 dal momento che gli intellettuali continuano ad amare il proprio ruolo. Più complesso mi sembra il problema finale toccato da Ferretti (e da Pingaud) e ripreso da vari interlocutori nel dibattito su « Rinascita ».

Scrive Ferretti:

[...] l'intera esperienza dell'ultimo Sartre denuncia una drammatica impotenza. Egli cerca in ogni modo, ma invano, di farsi arrestare; la giustizia borghese, lasciandolo in libertà, non fa altro che inchiodarlo nella sua condizione di «intellettuale», rifiutandosi di considerarlo un «militante». I continui sforzi di Sartre per liberarsi della sua *natura*, vengono regolarmente frustrati.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> G. C. FERRETTI, *Sartre e dintorni*, cit., p.19.

Il quesito è certo invitante: come altri intervenuti rileveranno, anche a me non sembra accettabile questa interpretazione di Ferretti. Se forse da parte degli intellettuali, massime dopo il ciclone sessantottesco, c'è assoluta consapevolezza della propria «impotenza» politica, non credo che da parte della polizia francese ci siano valutazioni così raffinate. Per i flics poco importa quanti libri abbia scritto un intellettuale: il rilievo, come è noto, è tutto nell'attitudine e nella «pericolosità» organizzative. In questo senso il compagno Sartre che col giubbotto di cuoio gira per le strade di Parigi distribuendo stampa non in regola con le disposizioni vigenti è solo un militante di base che diffonde, tecnicamente, stampa illegale. In casi del genere il colpevole viene fermato, identificato e rilasciato. Ma, come osserverà giustamente Franco Fé, il «potere» ha ampi margini di scelta e deliberatamente decide di non arrestarlo perché i danni, francesi e internazionali, sarebbero enormemente più grossi dei vantaggi. E questa è una scelta politica, tutto sommato sagace. Ha un senso allora vagare per la città cercando «disperatamente» di farsi arrestare? Non direi, con Ferretti, di trovarci di fronte a una «drammatica impotenza». Impotenza c'è sempre nel non riuscire a realizzare i propri desideri. Ma in questo caso c'è una componente positivamente provocatoria in questo comportamento «pubblico»: tanto più che, come osserva Pingaud, il libero vagare del compagno Sartre rappresenta martellante e quotidiana denuncia dell'ipocrisia della «giustizia borghese» che ha pesi variabili a seconda delle circostanze, al di là dei propri crismi illuministici di «eguaglianza».<sup>1</sup>

Anche nel libro di Ferretti *L'autocritica dell'intellettuale* si constata che l'autonomia dell'intellettuale non viene in realtà mai messa in discussione fino al fatidico '68. A volte mi chiedo ancora se, prima di quella data, «gli intellettuali di sinistra erano proprio tutti da buttar via? Anche Sartre?». Ferretti osserva che interlocutore reale di molti degli interventi nel dibattito di «Rinascita» è proprio il Partito, il Partito Comunista Italiano. L'autore osserva che spesso si verifica una significativa contraddizione: esiste spesso all'interno del Partito una totale apertura (anche indiscriminata) verso le più diverse tendenze culturali; ma quando si sfiora il livello strettamente politico/organizzativo scatta un immediato *altolà*. Da questo punto di vista è sintomatica l'esperienza del gruppo del «Manifesto» (Rossanda, Magri, Pintor, Natoli, Caprara, ecc.), un episodio su cui si continuerà a discutere per decenni. Tra i punti/chiave del dibattito Ferretti segnala: la demistificazione

---

<sup>1</sup> G. GIUDICI, *Accanto al trono di Caterina II*, in «Rinascita» n.14, 1971, pp.20-21 (poi in G. GIUDICI, *La letteratura verso Hiroshima*, Roma 1976, pp.54-58).

dell'istituto dell' *autocritica fine a se stessa* (che diventa quasi un rito, una consolazione); la riscoperta della politica contro la presunta astrattezza della ricerca letteraria e culturale. Molto spesso non è agevole separare la paura dello zdanovismo dalla paura della politica *tout court*. Ferretti osserva inoltre che nel dibattito intervengono quasi esclusivamente intellettuali e scrittori, e non (come ci si sarebbe potuto aspettare) gli stessi dirigenti politici. Colpisce anche il fatto che, mentre il dibattito punta nettamente a sinistra, nel paese avanzano decisamente reazione e restaurazione.

Il dibattito presenta un singolare intreccio di contingentismo e universalismo. Nel primo campo segnalerei l'immediata e quasi feroce distruzione di ogni ipotesi di soluzione; la questione della proletarizzazione degli intellettuali; l'abnorme crescita dell'industria culturale; il tumultuoso sviluppo dei mezzi di comunicazione di massa. Nel quadro di una dimensione universalistica si potrebbero individuare temi come i destini del socialismo, i destini dell'arte, un certo furore chiliastico. L'intervento che considero decisivo è quello di Arcangelo Leone De Castris. Lo studioso, dopo aver sottoposto a dura critica la tematica della morte della cultura, centra la sua attenzione sulla validità dello strumento-marxismo. Sino ad ora troppo spesso il marxismo è stato accolto dagli intellettuali come «uno strano oggetto culturale» che trova il suo posto nella biblioteca accanto a tante «altre belle cose che in essa si accumulano».

Il marxismo è invece semplicemente la critica di tutte le altre cose di quella biblioteca, cioè l'analisi sociale della realtà capitalistica e la critica scientifica delle ideologie in quanto prodotti di quella realtà e dunque funzionali ad essa. Sicché la sua accezione integrale (e quindi l'adozione di un punto di vista rivoluzionario e la scelta della lotta di classe) è lontanissima dal comportare il suicidio dell'intellettuale, l'estinzione della cultura: in quanto non può evidentemente non riconoscere all'operare critico e al disvelamento della falsa coscienza che copre e difende i meccanismi alienanti del sistema una funzione organica, ben più che complementare, interna e protagonista, nella lotta rivoluzionaria.<sup>1</sup>

Così il duro e perentorio rinvio alla totalità della classe è la precisa indicazione di De Castris. L'unica strada da battere per gli intellettuali sarà dunque quella di un vigoroso rilancio del significato dello strumento-marxismo: analisi scientifica della realtà del capitalismo in tutte le sue nuove

---

<sup>1</sup> A. LEONE DE CASTRIS, *L'intellettuale di classe*, in «Rinascita» n.9, 1971, p.34.



e diverse varianti e sforzo incessante di demistificazione delle *ideologie* e dei veli sovrastrutturali che ne celano la sostanza di sfruttamento. Questo rinvio alla totalità della classe e questa riqualificazione politica del valore da attribuire al lavoro intellettuale chiudono una volta per tutte il discorso sugli statuti privilegiati, sulle rivendicazioni più o meno corporative, sui sogni di una teleologia rivoluzionaria.

Anche il rapporto con il Partito, per De Castris, dovrà porsi dunque su basi nuove. E non attraverso la riproposizione, piagnucolante o giudiziaria, dell'*incapacità* delle forze organizzate di comprendere nuovi valori e nuove strategia, per soddisfare le attese messianiche e le velleità di rivolta dell'intellettuale eternamente e istituzionalmente 'separato'. Al di là delle mediazioni storiche del Partito, la classe (nella sua *totalità*) potrà finalmente bruciare ogni scoria residua e ridare un senso più maturo e autenticamente politico al lavoro intellettuale.

La discussione su «Rinascita», dopo sei mesi, viene conclusa da due interventi di Gian Carlo Ferretti e di Bruno Schacherl che tentano, da diversi punti di vista, un bilancio<sup>1</sup>. Non occorre dire che, anche nelle intenzioni dei due studiosi, si tratta di un bilancio provvisorio, una semplice catalogazione del materiale che si era snodato in quel lungo periodo. A Ferretti spetta, in qualche modo di diritto, una conclusione, dal momento che il dibattito è partito proprio da lui, dal suo saggio *L'autocritica dell'intellettuale* e dall'articolo *Sartre e dintorni*. Schacherl invece tenta un bilancio più vicino all'angolazione di lavoro politico-culturale della rivista. Nella discussione Ferretti rintraccia due posizioni di fondo: la prima che si attesta su una decisa rivalutazione del ruolo della cultura e della letteratura nella battaglia anticapitalistica e che, di conseguenza, esprime un aperto rifiuto delle critiche più radicali rivolte a questi istituti dalla contestazione; la seconda posizione parte da un'accettazione, più o meno integrale, di queste critiche radicali e tenta di reimpostare, su basi nuove e diverse, un discorso sul rapporto tra intellettuali e classe operaia e tra intellettuali e Partito. Naturalmente le due posizioni presentano sfumature e variazioni al punto che è possibile rintracciare, in qualche intervento, anche momenti di significativa compresenza.

Il taglio del bilancio di Schacherl, redattore capo della rivista, dal titolo *Dalla autocritica alla politica* è abbastanza diverso dalle conclusioni di Ferretti, pur in presenza di un sostanziale accordo di fondo. Schacherl

---

<sup>1</sup> G.C. FERRETTI, *Lo 'specifico' intellettuale nella lotta comune*, in «Rinascita» n.19, 1971, p.33; B. SCHACHERL, *Dalla autocritica alla politica*, in «Rinascita» n.21, 1971, pp.31-32.

segnala come nota distintiva della discussione un aggancio preciso e diretto alla situazione storica italiana, mentre a suo avviso la polemica partita dall'intervento di Sartre in Francia avrebbe messo in evidenza aspetti tendenzialmente utopici. Segno di questa concretezza della discussione su «Rinascita» è anche il fatto che il dibattito, partito dalla letteratura, dopo un lungo cammino che gli ha fatto superare una consistente serie di nodi specificamente politici, è riapprodato alla letteratura, concretizzandosi ed evitando reali pericoli di dispersione. Complessivamente, a giudizio di Schacherl, per la sua ampiezza, per la sua concretezza e per il suo solido ancoraggio alle dimensioni specifiche della società italiana, è stato, nel senso più pregnante del termine «un dibattito letterario che faceva politica». La discussione stessa è stata così la dimostrazione *nei fatti* di un'identità fra politica e cultura del rifiuto, più volte ribadito anche da Ferretti, di ogni separatezza istituzionale.

Alla 'strada maestra' della cultura italiana (che va dal «Politecnico» alla neoavanguardia e oltre) fa da sfondo un'altra lunga e meno nobile vicenda, «un'altra storia, quella determinata dalla vischiosità e dalla sopravvivenza di tutte le vecchie forme provinciali e reazionarie di cultura [...] e dal dilagare nell'ultimo ventennio dei mezzi di comunicazione di massa e dell'industria culturale, con tutto ciò che comporta». In questo quadro pertinente risulta allora il richiamo che Schacherl fa a Gramsci: conflittualità e contraddittorietà della situazione della situazione vanno viste proprio nei termini di una lotta per l'egemonia. Nel dibattito su «Rinascita» giustamente Schacherl coglie una costruttiva valenza specificamente politica: l'emergente e costante ricerca di un interlocutore diretto che è sempre più nettamente il Partito, al quale vanno tutte le domande squisitamente politiche portate avanti dagli intellettuali che hanno tentato di rimettere in discussione senza incertezze il proprio ruolo.

In tutto l'articolarsi della discussione su «Rinascita» emerge una decisa e costante insofferenza per un tipo di rapporto tra cultura e politica che sia meramente *volontaristico*: troppo spesso infatti il *volontarismo* finisce col coprire con un denso strato di generoso furore una serie di nodi irrisolti o di questioni aperte.<sup>1</sup> Del resto, anche in questo secondo dibattito su «Rinascita» circola un interessante e allusivo intreccio tra 'universalismo' e

---

<sup>1</sup> Una egual dose di negativo *volontarismo* era anche presente in altre regioni, nella stessa problematica di «servire il popolo» che, dietro vesti più aggiornatamente maoiste, con l'alibi-speranza di fare la rivoluzione, si attesta sulle vecchie posizioni di un rapporto tutto costruito a tavolino sugli slanci della volontà.

'contingentismo', che testimonia l'inquietudine e le aspirazioni del momento storico.

Puntualizza efficacemente in conclusione Schacherl:

Lo *status* dell'intellettuale che da romantico responsabile dei destini del mondo, come dice Ottavio Cecchi, cerca di farsi oggi faticosamente un elemento della costruzione di quell' «intellettuale collettivo» a cui tutti tendiamo, rimarrà sempre ambiguo, in bilico tra la fuga in avanti dell'autodistruzione e il ritorno indietro alle vane consolazioni del «retaggio culturale». Ma prendere coscienza di questa ambiguità, cercare nonostante tutto una propria presenza *politica*, è già un primo passo.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> B. SCHACHERL, *Dalla autocritica alla politica*, cit., p.32.

# JEAN-PAUL SARTRE ET LE PASSAGE AU STRUCTURALISME

András DÉKÁNY<sup>1</sup>

***Abstract:** Every real philosophy should grasp that which is specifically human. According to Sartre's first, existentialist solution the individual can turn into a member of mankind only directly. Therefore in his „phenomenological“ period concrete man is expressed by the absolute character of non-reflective consciousness. In the main opus of his second period (Critique of Dialectical Reason) this role can be attributed to the so-called personal project, while he recognizes the significance and, what is more, the necessity of „mediations and auxiliary sciences“ (linguistics, sociology, psychoanalysis etc.). According to his conception the original „humanism“ of existentialism, complemented by the methods and results of „auxiliary sciences“ (that is to say, the new „structuralist human sciences“), can turn into the real anthropology of our time.*

***Keywords:** existentialism, humanism, antihumanism, human reality primary, spontaneous and non-reflective consciousness, personal project, Knowledge, antiintellectualism, rational non-knowledge, structuralism, human sciences, anthropology.*

## Thèse I.:

Chaque véritable philosophie doit saisir ce qui est spécifiquement humain. C'est-à-dire elle doit répondre à la question: qu'est l'homme aujourd'hui? Mais ce qui est l'humain n'est jamais autre chose que l'appartenance de l'homme individuel au genre humain. Une théorie philosophique est donc, pour le fond, la représentation de l'homme en tant que membre de l'humanité.

## Démonstration:

Regardons un peu plus près la solution de Jean-Paul Sartre. Elle consiste d'abord à ce que, selon lui, ou bien l'homme est, dès le début et directement, membre de l'humanité ou bien ne peut l'être jamais. On ne peut pas y adhérer «plus tard», il n'y a rien à voir ici avec les médiations. Voyons pour cela quelques exemples. Cette appartenance directe de l'individu au genre

---

<sup>1</sup> University of Szeged, Hungary.

humain est nommée par Sartre le «concret» ou «l'homme concret» dont la recherche a été déjà commencée pendant ses années universitaires. Comme il écrit: «Un livre eut beaucoup de succès parmi nous, à cette époque: *Vers le concret* de Jean Wahl. Encore étions nous déçus par ce 'vers': c'est du concret total que nous voulions *partir*, c'est au concret absolu que nous voulions arriver».<sup>1</sup>

Ensuite: l'objectivité de l'individu humain (de la conscience – par un terme sartrien) obtenue par cette unité – tout en rendant la fonction d'un je inutile – chasse le moi de la notion de subjectivité. Par là, le risque du solipsisme est écarté. L'existence de cette conscience sans moi est donc un «absolu», «un fait absolu», mais qui ne prend conscience de soi qu' «*en tant qu'elle est conscience d'un objet transcendant*». Mais en même temps «cette conscience de conscience ... n'est pas *positionnelle*, c'est-à-dire ... la conscience n'est pas à elle-même son objet».<sup>2</sup> Par là, on supprime la réduction d'une conscience à la connaissance. Et tout cela est résumé par la phrase suivante de *L'être et le néant*: «toute conscience positionnelle d'objet est en même temps conscience non-positionnelle d'elle-même».<sup>3</sup>

Voyons encore une dernière illustration (d'ailleurs très suggestive) de tout cela qui vient aussi de *La transcendance de l'ego*: «Quand je cours après un tramway, quand je regarde l'heure, quand je m'absorbe dans la contemplation d'un portrait, il n'y a pas de Je. Il y a conscience *du tramway-devant-être-rejoint*, etc. et conscience non-positionnelle de la conscience. En fait je suis alors plongé dans le monde des objets, ce sont eux qui constituent l'unité de mes consciences, qui se présentent avec des valeurs, des qualités attractives et répulsives, mais *moi*, j'ai disparu».<sup>4</sup>

## Thèse II.:

L'existentialisme est un «humanisme», non pas parce qu'il continue au 20-e siècle la tradition épistémologique de toute la période moderne de la

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre: *Questions de méthode* Paris: Éditions Gallimard, 1960. p. 29.

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre: *La transcendance de l'ego /Esquisse d'une description phénoménologique/* Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1966. pp. 18 et 23-24.

<sup>3</sup> Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant /Essai d'ontologie phénoménologique/* Paris: Éditions Gallimard, 1943. p. 19.

<sup>4</sup> Jean-Paul Sartre: *La transcendance de l'ego /Esquisse d'une description phénoménologique/* op. cit. p. 32.

philosophie, mais parce qu' «il estime» «qu'il faut partir de la subjectivité». <sup>1</sup> Le renouvellement du point de vue épistémologique dans nos jours mène, au contraire, à une sorte d'«antihumanisme», comme le prouvent les «sciences humaines structuralistes» dans les années cinquante-soixante du siècle précédent.

Démonstration:

Jean-Paul Sartre prend une position plus souple par rapport aux médiations et les sciences humaines dans la période de sa *Critique de la raison dialectique*.<sup>2</sup> Mais cela ne veut pas dire que les différentes sciences humaines (la psychanalyse, la sociologie, l'ethnologie, la science de l'histoire, etc.) dont l'ensemble est nommé par Sartre «anthropologie», pourraient dès maintenant assumer le rôle «humaniste» de la philosophie existentialiste. Et cela, pour cette raison même que Sartre fait les mêmes reproches aux sciences humaines qu'aux sciences exactes, notamment, que «des relations fonctionnelles ou des processus» mis au jour par elles ne mènent pas (ne contribuent pas en rien) à la compréhension de moi-même. Mais «à un certain moment de son développement» (probablement au cours des années cinquante du siècle passé) l'anthropologie veut quand-même «savoir quel est *l'être* de la réalité humaine». Alors, notre philosophe existentialiste reformule, convenablement au goût des sciences humaines qui sont en train de se renforcer, la structure de conscience, originaire de sa période phénoménologique (qu'il identifie, comme nous l'avons vu, avec «la réalité humaine») de telle manière que la conscience primaire, spontanée et non réfléchie devient «projet personnel» et la conscience non-positionnelle de soi sera «compréhension».<sup>3</sup>

Sartre opère donc un changement plutôt au niveau de la terminologie que dans le fond par rapport à la conception originelle de *l'Être et le néant* en disant que les structures d'objets intentionnées par une conscience positionnelle «sont soutenues, intériorisées et vécues ... par un *projet personnel*». Mais ce projet personnel est directement humain, de même que la conscience spontanée et non-réfléchie a été, elle aussi (par le fait qu'elle était à la fois

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre: *L'existentialisme est un humanisme* Paris: Éditions Gallimard, 1996. p. 26.

<sup>2</sup> Dans les *Questions de méthode*, par exemple, il consacre tout un chapitre au «Problèmes des médiations et des disciplines auxiliaires» (Jean-Paul Sartre: *Questions de méthodes* op. cit. pp. 51-118).

<sup>3</sup> Jean-Paul Sartre: *Questions de méthode* op. cit. p. 234.

conscience non-positionnelle de soi) identique à ce qui est proprement humain. Sartre nous dit sur cette relation (ou plutôt identité) en son nouveau langage que le projet personnel «en tant que projet *humain*, il est toujours *compréhensible*». Cette immédiate compréhension qui «est présupposée par tous les concepts de l'anthropologie» est irremplaçable parce que, comme nous dit Sartre, «vainement cherche-t-on à la masquer par un positivisme mécaniste, par un 'gestaltisme' chosiste». L'«humanisme» de la philosophie existentialiste ne peut donc pas être remplacé par l'«antihumanisme» des sciences humaines. Nous devons donc avoir «l'immédiate compréhension de la négativité comme base du projet, de la transcendance comme existence-hors-de-soi en relation avec l'Autre-que-soi et l'Autre-que-l'homme, du dépassement comme médiation entre le donné subi et la signification pratique, du *besoin*, enfin comme être-hors-de soi-dans-le-monde d'un organisme pratique». Toutefois ces catégories ne se hiérarchisent pas entre elles en un système rationnel, mais elles restent, ce qu'elles sont, des mots, qui servent à «désigner l'existence dans les structures de son dévoilement». Un développement théorique de l'existence se termine donc par cette conclusion que l'existence, au lieu de pouvoir être expliquée d'une manière exhaustive, ne peut être que désignée. Mais une telle désignation est quand même, même si elle néglige les notions, «un processus parfaitement rationnel», parce que le mot, comme Sartre ne cesse de le répéter, «renvoie à la compréhension fondamentale de la réalité humaine en chacun et en tous». <sup>1</sup>

### Thèse III.:

Une ontologie, c'est-à-dire une théorie philosophique de l'être se trouve dans une situation tout à fait particulière par rapport aux autres disciplines de la philosophie comme p. ex. celles de l'épistémologie et l'esthétique. Ces dernières, en effet, peuvent utiliser des catégories alternatives. Une connaissance scientifique peut être vraie ou fautive, de même qu'une oeuvre d'art peut être belle ou laide. Mais une ontologie n'a pas une telle possibilité de choix. Puisque le réel n'est qu'un et qu'il ne peut pas exister autrement comme il est, il n'est ni vrai, ni faux, ni beau, ni laid: il est, tout simplement. C'est pour cela qu'une recherche philosophique qui se dirige sur la réalité ne peut être «scientifique» que si elle réussit à se libérer des catégories alternatives.

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre: *Questions de méthode* op.cit. pp. 235-236, 236, 236-237, 237, 238.

Démonstration:

Puisque Sartre – semblablement aux autres existentialistes – veut saisir la «réalité humaine» invariablement dans le «secteur ontologique» et en évitant tout irrationalisme, il s’efforce d’élaborer le système de catégories spécifique de son ontologie en collaboration avec l’anthropologie. Il considère le langage comme une médiation entre l’existentialisme et anthropologie, mais qui semble retourner aux sciences. Mais tout ceci n’est qu’une apparence. D’une part, parce que les mots «qui tentent de dévoiler explicitement les structures existentielles se bornent à dénoter régressivement l’acte réflexif en tant qu’il est une structure de l’existence et une opération pratique que l’existence effectue sur elle-même». (Par là, selon Sartre, et non point en passant, «l’irrationalisme originel de la tentative kierkegaardienne disparaît entièrement pour faire place à l’anti-intellectualisme».) D’autre part, parce que, malgré que «le concept vise l’objet» et «pour cela, il est *Savoir*», le langage ne se contente pas d’être simplement le langage de la science. Au contraire. Dans son effort, nous dit Sartre, «pour retrouver la source de tout signe et, par conséquent, de toute objectivité, le langage se retourne sur lui-même pour indiquer les moments d’une compréhension perpétuellement en acte puisqu’elle n’est rien d’autre que l’existence elle-même.»<sup>1</sup>

Malheureusement ce retour sur soi n’exclut pas encore la possibilité pour cette «compréhension perpétuellement en acte» de se transformer «en un savoir formel», bien que le risque le plus important de devenir en science soit déjà écarté. Sartre nous affirme, en effet, qu’«en donnant des noms à ces moments on ne les transforme pas en *Savoir* ... mais on jalonne l’actualisation compréhensive par des indications qui renvoient simultanément à la pratique réflexive et au contenu de la réflexion compréhensive». Mais la série des indications peut toutefois mener à la constitution d’un système quelconque de concepts qui effleure presque un système formel, étant donné que, selon les propres mots de Sartre, «besoin, négativité, dépassement, projet, forment en effet une totalité synthétique où chacun des moments désignés contient tous les autres». Mais la fonction de cette «totalité synthétique» ne consiste qu’à ce que l’«opération réflexive» puisse «être indéfiniment répétée».<sup>2</sup>

Bien sûr, et cela s’ensuit de ce que Sartre venait de dire que «cette opération réflexive n’aurait nul besoin d’être répétée et se transformerait en un savoir

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre: *Questions de méthode*, op. cit. pp. 232, 239, 239-240.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 240.



formel si son contenu pouvait exister par soi-même et se séparer des actions concrètes, historiques et rigoureusement définies par la situation». Quant à moi, c'est sur ce point-là où je vois Sartre céder la fonction anthropomorphisante, «humaniste» (en un mot: ontologique) de la philosophie existentialiste à l'anthropologie (c'est-à-dire à l'ensemble des sciences humaines censées à décrire les situations humaines dans tous leurs aspects concrets), tout en préparant ainsi le terrain pour le mouvement structuraliste. <sup>1</sup>

L'on comprend si au cours de la coopération des existentialismes (des «idéologies de l'existence») et des sciences humaines le rôle des ceux-ci «n'est pas de décrire une abstraite 'réalité humaine' ... mais de rappeler sans cesse à l'anthropologie la dimension existentielle des processus étudiés». Mais c'est plus qu'un signe révélateur si, selon la nouvelle conception sartrienne, «l'anthropologie ne méritera son nom que si elle substitue à l'étude des objets humains celle des différents processus du devenir-objet». Parce que l'anthropologie devenue ainsi digne de son nom nous semble répondre à bien des égards aux exigences d'une ontologie (surtout de son système de notions spécifique). D'abord, parce que «son rôle est de fonder son *savoir* sur le *non-savoir* rationnel et compréhensif, c'est-à-dire que la totalisation historique ne sera possible que si l'anthropologie se comprend au lieu de s'ignorer». Ensuite, parce que cette compréhension de soi veut signifier ici que l'anthropologie «*comprend ce qu'il sait*». Enfin, parce que «cette perpétuelle dissolution de l'intellection dans la compréhension et, inversement, la perpétuelle redescente qui introduit la compréhension dans l'intellection comme dimension de *non-savoir rationnel* au sein du savoir» aboutit à un mouvement «qui fonde la connaissance directe et conceptuelle sur la connaissance indirecte et compréhensive». Et ces deux sortes de connaissances font ensemble «l'ambiguïté d'une discipline dans laquelle le questionneur, la question et le questionné ne font qu'un». Nous voyons donc que cette nouvelle discipline, issue de la fusion de l'existentialisme et de l'anthropologie, se caractérise par une ambiguïté, mais cette ambiguïté, au lieu d'être une notion de valeur, nous semble plutôt être le caractère spécifique de cette nouvelle ontologie constituée. <sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Idem.

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre: *Question de méthode* op. cit. pp. 240, 240-241, 241.

Conclusion:

Puisque ces pensées de Sartre sont nées dans une polémique contre le marxisme et puisque, lui-même, il considère le marxisme «comme la seule anthropologie possible» aujourd’hui, tous ses reproches qu’il peut faire à une anthropologie sont adressés, eux aussi, au marxisme. Parmi ces derniers l’un des plus importants pourrait être peut-être celui: le marxisme (c’est-à-dire l’anthropologie) «tend à éliminer le questionneur de son investigation et à faire du questionné l’objet d’un Savoir absolu». En ce qui concerne sa propre solution, quant à lui, «il n’oppose pas, dit-il, comme Kierkegaard à Hegel la singularité irrationnelle de l’individu au Savoir universel», mais il veut seulement «dans le Savoir même et dans l’universalité des concepts réintroduire l’indépassable singularité de l’aventure humaine». Sartre pouvait encore s’imaginer «la réintégration de l’homme, comme existence concrète au sein d’une anthropologie, comme son soutien constant», mais le développement ultérieur de la vie intellectuelle en France a largement prouvé juste le contraire, notamment, qu’une ontologie «structuraliste» (dont la possibilité a été, paradoxalement, montré par Sartre lui-même) n’avait plus besoin de l’«homme concret» «comme son soutien constant». <sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre: *Question de méthode* op. cit. pp. 241, 242, 243, 248.

## « QU'EST-CE QUE LA LITTÉRATURE ? » OU LA PENSÉE SARTRIENNE DE LA LITTÉRATURE ENGAGÉE

Mihály BÁCSKAI<sup>1</sup>

**Abstract:** *The «What is literature? » (Situations, II, Gallimard, 1948), is a famous essay by Sartre about the commitment of literature. The author answers three questions: What does it mean to write?, Why do we write?, and who do we write for ? In his answer to the first question, Sartre explains that the writer needs to commit himself in his works. Writing is the question of will and choice at the same time. In answer to the second question, Sartre stresses the importance of liberty. He believes that the art of writing is connected to liberty, in consequence to democracy. The author's answer to the third question is that we write for the universal reader who is characterised by his liberty. He commits himself just like the writer. In his conclusion, Sartre emphasises that contemporary literature must be problematic and moral. Literature must indicate that the man is value and the questions he asks are always moral.*

**Keywords:** *Sartre, literature, liberty, responsibility, democracy, values, morality.*

Nous nous proposons de présenter une lecture active et analytique de « *Qu'est-ce que la littérature ?* » (Situations, II, Gallimard, 1948), essai important de Jean-Paul Sartre. Ce manifeste de la littérature engagée est une conception qu'il défend contre ses critiques. Sartre y répond aux trois questions suivantes : *Qu'est-ce qu'écrire ?*, *Pourquoi écrire ?*, *Pour qui écrit-on ?* La quatrième partie la plus volumineuse de cet ouvrage s'intitule *Situation de l'écrivain en 1947*.

La seconde guerre mondiale et la Résistance ont suscité un changement considérable dans la pensée sartrienne : l'état existentiel du „Moi" individuel et de „l'Autre", c'est-à-dire la collectivité ne sont plus en opposition, mais ils se lient étroitement. L'idée de l'engagement et l'approche collective de la *praxis* figurent parmi les premières préoccupations de Sartre. En 1945, il lance sa revue *Les Temps Modernes* dont

---

<sup>1</sup> University of Szeged, Hungary.

la *Présentation* (*Situtations II*, Gallimard, 1948) avec « *Qu'est-ce que la littérature ?* » constituent cette étape de transition.

*La Présentation des Temps Modernes* lui permet de fonder l'engagement par les concepts tels que la responsabilité, l'acte, la situation, le projet et la liberté. (cf.: Bene : 2009) Sartre donne un programme à cette nouvelle revue, et il écrit de la constitution d'une „anthropologie synthétique” qui permettrait, sur la base de la théorie de la lutte des classes, „la perception des réalités collectives”, opposée à l'esprit d'analyse de la classe bourgeoise, qui tente d'isoler les hommes par le mythe de la nature humaine, au profit des classes privilégiées (Bene : 49-50). Afin de dissoudre l'antinomie du rattachement de l'individualisme à l'esprit d'analyse et du rattachement de la conception de classe totalitaire à l'esprit de synthèse, Sartre déclare ce qui suit : „Nous concevons sans difficulté qu'un homme – encore que sa situation le conditionne totalement – puisse être un centre d'indétermination irréductible. Ce secteur d'imprévisibilité qui se découpe ainsi dans le champ social, c'est ce que nous nommons la liberté et la personne n'est rien d'autre que sa liberté.” (Bene : 50)

Tel est l'homme „totalement engagé et totalement libre” qu'il faut „délivrer, en élargissant ses possibilités de choix.” (Bene : 50) C'est bien le sens de la littérature engagée. Ce raisonnement sera suivi dans le grand récit intitulé « *Qu'est-ce que la littérature ?* » (Sartre, *Idées*, Gallimard, 1980)

La réponse à la première question posée par Sartre – *Qu'est-ce qu'écrire ?* - lui permet de distinguer l'écriture des autres formes d'art, notamment de la peinture et de la musique. En effet, contrairement au peintre ou au musicien qui se contentent de présenter les choses et de laisser le spectateur y voir ce qu'il veut, l'écrivain, lui, peut guider son lecteur. La chose présentée n'est plus alors seulement chose, mais elle devient alors signe : „On ne peint pas les significations, on ne les met pas en musique; (...) L'écrivain, au contraire, c'est aux significations qu'il a affaire.” (Sartre : 16)

L'étape suivante, c'est la distinction, au sein même de l'écriture, de la prose et de la poésie, un point capital de sa réflexion. La poésie considère le mot comme un matériau, tout comme le peintre sa couleur et le musicien les sons. Le poète détourne la tête de son lecteur de la condition humaine. La chose vue n'est plus une signification, c'est une substance. „Rimbaud nous invite à la voir du dehors avec lui, (...) de l'autre côté de l'existence humaine; du côté de Dieu.” (Sartre : 24) Ce serait donc une sottise à réclamer un engagement poétique.

La démarche du prosateur est complètement différente. En effet, contrairement au poète, le parleur-prosateur „est *en situation* dans le langage, investi par les mots”. (Sartre : 19) Pour lui, les mots ne sont pas des objets, mais désignent des objets. Le prosateur est un *parleur* et „Parler, c’est agir : toute chose qu’on nomme n’est déjà plus tout à fait la même, elle a perdu son innocence.” (Sartre : 29) En parlant, on dévoile, et, la dernière étape du raisonnement porte sur l’écrivain « engagé » qui sait que „la parole est action : il sait que dévoiler, c’est changer (...) Il a abandonné le rêve impossible de faire une peinture impartiale de la Société et de la condition humaine.” (Sartre : 30) En effet, c’est la signification sartrienne de *l’engagement littéraire* : changer le monde par l’intermédiaire de sa découverte et de son dévoilement.

À la fin du chapitre, Sartre revient sur l’idée d’engagement. L’auteur conclut que l’écrivain, lui, doit s’engager tout entier dans ses ouvrages, car il sait que „les mots sont des « pistolets chargés ». S’il parle, il tire.” (Sartre : 31) L’écriture doit être à la fois une volonté et un choix. Par conséquent, il faut se demander pourquoi on écrit. Ce sera l’objet du chapitre suivant.

En réponse à la question de « *Pourquoi écrire ?* » Sartre commence à s’attarder sur la relation particulière qui se développe entre l’auteur et son lecteur. Au centre de leur relation il a placé

le mot de « liberté ». Un pacte est scellé entre l’auteur et son lecteur : chacun reconnaît la liberté de l’autre : „ (...) la lecture est un pacte de générosité entre l’auteur et le lecteur (...) c’est une décision libre qu’ils prennent l’un et l’autre.” (Sartre : 70)

Le lecteur présuppose que l’écrivain a écrit en usant de la liberté dont est investi tout être humain, et l’auteur reconnaît à son lecteur sa liberté, laquelle est essentielle pour l’accomplissement de l’œuvre. D’un côté l’écrivain, de l’autre le lecteur : ce sont deux responsables de l’univers. Cette responsabilité implique la liberté reconnue dans l’engagement. Et c’est bien l’action qui leur offre un arrière-fond commun : Pour que le monde romanesque „offre son maximum de densité, il faut que le dévoilement-création par quoi le lecteur le découvre soit aussi engagement imaginaire dans l’action.” (Sartre : 77)

Après l’évocation de l’engagement imaginaire dans l’action, Sartre revient à la fin de son chapitre sur son idée centrale, celle de la liberté. Il l’attache à la liberté d’écrire, et la relie à l’engagement : „ (...) la liberté d’écrire implique

la liberté du citoyen. (...) L'art de la prose est solidaire du seul régime où la prose garde un sens : la démocratie. (...) écrire c'est une certaine façon de vouloir la liberté; si vous avez commencé, (...) vous êtes engagé. Engagé à quoi ? (...) Défendre la liberté." (Sartre : 82)

Par là, il affirme qu'il a répondu à la question « Pourquoi écrire ? » en proclamant que l'art de l'écriture est profondément lié à la liberté et par conséquent, à la démocratie.

Sartre se demande s'il faut donc prendre parti dans les luttes politiques et sociales. Par la suite, la question est de connaître le public afin de savoir où et comment s'engager. D'où vient la question du chapitre suivant : pour qui écrit-on ?

Ce chapitre va développer la relation fondamentale que constitue celle de l'écrivain et de son public, mais cette fois sous une perspective historique. Sartre donne une première réponse à la question posée : „À première vue, cela ne fait pas de doute : on écrit pour le lecteur universel". (cf. Sartre : 87) Nous nous demandons si le lecteur universel serait l'archétype du lecteur bienveillant de Umberto Eco.

Selon Sartre, l'écrivain se doit d'abord de parler à ses contemporains et à ceux qui vivent dans la même culture que lui. Il y a en effet entre eux une complicité et des valeurs partagées qui permettent une communication tout à fait particulière. C'est un contact historique, en tant qu'il fait partie de l'histoire et qu'il est inscrit dans l'histoire : „ (...) Les gens d'une même époque et d'une même collectivité qui ont vécu les mêmes événements (...) ont un même goût dans la bouche." (Sartre : 89) L'écrivain joue alors un rôle de médiateur et son engagement c'est la médiation. Il doit faire face aux forces conservatrices, ou public réel de l'écrivain, et aux forces progressistes, ou public virtuel. Sartre va développer une brève histoire des relations entre ces deux forces du moyen âge au vingtième siècle. Dans sa réflexion, le XVIIIe siècle reste, unique dans l'histoire, et le paradis bientôt perdu des écrivains français : „Le cercle de leurs lecteurs réels s'est sensiblement élargi, parce que la bourgeoisie s'est mise à lire." (Sartre : 124) Elle souhaite des lumières et sent que sa pensée est aliénée et voudrait prendre conscience d'elle-même. (cf. Sartre : 127) Donc, l'écrivain du XVIIIe siècle „s'est fait universel, il ne peut avoir que des lecteurs universels et ce qu'il réclame de la liberté de ses contemporains, c'est qu'ils brisent leurs attaches historiques pour le rejoindre dans l'universalité." (Sartre : 133) A travers ce schéma, Sartre vise les lecteurs universels, composés de lecteurs réels et de lecteurs

virtuels. Sartre affirme qu'au XIXe siècle un public virtuel se dessine déjà dans les couches profondes de la société que certains auteurs désignent sous le nom de peuple. Sartre porte une critique sévère sur la littérature de cette époque : „L'extrême pointe de cette littérature brillante et mortelle, c'est le néant. Sa pointe extrême et son essence profonde : le nouveau spirituel n'a rien de positif, il est négation pure et simple du temporel.” (Sartre : 162)

Sartre dit que la littérature au XXe siècle reste toujours aliénée „lorsqu'elle n'est pas parvenue à la conscience explicite de son autonomie et qu'elle se soumet aux puissances temporelles et à une idéologie.” (Sartre : 186) Sartre se met à la recherche d'une société sans classes qu'il situe au-delà du communisme et du capitalisme. (cf. Sartre : 191)

Que doit faire l'écrivain maintenant, afin de créer une situation d'équilibre dans laquelle le lecteur et l'auteur seraient chacun à leur place ? La réponse sartrienne est claire : l'écrivain doit s'ancrer dans l'histoire, ce qui ne veut pas dire qu'il renonce à la survie. C'est en effet en agissant qu'il survivra. En effet, le lecteur est révélé par sa propre historicité et est défini par l'histoire et la société.

La dernière partie de « *Qu'est-ce que la littérature ?* » s'intitule *Situation de l'écrivain en 1947*. Dans ce chapitre volumineux Sartre formule des prescriptions pour les écrivains français de son temps et dresse le portrait de sa propre situation d'écrivain. Sartre appartient à la génération d'écrivains qui ont commencé d'écrire peu avant la guerre. Il propose une typologie des écrivains français qui se répartissent parmi les ralliés, les extrémistes et les radicaux. Ils se réconcilient avec le lecteur : la gauche du public des ralliés formait la droite du public radical. (cf. Sartre : 250) Sartre est d'avis qu'il faut cerner un public possible, et puis se demander comment faire de lui des lecteurs en puissance, c'est-à-dire de vrais lecteurs. C'est un programme de vulgarisation littéraire qu'il propose. Ce programme consiste à réunir les vrais lecteurs et les lecteurs virtuels de différentes catégories sociales, instituteurs, bourgeois de „bonne volonté”, fractions populaires non communistes. Il faut recourir à des nouveaux moyens pour conquérir tous ces lecteurs en puissance, dit Sartre.

Les vrais lecteurs sont caractérisés par leur liberté, qui, de plus, s'engageraient comme l'écrivain le fait : „Cette liberté prend l'ouvrage littéraire pour fin absolue (...) elle peut donc s'identifier à la bonne volonté kantienne, qui, (...) traite l'homme comme une fin et non comme un moyen.” (Sartre : 325) La Cité des Fins où le règne des fins de Kant est la

société idéale qui apparaît comme une république d'hommes libres „de bonnes volontés”. Finalement, la cité des fins est convertie en société concrète et ouverte que l'écrivain doit refléter dans son ouvrage. (Sartre : 329)

Sartre précise par la suite que les écrivains doivent dans leurs écrits militer en faveur de la liberté de la personne et de la révolution socialiste. C'est à partir de cette tension que se réalisera l'unité du public : “C'est seulement dans une collectivité socialiste, en effet, que la littérature, ayant enfin compris son essence et fait la synthèse (...) pourrait mériter le nom de *littérature totale*.” (Sartre : 288-289) Certes, l'écrivain pourrait tendre à une littérature pure, mais alors, il s'éloignerait de la classe ouvrière et reviendrait à une littérature entièrement bourgeoise. Inversement, il pourrait également renier ses valeurs bourgeoises, mais alors son projet d'écrire serait entièrement discrédité.

Des éléments de la philosophie sartrienne s'infiltrèrent dans le discours de la théorie littéraire. Nous sommes amenés à déceler l'influence hegelienne dans les domaines de la négativité, de la dialectique et de l'historisme. Sartre réapplique la notion de négativité dans sa critique concernant le surréalisme et le parti communiste : „L'accord de principe du surréalisme et du PC contre la bourgeoisie ne dépasse pas le formalisme; c'est l'idée formelle de négativité qui les unit.” (Sartre : 176) La dialectique hegelienne s'exerce pleinement à propos du paradoxe du règne des fins, déjà évoqué plus haut : „Il faut donc apprendre simultanément aux uns que le règne des fins ne se peut réaliser sans Révolution et aux autres que la Révolution n'est concevable que si elle prépare le règne des fins.” (Sartre : 332) Cette argumentation repose sur l'équivalence des contraires. L'effet de Kant est manifeste dans la conception sartrienne de la liberté de l'ouvrage littéraire à propos de la bonne volonté, citée ci-dessus. L'influence de Kant est également indéniable dans l'analyse de Sartre sur le rapport entre l'œuvre d'art et le spectateur : „L'œuvre d'art est gratuite parce qu'elle est fin absolue et qu'elle se propose au spectateur comme un impératif catégorique (...) elle souhaite représenter la libre conscience d'une société de production.” (Sartre : 282-283) Notons entre parenthèses que l'impératif catégorique est donc un concept de la philosophie morale de Kant.

A la lumière de cette morale nous pouvons conclure en nous appuyant sur Sartre que la littérature d'aujourd'hui doit être problématique et morale – morale, non pas moralisatrice. La littérature, en tant que moyen de



communication par excellence, doit montrer que „l’homme est aussi valeur et que les questions qu’il se pose sont toujours morales.” (Sartre : 352)

### NOTES

BENE Adrián (2009): «Egyén és közösség Jean-Paul Sartre *Critique de la raison dialectique* című műve a magyar recepció tükrében», University of Jyväskylä, pp. 9-53.

SARTRE, Jean-Paul (1969): «*Mi az irodalom?*» Fordította Nagy Géza, Vígh Árpád, Az utószót írta, és a fordítást az eredetivel egybevetette Tordai Zádor, Gondolat, pp. 5-283.

SARTRE, Jean-Paul (1980): «*Qu’est-ce que la littérature ?*» Collection Idées, Gallimard, pp. 9-375.

## DEMNITATEA CONDIȚIEI UMANE ÎN OPERA LUI PORFIR<sup>1</sup>

Adriana NEACȘU<sup>2</sup>

**Abstract:** Porphyry designs human being as an association between body and soul. The superiority returns to the soul, its divine and immortal part, which represents the essence of man, while the body, its perishable part, is only the image of the soul, its headquarters and sensitive instrument. The dignity of the human condition arises from the fact that the human soul has the same nature as the soul of the gods, which determines many similarities between them, like life, simplicity, immortality, invisibility, inclination to truth, intelligence. But the animal's soul has the same divine nature. However, the soul of man is superior because it has a higher degree of intelligence, and because it forms a set with another body type, allowing it to actuate specifically. When the soul mixes with the body, it becomes corrupt and dispersed in the matter, being affected of what is happening with the body. So it degrades its condition and leads a precarious life, plain of turbulence, unworthy of his real spiritual, intelligible nature. To get rid of the tyranny of the body and to regain its authentic condition, the soul must be liberated of its passions. In this way the soul of man can return to its native country, the sky meaning the sphere of God, regaining his dignity and giving to the individual his supreme happiness.

**Keywords:** Porphyry, human being, human dignity, God, animal, soul, body, spiritual life, irrational life, virtue, happiness.

Porfir este cel mai important discipol al lui Plotin, marele întemeietor la neoplatonismului. Acesta din urmă l-a apreciat în mod deosebit și i-a încredințat editarea operei sale. Într-adevăr, după moartea maestrului său, Porfir a împărțit cele cincizeci și patru de tratate scrise de Plotin în șase serii de câte nouă, ceea ce i-a conferit ansamblului lor numele de Enneade (de la gr. *ennea* = nouă). În plus, el a realizat o serie de rezumate și comentarii la opera plotiniană, ale cărei idei și-a propus să le respecte și să le promoveze.

---

<sup>1</sup> Acest text face parte din Grantul intern nr. 5 C/27.01.2014 al Universității din Craiova, cu tema: „Paradigma demnității umane, între simplificare și mistificare: analiză teologică, filosofică și juridică.”

<sup>2</sup> University of Craiova, Romania.

În aceste condiții, este de la sine înțeles că viziunea filosofică a lui Porfir este constituită în limitele curentului neoplatonic și suportă o influență decisivă din partea lui Plotin. Cu toate acestea, Porfir este o personalitate filosofică distinctă, evidențiindu-se în aria neoplatonismului antic printr-o serie de accente care îi sunt specifice. În acest sens, una din direcțiile care îl individualizează este modul în care meditează asupra condiției omului, aducând argumente în ceea ce privește demnitatea lui ontologică în raport cu diverse alte ființe din univers. Lucrarea de față își propune să prezinte punctele de vedere exprimate de către Porfir în această privință în cadrul operei sale filosofice.

### **Omul ca rezultat al unirii temporare și impropriei dintre suflet și corp**

Astfel, Porfir, în conformitate cu viziunea lui Plotin, concepe omul ca o asociație nu foarte fericită deci nearmonioasă dar necesară dintre trup și suflet, două substanțe care au naturi diferite, chiar opuse, cărora el nu le acordă aceeași demnitate ontologică. Dintre acestea, superioritatea și consistența reală îi revine sufletului, partea nemuritoare a amestecului, cea care exprimă esența omului, în timp ce corpul, partea sa perisabilă, este doar o imagine a sufletului, sediul lui în lumea sensibilă sau veșmântul<sup>1</sup> și instrumentul său, care poate fi oricând îndepărtat, fără ca omul să fie în mod real afectat.

„Așa cum, pe măsură ce învelișul exterior crește odată cu copilul iar tulpina odată cu porumbul, dar atunci când ajung la maturitate acestea sunt îndepărtate, tot astfel și corpul, care este atașat de suflet la naștere, nu este o parte a omului. Dar, așa cum învelișul exterior s-a format împreună cu copilul pentru ca el să poată fi în pânțece, tot așa corpul i-a fost atașat omului pentru ca el să poată veni pe pământ.”<sup>2</sup>

Una din cauzele datorită cărora sufletul este forțat să se asocieze corpului o reprezintă incapacitatea celui dintâi de a rămâne veșnic în sfera inteligibilului pur.

„Fiindcă noi am fost naturi intelectuale și suntem încă esențe purificate de orice simț și iraționalitate; dar suntem amestecați cu sensibilul, datorită incapacității noastre de asociere eternă cu inteligibilul și prin puterea de a fi familiarizați cu preocupări terestre. Sufletul nu locuiește în

<sup>1</sup> „...corpul este o haină cu care sufletul este înveșmântat.” (Porphyry, *On the Cave of the Nymphs in the Thirteenth Book of the Odyssey*, Translated by Thomas Taylor, London, John M. Watkins 1917, par. 6, p. 20).

<sup>2</sup> Porphyry, *Letter to his wife Marcella*, London, Priory Press, 1910, par. 32, p. 50.

inteligibil pentru că toate capacitățile care sunt activate în legătură cu simțurile și corpul, sunt vătămate; (ca și pământul, atunci când, în condiții proaste, deși primește frecvent sămânța de grâu, totuși nu produce nimic, doar neghină), iar acest lucru are loc printr-o anumită decădere a sufletului, care, într-adevăr, nu-și distruge esența astfel încât să genereze iraționalitate, dar prin aceasta este unit cu o natură muritoare, și decade din ceea ce îi este propriu într-o stare de existență străină de sine.”<sup>1</sup>

O altă cauză importantă a uniunii necesare dintre suflet și trup este înclinația specifică sufletului, în calitate de ființă superioară și creatoare, către corp, care este precedat și creat de forța generatoare a primului.

„Cu toate acestea, dintre naturile generatoare, unele nu sunt deloc înclinate către ființele pe care le generează; dar altele sunt parțial înclinate către ele, iar parțial nu; iar altele sunt înclinate numai către descendenții lor, dar nu sunt înclinate către ele însele.”<sup>2</sup>

Ca urmare a amestecului dintre trup și suflet, omul este o ființă contradictorie, atrasă atât de lucrurile inteligibile cât și de cele sensibile. Când în cadrul amestecului sufletul este cel care conduce trupul, omul este înclinat spre lucruri mărețe, inteligibile și bune. Aceasta este cea mai sănătoasă, naturală și benefică relație dintre suflet și trup. Dar dacă sufletul este subordonat corpului, relația este degradată iar omul este înclinat spre lucrurile sensibile și exterioare, uitând de interior, adică de lucrurile profunde și inteligibile.

Este important de subliniat faptul că, încă înainte de Aurelius Augustin, Porfir a făcut distincția dintre omul exterior, reprezentat de corp și de tot ceea ce îi aparține acestuia, și omul interior, constituit din suflet și, de fapt, într-o măsură esențială, din cea mai înaltă dintre facultățile sufletului, și anume inteligența perfectă, pe care filosoful o consideră ca fiind innăscută în fiecare individ uman. Punctul său de vedere este că numai omul interior, sufletul deci, este definitoriu pentru noi, evidențiind legătura noastră constitutivă cu divinitatea, ceea ce este un argument decisiv pentru afirmarea demnității condiției umane.

„Deoarece coborând aici jos noi ne îmbrăcăm în omul exterior și cădem în eroarea de a crede că ceea ce vedem din noi suntem noi înșine,

---

<sup>1</sup> Porphyry, *On Abstinence from Animal Food*, in Porphyry, *Select Works of Porphyry: Containing His Four Books On Abstinence from Animal Food; His Treatise On the Homeric Cave of the Nymphs; and His Auxiliaries to the Perception of Intelligible Natures*, Translated by Thomas Taylor, London, Thomas Rodd (ed.), 1823, Book 1, par. 30, pp. 22-23.

<sup>2</sup> Porphyry, *Auxiliaries to the Perception of Intelligible Natures*, in Porphyry, *Select Works of Porphyry*, *op. cit.*, par. 13, p. 203.

preceptul *Cunoaște-te pe tine însuși* este foarte potrivit pentru noi ca să știm ce facultăți constituie esența noastră. (...) Ignoranța de sine este deci un rău în toate privințele, fie că ignorând măreția și demnitatea omului interior noi înjosim acest principiu divin, fie că ignorând decăderea naturală a omului exterior, facem greșeala să ne preaslăvim. (...) Inteligența perfectă îi aparține omului interior; aceasta este omul însuși, și este înăscută în fiecare dintre noi. Corpul cu bunurile care țin de el îi aparține omului exterior.”<sup>1</sup>

Dar natura omului ca o uniune sau ca o sinteză (deși neveritabilă și doar temporară) dintre suflet și corp, nu poate fi înțeleasă în mod adecvat fără o cunoaștere a ambelor părți ale acestei uniunii, astfel încât în cele ce urmează vom prezenta, succesiv, natura corpului uman și cea a sufletul omenesc.

### Corpul în calitate de parte exterioară și muritoare a omului

Corpul este o ființă sensibilă, care are proprietatea întinderii (astfel încât el ocupă întotdeauna un loc în spațiu<sup>2</sup>) și are, de asemenea, un volum dar este lipsit de orice fel de inteligență. În calitate de compus din materie și din formă, el este generat și, prin urmare, divizibil.<sup>3</sup> Ca oricare alt lucru compus, corpul este capabil de mișcare, fiind întotdeauna altul decât cel care a fost. El are, de asemenea, pasiuni, care îl perturbă și îl modifică, și, pentru că este, prin natura sa, un lucru susceptibil de nimicire, acest fapt îl conduce către distrugere, ceea ce face ca omul să fie o ființă muritoare.

„Prin urmare, materia nu este afectată, pentru că ea, prin sine, este lipsită de calitate. Nici formele care intră sau ies din ea nu sunt afectate; ci pasiunea subzistă cu privire la compusul dintre materie și formă, la însăși ființa care constă din unirea celor două. (...) de asemenea, acele lucruri în care viața este derivată din exterior și nu subzistă de la ele însele, sunt capabile de a suferi atât participarea la, cât și privarea de viață. (...) prin urmare, a fi modificat și a suferi se referă la compusul dintre materie și formă, iar acesta este trupul, dar materia este scutită; de asemenea, a trăi și a

<sup>1</sup> Porphyre, *Traité sur le précepte Connais-toi toi-même*, (adressé à Jamblique), traduit par Eugène Lévêque, in Plotin, *Ennéades*, Tome deuxième, traduit par N. Bouillet, Paris, Librairie de L. Hachette et Comp., 1859, pp. 617-618.

<sup>2</sup> „Fiecare corp se află într-un loc” (Porphyry, *Auxiliaries...*, *op. cit.*, par. 1, p. 201).

<sup>3</sup> „Prin urmare, corpurile sunt generate într-un sens dublu; ca fiind dependente de o anumită cauză producătoare; și ca fiind compuse. (...) Astfel, corpurile sunt generate, disolubile și coruptibile.” (Ibidem, par. 14, pp. 203-204).

muri, și a suferi prin participarea la viață și la moarte, îi aparține compusului dintre suflet și trup.”<sup>1</sup>

Pentru că nu subzistă prin el însuși, pentru a putea supraviețui și funcționa în mod corespunzător, corpul are nevoie de o mulțime de alte lucruri materiale, pe care omul le găsește în mediul său înconjurător. Mai întâi de toate, el trebuie să se hrănească și, deși plantele îi sunt suficiente pentru a-și atinge acest scop, omul are obiceiul să ucidă și să mănânce tot felul de animale, întărind astfel materialitatea corpului său. Dar aceasta este, în realitate, o materialitate patologică, rea, care nu ajută ci mai degrabă este dăunătoare pentru sănătatea și viața corpului.

„Astfel că hrănirea cu carne nu înlătură orice lucru care este supărător pentru natură, nici nu efectuează ceva care, dacă nu este realizat, se va încheia în durere. Dar plăcerea de care este urmată este violentă și, probabil, amestecată cu contrariul. Din cauza aceasta ea nu contribuie la durata de viață, ci la varietatea plăcerii; (...) Din nou, hrana de origine animală nu contribuie ci este mai degrabă un impediment pentru sănătate. Pentru că sănătatea este păstrată prin acele lucruri prin care ea se recuperează. Dar ea este recuperată prin cea mai ușoară dietă și fără carne; astfel încât este păstrată tot prin aceasta.”<sup>2</sup>

Deci, atunci când omul dă prea multă atenție plăcerilor corpului, el dăunează trupului și sufletului deopotrivă. Totuși, noi nu trebuie să condamnăm corpul pentru această atitudine a omului față de hrana animală, deoarece corpul nu își poate depăși propria sa natură, ci sufletul, pentru că acesta este cel care conduce în cadrul amestecului lor și, prin urmare, el decide pentru ambele.

„Să nu ne acuzăm carnea noastră ca fiind cauza marilor rele, nici să nu atribuim problemele noastre lucrurilor exterioare. Mai degrabă să căutăm cauza acestor lucruri în sufletele noastre, și să ne îndepărtăm de fiecare străduință zadarnică și speranță pentru bucuriile trecătoare, devenind complet stăpâni pe noi înșine. Pentru că un om este nefericit fie datorită fricii fie prin dorință goală și nelimitată.”<sup>3</sup>

Corpul este o ființă vie, însă această ființă și-a dobândit viața numai prin comuniune cu sufletul,<sup>4</sup> cel care le conferă unitate părților sale. De fapt,

<sup>1</sup> Ibidem, par. 22, p. 210.

<sup>2</sup> Porphyry, *On Abstinence...*, op. cit., Book 1, par. 50-51, pp. 38-39.

<sup>3</sup> Porphyry, *Letter to his wife Marcella*, op. cit., par. 29, p. 48.

<sup>4</sup> „...corpul ființei vii nu a devenit viu decât prin prezența sufletului” (Porphyre, *Traité de l'âme*, (contre Boethus), in Plotin, *Ennéades*, Tome deuxième, traduction française : N. Bouillet, Paris, Librairie de L. Hachette et Comp., 1859, p. 622).

corpul este sediul sufletului în timpul exilului pe care el îl suportă atunci când vrea să iasă din sine, dar această evadare este o evadare din cer, din imediata apropiere a Ființei Supreme și divine, care reprezintă originea sa, în dureroasa închisoare exprimată de tot ceea ce este sensibil, perisabil, într-un cuvânt: pământesc.

„Într-adevăr, dacă luăm în considerare sufletul: el este îngropat într-un trup muritor, dizolvabil, lipsit de inteligență, care este un cadavru prin el însuși, care tinde în mod continuu să se altereze, să se dividă și să se distrugă; cu toate acestea, el îl modelează și îi ține laolaltă toate părțile; el arată că are o esență divină, deși este îngreunat și împiedicat de acest înveliș muritor.”<sup>1</sup>

### Sufletul ca esență nemuritoare a omului și măsură a demnității sale

Prin urmare, pentru Porfir, sufletul este o esență spirituală, care se mișcă numai prin sine însăși, viețuind în mod etern, imaterială și nemuritoare, a cărei ființă este viața însăși.<sup>2</sup> Ca urmare, Porfir îi critică dur pe toți acei filosofi care și-au exprimat un alt punct de vedere decât propria sa viziune.

„Ceea ce alți filosofi au spus despre suflet mi se pare rușinos. Într-adevăr, nu este rușinos să spui că sufletul este entelechia unui corp natural organizat? Nu este la fel de rușinos de a face sufletul să conștie dintr-un foc inteligent sau dintr-un suflu care are un anumit specific, suflu care a fost expus la aer rece și temperat oarecum prin contactul său; de a presupune că el este o agregare de atomi; în general, de a-i învăța pe alții că el este generat de către corp? (Opinie care a fost declarată lipsită de pietate chiar în legile celor nepioși.) Toate aceste opinii sunt deci rușinoase. Nu este câtuși de puțin la fel cu aceea care definește sufletul ca o substanță care se mișcă pe ea însăși.”<sup>3</sup>

Sufletul este nemuritor deoarece se aseamănă cu Divinitatea din cauza inteligenței sale și a naturii spirituale a acțiunilor sale pe care el le transmite corpului.<sup>4</sup> Dar deși în virtutea esenței sale divine sufletului rămâne impasibil, el suferă o serie de mișcări specifice, cum ar fi: extaz în

<sup>1</sup> Ibidem, p. 621.

<sup>2</sup> „Sufletul este o esență fără mărime, imaterială, incoruptibilă, care își posedă existența în viață, și care are viața prin sine însuși.” (Porphyry, *Auxiliaries...*, op. cit., p. 207).

<sup>3</sup> Porphyre, *Traité de l'âme*, op. cit., p. 623.

<sup>4</sup> „...sufletul este cel care are cea mai mare asemănare cu Dumnezeu, nu numai din cauza activității constante și neobosite pe care el ne-o comunică, ci și din cauza inteligenței pe care el o posedă” (Ibidem, p. 620).

prezența Ființei Supreme, deliberări și reflecții, acte de voință, intuiția viitorului și a tot ceea ce nu este prezent. În plus, sufletul are o serie de facultăți pe care le transmite corpului, astfel încât omul poate realiza diverse activități sau poate avea experiența pasiunilor.

„Într-adevăr, organismul și, în general, ființa însuflețită, prin simplul fapt de a poseda un suflet, posedă mai multe facultăți, cum ar fi viața, senzația, mișcarea, gândirea, dorința, iar cauza și principiul tuturor este sufletul.”<sup>1</sup>

În ceea ce privește capacitățile de cunoaștere, Porfir le împarte în două mari categorii: sensibilitatea și inteligența,<sup>2</sup> insistând să le distingă una de cealaltă și criticând filosofi care consideră că ele ar putea avea aceeași esență. De fapt, inteligența este facultatea pe care sufletul o manifestă în mod direct, prin el însuși, în timp ce sensibilitatea este o facultate pe care el o pune în acțiune indirect, prin intermediul corpului.<sup>3</sup> Fiecare dintre aceste facultăți are o pluralitate de funcții specifice, între care filosoful a stabilit o ierarhie precisă.

„Prin urmare, noi trebuie să stabilim o distincție perfect clară între aceste două entități, inteligența și sensibilitatea. Pe de o parte, inteligența posedă o natură destul de specifică, așa cum este cazul cu rațiunea discursivă, care este următoarea sub ea. Funcția celei dintâi este gândirea intuitivă, în timp ce a celei de a doua este gândirea discursivă. Pe de altă parte, sensibilitatea diferă în întregime de inteligență, și acționează cu sau fără ajutorul organelor de simț; în primul caz, aceasta se numește senzație, în cel de al doilea, imaginație. Cu toate acestea, senzația și imaginația aparțin aceluiași gen. În înțelegere, inteligența intuitivă este superioară opiniei, care se aplică senzației sau imaginației; acest din urmă tip de gândire, numit gândire discursivă, sau orice altceva [cum ar fi opinia], este superior senzației și imaginației, dar inferior gândirii intuitive.”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Porphyry, *On the faculties of the Soul*, in Porphyry, Kenneth Sylvan Guthrie, *Porphyry's Launching-points to the realm of mind: an introduction to the neoplatonic philosophy of Plotinus*, Translated by Kenneth Sylvan Guthrie, Phanes Press, 1988, p. 81.

<sup>2</sup> În altă parte, Porfir sintetizează oarecum diferit facultățile noastre cognitive : „Așadar, toate puterile cognitive pe care noi le deținem sunt simțul universal, imaginația și intelectul. (...) Memoria nu este conservarea imaginației, ci puterea de a chema înapoi *de novo* aceste concepții, care au ocupat anterior atenția minții.” (Porphyry, *Auxiliaries...*, *op. cit.*, par. 15, p. 204, and par. 16, p. 206).

<sup>3</sup> Porphyry, *On the faculties of the Soul*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 76-77.



Facultățile sufletului, care, tocmai am văzut, sunt multiple, reprezintă ceva diferit de părțile sufletului.<sup>1</sup> Punctul de vedere al lui Porfir în această problemă este că, de vreme ce sufletul este o ființă simplă și indivizibilă, el nu are, de fapt, părți, dar că, atunci când realizează o uniune cu trupul, sufletul se divizează în conformitate cu părțile trupului, deoarece fiecare facultate a sufletului se află într-o parte separată a corpului.

„...sufletul este indivizibil în măsura în care el este considerat în propria sa "ființă", și în el însuși; dar el are trei părți în măsura în care este unit cu un corp divizibil și își exercită diferitele facultăți în diferitele părți ale corpului. Într-adevăr, nu este aceeași facultate cea care se află în cap, în piept, sau în ficat (locurile rațiunii, mâniei sau apetitului). Prin urmare, atunci când sufletul a fost împărțit în mai multe părți, este în acest sens că funcțiile sale diferite sunt exercitate în diferite părți ale corpului.”<sup>2</sup>

Dar, cu toate că acceptă un fel de divizare a sufletului, Porfir respinge posibilitatea ca omul să aibă două suflete distincte, pentru că sufletul este adevărata noastră ființă, aceea esențială, astfel încât existența a două suflete implică existența a două ființe, care ar putea intra în conflict reciproc. Prin urmare, se poate vorbi, cel mult, de două stări ale sufletului, luând în considerare fie existența în sine a acestuia fie existența sa alături de corp și influențat fiind de acesta.

„Pentru că nici cei care afirmă că avem două suflete, nu recunosc că putem participa în același timp la două lucruri diferite. Pentru că în felul acesta ei ar trebui să facă o combinație între două ființe, care să fie angajate în diferite energii, din care una nu ar fi capabilă să perceapă operațiunile celeilalte.”<sup>3</sup>

Atunci când sufletul se îndepărtează de ordinea ideală și se unește cu corpul, natura sa proprie este coruptă iar el se dispersează în materie, fiind afectat de tot ceea ce i se întâmplă corpului în care viețuiește. Sufletul împrumută pasiunile sensibile ale acestuia, devenind astfel strâns legat sau chiar subordonat corpului. Prin aceasta el intră într-un fel de moarte, deși nu într-o moarte în sensul obișnuit al cuvântului, ci în acela că duce o viață precară, plină de dezordine și tulburare, nedemnă de natura sa reală, care este spirituală, inteligibilă și căreia îi este specifică impasibilitatea. Pentru a

<sup>1</sup> „O parte întotdeauna diferă de o alta prin substrat, gen și funcție. O dispoziție este o aptitudine specială a unei părți de a realiza ce i s-a atribuit prin natură. O facultate este obișnuința unei dispoziții, puterea inerentă unei părți pentru a face un lucru pentru care ea are o dispoziție.” (Ibidem, p. 79).

<sup>2</sup> Ibidem, p. 80.

<sup>3</sup> Porphyry, *On Abstinence...*, op. cit., Book 1, par. 40, p. 30.

scăpa de tirania a corpului, este nevoie ca sufletul să se elibereze de patimi. El nu trebuie să se îndepărteze ci să rămână mereu prezent la sine și, în acest fel, va rămâne prezent la Ființa Universală, a cărei esență o împărtășește, lucru care exprimă unirea lui/a noastră cu Divinitatea. Împins de speranță, sufletul va duce o luptă continuă cu ispitele materiei și va reveni în sânul lui Dumnezeu, dar numai în situația în care el va "uita" (adică va scăpa) definitiv de tot ceea ce este sensibil.

### Demnitatea omului în raport cu animalele

Ținând cont de faptul că specificul omului îl reprezintă sufletul său, dar că, în același timp, și animalele au suflet, Porfir va încerca să răspundă la întrebarea: care este diferența dintre om și animal. Dar mai întâi el trece în revistă o mulțime de argumente care demonstrează asemănarea dintre aceștia: similitudinea structurii corpului lor, vulnerabilitatea la aceleași boli;<sup>1</sup> posesia acelorași simțuri, care, adesea, sunt superioare la animale;<sup>2</sup> capacitatea acestora din urmă de a avea o viață psihică complexă, în mare măsură comparabilă cu a noastră; existența diferitelor limbaje ale animalelor.<sup>3</sup> În cele din urmă, Porfir ne oferă multe exemple în ceea ce privește prudența,<sup>4</sup> inteligența, deci rațiunea externă<sup>5</sup> și internă<sup>6</sup> a

<sup>1</sup> „Și, într-adevăr, în măsura în care ne referim la simțuri și la restul structurii în funcție de simțuri și carne, aproape toată lumea va fi de acord că acestea sunt dispuse în noi în mod similar cum sunt în animale. (...) corpurile aproape tuturor animalelor sunt afectate în mod similar cu al nostru, în ceea ce privește nenorocirile corporale la care acestea sunt supuse.” (Ibidem, Book 3, par. 7, pp. 101-102).

<sup>2</sup> „Ce om aude mai bine decât cocorii (...) ? Iar în ceea ce privește mirosul, aproape toate animalele ne întrec în acest sens cu mult.” (Ibidem, Book 3, par. 8, p.102-103).

<sup>3</sup> „...varietatea și diferența în sunetele vocale ale animalelor indică faptul că acestea sunt semnificative. Prin urmare, noi auzim un sunet atunci când acestea sunt îngrozite, dar altul, de un alt fel, atunci când ele își cheamă partenerii, un altul atunci când își chemă puii să mănânce, altul, atunci când se îmbrățișează unul cu altul cu dragoste, și altul, atunci când se incită la luptă.” (Ibidem, Book 3, par. 4, pp. 96-97).

<sup>4</sup> „...într-adevăr, în primul rând, fiecare dintre ele știe dacă este slab sau puternic, și, în consecința acestui fapt, el își apără unele părți dar cu altele atacă. (...) De asemenea, ele își schimbă locurile de reședință în anumite momente, și știu tot ceea ce contribuie la avantajul lor.” (Ibidem, Book 3, par. 9, pp. 104-105).

<sup>5</sup> Rațiunea externă este exprimată de voce, limbaj, vorbire. Rațiunea internă este gândirea, care exprimă ceea ce se întâmplă în suflet.

<sup>6</sup> „...câini au o cunoaștere a dialecticii, și fac uz de silogismul care constă din mai multe propoziții disjuncte, atunci când, în căutarea vânatului, se întâmplă să ajungă într-un loc în care există trei drumuri. Pentru că ei raționează : fiara a fugit fie pe acest drum, fie pe acela, fie pe drumul rămas; dar ea nu a fugit nici pe aici, nici pe acolo și, prin urmare, trebuie să fi fugit pe cel de al treilea din aceste drumuri. După care proces silogistic, ei își reiau căutarea pe drumul acela.” (Porphyry, *On Abstinence...*, op. cit., Book 3, par. 6, p. 100).

animalelor, care, din punctul lui de vedere, sunt daruri oferite animalelor de la natură, așa după cum rațiunea noastră este, de asemenea, un dar al naturii. Prin urmare, originea naturală a diverselor calități ale animalelor nu este în contradicție cu raționalitatea acestora.

„Dar cine spune că aceste lucruri sunt prezente în mod firesc în animale, el ignoră, afirmând acest lucru, că acestea sunt de natură rațională; or, în cazul în care acest lucru nu este recunoscut, rațiunea nici nu subzistă în noi în mod natural, nici nu permite o creștere a perfecțiunii sale, în măsura în care noi suntem în mod natural adaptați să o primim. (...) în ceea ce privește celelalte animale, în același mod ca și în ceea ce privește oamenii, multe lucruri sunt acordate de natură, iar altele sunt conferite de disciplină. Cu toate acestea, animalele învață unele lucruri unele de la altele, dar altele sunt învățate, așa după cum am spus, de către oameni. Ele au, de asemenea, memorie, care este lucrul cel mai important în reluarea raționamentului și a prudenței. Ele au, de asemenea, vicii, și sunt invidioase; deși calitățile lor rele nu sunt atât de larg extinse ca la oameni; din cauza aceasta viciile lor sunt de o natură mai ușoară decât cele ale oamenilor.”<sup>1</sup>

Mai mult decât atât, el admite că pentru diverse specii de animale ar exista câte o virtute specifică, virtute care organizează existența fiecăreia, în conformitate cu propria sa natură, cu ceea ce se cuvine sau nu din perspectiva acesteia, ceea ce, în termenii lui Porfir, înseamnă: în concordanță cu dreptatea care guvernează toate lucrurile în univers.

„Cine, de asemenea, nu știe cât de multe animale sociabile păstrează dreptatea unul față de altul? Pentru că aceasta este păstrată de furnici, de albine, precum și de alte animale de același fel. Și cine nu știe despre fidelitatea femelelor de guguștiuci în raport cu masculii cu care ele se asociază? Pentru că ei le distrug pe cele pe care le surprind comițând adulter. Sau cine nu a auzit de respectul berzelor față de părinții lor? De aceea, la mai multe specii de animale este remarcabilă o virtute specifică, la care fiecare specie este în mod natural adaptată; doar pentru că această virtute este naturală și stabilă, este potrivit să se nege faptul că ele sunt raționale?”

Concluzia lui Porfir este că sufletul omului și cel animalului au aceeași natură divină, care nu poate fi pierdută de nici unul dintre ei, iar dovada pentru acest lucru este faptul că, din punctul său de vedere, la anumite animale rațiunea pot ajunge la cel mai înalt grad de perfecțiune.<sup>2</sup> Totuși, omul nu poate fi pus pe același plan cu animalele, deoarece el are o

<sup>1</sup> Ibidem, Book 3, par. 10, p. 105.

<sup>2</sup> Ibidem, Book 3, par. 2, p. 94.

demnitate ontologică superioară în mod cu totul evident. Responsabilitatea în acest sens îi revine calității sufletului; ea este cea care face diferența radicală dintre om și animal.

Așadar, sufletul uman este superior sufletului animalului datorită câtorva motive principale:

- are un grad mai ridicat de inteligență; prin urmare, gândirea și rațiunea sa sunt mai puternice în raport cu sufletul animal; acest lucru face ca omul să depășească animalele prin ușurința de a învăța și prin capacitatea de a pătrunde în profunzimea lucrurilor;
- posedă un simț mai înalt al dreptății;<sup>1</sup>
- are o capacitate superioară de socializare;<sup>2</sup>
- se asociază cu un alt tip de corp decât corpul animalelor, care are alte dispoziții și care îi permite să acționeze într-un mod foarte diferit decât ele.

„Cineva, prin urmare, poate admite că sufletul este co-pasiv în raport cu corpul, și că primul suferă ceva din partea celui din urmă, atunci când acesta este bine sau rău afectat, dar în acest caz, sub nici o formă el nu își schimbă propria natură: dar dacă sufletul este doar co-pasiv în raport cu corpul și folosește corpul ca pe un instrument, el poate fi în măsură să efectueze multe lucruri prin intermediul corpului, ceea ce noi nu putem face atunci când corpul este organizat în mod diferit decât corpul nostru, iar atunci când corpul este afectat într-o anumită manieră, sufletul poate simpatiza cu el, și totuși nu își poate schimba natura proprie.”<sup>3</sup>

### **Demnitatea omului prin raportare la ființele superioare**

Dar din perspectiva lui Porfir, ca, de altfel, din cea a tuturor neoplatonicilor, sfera ființelor însuflețite este cu mult mai largă, ea nefiind epuizată de genul uman și de cel animal luate împreună. În afară de acestea, există numeroase ființe superioare oamenilor: eroi, demoni, îngeri, arhangheli, arhonți, zei și, în ultimă instanță, Tatăl Zeilor, care reprezintă Ființa Absolută. Este adevărat că Porfir nu se ocupă în detaliu de fiecare dintre aceste tipuri de ființe, și își exprimă adesea doar întrebările,

<sup>1</sup> „...esența dreptății constă în faptul că rațiunea conduce iraționalul și că iraționalul se supune părții raționale.” (Ibidem, Book 3, par. 26, p. 127).

<sup>2</sup> „Pentru că, într-adevăr, rațiunea este generată de natură; dar rațiunea dreaptă și perfectă este dobândită prin studiu și disciplină. (...) De aceea, nu este uimitor că omul ar trebui să fie atât de mult superior celorlalte animale în supunere, agerime, dreptate și asociere.” (Ibidem, Book 3, par. 23, pp. 121-122).

<sup>3</sup> Ibidem, Book 3, par. 8, p. 104.

nedumeririle și chiar îndoielile cu privire la specificul lor,<sup>1</sup> însă el acordă o atenție specială asemănarilor și deosebirilor dintre oameni și zei.

Dintre acestea, mai ales primele îi atrag atenția, ceea ce îi oferă argumente puternice pentru a justifica demnitatea omului, faptul că el este o ființă cu adevărat superioară, al cărei loc propriu de existență nu este pământul ci cerul, din care a căzut la un moment dat prin corupere dar spre care tinde în permanență și la care are șansa reală de a reveni dacă parcurge un drum al purificării morale și al înlăturii spirituale.

În acest sens, Porfir subliniază identitatea de esență dintre sufletul omenesc și sufletul zeilor, ceea ce determină multe calități similare amândurora, cum ar fi viața, simplitatea, nemurirea, invizibilitatea, înclinația pentru adevăr, inteligența (care la om are aceeași natură și diferă doar în grad de aceea a zeilor). Diferența esențială dintre oameni și zei se datorează amestecului dintre suflet și trup, care îl face pe om să fie imperfect, căci îl subordonează pasiunilor, ceea ce îmbolnăvește sufletul, determinându-l să greșească și să aleagă răul. Astfel sufletul nu își mai poate menține integritatea inițială devenind coruptibil și, într-o anumită privință, prin contaminarea corpului, muritor.

„Pasiunile sunt începutul bolilor. Iar viciul este boala sufletului; și fiecare viciu este dezonorant. Și dezonorantul se opune binelui. Acum, din moment ce natura divină este bună, este imposibil ca aceasta să se asocieze cu viciul,”<sup>2</sup>; „Furia este străină de zei, pentru că furia este involuntară, și nu este nimic involuntar în Zeu”<sup>3</sup>; „Să-l lăsăm pe Zeus să fie aproape pentru a examina fiecare act și faptă și cuvânt. Și să-l considerăm pe El autorul tuturor faptelor noastre bune. Însă autorii răului suntem noi înșine, deoarece noi suntem cei care l-au ales, dar Zeul este fără vină.”<sup>4</sup>; „Nu zeul este responsabil pentru relele unui om, pentru că el însuși și le-a ales.”<sup>5</sup>

Există o diferență radicală între zei, ființe necorporale, etern înțelepte și bune, și demoni, reprezentați de Porfir ca niște ființe corporale, lipsite de înțelepciune,<sup>6</sup> profund emoționale deci supuse și ele pasiunilor, care

<sup>1</sup> „Prin ce se face un demon, erou și suflet, diferit unul de altul? Prin esență, sau prin putere, sau prin energie? Care este indiciul unui Zeu, sau înger, sau arhanghel, sau daemon, sau al unui anumit arhonte, sau al prezenței sufletului?” (Porphyry, *Letter to Anebo*, in *Iamblichus on the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians*, Translation from the Greek by Thomas Taylor, Cambridge University Press, 2011, p. 4).

<sup>2</sup> Porphyry, *Letter to his wife Marcella*, London, Priory Press, par. 9, p. 34.

<sup>3</sup> Ibidem, par. 18, p. 41.

<sup>4</sup> Ibidem, par. 12, p. 37.

<sup>5</sup> Ibidem, par. 24, p. 44.

<sup>6</sup> „Zei sunt intelecte pure dar (...) demonii, ființe psihice, participă la intelect.” (Porphyry, *Letter to Anebo*, *op.cit.*, p. 3).

populează de obicei aerul, fiind foarte sensibile la mirosurile sacrificiilor făcute de către oameni. În raport cu puterea de acțiune a demonilor, omul este, desigur, inferior. Dar în ceea ce privește calitățile morale ale sufletului, el poate să dovedească superioritate cel puțin vizavi de o parte a lor. Asta înseamnă că specia demonilor nu este omogenă, iar Porfir subliniază existența unor demoni buni (îngerii) și a altora răi, care sunt întotdeauna gata să ne inducă în eroare în timpul viselor noastre sau chiar în timp ce suntem treji.<sup>1</sup> Dar în ciuda comportamentului lor nedemn, aceste ființe sunt, și ele, tot suflete divine, foarte îndepărtate de esența lor și, din această cauză, degradate. Prin urmare, între zei, demoni, îngeri, eroi și sufletele oamenilor există o identitate de esență, care exprimă dimensiunea lor inteligibilă. De fapt, această identitate este aceeași cu cea a Ființei Supreme, care este izvorul etern al întregii existențe și care, din această cauză, este numită Primul Zeu sau Tatăl tuturor lucrurilor. Primul Zeu este singura ființă autentică, într-adevăr reală, aceea care, datorită perfecțiunii sale, este dincolo de orice materialitate.

„...următoarele elemente sunt predicate despre Ființa cu adevărat existentă și care subzistă prin sine însăși; adică faptul că aceasta este întotdeauna întemeiată în sine; că are o existență perpetuu asemenea și aceeași; că este în mod esențial uniformă; că este nemișcătoare în conformitate cu esența sa, este necompușă, nu este nici dizolvabilă, nici aflată într-un loc, și nici nu este dispersată în masă; și nu este nici generată, nici în măsură de a fi distrusă, și alte proprietăți similare cu acestea sunt asertate despre ea.”<sup>2</sup>; „Zeul (...) este dincolo de toate lucrurile și este mai presus de o natură pur și simplu necorporală; (...) Tatăl tuturor lucrurilor excelează în simplitate, puritate și suficiență de sine, în calitate de ființă instituită dincolo de orice reprezentare materială.”<sup>3</sup>

Ținând cont de distanța sufletelor în raport cu Ființa Supremă, distanță care reprezintă o diferență radicală între tipul de inteligență care le este specific, Porfir a stabilit o ierarhie a tuturor ființelor, pe care, în același timp, a dublat-o de una a virtuților, de vreme ce fiecărui nivel de ființă i-a

<sup>1</sup> „...există un anumit gen obedient de demoni, care este în mod natural fraudulos, omniform și divers, și care își asumă apariția zeilor și demonilor, precum și a sufletele celor decedați; (...) prin aceștia se efectuează tot ceea ce pare a fi bun sau rău; pentru că ei nu sunt în măsură să contribuie cu nimic la bunurile adevărate, cum ar fi cele ale sufletului, nici să aibă vreo cunoaștere a lor, ci ei fac abuz, iau în derâdere, și în mod frecvent îi împiedică pe cei care se străduiesc să fie virtuoși. Ei sunt, de asemenea, plin de mândrie, și se bucură de vapori și sacrificii.” (Ibidem, p. 9).

<sup>2</sup> Porphyry, *Auxiliaries...*, op.cit., par. 33, p. 216.

<sup>3</sup> Porphyry, *On Abstinence...*, op.cit., Book 1, par. 57, p. 44.

desemnat propria sa virtute. În felul acesta, virtuțile au fost grupate în patru tipuri fundamentale:

- virtuți *practice* sau *civice*, care ne temperează pasiunile și restrâng partea noastră irațională;
- virtuți *purificatoare* sau *cathartice*, care sunt în măsură să ne elibereze complet de patimi;
- virtuți *contemplative*, prin care sufletul contemplă inteligența și devine identic cu aceasta;
- virtuți *exemplare* sau *paradigmatice*, care sunt specifice inteligenței pure.

„Prin urmare, cel care acționează în conformitate cu virtuțile *practice*, este un om *demn*; dar cine acționează în conformitate cu virtuțile *cathartice*, este un om *angelic*, sau este, de asemenea, un *demon bun*. Cel care acționează numai în conformitate cu virtuțile *intelectuale*, este un *Zeu*; dar cine acționează în conformitate cu virtuțile *paradigmatice*, este *tatăl Zeilor*.”<sup>1</sup>

În cadrul existenței noastre pământești și în calitate de ființe umane, noi ne putem foarte mult dezvolta virtuțile civice dar, în aceeași măsură, și virtuțile purificatoare, pentru că numai înaintând pe calea lor vom avea după moartea șansa de a ne înălța către Ființa Supremă. Desigur, acest comportament orientat către inteligibil nu îi este specific fiecărui individ uman și nu este ceva care să se realizeze de la sine, ci printr-o luptă constantă cu sine însuși a omului puternic, perseverent și iubitor de viață contemplativă.

### Suprema fericire – rezultat al afirmării demnității omului

De fapt, din moment ce omul este alcătuit din două părți separate, trupul și sufletul, el poate alege două stiluri principale de viață, total deosebite unul de celălalt, ba chiar opuse: pe de o parte, viața irațională, exprimând existența unui om vicios, care caută doar plăcerea, satisfacția de moment și confortul, iar pe de altă parte, viața rațională, dusă de un om moral, preocupat continuu de sensul existenței sale, care iubește contemplația intelectuală și a cărui minte este plină de evlavie și de dreptate. Diferența esențială dintre cele două stiluri de viață constă în aceea că omul care duce o viață spirituală este de acord ca ea să îi fie ghidată de rațiune, și atunci va fi ferit de orice exces, în vreme ce omul care duce o viață vicioasă

<sup>1</sup> Porphyry, *Auxiliaries...*, *op.cit.*, par. 34, p. 243.

disprețuiește rațiunea și nu acceptă să o asculte dar va avea de suferit numeroase consecințe neplăcute.

„Dar cel care respinge dominația părții iraționale de către rațiune (...) un astfel de om, ajungând să dorească și să se înfurie, va avea de suferit (...) Dimpotrivă, omul vrednic va acționa astfel încât faptele sale pot fi în concordanță cu domnia rațiunii, chiar și în energiile părții iraționale. Și omul demn pare să difere de omul depravat prin aceasta că primul are întotdeauna prezentă rațiunea, guvernând și ghidând, ca un vizitiu, partea irațională; dar cel din urmă realizează multe lucruri fără rațiune în calitate de ghid.”<sup>1</sup>

Porfir consideră că, în realitate, atât omul virtuos cât și cel vicios își aleg stilul lor specific de viață pentru a fi fericiți. Într-adevăr, el este de acord că toată lumea are dreptul să fie fericită și să facă din fericire scopul final al vieții. Dar cele două modalități, amintite mai sus, de a obține fericirea sunt opuse, deoarece omul subordonat corpului crede că se va împlini ca persoană prin posesiunea a tot felul de lucruri materiale și prin experimentarea diverselor plăceri senzoriale, în timp ce omul rațional se simte fericit doar când realizează o activitate spirituală. Care dintre aceste moduri de a obține fericirea este cel corect? Răspunsul lui Porfir este următorul: de vreme ce esența autentică a omului este sufletul iar trupul este doar o haină efemeră, rezultă că doar omul care nu acordă atenție trupului ci se orientează către suflet deține adevăratul sens al fericirii.

În felul acesta filosoful nostru face distincție între falsa și adevărata fericire, obținută prin posesia înțelepciunii, care implică știința autentică a esenței reale a tuturor lucrurilor, inclusiv a esenței omului, cunoașterea ființelor reale și contemplarea Zeului Suprem. De fapt, această înțelepciune este deținută în mod absolut doar de către Zeul Suprem însuși, dar ea poate fi obținută la un nivel inferior de orice om, în virtutea esenței sale divine. Prin urmare, scopul real al omului este de a deveni cât mai asemănător Zeului Suprem, de a dobândi înțelepciunea și de a fi astfel fericit.

„Căci există două paradigme în ordinea lucrurilor, una a naturii divine, care este cea mai fericită, cealaltă a ceea ce este lipsit de divinitate, și care este cea mai mizerabilă.”<sup>2</sup>

Pe pământ, omul poate atinge fericirea doar ducând o viață spirituală, eliberată de nevoile fizice, desigur, în măsura în care acest lucru este posibil. Dar această viață spirituală nu trebuie să se limiteze la țeluri derizorii ci să țintească spre ceea ce este cu adevărat important.

<sup>1</sup> Porphyry, *On Abstinence...*, *op.cit.*, Book 1, par. 43-44, p. 33.

<sup>2</sup> Ibidem, Book 1, par. 37, p. 28.



„Contemplarea care ne oferă fericirea nu constă, așa cum cineva ar putea crede, într-o multitudine de discuții și discipline; nici nu crește prin cantitatea cuvintelor. (...) în nici un caz, nici o disciplină nu completează această contemplare, nici chiar disciplinele care se referă la ființele cu adevărat existente, dacă nu există o conformitate a lor cu natura și viața noastră. Căci există, așa cum se spune, în orice scop trei țeluri, țelul nostru este de a obține contemplarea ființei reale, de a obține, atât cât este posibil pentru noi, o unire între contemplator și obiectul contemplării. Pentru că renașterea sufletului nu este către nimic altceva decât către însăși ființa adevărată, și nu este împreunarea cu nici un alt lucru. Dar intelectul este ființa cu adevărat existentă; astfel că țelul este de a trăi în conformitate cu intelectul.”<sup>1</sup>

Metodele utilizate în acest sens implică slăbirea legăturii dintre suflet și corp. De aceea, Porfir îndeamnă oamenii să evite pasiunile, căci ele sunt cele care provoacă tulburarea sufletului; să îndepărteze dorințele, care sunt cauzele tuturor acțiunilor lor în această lume; să elimine nedreptatea, având grijă să nu facă niciun rău și să nu provoace durere nu numai altor oameni dar nici animalelor; să se hrănească numai cu plante, care nu simt durerea atunci când sunt tăiate și care, de altfel, sunt mai mult decât suficiente pentru supraviețuirea noastră; să abandoneze tot ceea ce este contrar rațiunii; să se gândească doar la perfecțiunea sufletului lor; să trăiască o viață de contemplare, eminentamente spirituală; să facă apel la forța sufletului, la convingere, la capacitatea sa de persuasiune, la raționalitatea sa; într-un cuvânt, să uite de lucrurile sensibile și să se orienteze către ceea ce este cu adevărat existent.

„Așa că, dacă suntem dornici de a reveni la acele naturi cu care ne-am asociat anterior, trebuie să depunem maxime eforturi ale puterii noastre de a ne retrage din simțuri și din imaginație, și din iraționalitatea la care ele participă, și, de asemenea, din patimile care survin în legătură cu ele, în măsura în care o va permite necesitatea condiției noastre în această viață. (...) Dar această îndepărtare [de simțuri, de imaginație și de iraționalitate] poate fi efectuată prin violență dar și prin convingere și rațiune, prin distanțare și, așa cum se poate spune, prin uitarea și moartea patimilor; care, într-adevăr, este cel mai bun mod de distanțare, deoarece este realizat fără oprimare.”<sup>2</sup>

În acest fel, sufletul omului se poate întoarce în locul său de origine, cerul, adică sfera inteligibilă a Divinului, oferindu-i individului fericirea supremă. Deci, în viziunea lui Porfir, fericirea este un rezultat al afirmării

<sup>1</sup> Porphyry, *On Abstinence...*, *op.cit.*, Book 1, par. 29, pp. 20-21.

<sup>2</sup> Ibidem, Book 1, par. 31-32, pp. 23-24.

plenare a naturii autentice a omului, care este legată de realitățile supreme, inteligibile, astfel încât nimeni dintre noi nu poate fi cu adevărat fericit decât dacă se înalță către acestea, abandonându-și condiția efemeră pe care i-o conferă însoțirea cu trupul în această lume sensibilă. Cu alte cuvinte, calea de recucerire a demnității umane este, totodată, singurul mijloc de a obține suprema fericire.

În concluzie, în cadrul diverselor sale lucrări, Porfir clarifică și nuanțează viziunea neoplatonică despre om, punând accent pe demnitatea condiției sale existențiale originare, pe care el este menit să și-o regăsească încă în timpul vieții sale pământești, printr-o luptă constantă de detașare a sufletului de trup, urmând, pas cu pas, calea virtuților esențiale și cucerindu-și locul de drept în ierarhia ființelor inteligibile, divine.

### BIBLIOGRAFIE

Porphyry, *Select Works of Porphyry: Containing His Four Books On Abstinence from Animal Food; His Treatise On the Homeric Cave of the Nymphs; and His Auxiliaries to the Perception of Intelligible Natures*, Translated by Thomas Taylor, London, Thomas Rodd (ed.), 1823.

Porphyre, *Traité de l'âme* (contre Boethus), in Plotin, *Ennéades*, Tome deuxième, traduction française : N. Bouillet, Paris, Librairie de L. Hachette et Comp., 1859.

Porphyre, *Traite sur le précepte Connais-toi toi-même*, (adressé à Jamblique), traduit par Eugène Lévêque, in Plotin, *Ennéades*, Tome deuxième, traduit par N. Bouillet, Paris, Librairie de L. Hachette et Comp., 1859.

Porphyry, *Letter to his wife Marcella*, London, Priory Press, 1910.

Porphyry, *On the Cave of the Nymphs in the Thirteenth Book of the Odyssey*, Translated by Thomas Taylor, London, John M. Watkins, 1917.

Porphyry, Kenneth Sylvan Guthrie, *Porphyry's Launching-points to the realm of mind: an introduction to the neoplatonic philosophy of Plotinus*, Translated by Kenneth Sylvan Guthrie, Phanes Press, 1988.

Porphyry, *Letter to Anebo*, in *Iamblichus on the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians*, Translation from the Greek by Thomas Taylor, Cambridge University Press, 2011.

## ROLUL REALITĂȚII TRUTH-MAKERILOR ÎN DISERTAȚIA LUI FRANZ BRENTANO

Ion TĂNĂSESCU<sup>1</sup>

**Abstract:** *The paper argues that Franz Brentano did not neglect, but, on the contrary, emphasised the role of the categorial relations as truth-makers in his dissertation. It presents two sorts of arguments for this thesis: textual evidences for the importance of truth-makers in Brentano's first writing and the role of the agreement between cognition and thing for the Brentanian deduction of the Aristotelian categories.*

**Keywords:** *the correspondence theory of truth, Brentano and Aristotle on truth, truth-makers, judgment, metaphysics.*

Franz Brentano este recunoscut astăzi atât de fenomenologi, cât și de filozofii analitici ca un autor care a adus contribuții importante la critica teoriei aristotelice a adevărului-corespondență. Această perspectivă de receptare se bazează în principal pe conferința „Despre conceptul de adevăr”<sup>2</sup> susținută la „Societatea filozofică din Viena” în luna martie a anului 1889. Este important de menționat că la acest text se face trimitere atât în *Sein und Zeit*,<sup>3</sup> cât și în discuțiile contemporane asupra teoriei adevărului-corespondență.<sup>4</sup> Din punctul meu de vedere, două sunt neajunsurile

---

<sup>1</sup> Institute of Philosophy and Psychology of the Romanian Academy, ”Constantin Rădulescu-Motru”, of Bucharest, Romania.

<sup>2</sup> F. Brentano, ‘On the Concept of Truth’, in F. Brentano, *The True and the Evident*. German edition ed. by O. Kraus 1930, English edition ed. by R.M. Chisholm. Translated by R.M. Chisholm, E. Politzer and K.R. Fischer, London, Routledge & Kegan Paul, pp. 2-17.

<sup>3</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*. Dreizehnte, unveränderte Auflage. Tübingen, Max Niemeyer, 1976, p. 215, unde sunt citate o parte din pasajele din *Critica rațiunii pure* citate de Brentano în conferința lui (v. Brentano, *op. cit.*, pp. 7 și urm.).

<sup>4</sup> W. Kühne, *Conceptions of truth*, Oxford, Clarendon Press, 2003, p. 110. Critica brentaniană a teoriei aristotelice a adevărului-corespondență pornește de la constatarea că există o serie de propoziții al căror adevăr nu poate fi stabilit pe baza corespondenței cu realitatea întrucât obiectul la care se referă ele nu este real, de pildă propozițiile referitoare la *Gedankendinge* (entități care există doar în minte) precum centauri sau sfîncși, sau propozițiile referitoare la evenimente trecute sau viitoare etc. (Brentano, *op. cit.* p. 13). Conferința din 1889 constituie o încercare de reformulare a concepției adevărului-corespondență în așa fel încât să dea seama de asemenea cazuri. În linii mari, ideea de bază a textului este aceea de a înlocui corespondența dintre gândire și lucru cu idea raportării potrivite, adecvate sau corespunzătoare a judecății la obiectul ei; această raportare va avea

modului în care este receptată astăzi critica brentaniană a teoriei aristotelice a adevărului: (1) se omite cu totul faptul că în prima lui operă, disertația *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel*,<sup>1</sup> Brentano a susținut și a interpretat amănunțit concepția aristotelică a adevărului de care se va

---

loc după cum urmează: dacă avem de a face cu obiecte reale, atunci adevărată va fi judecată care se va raporta pozitiv la ele, deci judecata care le va accepta existența; de pildă, judecata „Există un copac verde”; dacă, dimpotrivă, avem de a face cu *Gedankendinge*, atunci adevărată va fi acea judecată care se va raporta negativ la ele, deci care le va respinge existența; de pildă judecata „Nu există centauri”. În ambele cazuri avem de a face cu judecări care se raportează potrivit, adecvat la obiectul lor (*op. cit.*, pp. 13 și urm.) La cele tocmai spuse trebuie adăugate următoarele: pentru Brentano judecata constituie o clasă fundamentală de fenomene psihice (celelalte două sunt reprezentările și fenomenele emoționale (F. Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*. O. Kraus and L.L. McAlister (eds.). Translated by A.C. Rancurello, D.B. Terrell and L.L. McAlister, London, Routledge, 1995, pp. 150-155); de asemenea, din punctul lui de vedere, judecata existențială este forma de bază a judecării și orice judecată categorică poate fi redusă la una existențială (judecata „A este B la judecata „AB este”; *ibid.*, pp. 163-171); judecata este caracterizată în mod fundamental de o relație intențională polară care constă în faptul că judecata acceptă sau respinge existența obiectului (*ibid.*, pp. 161 și urm.); expunerile despre adevăr din 1889 dau în mare parte expresie acestei teorii a judecării și se bazează pe ideea că obiectele care nu există pot fi totuși reprezentate. După 1904 Brentano va renunța la această poziție și va considera că numai lucrurile reale există și pot fi reprezentate (*id.*, *The True*, p. 47). Această schimbare va avea ca efect renunțarea la poziția din 1889 și trecerea la o concepție a adevărului-evidență care pune accentul pe un caracter intrinsec actului psihic, pe evidența lui, iar nu pe modul în care se raportează actul la obiect. Conform acestei concepții, dintre două judecări opuse în raport cu un anumit obiect, numai una va fi adevărată, și anume cea care concordă cu judecata celui care judecă evident (*ibid.*, p. 82). Cu toate că aceste poziții târzii nu sunt relevante pentru tema acestui studiu, ele arată totuși cât de mult s-a îndepărtat Brentano de poziția susținută în disertație. Asupra problemei adevărului la Brentano v.: J. Szrednicki, *Franz Brentano's Analysis of Truth*, Den Hague, Nijhoff, 1965; R. Kamitz, 'Franz Brentano. Wahrheit und Evidenz', în J. Speck (Hrsg) *Grundprobleme der großen Philosophen: Philosophie der Neuzeit III*. Göttingen, Ruprecht, 1983, pp. 160-197; S. Krantz, 'Brentano's Revision of the Correspondence Theory', *Brentano Studien* 3/1990/1991, pp. 79-89; M. Van der Schaar, 'Brentano on Logic, Truth and Evidence', *Brentano Studien* 10 / 2002/2003, pp. 119-150; Ch. Parsons, 'Brentano on Judgment and Truth', în: D. Jacqueline (Ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*. Cambridge, Cambridge UP, 2004, pp. 168-196; J. Seifert, 'Eine kritische Untersuchung der Brentanoschen Evidenztheorie der Wahrheit', *Brentano Studien* 12 (2006/2009), pp. 307-356; F. Boccaccini, 'La vérité efficace: l'origine du concept de vrai chez Brentano entre Evidenzphilosophie et pragmatisme', în I. Tănăsescu (Ed.), *Franz Brentano's Metaphysics and Psychology. Upon the Sesquicentennial of Franz Brentano's Dissertation*, Bucharest, Zeta Books, 2012, pp. 419-452.

<sup>1</sup> F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862, Nachdruck Hildesheim, Olms, 1984. / *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel* (trad. și cuvânt înainte Ion Tănăsescu), București, Humanitas, 2003, 301 p. (toate trimiterile se fac la această ediție citată sub sigla *MSF*; toate trimiterile la scrierile aristotelice se referă la Aristotel, *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation (Bollingen Series LXXI 2). Ed. by J. Barnes. Princeton, Princeton UP, 2 volumes, 1995).

distanța critic mai târziu; (2) atunci când este analizat modul în care a interpretat el această concepție în prima lui operă, îi sunt atribuite teze pe care nu le susține de fapt, de pildă teza conform căreia *el ar fi neglijat în disertație rolul pe care îl are realitatea truth-makerilor în cadrul teoriei aristotelice a adevărului-corespondență*.<sup>1</sup> Pentru a vedea ce sunt truth-makerii în cazul de față, trebuie să luăm în considerare ideea de bază a disertației lui Brentano. Această idee constă în aceea că pentru el există șapte moduri în care categoriile accidentale sunt inerente în substanța primă și că fiecare dintre aceste moduri constituie o relație categorială diferită dintre substanță și accidentul ei (v. secțiunea doi mai jos). Toate aceste relații categoriale se află în afara minții (MSF, pp. 89, 138). Dacă vom formula propoziții despre aceste relații, atunci aceste propoziții vor fi adevărate sau false în funcție de faptul dacă accidentele respective sunt sau nu realmente inerente în substanța primă. De pildă, propoziția „Socrate este alb” este adevărată dacă proprietatea de a fi alb îi este inerentă acum lui Socrate sau, exprimat în limbajul teoriei *truth-makerilor*, în virtutea faptului de a fi alb sau a albeții lui Socrate.<sup>2</sup> Aceste raporturi categoriale dintre substanță și accidentele ei constituie ceea ce are în vedere expresia „realitatea *truth-makerilor*” în formularea lui Chrudzimski referitoare la neglijarea acestei realități în analiza brentaniană a teoriei aristotelice a adevărului-corespondență din disertație. Drept urmare, prin termenul „*truth-maker*” o să înțeleg în continuare *raporturile categoriale dintre substanța primă și accidentele ei considerate ca raporturi în virtutea cărora judecățile referitoare la ele devin judecăți adevărate sau false*.

Afirmația tocmai făcută îmi permite în același timp să precizez perspectiva din care este abordat aici termenul „*truth-maker*”: studiul de față nu își propune sub nicio formă să ofere o contribuție la cercetările contemporane consacrate acestei probleme.<sup>3</sup> În schimb, el interpretează raporturile categoriale ca fiind ceea ce are în vedere termenul „*truth-maker*” în afirmația referitoare la neglijarea rolului lui în disertația brentaniană și își propune să ofere argumente în favoarea tezei opuse. Drept urmare, cele ce

<sup>1</sup> A. Chrudzimski, *Die Ontologie Franz Brentanos*, Dordrecht, Kluwer, 2004, pp. 60, 62, 64; întrucât nu am găsit un echivalent adecvat al termenului „*truth-maker*” (literal, ceea ce face adevărat”), în cele ce urmează l-am scris italic și l-am preluat ca atare.

<sup>2</sup> Cat. 1a27-29; despre problema *truth-makerilor* v. K. Mulligan, P. Simons and B. Smith, ‘Truth-Makers’, *Philosophy and Phenomenological Research*, 44/1984, pp. 287–321, îndeosebi pp. 287–288, 290, 293–294.

<sup>3</sup> Vezi în această privință MacBride, Fraser, ‘Truthmakers’, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/truthmakers/>>.

urmează constituie doar o contribuție exegetică ale cărei țeluri sunt bine delimitate asupra modului în care Brentano a receptat teoria aristotelică a adevărului-corespondență în prima lui operă. Mai precizez că în formularea ideilor care vor urma am acceptat din capul locului presupuziția pe care se bazează poziția pusă în discuție, anume că teoria aristotelică a adevărului-corespondență analizată de Brentano poate fi discutată în termenii specifici teoriei *truth-makerilor*.

În accord cu aceasta, o să prezint în continuare argumente în favoarea tezei că în disertație Brentano nu a neglijat, ci, dimpotrivă, a subliniat în mod deosebit rolul relațiilor categoriale în calitate de *truth-makeri* la Aristotel. Pentru a-mi demonstra teza voi folosi două categorii de argumente.

1. Argumente de suprafață, anume acele afirmații clare și explicite ale lui Brentano care pot fi sesizate cu ușurință la o lectură atentă a disertației lui. Aceste argumente pot fi împărțite în două categorii:

1. 1. Cele referitoare la definirea adevărului drept „concordanță [Uebereinstimmung] a cunoașterii cu lucrul” (MSF, p. 75);

1. 2. Cele care subliniază în mod expres preeminența realității în raport cu „intelectul care reprezintă” în cadrul cunoașterii (MSF, p. 74).

2. Argumente de adâncime, numite astfel întrucât sunt greu de sesizat, chiar și la o lectură atentă a disertației brentaniene; ele nu sunt enunțate ca atare în mod explicit de Brentano, ci sunt formulate de mine prin clarificarea rolului pe care-l joacă teza referitoare la preeminența realității *truth-makerilor* în raport cu judecata în cadrul deducției brentaniene a categoriilor aristotelice.

## 1. IMPORTANȚA TRUTH-MAKERILOR ÎN ANALIZA BRENTANIANĂ A ADEVĂRULUI DIN DISERTAȚIE

### 1.1. Dovezi textuale în favoarea adevărului drept „concordanță a cunoașterii cu lucrul”

#### 1.1.1. Fundalul aristotelic

După cum este cunoscut, la Aristotel pot fi distinse două concepte ale adevărului care se deosebesc după obiectul lor: adevărul drept concordanță a gândirii cu lucrurile compuse și adevărul ca sesizare a naturilor necompuse (*tà asýntheta*).<sup>1</sup> Întrucât ultima problemă nu este importantă pentru tema acestui studiu, precizez de la bun început ca Brentano

<sup>1</sup> Met. IX.10, 1051b17-1052a3.

interpretează naturile necompuse fie în calitate de concepte care “reprezintă [...] natura lucrurilor” (*tò tí esti*), fie teologic ca „divinitate [...] forme pure, acte simple în mod absolut” (*tà mè sýnthetai ousíai*) (*MSF*, pp. 72, 74, 76 și urm.). Din punctul lui de vedere avem de a face aici cu un sens secundar al termenului „adevăr”, la care nu mai revine pe parcursul analizei lui interesate, în primul rând, de stabilirea sensului fundamental al termenului (*MSF*, p. 80).

Conform teoriei adevărului-corespondență adevărul constă în armonia sau dizarmonia gândirii sau judecății noastre cu lucrurile compuse avute în vedere (*MSF*, pp. 78 și urm.). Pentru aceste lucruri, ființa înseamnă „a fi legat și a fi unul”, iar neființa „a fi separat și a fi mai multe”.<sup>1</sup> În acord cu aceasta, judecățile în care conceptele sunt legate așa cum sunt lucrurile în realitate sunt adevărate, pe când cele în care legăturii dintre concepte nu-i corespunde nimic real sunt false. După cum se observă, această teză este strâns legată la Aristotel de ideea că judecata este o legătură a conceptelor al cărei adevăr este stabilit pe baza raportului ei cu realitatea.<sup>2</sup> De pildă, enunțul „Socrate este alb” este adevărat pentru că substanța primă numită Socrate are realmente proprietatea de a fi alb sau în virtutea albeții lui Socrate sau a faptului de a fi alb.<sup>3</sup>

În *Met.* IX. 10, citată în mod expres de către Brentano (*MSF*, pp. 75 și urm.), Aristotel enumeră trei posibilități în ceea ce privește corelația dintre caracterul lucrurilor de a fi unite sau separate și adevărul, respectiv falsitatea enunțurilor referitoare la ele: lucrurile sunt fie (a) permanent în legătură și niciodată despărțite (de pildă, triunghiul isoscel are întotdeauna două laturi egale), fie (b) lucrurile sunt permanent despărțite și niciodată legate, de pildă, diagonala nu este niciodată comensurabilă cu latura pătratului, fie (c)

<sup>1</sup> *Met.* IX. 10, 1051b11-13; în disertație Brentano se referă explicit la acest pasaj (*MSF*, pp. 75 și urm.).

<sup>2</sup> *De Int.* 17a1-4.

<sup>3</sup> Atât în disertație, cât și în textele târzii, lui Brentano i-a rămas străină ideea de *truth-maker* în accepțiunea de *Sachverhalt* (stare de fapt), așadar de corelat obiectual transcendent actului intențional al judecății, așa cum apare la Husserl (E. Husserl, *Cercetări logice* II, partea a II-a, cercetările 3,4 și 5 (trad. Christian Ferencz-Flatz și Ion Tănăsescu), București, Humanitas, pp. 371 și urm.); Brentano a criticat această poziție în varianta susținută de Meinong (Brentano, *Psychology*, pp. 227-228, 287) Relațiile dintre Brentano, pe de o parte, și A. Marty și Husserl, pe de alta, sunt descrise de Van der Schaar, ‘Brentano on Logic’, pp.129-134; Pentru o perspectivă de ansamblu asupra termenului *Sachverhalt*, perspectivă care pune clar în lumină contribuția elevilor lui Brentano (Stumpf, Marty, Meinong, Husserl), v. B. Smith, ‘Sachverhalt’, în: J. Ritter and K. Gründer (Eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 8: R-Sc. Basel, Schwabe & Co, 1992, pp. 1102-1113; pentru o critică a concepției brentaniene târzii a adevărului pornind de la ideea *Sachverhalt*-lui fenomenologic ca *truth-maker* v. Seifert, ‘Eine kritische Untersuchung’, pp. 307-356.

ele sunt uneori legate, alteori despărțite. Conform cu aceasta, judecățile care o să prezinte lucrurile numite la punctul a și b așa cum sunt ele de fapt o să fie permanent adevărate, în timp ce judecățile care se vor referi la lucruri care pot să fie și altfel decât sunt în prezent o să fie când adevărate, când false; de pildă, propoziția „eu stau” devine falsă când mă ridic în picioare.<sup>1</sup>

### 1.1.2. Receptarea brentaniană

Punctul de pornire al analizei lui Brentano este că termenul „adevăr”, la fel ca și termenii „existent” sau „sănătos”, este un termen omonim prin analogie (*homónymon kat' analogían*) (MSF, pp. 146 și urm.).<sup>2</sup> Astfel de omonime se caracterizează prin faptul că sunt folosite în mai multe înțelesuri, care însă nu sunt însă lipsite de legătură între ele, ci se ordonează toate în jurul unui înțeles fundamental al termenului (MSF, pp. 74-75, 80, 151 și urm.).

Brentano pune în evidență omonimia termenului „adevăr” prin faptul că trimite, pe de o parte, la o serie de pasaje în care Aristotel afirmă că adevărul și falsul se enunță numai despre judecată (MSF, pp. 71-72).<sup>3</sup> Pe de altă parte însă, el opune acestor texte o altă lungă serie de pasaje în care Aristotel afirmă, dimpotrivă, că adevărul se enunță și despre lucruri, despre facultățile senzoriale, despre imaginație și concepte, ca și despre „intelectul care reprezintă” (MSF, pp. 73-74.).<sup>4</sup> Proprietatea termenilor omonimi prin analogie de a avea un sens prim și fundamental, prin raport cu care se constituie celelate sensuri derivate ale lui, are pentru Brentano tocmai rolul de a rezolva discordanța dintre cele două serii de texte aristotelice. Pentru a stabili acest sens, Brentano pornește de la *Met.* VI. 4, 1027b20-22 și susține clar încă de la început că adevărul la Aristotel constă în „concordanța cunoșterii cu lucrul” (MSF, p. 75). Întrucât cunoașterea are loc în judecăți,

<sup>1</sup> *Met.* IX. 10, 1051b10-16.

<sup>2</sup> Termenul ‘ființă’, ca și termenul ‘sănătos’, nu este considerat de Aristotel ca *homónymon kat' analogían*, așa cum presupune în mod greșit Brentano, ci ca *pròs hèn legómenon* (nume care este spus “prin raport cu una și aceeași natură” (MSF, pp. 154-155); v. și *Met.* IV. 2, 1003a33-1003b12; P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, <sup>5</sup>1983, pp. 198-296); Brentano, dimpotrivă, considera *homónymon kat' analogían* ca sinonim cu *pròs hèn legómenon*, ceea ce constituie un semn al influenței terminologiei medievale asupra lui (v. M. Antonelli, *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*, Freiburg/München, Karl Alber, 2001, pp. 85-94 și K. Hedwig, ‘... eine gewisse kongeniale Denkweise’. Brentanos Rückgriffe auf Thomas von Aquin in seiner Dissertation’, în I. Tănăsescu (ed.), *Franz Brentano's Metaphysics*, pp. 108 și urm.

<sup>3</sup> *De an.* III. 8, 432a10 f.; *Met.* IV. 8, 1012b7.

<sup>4</sup> *Met.* V. 29, 1024b18-26; *De an.* III. 3, 428b17 f., 428a10 f., 430b27-31.



afirmația aristotelică poate fi tradusă fără probleme în “concordanța judecății cu lucrul”. Dacă interpretăm această teză prin intermediul terminologiei utilizate de K. Mulligan, P. Simons și B. Smith în studiul lor ‘Truth-Makers’,<sup>1</sup> atunci avem, pe de o parte, judecata ca *truth-bearer* sau purtător al adevărului și, pe de altă parte, lucrul real ca *truth-maker*. În expunerile lui, Brentano reia și subliniază atât de des ideea adevărului drept concordanță dintre cele două încât este în afara oricărei îndoieli că teza neglijării rolului *truth-makerilor*, așadar al relațiilor categoriale, în prezentarea teoriei aristotelice a adevărului din prima lui operă nu are niciun fel de suport textual.<sup>2</sup>

Accentuarea acestei idei joacă un rol important în demersul brentanian de stabilire a sensului prim al termenului din următorul motiv: deși el recunoaște că atât simțurile externe, cât și intelectul care reprezintă concepte sunt în acord cu propriile lor obiecte, consideră, totuși, că ele nu ajung să sesizeze și faptul că realmente sunt în acord cu acestea. Singur intelectul care judecă este capabil să facă acest lucru ( *MSF*, p. 80). De aceea adevărul și falsul se enunță în sens prim și fundamental despre judecată, judecata fiind, așadar, purtătorul fundamental al termenului „adevăr”, purtător de la care se trag toate celelalte sensuri ale termenului. Finalul din *De Int.* 16b33 ff. unde Aristotel afirmă că, dintre toate vorbirile, judecata este singura căreia îi revine adevărul și falsul constituie pentru Brentano un argument convingător în favoarea acestei teze, pe care el o interpretează explicit din perspectiva sensurilor multiple și analoge ale cuvântului „adevăr”. Dar dacă în acest mod este clar că, în sensul prim și cel mai propriu, adevărul se află numai în judecata intelectului, totuși aceasta nu exclude faptul că termenul „adevăr” ar putea fi atribuit în mod analog și

<sup>1</sup> K. Mulligan, P. Simons and B. Smith, ‘Truth-Makers’, *Philosophy and Phenomenological Research*, 44/1984, pp. 287–321.

<sup>2</sup> Asupra acestei poziții v. Chrudzimski, *Die Ontologie*, pp 60, 62; contra ei v. în *MSF*: “Din aceeași exigență a concordanței gândirii adevărate și a lucrului care e cunoscut rezultă apoi pentru Aristotel consecința suplimentară că acolo unde nu este prezentă nici o compunere în lucruri, acestea nu pot fi cunoscute de intelect prin compunere, adică prin unirea unui subiect cu un predicat.” (p. 76); “Armonia sau dizarmonia gândirii noastre cu lucrurile nu schimbă absolut nimic în existența acestora; [...] iar intelectul nostru își atinge țelul numai prin faptul că, prin știință, ajunge la conformitate cu lucrurile, la adevăr.” (p. 78-79) “Dacă adevărul este conformitatea facultății de a cunoaște cu lucrul gândit, [...]” (p. 79) și, în fine, remarca finală a primului paragraf: “Conceptul fundamental al adevărului rămîne mereu cel al corespondenței minții cunoscătoare cu lucrul cunoscut.” (p. 83); asupra acestui subiect v. de asemenea D.F. Krell, ‘On the Manifold Meaning of *Aletheia*: Brentano, Aristotle, Heidegger,’ *Research in Phenomenology* V/1975, pp. 82-85.

secundar și „facultăților sensibile și facultății care formează concepte, ca și lucrurilor însele.” (MSF, p. 80).

## 1.2. Dovezi textuale ale preeminenței truth-makerilor în raport cu judecata

Cele spuse mai sus au arătat că pentru Brentano termenul aristotelic de adevăr desemnează în mod fundamental relația de corespondență sau acord dintre judecata intelectului și lucrul real, *truth-makerul* ei. Deși cele două se află în relație, cel care instituie realmente relația de cunoaștere dintre ele nu este lucrul, ci gândirea: lucrurile sunt independente de gândire, iar faptul că ele sunt sau nu cunoscute constituie un accident în raport cu existența lor (MSF, p. 78).

În analiza lui, Brentano accentuează atât independența lucrului de cunoaștere, cât și dependența cunoașterii de lucru, citând următorul pasaj din *Met.* IX. 10, 1051b6-8 „Tu ești alb nu pentru că noi credem în mod adevărat că tu ești alb. Mai degrabă pentru că tu ești alb noi, cei care spunem aceasta, spunem adevărul.” (traducerea lui Brentano, MSF, p. 78) Conform acestui pasaj, nu judecata este cea care face lucrurile să fie așa cum le prezintă ea, ci, dimpotrivă, lucrurile sunt cele care ajung la expresie în judecata adevărată. Acest pasaj arată clar că adevărul judecăților se fundează pe realitatea relațiilor categoriale proprii lucrurilor și constituie o dovadă cât se poate de elocventă contra tezei conform căreia Brentano ar fi neglijat rolul *truth-makerilor* în discuția concepției aristotelice a adevărului. Ca și pasajele citate anterior, și acest pasaj arată că el și-a construit întreaga analiză dedicată polisemiei termenului „adevăr” tocmai pentru a pune în evidență ideea că pentru Aristotel adevărul este acordul dintre gândire și realitate, acord care are loc atunci când legătura dintre concepte realizată în judecată este realizată și în mod real.

Cele spuse mai sus se referă în totalitate la § 1 „Despre adevăr și fals” al capitolului despre ființa ca adevăr din disertația brentaniană. În cel de al doilea paragraf al aceluiași capitol, Brentano pune în legătură problema multiplelor sensuri ale adevărului și falsului cu problema generală a disertației: multipla semnificație a ființei la Aristotel, și se întreabă care dintre sensurile prezentate mai sus ale termenului „adevăr” este relevant pentru ființa ca adevăr – a fi ca a fi adevărat. Răspunsul pe care-l dă acestei întrebări este cu totul în acord cu cele spuse mai sus: ‘este’ (‘ființa’) în sensul de ‘a fi adevărat’ (‘ființa ca adevăr’) este predicată în mod fundamental despre o judecată dată cu scopul de a arăta acordul sau dezacordul ei cu

lucrul, așadar cu *truth-makerul* ei (MSF, pp. 83-84.). De pildă, expresia „*este adevărat*” din metajudecata „*„Socrate este alb” este adevărat*” ilustrează bine „a fi” în sensul de „a fi *adevărat*” sau ființa ca adevăr în discuție. Brentano susține această idee atât în primul, cât și în cel de al doilea paragraf al capitolului pe baza textului *Met.* VI. 4, 1027b18-23 (MSF, pp. 75, 83-84.). Atenția pe care o acordă în întreaga sa analiză acestui text, ca și afirmațiile repetate despre judecată ca purtător prim și fundamental al adevărului, i-a determinat pe interpreți să afirme, pe bună dreptate, că Brentano operează cu un concept logic al adevărului, conform căruia adevărul și falsul se enunță în sens propriu numai despre judecată.<sup>1</sup>

Spre deosebire de această viziune, conceptul ontologic al adevărului susține că cei doi termeni se enunță în primul rând despre lucruri pentru a arăta că sunt legate sau separate.<sup>2</sup> Din această perspectivă, adevărul judecării este derivat din adevărul lucrurilor întrucât constituie expresia logico-lingvistică a raporturilor categoriale. Acest ultim concept a fost accentuat îndeosebi de interpretarea heideggeriană a adevărului la Aristotel pornind de la afirmația din *Met.* IX. 10, 1051a34 și urm. conform căreia ființa și neființa sunt întrebuițate în cel mai propriu sens ca adevăr, respectiv ca fals.<sup>3</sup> Faptul că pentru Brentano judecata este purtătorul fundamental al adevărului și că în analiza lui el nu se referă la acest pasaj arată clar că, în interpretarea adevărului la Aristotel, Heidegger și Brentano se situează pe poziții mult diferite.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> P. Aubenque, *Le problème*, pp. 166, 168.

<sup>2</sup> Din această perspectivă “[...] a fi este a fi unit și a fi unu, iar a nu fi este a nu fi unit și a fi mai mulți decât unu.” (*Met.* IX. 10, 1051b11-13) Exemplele date de Aristotel în text sunt ‘lemn alb’ pentru ‘a fi unit’ și ‘incomensurabilitatea diagonalei’ pentru ‘a nu fi unit’ (*Met.* IX. 10, 1051b20f.).

<sup>3</sup> Heidegger, *The Essence of Human Freedom. An Introduction to Philosophy*, (trad. Ted Sadler) London/New York, Continuum, 2002, pp. 56-76; v. de asemenea *id. Logic. The Question of truth* (trad. Thomas Sheehan), Indiana UP, Bloomington/Indianapolis, 2010, pp. 143-164.

<sup>4</sup> Opoziția dintre adevărul logic și ontologic este binecunoscută în literatura de specialitate (v. W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, Weidmann, 1912, pp. 25-28; P. Wilpert, ‘Zum Aristotelischen Wahrheitsbegriff’, în: F.-P. Hager (Hrsg.), *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, pp. 106-121; P. Aubenque, *Le problème*, pp. 165-170, M. Antonelli; *Seiendes*, pp. 80-82).

## 2. ACORDUL DINTRE GÂNDIRE ȘI LUCRU ȘI DEDUCȚIA BRENTANIANĂ A CATEGORIILOR

Disertația lui Brentano s-a impus posterității datorită analizei consacrate accepțiunii categoriale a ființei. Această analiză s-a remarcat în cadrul aristotelismului german din sec XIX prin faptul că a combătut teza kantiană conform căreia nu există un principiu al tabelii categoriale aristotelice<sup>1</sup> și a încercat să ofere o deducere riguroasă a categoriilor aristotelice (*MSF*, pp. 206 și urm.). Nu îmi propun aici să discut această problemă care a fost clarificată în mod convingător în literatura de specialitate,<sup>2</sup> ci urmăresc doar să scot în evidență un aspect al ei care nu a fost încă cercetat. Acest aspect constă în faptul că ideea adevărului în calitate de „concordanță a cunoașterii cu lucrul” (*MSF*, p. 75) este constitutivă deducției brentaniene a categoriilor întrucât această deducție se bazează pe faptul că modurile de predicție specifice judecății redau în mod fidel raporturile categoriale specifice tabelii aristotelice a categoriilor. În continuare o să prezint argumente în favoarea acestei teze.

Deși Aristotel nu vorbește nicicând de o dovadă deductivă în raport cu categoriile, Brentano crede totuși că poate demonstra faptul că există o asemenea deducție în scrierile aristotelice. Ideea lui este că atunci când Aristotel enumeră categoriile tabelii sale, el este condus implicit de gândul că există o ordine a categoriilor al cărei principiu este tipul de relație dintre substanța primă, accepțiunea categorială fundamentală a ființei, și celelalte categorii (*MSF*, pp. 209-210). Aceste relații sunt descrise de Brentano ca diferite moduri de existență în substanța primă (*MSF*, p. 208) și pot fi încadrate într-o ordine care începe cu categoriile *imamente* substanței (calitate și cantitate), prima immanentă substanței dinspre partea formei, cea de a doua dinspre partea materiei, continuând cu categoriile parțial imanente, parțial

<sup>1</sup> Kant, *CRP*, A81, B107.

<sup>2</sup> V. de pildă F. Volpi, (2004a). La doctrine aristotélicienne de l'être chez Brentano et son influence sur Heidegger. In *Aristote au XIXe siècle*, D. Thouard (éd.). Lille: Septentrion, 277-293; Volpi, F. (2004b). Brentanos Interpretation der aristotelischen Seinslehre und ihr Einfluß auf Heidegger. In *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, A. Denker, H. Gander, H. Zaborowski (Hrsg). Freiburg: Alber, 226-42; v. de asemenea R. George and G. Koehn, 'Brentano's relation to Aristotle', în: D. Jacquette (ed.), *Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge, Cambridge UP, 2004, pp. 21-25, M. Antonelli, *Seiendes*, pp. 73-108, studiul meu „Das Sein der Kopula oder was hat Heidegger bei Brentano versäumt”, în *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology* II (2002) 1-2, pp. 97-125; K. Hedwig, '„... eine gewisse kongeniale Denkweise“ și D. Jacquette, 'Brentano on Aristotle's Categories: First Philosophy and the Manifold Senses of Being', în: I. Tănăsescu (Ed.), *Franz Brentano's Metaphysics*, pp. 95-131, 51-94.

transcendente ei (acțiunea și pasiunea), cu categoriile exterioare substanței (unde și când) și terminând cu relația, categoria cea mai fantomatică și mai puțin legată de substanță. (MBS, pp. 211-245) De pildă, substanța primă Ion este afectată într-un fel de proprietatea de a fi alb (instanță a categoriei calității), într-un altul de cea de a fi înalt de 1,75 (instanță a categoriei cantității), într-un altul de a bate ceva sau de a fi bătut de cineva (acțiunea și pasiunea), de a se afla în oraș la ora 13 (locul și timpul) sau de a fi mai înalt decât altcineva (categoria relației). Fiecare dintre cele șapte instanțe categoriale tocmai enumerate afectează în mod diferit și, din acest motiv, stă într-un raport unic cu substanța primă Ion. Brentano descrie această diferență spunând că avem de a face cu moduri diferite de accidentalitate, de existență în substanța primă sau de dependență față de ea (MBS, pp. 211, 214, 230-231). Pentru demonstrația de față important este faptul că el consideră că aceste moduri diferite de existență își găsesc expresia în tot atâtea moduri diferite, ireductibile, în care se enunță predicatul celor șapte categorii accidentale despre substanța primă (MBS, pp. 178-179).<sup>1</sup> Altfel spus, el consideră judecățile specifice predicției accidentale (Ion este alb, înalt de..., etc.) ca expresie logico-lingvistică fidelă a celor șapte raporturi categoriale accidentale specifice tabelii aristotelice (MBS, pp. 172-173). Exprimat în termenii teoriei *truth-makerilor*, putem spune că aveam de a face aici cu șapte tipuri diferite de *truth-makeri* care își află expresia lingvistică adecvată în șapte tipuri de judecăți accidentale (judecățile categorice ale categoriei calității, cantității etc.) care le corespund. În acest mod se observă cum ideea subliniată în mod constant de Brentano în analiza concepției aristotelice a adevărului, anume ideea adevărului drept concordantă dintre judecată și lucru, este implicată în mod central în tentativa de deducere a categoriilor aristotelice: modul de existență al accidentelor în substanța primă (cele șapte tipuri de relații categoriale sau *truth-makeri*) își găsește expresia fidelă în modurile diferite în care sunt enunțate predicatul accidentale despre subiect. Această idee, despre care Brentano afirmă că a preluat-o de la Toma din Aquino (MBS, pp. 248-251), este clar exprimată în următorul pasaj: „De aici rezultă imediat că numărul și diversitatea categoriilor este egal cu numărul și diversitatea modurilor în care ceva este predicat despre substanța primă. Căci așa cum există ceva în substanța primă, așa este el predicat despre ea, întrucât (în sens propriu) predicările nu enunță nimic altceva decât că predicatul este într-un fel

<sup>1</sup> Pe baza analizei modului de predicție și a conținutului categorial specific lor, Brentano reduce categoriile *keisthai* (poziție) und *échein* (a avea) la clasa *kinésis* (mișcare) și la *prós ti* (relație) (MSF, pp. 128-129, 229 și urm.).

oarecare în subiect, fie precum un gen în specie sau o specie în individ, fie precum un accident în substanța lui.” (MSF, p. 173)

Cele spuse mai sus indică în mod clar două moduri de interpretare a raportului categorial în cadrul disertației lui Brentano: (i) ca *truth-maker* în cadrul teoriei aristotelice a adevărului-corespondență; (ii) ca mod diferit de existență al atributelor accidentale în substanța primă (MSF, p. 206). Judecățile care exprimă aceste raporturi sunt expresii fidele ale raporturilor categoriale care pot fi ordonate riguros, fiind, din acest motiv, purtători în sens propriu ai adevărului. Toate acestea dovedesc că analiza concepției aristotelice din disertație se situează în cadrul tradițional, aristotelico-scolastic, al corespondenței dintre gândire și cunoaștere, pe de o parte, și ființa extramentală pe de altă parte.<sup>1</sup>

Afirmația referitoare la neglijarea importanței realității *truth-makerilor* în disertația lui Brentano a fost formulată cu referire strictă la modul în care interpretează Brentano teoria aristotelică a adevărului-corespondență. Cele tocmai spuse arată că, dacă ar fi adevărată, această afirmație ar avea implicații ce ar depăși cu mult cadrele teoriei aristotelice a cunoașterii întrucât s-ar pune în discuție însuși faptul că în prima lui lucrare Brentano operează cu teza generală, specifică tradiției aristotelico-scolastice, a corespondenței dintre gândire și ființă. Disertația lui Brentano oferă însă numeroase dovezi în sprijinul acestei ultime teze a cărei importanță este tot mai mult pusă în evidență de cercetarea istorică contemporană.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Brentano va renunța mai târziu la această corespondență (v. în acest sens critica repetată a cunoașterii sensibile și a percepției externe din Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, pp. 6-7, 14).

<sup>2</sup> V. în acest sens studiul lui K. Hedwig citat mai sus.

# DESPRE SINUCIDERE ÎN MODERNITATE: ÎNAINTE ȘI DUPĂ TEORIA LUI HENRI BERGSON ȘI ALBERT CAMUS

Ana BAZAC<sup>1</sup>

***Abstract:** The paper emphasises some philosophical standpoints (phenomenology, ethics, ontology and social philosophy) concerning suicide: the modern times being the most fruitful just because they facilitate the constitution of the ontological arguments. After discussing Heidegger and Sartre's images about death as the genus proximum of suicide, the differentia specifica is analysed through the ethical formalism of Kant and the ontological inquiries of Spinoza, Bergson and Camus. Indeed, the latter are considered as constituting the landmark of the modern explanation of suicide: by detaching from the moralistic rejection of suicide and, at the same time, by privileging the worth of life for the human freedom. The last chapter shows the absurd contradiction between this worth and the present real phenomena worldwide.*

***Keywords:** suicide, modernity, Kant, Spinoza, Heidegger, Bergson, Camus, Sartre.*

## *Avertisment*

Articolul vrea să fie o sinteză a perspectivei filosofice moderne asupra sinuciderii. El abordează lucrurile într-o triplă cheie – fenomenologică, ontologică, de filosofie socială – adică reface modurile cum apar conștiinței și sinuciderea și unele concepții despre ea, după cum evidențiază semnificațiile sinuciderii în raport cu unele concepte esențiale în ontologia umanului. Ca urmare, pe de o parte, și abordarea etică este judecată în același fel critic – deci nu se propune nici un normativism etic – și pe de altă parte, trimerile la empiric (deci ceea ce se află în plan ontic este doar sugerat, amintit ca informație, dar neanalizat) nu fac decât să arate importanța acestei perspective critice moderne, dincolo de orice descriere dar adevărată de practică.

Așadar, ce este sinuciderea?

Sinuciderea nu este determinată de vreo valoare a morții, ci de durerile vieții: chiar dacă înțeleptul trebuie să suporte moartea cu răbdare,

---

<sup>1</sup> Polytechnic University of Bucharest, Romania.

chiar dacă este obligat să și-o dea, el „trebuie să mărturisească despre accidente care l-au obligat să nu fie doar niște rele, ci rele insuportabile. Cu siguranță, o viață supusă atât mizeriei nu a fost niciodată numită drept fericită”<sup>1</sup>.

Sinuciderea este o *situație-limită*. Această caracteristică de situație-limită este foarte importantă, inclusiv pentru cercetarea altor fenomene controversate. În ceea ce privește sinuciderea, este vorba de o situație-limită deoarece viața este una – chiar dacă urmează reîncarnări, nu *această* viață se va repeta, ci vor fi cu totul altele – și nu trebuie sfârșită înainte de vreme deoarece fiecare moment al ei este cadrul unei noi posibilități: al unor noi trăiri și sensuri date existenței. Doar viața este bogată de sensuri, moartea le anulează. Iar acest lucru este cunoscut de toți oamenii: chiar dacă ei știu că pot recurge și la sinucidere dacă nu mai găsesc nici o ieșire din situațiile în care i-a pus cursul întâmplărilor, ei știu în același timp că vor să evite acest recurs. Vor face totul pentru a nu ajunge să se sinucidă: pentru a stăpâni situațiile extreme ce pot surveni. Dincolo de orice auto-liniștire că există și ieșirea prin sinucidere, oamenii o consideră indezirabilă: deoarece ea este semnul că nu mai sunt egali cu viața așa cum erau înainte de hotărârea de a și pune capăt existenței – și cum sunt ei în principiu –, că sunt în afara vieții, ceva exterior ei și insignifiant. Or, din momentul în care apar pe lume, oamenii se simt și egali vieții și cumva stăpânii ei: viața are sens numai pentru că ei există; ea *este* în funcție de ei. Ca urmare, orice dispariție a lor frustrează viața de niște sensuri<sup>2</sup>: și atunci de ce să grăbească acest proces?

A cocheta cu sinuciderea nu reprezintă semnul lucidității: oamenii știu că sunt muritori și că viața poate fi curmată nu doar de alții, ci chiar de ei înșiși. Mai interesantă este chestionarea condițiilor care pot duce la schimbarea cunoștinței elementare despre sinucidere ca situație-limită: *cum de oamenii pot să-și asume această situație-limită ca una banală*.

Sinuciderea este *moarte înainte de termen*. Chiar dacă ea ocolește suferințe de nesuportat – boală, decrepitudine, pierderea ființei dragi, dezonoare –, deci este socotită de către sinucigaș drept Soluția: în vâltoarea durerilor și a deciziilor contradictorii, există cel puțin un atom de părere de rău pentru *posibila* viață care ar mai fi putut fi trăită și pentru posibilele

<sup>1</sup> Saint Augustin, *La cité de Dieu* (426), Traduction nouvelle avec une introduction et des notes par Émile Saisset, Paris, Charpentier Libraire-éditeur, 1855, Tome quatrième, Livre XIX, IV, p. 19.

<sup>2</sup> Problema sinuciderii ne permite astfel și o înțelegere mai bună a problemei vieții omului: de exemplu, a luptei pentru durata ei – și, desigur, pentru un conținut bogat în creație și sensuri descifrate și date vieții –.



lucruri care ar mai fi putut fi simțite. Dar dacă pentru suferindul căruia viața însăși i-a pus capăt existenței – căci este bolnav incurabil sau bolnav de bătrân – momentul sinuciderii poate fi socotit sorocul existenței, pentru cei plini de vlagă dar care se sinucid deoarece nu mai pot suporta absurditatea (Camus) și nedreptatea existenței, moartea ființei iubite sau a altor ființe iubite de alții, povara vinei proprii sau a celorlalți, moartea le oprește brutal traiectoria din câmpul *posibilului*<sup>1</sup>: ei ar fi putut lua, chiar după trăirea paroxistică a inadecvării vieții lor reale la valorile și aspirațiile ce nu le sunt indiferente, orice cale, deoarece *viața este generatoare de posibil*<sup>2</sup>. Sinuciderea care mă interesează în acest articol este aceea a oamenilor *care nu au ajuns încă la momentele finale ale vieții lor*.

Sinuciderea implică *disperare*. Chiar dacă hotărârea ei aduce ușurarea și liniștea dată de decizie – întotdeauna decizia este cea mai bună în funcție de împrejurările date –, chiar dacă groaza unei vieți impregnate de povara vinilor, a neputinței și a revoltei fără finalitate este mai mare decât durerea produsă de iminența morții: sinucigașul are în conștiința sa *dorul* după intervalul de viață netrăită și mânia de a nu da curs acestui dor. „Ar fi putut face...”, „ar fi putut gândi...”, „ar fi putut schimba...”: implacabila faptă și evoluție trecută și pecetluindu-i inexorabil istoria și conștiința sunt învinuite din perspectiva lui „dacă”. „Dacă” ar fi acționat altfel, dacă ar fi existat alte condiții, alte împrejurări, viața i-ar fi fost altfel: mai puțin risipită, mai împlinită și mai puțin marcată de vini de nesuportat. Iar sinuciderea este

<sup>1</sup> Dar nu doar sinuciderea: moartea brutală în urma asasinării – individuale sau de masă – sau în urma asumării statutului de asasin (cazul soldatului/mercenarului) sau în urma accidentelor are aceeași consecință a distrugerii posibilităților de creație, de simțire și de schimbare. Moartea – și mai ales cea înainte de vreme – anulează aleatoriul, specificul ființei umane: căci anorganicul în care se varsă corpul mort este reglat de un determinism precis (fizic, chimic...). Doar viața, și anume viața conștientă, ridică aleatoriul la rangul de *generație*.

Problema sinuciderii este deci relevantă și pentru judecarea uciderii, a morții produse de acțiunea unor oameni.

<sup>2</sup> Teoria haosului care a evidențiat determinismul complex ce include aleatoriul – motivul fluturului – permite discutarea faptelor și traiectoriilor umane dependente de acele fapte, inițiale: „dacă acel fapt nu ar fi avut loc”, nu s-ar fi derulat nici traiectoria ulterioară. Dar faptele sunt și rezultatul evaluărilor și alegerii, deci pot ocupa o plajă întinsă de variante: în funcție de care evoluează cursurile etc.

În câmpul posibilului permis numai de viață, „fiecare om – ca și fiecare comportament sau fapt – este un 'fluture' de al cărui comportament și de ale cărui fapte depinde întregul sistem social, în domeniile sale mai apropiate sau mai depărtate”, Ana Bazac, “New social asymmetries and the system crisis”, *Analele Academiei Oamenilor de Știință din România* (AOȘR), nr. 1, 2009, pp. 79-100 (p. 83).

doar certificarea vieții de până atunci și pe care ar dori-o altfel: este semnul *înfrângerii* inexorabile.

Sinuciderea este *subitula particular* ce relevă cauzalitatea individuală concretă ce pare că e singura care determină acțiunile individului. Atât pentru cel care își ia viața cât și pentru cei care judecă apoi acest act, el este urmarea unor condiții și împrejurări care au dus la deznodământul extrem. La primul nivel de tratare a acestuia apare *logica imediatului*, cauzalitatea concretă menționată mai sus și care pare să scape de orice intenție exterioară de corectare sau ajutor. Logica imediatului trimite la ideea imposibilității schimbării *înfrângerii* vieții prin reluare, adică prin repetarea corectată a unor reacții și fapte. Potrivit acestei logici, pe de o parte, cursul vieții concrete – inclusiv până la sinucidere – a fost un dat; predeterminarea se ițește din spatele determinismului concret al împrejurărilor și evenimentelor și nimeni nu mai poate scăpa de destinul său. Pe de altă parte, predeterminarea este nu doar o chestiune de metodă, ci și de conținut, de etică: omul respectiv a fost rău, acest rău a determinat faptele sale rele și chiar împrejurările neprielnice și ghinioanele; de fapt, continuă această logică, nu e vorba de ghinioane rezultate din afară: răul funciar intern este cel care „le-a chemat”; destinul sumbru de auto-asasinare înainte de vreme nu este decât o confirmare. Departajarea *ab initio* a oamenilor și considerarea actului final drept urmare a unui predeterminism iau orice speranță în posibilitatea individului de a schimba liber cursul și îl închid în spații fixe.

Dar există și *logica mediatului*: aceea care transpare în concretețea manifestărilor; aceea care înscrie faptele particulare și particularizante în tipare mai largi, sociale, de gândire și acțiune. Oamenii recurg la un fapt sau altul, aici – la sinucidere, după cum îl judecă într-un fel sau altul potrivit unor idei și structurări ale ideilor care sunt, în esență, primite. Încercarea oamenilor de a judeca singuri, adică asupra unor fapte și fenomene noi, este marcată de teoriile și concepțiile care se confruntă în cetate, ca și de structurile economice, politice și culturale ale momentului (dar care sunt legate de manifestările istorice ale acestor structuri). Logica mediatului evidențiază caracterul *istoric* și *ideologic* al fenomenelor sociale, modul în care acest caracter se manifestă: inclusiv în sinucidere și, mai ales, în concepțiile despre ea.

În sfârșit, pentru ca oamenii să nu îndure suferințe infinite, nedemne și inutile produse de boli incurabile sau stări extreme – probabil că și bătrânețea în stadiul său final doare –, ei au conceput mijlocul radical, sinuciderea, ca modalitate de manifestare a ultimei libertăți. În acest sens, ei au denumit o asemenea moarte aleasă drept *eutanasi*e (εὖ, bun, bine), în

opozitie cu *distanasia*, dacă îmi e permis acest barbarism (δυσ, dificil, ceva la negativ). Dar moartea nu e bună, nu e frumoasă: ea este un fenomen normal ca și viața, chiar dacă este celălalt versant al ei. Este o topire în totul în permanentă mișcare, dar este înainte de asta o dezmembrare, o descompunere și, astfel, o anihilare a forțelor care au permis existența conștiinței unice și irepetabile a fiecărui om. În acest sens, moartea este *tristă*, prilej de întristare și a celui care moare și a celorlalți: chiar dacă știm că este vorba de un fenomen normal și inevitabil *până la urmă*, iar în acest sens ne consolăm ca să nu simțim prea tare tristețea morții. Dar oamenii vor să amâne cât mai mult acest termen al sfârșitului.

Lucrarea de față își propune numai să descrie argumente filosofice moderne legate de fenomenul sinuciderii. După cum se știe, încă din antichitate s-au confruntat atitudini favorabile și de blam asupra sinuciderii. Manifestare a libertății și puterii de a alege – în acord cu rațiunea, spuneau stoicii – sau a egoismului și lașității care îl fac pe om nu să rabde, ci să-și ia viața (Aristotel): „e moliciune de a fugi de neazuri, iar omul suferă în cazul amintit moartea nu dintr-un motiv moral, ci numai pentru a scăpa de un rău”<sup>1</sup>. Deși nu a fost favorizată ca mod de a sfârși<sup>2</sup>, sinuciderea a fost socotită în lumea greco-romană drept acceptabilă în anumite împrejurări. Așadar, problema morală a sinuciderii a fost transferată mai degrabă în *afara individului*, în circumstanțele determinante. Desigur, arhiva teoriilor antice despre sinucidere evidențiază vechimea dilemei morale a acestui fenomen.

Totuși focalizarea atenției asupra *meandrelor conștiinței* și a vinilor a avut loc odată cu preeminența eticii iudeo-creștine<sup>3</sup>. În lumina creștinismului, sinuciderea a fost socotită un păcat indiscutabil și de neiertat,

<sup>1</sup> Aristotel, *Etica Nicomahică*, Traducere din limba elină, precedată de un Cuvânt înainte, o scurtă expunere asupra vieții și operei lui Aristoteles și o Introducere în teoria lui etică de Traian Brăileanu, București, Casa școalelor, 1944, 1116a, p. 103. (Nu neapărat legată de sinucidere, este o idee care va fi dezvoltată de Kant).

<sup>2</sup> Gheorghe Vlăduțescu, *Cum mureau filosofi în Grecia veche*, București, Paideia, 2009.

<sup>3</sup> Sociologic, se poate spune că omul a fost mereu – și mai ales în istoria marcată de raritate și mijloace de producție incapabile să anuleze raritatea – principalul element al creării bogăției de bunuri. De aceea, deși raporturile sociale de dominație au fost și extrem de crude, putându-i duce pe cei aflați în stare de dependență la extrema exasperare de a se sinucide, valoarea principală promovată de ideologia dominantă a premodernității, religia, a fost aceea a vieții. Omul a fost creat și este dependent de și subordonat ființei supreme: tocmai această subordonare a fost socotită drept argumentul hotărâtor împotriva sinuciderii. Încălcarea datoriei față de Dumnezeu – de a nu lua viața creată de acesta și de a nu se situa, astfel, pe același plan din punctul de vedere al deciziei asupra vieții și morții – a fost socotită drept un păcat, păcatul însuși fiind raportat la Dumnezeu și doar în subsidiar la ceilalți oameni. Desigur, e cazul să observăm și extrema contradictorialitate a acestui argument: dacă este un păcat să îți iei propria viață, uciderea altului nu este la fel?

din moment ce distruge corpul/viața lăsate ca dar de la Dumnezeu conștiinței. Responsabilitatea și libertatea ființei umane nu se pot întinde dincolo de domeniul care-i e dat acestei ființe: de a fi o creatură, sub puterea supremă a Creatorului. Dar o asemenea concepție însemna și o *înghețare* a întrebărilor etice și, în orice caz, a celor sociale.

Totuși, înghețarea a fost doar o tendință. Există o interesantă interogație asupra sinuciderii potrivit conceptelor de *permis/nepermis pentru om*: Toma d’Aquino a considerat că sinuciderea e o fărâdelege deoarece este și o încălcare a principiului dorinței fiecărui lucru de a se ține în viață și de a rezista oricărei stricăciuni atât cât poate (idee dezvoltată – nu neapărat legat de sinucidere – de către Spinoza), și a principiului grijii față de om, deci (și) de sine – ceea ce înseamnă iubirea de sine (deci a *binelui onest*, subordonat acestor principii, și nu a simplului *bine util* legat de eficiența concretă dată de împrejurări) și a principiului de a nu dăuna colectivității din care face parte individul, și a principiului potrivit căruia numai Dumnezeu este stăpânul vieții<sup>1</sup>.

Nașterea modernității a eliberat, a lărgit și a complicat aceste întrebări. Omul a fost creat liber și demn, a arătat Renașterea, și, ca urmare, el are responsabilitatea deciziei asupra vieții proprii. O concluzie cu rezonanțe mai largi decât pentru problema sinuciderii. Dar dacă este așa, atunci tot omul își asumă povara vinilor de a lua în seamă nu doar condițiile exterioare favorabile sau nu morții brutale, înainte de soroc, ci și propriile socoteli legate de binele urmărit prin sinucidere<sup>2</sup>.

Dar aceste socoteli – legate, desigur, de evaluarea mai largă a vieții și a morții, adică și a Celuilalt și a modului de provocare a morții premature – au pus probleme la nivel mai profund decât cel etic. După cum ele au legat într-un mod nou libertatea și responsabilitatea imanentă persoanei de condițiile sale de existență.

Rândurile care urmează pun în evidență cheia ontologică și cea etică avansată de unele teorii moderne despre sinucidere și, apoi, tendința de dezmințire a acestor chei în modernitatea târzie pe care o experimentăm.

<sup>1</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (1265-1274), Secunda Secundæ Partis, Question 64. Murder, Article 5. Whether it is lawful to kill oneself?, <http://www.newadvent.org/summa/3064.htm#article5>.

<sup>2</sup> De exemplu, a scăpa de „tortura” unei boli incurabile (Thomas Morus, Michel de Montaigne, David Hume).

*În loc de introducere: genul proxim – moartea*

## I: Heidegger

Problema sinuciderii este mai puțin legată de aceea a morții, cât de viață. Adică, din moment ce omul este existența sa, explicarea sinuciderii sau semnificațiile pe care aceasta le are depind de existența ființei umane.

Acest punct de vedere aparține nu doar lui Sartre ci, oarecum, și lui Heidegger, deoarece o problemă – așadar conștientizarea unor fapte și evenimente – este mereu urmarea ciocnirii dintre oameni și realitate. Cu atât mai mult când problema privește viața lor, iar aici este vorba numai despre o asemenea problemă.

Dar modul în care gânditorii valorizează lucrurile este atât de diferit încât uneori problema este descrisă ca fiind o simplă obiectivitate internalizată de om: în așa fel încât rezultatul – omul ca atare – apare o dată mai mult ca un orizont obiectiv posibil de a fi înțeles numai în acest cadru obiectiv, dat și inamovibil. Premisa obiectivistă are însă darul de a îndepărta interpretările de condiția relațională a omului, adică de a ocoli conștientizarea acestui fenomen și capacitatea de a-l analiza la nivel ontologic. Mai simplu spus, pentru unii cum a fost Heidegger ontologicul și formalul nu au nimic cu onticul sau constituie un fel de interogație-sugestie care nu trebuie să ia în seamă empiricul sau care se ridică deasupra acestuia în, pur și simplu, alt registru. Astfel că, deși înțelegerea Ființei pleacă de la sau presupune înainte de toate înțelegerea înțelegerii și a *Dasein*-ului care o întreprinde – adică premisa este antropologică (în sensul că omul este punctul de plecare și condiția esențială a Ființei, sau sensurile Ființei există doar pentru om: ontologia nu este cosmologie) –, descrierea omului tinde să rupă conceptele de condițiile concrete ale relațiilor umane. Din splendida fenomenologie – cercetare a modului cum apar conștiinței lucrurile – este excavat tocmai conținutul acestora.

Da, *Dasein* nu este fiecare om ci *ființa umană din fiecare om*<sup>1</sup>. Această umanitate din fiecare om este constituită din structuri fundamentale „ce marchează, într-o direcție de sens determinată, constituția fundamentală a *Dasein*-ului”<sup>2</sup>. Aceste structuri sunt sesizabile desigur nu în afara contemplării concretului dar dincolo de „simpla-prezență”, deci de simplul

<sup>1</sup> Vezi Martin Heidegger, *Ființă și timp* (1927), Traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Humanitas, 2006, p. 329: „*Dasein*-ul nu pierde niciodată”.

<sup>2</sup> Cristian Ciocan, *Moribundus sum: Heidegger și problema morții*, București, Humanitas, 2007, p. 98.

ontic: la nivel ontologic. Dar dacă e așa, atunci întreaga analiză ce evidențiază adevăruri ultime – nu este sarcasm –, adică trăsături esențiale ale existenței umane, poate avea loc numai la acest nivel. Întrebarea este: în ce măsură curățarea stăruitoare a preocupării ontologice de aspecte și concepte relevate de ontic este satisfăcătoare pentru înțelegerea problemelor umane?

Creația și creativitatea, realizarea/punerea în fapt/acțiunea nu sunt discutate de Heidegger deoarece, presupun, ele sunt socotite drept consecințe sau moduri de manifestare ontice a posibilității umane, *Dasein*-ul fiind „ființă-posibilă”<sup>1</sup>. În schimb moartea „este o posibilitate de ființă”, „cea mai proprie”, adică mai simplu „de nedepășit”<sup>2</sup>.

Sinuciderea este un fel special de a muri, ceea ce înseamnă că *un gen proxim* al său este moartea. Este semnificativ că Heidegger nu a discutat despre sinucidere: tocmai pentru că aceasta ar fi mișcat tabloul în care moartea este pentru om nu doar o fatalitate ontică, ci „constituția fundamentală a *Dasein*-ului” cuprinde „faptul-de-a-fi-într-sfârșit”<sup>3</sup>. Iar acest lucru înseamnă că „moartea este un mod de a fi pe care *Dasein*-ul și-l asumă de îndată ce el este”<sup>4</sup>. Dar dacă moartea este inevitabilă, înscrisă în ființa umană – această înscriere fiind mai mult/altceva decât *pieirea* organismelor vii („ieșirea-din-lume a simplei-viețuitoare”<sup>5</sup>), tocmai deoarece este semnificată uman, conștient (deci inclusiv la nivel ontologic) –, *modalitățile* morții sunt la fel? Oare aceste modalități țin numai de ontic?

Heidegger a vrut să preîntâmpine aceste întrebări. De aceea, el a insistat asupra faptului că moartea ca „posibilitate cu totul aparte”<sup>6</sup> nu trebuie interpretată în funcție nici de sentimentul că a venit prea curând și nici de esența niciodată încheiată a posibilității „care de fiecare dată nu-este-încă-la-sfârșit”<sup>7</sup>. (AB, căci atunci ar urma întrebarea: oare pot fi transpuse la nivel ontologic modalitățile care generează moartea înainte de vreme?) Nu, ceea ce i-ar rămânea de trăit omului, acel „încă-nu” care îi stă mereu în față și care îi provoacă deschiderea, nu este „restul” care îi e necesar, adică i-ar evidenția posibilitățile. Sec, am putea să continuăm: deci e indiferent când și

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Ființă și timp*, p. 331.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 333.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 332.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 327.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 321.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 320.

Vezi și „moartea, ca sfârșit al *Dasein*-ului, este posibilitatea cea mai proprie, desprinsă de orice relație, certă și ca atare indeterminată, posibilitatea de nedepășit a *Dasein*-ului”, p. 343.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 323.

cum mori. Integralitatea *Dasein*-ului nu este dată de îndeplinirea „încă-nu”-ului, de „umplerea” sa ci, dimpotrivă de simpla existență a acestui „încă-nu”.

Diferența dintre Heidegger și Sartre, cum va apărea mai jos, este evidentă: pentru amândoi posibilul, provocarea, „încă-nu”-ul din fața omului sunt ceea ce îl construiesc și îi dau specificitatea; dar pentru primul, *posibilul și moartea stau pe același plan de inevitabilitate și de definire a ființei umane: Dasein-ul „este de asemenea din capul locului sfârșitul său”*<sup>1</sup>. Asumarea ține aici locul unui sfârșit care împlinește: „a sfârși nu înseamnă în chip necesar a se împlini...ceea ce vrea să fie împlinit trebuie să-și atingă încheierea posibilă”<sup>2</sup>. Deci, atenție, nu tendința spre împlinire (chiar dacă, desigur, ea nu este niciodată împlinită, căci posibilitatea omului este mai mult decât împlinirea sa) este mai degrabă un existențial (sec: pur și simplu nu e important ca omul să se împlinească), ci moartea este astfel.

Dar atunci moartea înainte de termen, inclusiv sinuciderea – *în afară de aceea determinată de urgența impusă de suferința și imediatitatea inerentă a morții* – sunt simple moduri de încheiere și, astfel, de împlinire? Oare pentru un „anonim” care sfârșește brutal aceasta ar fi soluția pentru ca el să de vină „ceva-simplu-prezent abia din clipa în care e atins sfârșitul”<sup>3</sup>?

Spre deosebire de punerea de către Sartre a *posibilității* – a „încă-nu”-ului – drept structură și jalon explicativ al omului și deci de *îndepărtarea morții* de această structură și de acest sens, pentru Heidegger „încă-nu”-ul „nu se lasă interpretat ca rest”<sup>4</sup>.

Moartea este finitudinea înscrisă ontologic (în constituția fundamentală a *Dasein*-ului). Dar, adaug eu, *modul* instaurării finitudinii este esențial și *la fel de posibil de a fi înscris ontologic*. Faptul-de-a-fi întru-sfârșit anulează oare *modul* de a realiza acest fapt?

Semnificațiile umane pe care omul le dă morții – nu frică, ci angoasă „în fața puținței-de-a-fi celei mai proprii”, de „ființă aruncată întru sfârșitul său” – constau în „deschiderea care revelează că *Dasein*-ul există ca ființă aruncată întru sfârșitul său”<sup>5</sup>. Dar moartea înainte de vreme – și mortificarea impusă prin constrângere<sup>6</sup> – nu ar aduce semnificații noi, la fel de existențiale, în ontologia umană?

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 327.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 326.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 327.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 334.

<sup>6</sup> Ana Rubio, *Los nazis y el Mal: La destrucción del ser humano*, Barcelona, Niberta, 2009, pp. 98-108: este exemplul „masei excedentare” ce trebuia, conform ideologiei naziste, să fie

Insist: finitudinea prin moarte are drept corespondent și o finitudine posibilă *prin viață*. Conștiința morții, grija față de moarte poate fi mai semnificativă pentru *Dasein* decât grija față de viață? A ta proprie dar și a celorlalți? Eschiva în fața morții nu are drept corespondent și eschiva în fața vieții? „Impersonalul 'se' procură o *permanentă liniștire în privința morții*”<sup>1</sup>. Dar oare în fața vieții, nu? Și oare acest impersonal 'se' este monocord (în ceea ce privește problema vieții și morții)? Heidegger previne însă: „fenomenul lui 'încă nu', care a fost extras din acel 'înaintea lui însuși', nu poate sluji câtuși de puțin, așa cum nici structura grijii nu poate sluji, ca argument suprem împotriva unui posibil fapt-de-a-fi-întreg la nivelul existenței; acest 'înaintea lui însuși' este cel care, mai înainte de orice, face posibilă o astfel de ființă întru sfârșit”<sup>2</sup>. Adică: posibilul e aprioric, e mereu înaintea omului și asta înseamnă că și moartea e apriorică. Integritatea omului este în funcție numai de acest aprioric.

În concluzia lui Heidegger, moartea este o posibilitate privilegiată a *Dasein*-ului<sup>3</sup>. Ea luminează toate celelalte posibilități și atitudini ale omului: de înțelegere, de preocupare, de eschivă. Dar, aș adăuga, chiar și în virtutea acestei concluzii, sunt importante și viața *neterminată înainte de vreme* și *plinătatea* ei în ceea ce privește sensurile existenței la care ajunge și pe care le creează omul. Lăsând asta la o parte, omul nu are, consideră Heidegger, decât posibilitatea de a aștepta, adică de „premergere în posibilitate”<sup>4</sup>, de conștientizare profundă și trăire și a posibilității de a fi aprioric întru moarte și a premergerii înseși. Dar dacă omul – ca ființă care știe că moare – pendulează mereu între inevitabila sa posibilitate cea mai proprie și, pe de altă parte, posibilitățile generate de viață, nu poate ajunge la ideea deșertăciunii acestora din urmă în fața singurei adevărate posibilități?

Așadar dacă, așa cum spune și poetul, „c-o moarte tot suntem datori”<sup>5</sup>, dacă ea e de nedepășit, a fiecărui individ și certă, nu e cam puțin din punct de vedere ontologic să considerăm că orice preocupare pentru existență, „orice fapt-de-a-fi-în-preajma ființării de care ne preocupăm și

---

nu doar exterminată, ci anihilată prin suferințe. Vezi, în lagărele de concentrare, „musulmanii”, adică persoanele ce erau lăsate să moară printr-o hrană minusculă etc. și care, de slăbiciune și de lipsa de vlagă a vieții, nu mai puteau decât să stea în poziția musulmanilor care se roagă.

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Ființă și timp*, p. 337.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 344.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 346.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 348.

<sup>5</sup> George Coșbuc, *Decebal către popor*, 1896.



orice fapt-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți încetează să funcționeze din clipa în care este în joc puțința-de-a-fi cea mai proprie”<sup>1</sup>?

Sau că premergerea presupune doar starea afectivă de angoasă în fața nimicului ce va lua locul, prin moarte, posibilității existenței individului?<sup>2</sup> Omul lui Heidegger este, pur și simplu, singur în fața morții și, ca urmare, nu-i rămâne decât să-și boteze starea „libertatea într-o moarte”: căci, o fi ea „pasionată” dar e, în același timp, „cuprinsă de angoasă”<sup>3</sup>.

Imaginea lui Heidegger este, pe de o parte, romantică și abstractă. Se pare că aceasta a fost și reprezentarea lui Eminescu despre moarte: ca o „îmbogățire existențială”<sup>4</sup>. Pe de altă parte, concepția lui Heidegger despre moarte ilustrează caracteristica ideologică conservatoare a filosofiei sale și adeverește cercetările care evidențiază că în aceasta are loc „disoluția progresivă a ființei umane, a cărei valoare individuală este expres negată”<sup>5</sup>.

## II: Sartre

Nu doar dintr-un punct de vedere ontic pot apărea interogații persiflante de genul „Ei și?” atunci când teoria lui Heidegger avansează ideea morții ca posibilitate și finitudine puse în „devansarea angoasată anticipativ-comprehensivă”<sup>6</sup> a inevitabilului eveniment. (Dar *à propos* de inevitabilitatea (morții): așteptarea, acțiunea impulsivă, implacabilitatea unor rezultate/caracterul lor definitiv, evitabilitatea și inevitabilitatea, prevederea, repetarea etc. legate de viață și nu de moarte nu pot constitui concepte interesante pentru ontologie?)

Sartre este important din punctul de vedere al temei discutate aici atât sub aspectul argumentelor din critica sa la adresa lui Heidegger cât și

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Ființă și timp*, p. 349.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 352.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 353.

<sup>4</sup> Gheorghe Doca, *Eminescu. O perspectivă dialogică*, București, Editura Academiei Române, 2009, Volumul II, p. 371. Moartea este văzută de Eminescu: și sub forma apoteozei dragostei sau al unui sens al vieții, și sub forma care îmbogățește conștiința omului, și sub forma rezolvării contradicțiilor dintre bine și rău și sub forma continuității organic-anorganic (pp. 371-376).

<sup>5</sup> Emmanuel Faye, *Heidegger: l'introduction du nazisme en philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris, Albin Michel, 2005, p. 13.

Dar vezi și părerea unui biograf binevoitor, Rudiger Safranski, *Un maestru din Germania. Heidegger și epoca sa* (2000), București, Humanitas, 2003, p. 413: „Din punct de vedere filosofic, a tăcut referitor la altceva: referitor la sine însuși, la posibilitatea ca filosoful să fie sedus de către putere”.

<sup>6</sup> Cristian Ciocan, *Moribundus sum: Heidegger și problema morții*, p. 130.

sub cel al conturării unei ontologii alternative ce privilegiază viața ca centru explicativ al omului, și nu moartea.

Într-adevăr, moartea este un *termen* (limită, capăt, sfârșit) și, ca atare este contradictoriu, un „*Janus bifrons*”<sup>1</sup>. Este, desigur, un fenomen inevitabil. Dar acest aspect ne aseamănă cu toate lucrurile care se strică și pier. Important este că, deoarece dă seama de finitudinea vieții, moartea este, ca și viața, în *responsabilitatea omului*: deoarece finitudinea mărginește unicitatea vieții fiecăruia, ea nu este „acordul final”<sup>2</sup>, adică suprema posibilitate revelată a omului. De aceea moartea nici nu poate fi așteptată, în nici un caz ca fenomen prin care individul ajunge la autenticitate.

Sartre l-a combătut pe Heidegger, cum se știe. Și este interesantă observația sa: dacă pentru Heidegger moartea este un fenomen impersonal, exterior (plin de sens dat din esența acestui fenomen), tot astfel a fost privită moartea de către „realismul dogmatic”: moartea ca „un transcendent la viață”<sup>3</sup>. Iar dacă tot Heidegger a „individualizat” această moarte, adică i-a dat drept determinanță legătura cu individul căruia i-ar fi libertatea cea mai înaltă, adică dacă moartea a apărut ca „moartea mea”, a fiecărui individ, atunci o dată mai mult încercarea de a explica obiectivul (văzut în mod obiectivist, ca ceva în afara subiectivului care îi dă înțelesurile) printr-un subiectiv care *doar primește sensurile de la obiectiv* este sortită eșecului: nu eu pot să îmi descopăr moartea ca a mea. Eu doar știu că odată și odată voi muri. Ei și? În ce fel mă explică această cunoștință?

Moartea mea nu este mai mult un propriu al meu – la cel mai înalt nivel, cum sublinia autorul lui *Sein und Zeit* – ca *oricare dintre posibilitățile mele*, acțiunile semnificate din punctul de vedere al *cogito*-ului: numai eu pot să-mi proiectez dragostea etc. Mai mult, dacă a muri este „a muri pentru a edifica...oricine poate muri pentru mine”<sup>4</sup>. Ceea ce înseamnă că moartea ca fenomen impersonal, o posibilitate – cea mai proprie – nu îmi dă autenticitatea: „doar subiectivitatea mea, definită prin *cogito*-ul prereflexiv, face din moartea mea un subiectiv de neînlocuit, și nu moartea care ar da pentru-sine<sup>5</sup>-lui meu ipseitatea de neînlocuit”<sup>6</sup>. Deci nu prin faptul că este

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Edition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1996 : Quatrième Partie : Avoir, Faire et Être. Chapitre Premier : Être et Faire : la Liberté. II. Liberté et Facticité : la Situation, E) Ma Mort, p. 576.

<sup>2</sup> Ideea lui Heidegger a fost preluată de la Lucretius Carus.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 589.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 579.

<sup>5</sup> Pentru-sinele este „ființa care cere mereu un apoi”, p. 585.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 579.

moarte, este a mea: de aceea nu o pot aștepta ca atare, ci pot să aștept doar o moarte anumită în funcție de împrejurări. *A se aștepta* la o moarte concretă oarecare nu este echivalent cu *a aștepta* moartea: „așteptăm numai un eveniment determinat pe care procese la fel de determinate sunt pe cale de a-l realiza”<sup>1</sup>. Moartea mea în principiu, neprevăzută fiind, se pierde în indeterminat.

Dacă omul este ființa care semnifică, „care se anunță prin ceea ce nu este încă”<sup>2</sup>, moartea mea este „o opacitate în plină transluciditate”<sup>3</sup>: o posibilitate banală care anulează autenticitatea posibilă prin viață, și care nu mă desăvârșește, nu este „libertatea supremă”. „Moartea nu conferă un sens din afara vieții: sensul nu poate veni decât de la o subiectivitate. Deoarece moartea nu apare pe fundamentul libertății noastre (AB, căci nu o dorim), ea nu poate decât să ia vieții orice semnificație”<sup>4</sup>. Mai mult: nu moartea, ci „viața decide asupra propriului sens, deoarece ea posedă prin propria ei esență o putere de autocritică și auto-metamorfoză ce fac ca ea să se definească ca un 'nu încă'”<sup>5</sup>.

O viață moartă e închisă – căci „nimic nu mai poate să i se întâmple din interior”<sup>6</sup>, este „făcută” deja, și are sensurile pe care i le dau cei rămași. Ea este astfel, o dată mai mult, semnul non-libertății: căci nu eu îi decid sensurile, ci ceilalți. Morții „sunt reduși doar la dimensiunea exteriorității”<sup>7</sup>, adică sunt privați de subiectivitate creatoare. Moartea mea, adaug eu, nu este sfârșitul unei plante sau al unui animal, sfârșit pe care tot noi îl valorizăm, și care reprezintă momentul final practic determinat al acelei plante sau al aceluia animal. Dacă planta sau animalul nu au nimic comun cu libertatea, omul are, tocmai pentru că introduce indeterminatul în mod dependent de alegerile sale în determinismul natural. Dacă moartea ar fi aceea care dă sens – încă o dată, din afara noastră, spune Heidegger<sup>8</sup> – „viața

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 580.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 582.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 583.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 588.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 589.

<sup>8</sup> Considerarea morții – și a existențialelor în general – ca structuri de inteligibilitate a ființei umane – deci ca elemente ale unei structuri formale, *Dasein*, fără conținut (Cristian Ciocan, *Moribundus sum: Heidegger și problema morții*, p. 338), nu ferește construcția lui Heidegger de critica lui Sartre. Căci a spune pur și simplu că moartea este un existențial care determină viața omului este cu totul neadecvat pentru a vedea diferența dintre om și o plantă sau un animal. Și acestea mor. Dar nu moartea ca atare, ci valorizarea morții și poziția sa față

noastră nu are sens deoarece problemele sale nu primesc nici o soluție (prin moarte) și pentru că semnificația însăși a problemelor rămâne nedeterminată<sup>1</sup>. Și, pentru a nu se riposta din perspectivă heideggeriană că problemele vieții țin de ontic și nu de ontologie<sup>2</sup>, nici posibilitățile omului nu au drept soluție moartea. Doar dacă vorbim de posibilitate la singular putem să considerăm că moartea o relevă. Dar, încă o dată, nu este asta cam puțin pentru ontologia umanului? Oare doar conștiința că murim – spre deosebire de plante și animale care nu o au – face din moarte desăvârșirea posibilității umane?

Calitatea principală a omului este capacitatea sa proiectivă. Dar dacă e așa, atunci așteptarea morții, proiectul către moartea mea ca posibilitate nedeterminată de a nu mai realiza prezența în lume ar fi absurd „căci el ar fi distrugerea tuturor proiectelor”. De aceea, „moartea nu poate să fie posibilitatea mea proprie; ea nu poate să fie nici măcar una dintre posibilitățile mele”<sup>3</sup>.

Nu doar în relevarea dimensiunii negative a morții, de anihilare a posibilității și libertății, stă critica lui Sartre la adresa lui Heidegger. Ci în *înlăturarea calității ontologice* pe care filosoful german i-o dăduse morții. Nu, moartea este un fapt ce ține de ontic. Este un fapt contingent<sup>4</sup>. Și tocmai de aceea, el nu poate fi echivalat cu semnificația ontologică a omului, cu ideea de finitudine a vieții, cu conștiința finitudinii: doar această *conștiință*, deci doar *finitudinea* țin de ontologie, ca structuri determinante ale libertății.

Mai mult: având conștiința că murim, suntem eliberați „în întregime de presupusa constrângere”<sup>5</sup> pe care o reprezintă moartea (atenție, moartea în principiu, nu moartea concretă în împrejurări concrete la care ne putem aștepta). Deoarece constrângerea este viața: ea presupune că noi, oamenii, suntem liberi să ne proiectăm către un posibil al fiecăruia dintre noi. Iar asta înseamnă că libertatea „este asumare și creare de finitudine”<sup>6</sup>: tocmai prin

de ființa specifică a omului, liberă și creatoare, sunt ceea ce sunt semnificative pentru această ființă.

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 584.

<sup>2</sup> Cristian Ciocan, *Moribundus sum: Heidegger și problema morții*, pp. 340-341.

<sup>3</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 585.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 590: „este un fapt contingent care, ca atare, îmi scapă din principiu și ține în mod original de facticitatea mea. Nu pot nici să-mi descopăr moartea, nici să o aștept nici să iau o atitudine față de ea, căci ea este ceea ce se relevă ca de-nedescoperitul, ceea ce dezarmează toate așteptările și care alunecă în toate atitudinile și mai ales în cele față de ea, pentru a le transforma în conduite exteriorizate și încheigate al căror sens este pentru totdeauna încredințate altora decât nouă”.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 591.

asta este unică viața, și anume viața mea. Stăpânirea finitudinii are loc tocmai în sensul de a da cât mai mult spațiu unicității vieții.

Cristian Ciocan are dreptate când arată că un motiv fundamental al criticii lui Sartre la adresa lui Heidegger este „pozitivitatea”<sup>1</sup> deplină a morții, ca sursă de autentificare a vieții, la acesta. Dar această critică nu este rezultatul, cum vrea să dea de înțeles Cristian Ciocan, dificultății lui Sartre de a înțelege registrul ontologic al analiticii *Dasein*-ului. Dimpotrivă, rămânând tocmai în acest registru, moartea are un „caracter absurd”<sup>2</sup> pentru că: a) *nu individualizează omul* (dimpotrivă, adaug eu, tocmai prin moarte devine el analog cu seria, un simplu reprezentant al acesteia), b) *nu este chintesența posibilității pe care o încarnează omul* și c) *nu este „a mea”,* adică resimțită de fiecare om în parte drept destinul său unic (toți murim, inclusiv pentru motive pentru care mor și alții).

Moartea este *absurdă*, spune Sartre, deoarece concretețea sa depinde de *hazard*, iar acesta face ca moartea să nu mai apară ca sfârșitul care autentifică eforturile de până atunci ale omului: adică între aceste eforturi și moarte nu există nici o legătură. „Astfel, moartea nu este posibilitatea mea de a nu mai realiza prezența în lume, ci o *neantizare mereu posibilă a posibililor mei, care este în afară de posibilitățile mele*”<sup>3</sup>.

Apoi, moartea este *absurdă* deoarece în cele mai multe cazuri ea nu survine atunci când bătrânețea cea mai de netratat o cheamă, ci atunci când omul este departe de acest moment: deci ar mai avea posibilități de manifestare a libertății, alegerii, proiectelor; iar prin moarte existența sa este *nefinalizată*<sup>4</sup>. Orice aspect (și idee) de moment final ce autentifică dispare.

Sinuciderea este o astfel de moarte bruscă, ce survine. Ea evidențiază, ar spune Sartre, tocmai contradicția dintre moarte și viață, adică absurditatea ideii că moartea ar fi încoronarea vieții individului. De aceea „libertatea-întru-moarte” devine o simplă caricatură a conceptelor ce sunt mai degrabă imagini ale ideologiei îmbrățișate de autorul lor decât sensuri ale existenței acreditate de viață. Căci cei siliți de alții să moară, sau sinucigașii, dau ei curs libertății umane, sau dimpotrivă caracterului

<sup>1</sup> Cristian Ciocan, *Moribundus sum: Heidegger și problema morții*, p. 342.

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 578. Eseul lui Camus despre absurditate apăruse cu un an înaintea publicării cărții lui Sartre și este incontestabil că l-a influențat. După cum se poate vorbi despre o apropiere de teme și de principii între cei doi creatori. Vezi, de exemplu, nuvela lui Sartre *Le mur*, 1939, care a precedat romanul lui Camus, *L'étranger*, 1942, și care au pus problema atitudinii față de moarte și a lipsei de valoare a vieții în fața morții.

<sup>3</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 581.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

încadrat, constrâns, al acestei libertăți? Iar dacă simpla alegere a momentului și felului sinuciderii poate fi echivalată cu o formă de libertate – încă o dată, silită, determinată în fond –, în ce sens sunt liberi cei siliți de alții să moară?

Și moartea și așteptarea ei sunt *absurde* deoarece toată viața de încercări, de creație, de alegeri și proiecte care ar fi putut să mai fie își pierde semnificațiile *pentru mine*: iar semnificațiile date apoi de alții nu mai sunt legate de ceea ce este autentic în mine, de libertatea mea, de visurile mele, de conștiința mea. Și cu atât *mai absurdă este sinuciderea*: prin ea, pun capăt exact proiectelor, alegerii, libertății mele<sup>1</sup>. Pot, desigur, să-mi doresc sinuciderea și să o pregătesc: dar ca o „soluție de avarie”. Ea poate fi un „proiect comprehensibil”<sup>2</sup> în unele condiții date, dar nu este un drum oarecare spre moarte – socotit și socotită drept culmea manifestării mele autentice –, ci unul „care scufundă viața în absurd”<sup>3</sup>.

Heidegger a considerat că omul, descoperind finitudinea vieții proprii<sup>4</sup>, este condus în întreaga sa viață de această descoperire: mai mult, că moartea ar fi aceea care îi explică și desăvârșește traiectoria umană. Pentru Sartre, moartea nu poate fi „nici fondată dinăuntru ca proiect al libertății, nici primită din afară ca o calitate”<sup>5</sup> a modelului uman. De aceea, omul nu poate „nici să aștepte moartea, nici să o realizeze, nici să se proiecteze spre ea”<sup>6</sup>.

Așadar, moartea este *absurdă* ca orice simplu dat: ca nașterea, ea este o „posibilitate care nu este a mea”<sup>7</sup>, „o limită externă și de fapt a subiectivității mele”<sup>8</sup>. Ea „nu este o structură ontologică a ființei mele”<sup>9</sup>, deoarece omul nu își descoperă propria moarte ci devine conștient de ea prin moartea celorlalți. De aceea, finitudinea pe care omul o descoperă prin această moarte este aceeași cu finitudinea descoperită în acțiuni – inclusiv, și ceea ce este mai important, în propriile acțiuni (finitudine ca ireversibilitate care dăunează sau, dimpotrivă, ca moment creat și asumat) –: moartea își pierde pedestalul pe care o urcase Heidegger. Ea rămâne o simplă limită

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 584.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 585.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 584.

<sup>4</sup> Ca și cum survenirea ireversibilității nu ar dăuna defel.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 591.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 592.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 591.

venită din afara conștiinței omului dar care, ca dat ontic, nu rămâne decât „să fie asumată”<sup>1</sup>.

Și moartea – și nu doar sinuciderea – este „o situație limită”<sup>2</sup>: care nu mi relevă nici o libertate, dacă acceptăm că libertatea este într-adevăr un existențial, deoarece nu este „un obstacol la proiectele mele”, ci doar „un destin în plus al acestora”<sup>3</sup>, o simplă condiție ontică a lor. „Nu sunt liber pentru a muri ci sunt un muritor liber”<sup>4</sup>. Subiectivitatea mea și proiectele mele se afirmă „independent de moarte”<sup>5</sup>. Chiar sinuciderea, adaug, vine din mine, nu de la moarte.

Așadar, pentru Heidegger sinuciderea, ca orice alt fel de moarte, este lipsită de importanță (ea dă doar adevărul unei vieți individuale, ca orice altă moarte individuală). Dar este oare vorba de adevăr? Oare individul are o singură linie a faptelor și alegerilor, aceea care îl duce, iată, la eșec, la sinucidere? Pentru Sartre, sinuciderea e absurdă pentru că și moartea e absurdă, ca orice fenomen ontic-limită. Nu este vorba de judecarea lor etică, ci de cea ontologică. Dar moartea nu are semnificații ontologice pentru ființa umană. Cunoașterea morții generează, desigur, sensuri pentru om, dar nu esențiale.

### *Chestionarea modernă a diferenței specifice*

#### I: Argumentul etic

Modernitatea a prilejuit despărțirea de interpretarea religioasă a constrângerilor sociale și a vocii conștiinței. Despărțirea a avut loc prin și a dus la efortul filosofiei de a construi argumente raționale ce au dat seamă doar de subiectivitatea umană<sup>6</sup>. O direcție a cercetării sinuciderii în modernitate a fost cea etică.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 592.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Într-adevăr, „îndată ce într-un domeniu se dezvoltă efectiv puteri ale cunoașterii, oamenii fac figură proastă dacă – așa cum se întâmplă în perioadele unei incapacități mai timpurii – vor să lase să acționeze în locul lor o forță superioară, fie Dumnezeu, fie hazardul”, Peter Sloterdijk, *Un răspuns despre scrisoarea lui Heidegger despre umanism* (1999, *Regeln für den Menschenpark*), Traducere de Ion Nastasia, București, Humanitas, 2003, p. 53.

Kant a fost cel care a dedus din *formalismul* etic – al principiilor concepute *rațional* și care structurează corpul *legii morale* în manifestările acesteia<sup>1</sup> –, și anume din specificul rațional al omului și, deci, din necesitatea ca el să-și subordoneze toate maximele practice de comportament potrivit legii morale sau imperativului categoric, ideea de *ilegitimitate/imoralitate a sinuciderii* datorită inadecvării acesteia la *datoria* omului. Este esențial să fie subliniat că formalismul lui Kant nu este găunos: conținutul său este tocmai de: *a nu-l considera pe om niciodată doar ca mijloc, ci totdeauna și ca scop* și, reflectând principiul reciprocității, a acționa în așa fel încât maxima acțiunii tale să poată să devină „lege universală”<sup>2</sup>. În funcție de acest conținut al legii morale se constituie și datoria: care nu privește cerințele empirice sau înclinația, ci „necesitatea practică-necon condiționată a acțiunii”<sup>3</sup> de a avea loc potrivit legii morale care privește orice ființă rațională ca *persoană*, ca ființă ce are autonomia voinței și, rațională fiind, ca ființă capabilă de a avea o „voință universal legiferatoare”, deci ca „scop subiectiv pentru noi”, ca „valoare absolută”<sup>4</sup>.

Ca urmare, deși sinuciderea poate fi socotită „ca o datorie necesară față de sine însuși” „în cazuri existențiale extreme”, ea este contrară înțelegerii de către om că fiecare persoană „este constitutivă ideii de umanitate” și astfel ideii că fiecare om, inclusiv propria persoană, este nu *lucru*, ci *scop* și element al unei „legi universale a naturii”. „Așadar, eu nu

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure* (1781), traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Studiu introductiv, glosar kantian și indice de nume proprii de Nicolae Bagdasar, București, Editura Științifică, 1969, pp. 598-599: „Practic este tot ceea ce e posibil prin libertate. Dacă însă condițiile de aplicare a voinței noastre libere sunt empirice, rațiunea nu poate avea aici altă folosire decât regulativă și nu poate servi decât pentru a efectua unitatea legilor empirice, după cum, de exemplu, în doctrina prudenței reunirea tuturor scopurilor, care ne sunt date de înclinările noastre, în unul singur, *fericirea*, și concordanța mijloacelor pentru a ajunge la ea constituie întreaga operă a rațiunii, care de aceea nu poate procura alte legi decât cele *pragmatice* ale comportării libere, pentru atingerea scopurilor recomandate nouă de simțuri, și deci nu legi pure, determinate complet a priori. Dimpotrivă, niște legi pure practice, al căror scop este dat complet a priori de rațiune și care nu ordonă condiționat empiric, ci absolut, ar fi produse ale rațiunii pure. Dar astfel de legi sunt legile *morale*, prin urmare numai acestea aparțin folosirii practice a rațiunii pure și permit un canon”.

<sup>2</sup> Immanuel Kant, „Întemeierea metafizicii moravurilor” (1785), în Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice*, Traducere, prefață, studiu introductiv, studiu asupra traducerii, note, bibliografie selectivă, index de concepte german-român, index de concepte român-german: Rodica Croitoru, București, Antet, 2013, p. 71.

Vezi și „Critica rațiunii practice” (1788), în *ibidem*, p. 133: „acționează astfel încât maxima voinței tale să poată valora întotdeauna în același timp ca principiu al unei legiferări universale”.

<sup>3</sup> Immanuel Kant, „Întemeierea metafizicii moravurilor”, p. 74.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 78, 76.



pot face ca prin voința mea, maxima prin care este susținută sinuciderea să trebuiască să devină o astfel de lege”<sup>1</sup>.

Sinuciderea nu poate deveni lege universală a naturii, deoarece „o natură a cărei lege ar fi să distrugă viața însăși, în virtutea aceleiași simțiri a cărei destinație este de a stimula promovarea ei, s-ar contrazice pe ea însăși”<sup>2</sup>.

Principiul etic – și nu maxima empirică – ce neagă admisibilitatea sinuciderii este legat și de ideea realizării binelui suveran (conformitatea cu legea morală) în viață. Deoarece nici o ființă umană nu este perfectă, binele suveran poate fi întâlnit numai „într-un progres mergând la infinit”: „o ființă rațională, dar finită” nu poate concepe decât acest progres „atât cât poate dura existența ei” și, desigur, în specie, „în continuarea ulterioară și neîntreruptă”<sup>3</sup>.

În sfârșit, în partea a doua a *Metafizicii moravurilor* (1797)<sup>4</sup>, Kant a detaliat raportul dintre sinucidere și datorie. Aceasta din urmă privește, pe de o parte, datoria față de sine – perfecțiunea sinelui, iar pe de altă parte, datoria față de Celălalt – fericirea Celuilalt. În ceea ce privește datoria față de sine, ea este, desigur, contradictorie (deoarece eu mă oblig dar și devin obligat), dar emană din propria rațiune practică. În conștiința datoriei față de sine, omul se consideră, ca subiect al acestei datorii, pe de o parte, ca *ființă sensibilă* (făcând parte din specia animală) și ca *ființă rațională*, revelată numai în raporturile practice (în care rațiunea acționează asupra voinței și naște libertatea). Doar ca ființă rațională, dotat cu libertate interioară, este omul capabil de obligație/de a se obliga: în calitate de ființă fizică, el este doar determinat, inclusiv rațional, dar ca de o cauză oarecare.

Dar nu e vorba, insistă Kant, de două substanțe diferite și, deci, de datorii față de corp și datorii față de suflet: ființa umană este una. Datoriile față de sine se divid, deci,

- după obiectul lor: datoriile *formale* sunt *restrictive* (sau negative), iar cele *materiale* sunt *extensive* (sau pozitive). Primele se raportează la *sănătatea morală (ad esse)* a omului și au drept scop conservarea naturii sale în întreaga sa perfecție

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>3</sup> Immanuel Kant, „Critica rațiunii practice”, pp. 197, 198.

<sup>4</sup> Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor* (1797), Traducere, studiu introductiv,, note și indici de Rodica Croitoru, Ediția a doua revăzută și adăugită, București, Antaios, 1999.

Metafizica moravurilor este știința generală a datorțiilor, concepută *a priori*. Datoriile sunt, unele ale *dreptului* – deoarece sunt susceptibile de a fi traduse în legi exterioare – și celelalte sunt ale *virtuții*. De aceea este vorba de două părți ale metafizicii moravurilor.

(ca receptivitate). Celelalte tind la *bogăția* morală (*ad melius esse; opulentia moralis*) de a avea facultatea de a ajunge la toate scopurile morale.

Primele datorii față de sine se exprimă astfel: conservă-te în perfecțiunea naturii tale (*naturae convenienter vive*), iar celelalte datorii față de sine, astfel: realizează-te mai perfect decât te-a făcut natura (*perfice te ut finem; perfice te ut medium*).

- după modul cum se consideră omul/după subiectul datoriei, omul ca animal – dar, atenție, întotdeauna și moral – sau pur și simplu omul ca doar ființă morală.

În ceea ce privește animalitatea din om, natura a evidențiat că fiecare ființă tinde să se conserve<sup>1</sup>, că specia însăși tinde s-o facă și că fiecare ființă tinde să folosească forțele care îi procură bunăstarea de animal.

Ca urmare, sinuciderea este contrară acestor tendințe. Ea este o distrugere voluntară (*autochiria, suicidium*). Dar, și aici a arătat Kant – ca și în exemplele din *Critica rațiunii practice* – că, pe de o parte, structura formală a eticii este utilă și, pe de altă parte, că viața are o complexitate care nu poate fi alungată în „onticul empiric”: moartea pentru salvarea patriei este oare o sinucidere? Sau sacrificiul pentru salvarea umanității în general este oare eroică? Sau este permis ca sinuciderea să prevină o condamnare la moarte? Sau nu este cumva orgoliu atitudinea unei căpetenii ce poartă asupra sa o otravă menită să-i pună capăt zilelor dacă este înfrântă? Sau a făcut bine că s-a sinucis un om mușcat de un câine turbat și manifestând deja semnele turbării, periculoase pentru ceilalți? Sau este permisă vaccinarea – care pune în pericol viața – deși e făcută pentru a o conserva?

Kant doar a pus întrebările, nu a răspuns la ele. Prin aceasta, el a lăsat deschis formalismul etic, absolut necesar dar, desigur, insuficient. Ideea nu este să vedem din Kant doar concepte, logice dar departe de viață. Conceptul de datorie, de exemplu, nu este suficient (și religia vorbește de datoria față de Dumnezeu) dacă nu îi dăm și conținutul dat doar de imanența umană: omul ca scop/a-l socoti pe om mereu și ca scop. Iar Kant a dat acest conținut. În rest, întreaga desfășurare a teoriei formale îl arată pe Kant ca pe un mare *vitalist*.

---

<sup>1</sup> Spinoza etc.

## II: Argumentul ontologic

De ce ar fi viața mai bună decât moartea, deci inclusiv prin sinucidere, din moment ce și una și cealaltă sunt simple date de/în existență? Filosofia a răspuns cu argumentul și instrumentul său, *logos*-ul, rațiunea: deoarece rațiunea este aceea care judecă și evaluează viața ca pe un *lucru bun* (valoare bună, nu pur și simplu utilă). Doar viața dă posibilitate omului să gândească, să acționeze, să ajungă la sensuri care, iată, îmbogățesc chiar existența.

În continuarea *Definițiilor* apocrife ale lui Platon (scrise de neo-platonicieni contemporani cu criza lumii antice)<sup>1</sup>, potrivit lui Augustin din Hippo viața arată „natura omului de a se iubi pe sine însuși și având o aversiune instinctivă pentru moarte, el caută tot ce poate pentru a-și întreține uniunea dintre corp și suflet”. Aceasta este suprema forță extra-rațională a omului: dar trebuie ca relele ce-l înconjoară „să fie cu totul violente pentru a face această forță homicidă”. Relele vieții sunt ceea ce determină ca suprema forță a conservării vieții să fie distrusă și înlocuită cu forța de anihilare<sup>2</sup>.

La rândul său, Toma d’Aquino a considerat că viața omului, a ființei conștiente și creatoare, este mai presus de orice viață: de aceea, chiar viața animalelor și plantelor este dată și apărută „nu pentru ele însele, ci pentru om”<sup>3</sup>. Iar acesta din urmă fiind pus de către Dumnezeu drept coroană a creaturilor, trebuie să știe că nu trebuie să ia viața nici unui semen, și nici pe a lui proprie: nu în fond deoarece viața a fost dată de sus – doar și moartea este astfel – ci datorită specificului vieții pe care numai omul ajunge să îl înțeleagă: „fiecare lucru se iubește în mod natural, rezultatul fiind că fiecare lucru se păstrează în ființă și rezistă stricării (*corruptio*) atât cât poate”<sup>4</sup>. Ca

<sup>1</sup> Platon, „Définitions”, *Oeuvre de Platon*, Tome XIII, Traduites par Victor Cousin, Paris, P-J Rey Libraire, MDCCCXL, pp. 195, 197: „sufletul este ceea ce se mișcă singur și cauza mișcării vitale a ființelor vii. O forță este ceea ce acționează prin sine...sentimentul ordinii este supunerea voluntară la ceea ce se recunoaște drept binele și calmul în mijlocul mișcărilor corpului...Binele este ceea ce este pentru sine”.

<sup>2</sup> Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, *ibidem*: și „atunci când forța sucombă sub rău nu doar că ea nu poate conserva prin *răbdare* un om pe care trebuia să-l guverneze și să-l protejeze, dar se vede redusă la a-l ucide”.

<sup>3</sup> Thomas Aquinas, *Ibidem*, Article 1, Reply to Objection 1, <http://www.newadvent.org/summa/3064.htm>.

<sup>4</sup> *Ibidem*, Article 5, <http://www.newadvent.org/summa/3064.htm#article5>.

Este o idee asemănătoare anticului φιλαυτία, dragostea de sine virtuoasă, adică rațională (Aristotel, *Etica Nicomahică*, Cartea a noua, Cap. IV, 1166a, 1166b, pp. 303, 304: „omul virtuții stă cu sine însuși în acord și își dorește după tot sufletul său una și aceeași și de aceea

urmare, sensul și rostul existenței omului constau în a face în așa fel încât să prezeve specificul vieții umane – deci nu doar al vieții, ci al caracterului uman, deci rațional al acesteia –: *înflorirea* gândirii omului până, desigur, la beatitudinea realizată prin credință. *Conținutul*, rațional stăpânit, al vieții este ceea ce are valoare explicativă a structurii umane.

Ideea a fost dezvoltată de către Spinoza: „orice lucru năzuiește, atât cât depinde de el, să-și mențină existența...se opune la tot ce ar putea să-i suprimă existența”<sup>1</sup>. Dar omul este mai mult decât „orice lucru”: el nu doar că năzuiește să-și mențină existența „pe o durată indeterminată”, dar „este conștient de năzuința sa”<sup>2</sup>. Conștiința presupune a avea tot felul de sentimente: cel mai important este cel de *bucurie* (*hilaritas*, resimțită de întreaga ființă<sup>3</sup>), deoarece presupune aspirația „să aibă prezent” și explică toate celelalte afecte<sup>4</sup>. De aceea *bun-ul* este „orice fel de bucurie; și, mai mult, tot ce duce la bucurie”<sup>5</sup>. Iar „când sufletul se observă pe sine însuși și puterea sa de a acționa, se bucură”<sup>6</sup>. Nu urmează oare că omul trebuie să facă totul pentru persistența acestei bucurii?

Desigur. Chiar virtutea este „puterea omului, care se definește numai prin esența omului, adică aceea care se definește numai prin năzuința omului de a persista în existența sa”<sup>7</sup>. Dar „nimeni nu poate dori să fie fericit, să lucreze bine și să trăiască bine, fără să dorească în același timp să existe, să lucreze și să trăiască, adică să existe actual”<sup>8</sup>. Și iată o replică *avant la lettre* dată lui Heidegger: „omul liber se gândește la moarte mai puțin decât la orice altceva, iar înțelepciunea sa constă în meditație asupra vieții,

---

el își dorește și să-și însuși binele...și *anume de dragul său propriu, anume în favoarea părții sale cugetătoare, care este doar sinea adevărată a omului*. Dar el mai vrea și să trăiască și să se conserve, și mai ales dorește el aceasta acelei părți care cugetă...cea mai înaltă măsură a prieteniei se aseamănă iubirii pe care omul o are pentru sine însuși”).

<sup>1</sup> Baruch Spinoza, *Etica demonstrată după metoda geometriei și împărțită în cinci părți* (1677), Traducere din limba latină, studiu introductiv și note de Alexandru Posescu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, III, Propoz. VI, pp. 110-111. (Este așa-numitul *conatus*).

<sup>2</sup> *Ibidem*, Propoz. IX, p. 112.

<sup>3</sup> *Ibidem*, Propoz. XI, Scolia.

<sup>4</sup> *Ibidem*, Propoz. XIII, p. 115 și Propoz. LIX, p. 153.

<sup>5</sup> *Ibidem*, Propoz. XXXIX, notă, p. 135. Și un element epistemologic: caracterizarea lucrurilor drept bune sau rele are loc în urma experienței și a *conatus*-ului: „noi nu năzuim, nu voim, nu poftim, nici nu râvnim un lucru fiindcă îl socotim bun, ci, dimpotrivă, noi socotim că un lucru e bun fiindcă năzuim, poftim și râvnim acel lucru”.

<sup>6</sup> *Ibidem*, Propoz. LIII, p. 147.

<sup>7</sup> *Ibidem*, IV, Propoz. XX, Demonstrație, p. 191.

<sup>8</sup> *Ibidem*, Propoz. XXI, p. 192.

nu asupra morții”<sup>1</sup>. Tot ce face omul în mod rațional este a ajunge la libertate, adică la cunoaștere. Dar acestea nu sunt niște calități realizate de unul singur, ci prin „cea mai mare recunoștință unii față de alții”<sup>2</sup>: „țelul spre care năzuiesc este să dobândesc o atare natură și să mă străduiesc ca și mulți alții să o dobândească împreună cu mine. deci eu însumi nu pot fi fericit dacă nu mă străduiesc ca mulți alții să cunoască”<sup>3</sup>. Depindem, deci, nu doar de dorința de a trăi ci și de *obiectivele concrete* pe care ni le punem pentru asta, și probabil că formalizarea cea mai adecvată a acestor obiective este: a lucra în așa fel încât să nu fie încălcat „dreptul cel mai desăvârșit (al fiecărui individ) la tot ce stă în puterea lui...dreptul să existe și să lucreze în felul în care este determinat în chip firesc”<sup>4</sup>.

Ideea lui Spinoza despre bucurie a apărut la Bergson. Conceptul de *elan vital*, având o istorie în conceptele de energie/virtute/forță ce include și actul, fiind „la jumătate între facultatea de a acționa și acțiunea însăși și implică un efort și astfel trece din sine în operație”<sup>5</sup>, arată că „proprietățile vitale nu sunt niciodată realizate în întregime, ci mereu în curs de realizare”<sup>6</sup>. Viața – care, „înainte de toate, este o tendință de a acționa asupra materiei brute”<sup>7</sup> – înseamnă direcții emergând din tendința fiecărei ființe de a dăinui, dar exclude „finalismul radical”: nu există o finalitate externă, căci „fiecare ființă este făcută pentru ea însăși și toate părțile ei se pun de acord pentru cel mai mare bine al ansamblului”<sup>8</sup>. Dar nu există finalitate imanentă ca atare vieții, din moment ce ființele există în medii aleatoare și răspund acestora, deci relativ aleatoriu. Viața este, ca un asemenea răspuns, „o

<sup>1</sup> *Ibidem*, Propoz. LXVII, p. 229.

<sup>2</sup> *Ibidem*, Propoz. LXXI, p. 232.

<sup>3</sup> Baruch Spinoza, *Tratatul despre îndreptarea intelectului și despre calea cea mai bună care duce la adevărata cunoaștere a lucrurilor* (1662), Studiu introductiv, traducere din limba latină și note de Alexandru Posescu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, I, p. 10.

<sup>4</sup> Baruch Spinoza, *Tratatul teologico-politic ce conține câteva dizertații în care se arată că libertatea de a filosofa nu numai că poate fi îngăduită fără a se primejdui pietatea și pacea în stat, dar că ea nu poate fi suprimată decât odată cu pacea statului și cu pietatea însăși* (1670), Traducere, studiu introductiv și note de I. Firu, București, Editura Științifică, 1960, capitolul XVI, p. 230.

<sup>5</sup> G.W. Leibniz, “On the Reform of Metaphysics and of the Notion of Substance” (1694), in *The Philosophical Works of Leibniz*, Translated from the original Latin and French, with notes of George Martin Duncan, New Haven, Tuttle, Morehouse & Taylor Publishers, 1890, <http://archive.org/stream/philosophicalwor00leibuoft#page/n11/mode/1up>, p. 69.

<sup>6</sup> Henri Bergson, *L'évolution créatrice* (1907), septième édition, Paris, F. Alcan, 1911, p. 14.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 44.

imprevizibilă creație de formă”<sup>1</sup>. De aceea, vitalismul, și nu finalismul radical – un mecanicism, în fond – explică viața: „'principiul vital' nu explică mare lucru”<sup>2</sup>, decât dacă nu ținem seama de „spontaneitatea vieții” și dacă îl rupem de elementul conștiință care îl dublează. Principiul vital un „efort” „independent de circumstanțe” și care „este cauza profundă a variațiilor”<sup>3</sup>.

Dar elanul vital este doar un concept filosofic: el dă seama de explicarea ontologică a proceselor vitale, și nu de determinarea ontică a lor. El simbolizează misterul vieții, compunerea aspectelor contradictorii, „fabricarea” potrivirii reacțiilor și formelor vii ale celulelor și organelor la mediu și, în același timp, „organizarea” acestei potriviri în cadrul organismului<sup>4</sup>. În fond, elanul vital explică viața prin „rezistența” pe care o întâmpină ființele vii în mediu<sup>5</sup>. „Elanul original al vieții” este implicat în mișcarea/mișcărilor separate dar și compuse și complexe ale ființelor vii și explică unicitatea (relativă a) acestora, adică „liniile de evoluție independente”<sup>6</sup>.

Mai ales la om, conștiința este filtrul și multiplicatorul elanului vital: „conștiința este coextensivă vieții”<sup>7</sup>. Ea „adoarme acolo unde nu mai există mișcare spontană și se exaltă când viața se sprijină pe activitatea liberă”<sup>8</sup>. Dacă „doar cu viața însăși apare mișcarea imprevizibilă și liberă”, dacă doar ființa vie „alege” și „crează”, cu atât mai mult sunt acestea specifice omului. Conștiința umană este o „forță spirituală”, adică un elan conștient spre manifestare liberă: ceea ce înseamnă capacitate de a stăpâni obstacolele pe care i le pune în față mediul.

Explicația ontologică a vieții, și mai ales a vieții umane, prin elanul acesteia este oare o speculație? Nicidecum. Deoarece chiar viața ne arată când elanul ei este realizat. Această dovadă este „bucuria”, „bucuria de a trăi”: „ea nu indică direcția în care este lansată viața”, ci „anunță mereu că viața a reușit, că ea a câștigat teren, că ea a ajuns la o victorie”...că „există creație”<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p.100.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 102-103.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>7</sup> Henri Bergson, « L'énergie spirituelle » (1911), *Essais et conférences*, Paris, Félix Alcan, 1919, p. 13.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 24.

Teoria lui Bergson – sau partea sa în teoria unitară pe care o schițez aici – sfârșește cu o sugestie numai, dar cu una optimistă: „dacă, în toate domeniile, triumful vieții este creația, nu trebuie să presupunem că viața umană are rațiunea sa de a fi într-o creație care poate, spre diferență de aceea a artistului sau a savantului, să se deruleze și să se desăvârșească oricând la toți oamenii: creația sinelui de către sine, măreția personalității printr-un efort care extrage mult din puțin, ceva din nimic, și adaugă fără încetare la ceea ce exista bogăția lumii?”<sup>1</sup>.

Optimismul discret al lui Bergson („omul este marea reușită a vieții”<sup>2</sup>, societatea – ca mediu propice<sup>3</sup>) nu este, însă, mai puțin lucid: viața este una „de luptă”, „evoluția creatoare”, redusă de unii la abstractul proces de invenție, privește un „dincolo” explorabil din punctul de vedere al „partizanatului pentru om”<sup>4</sup>.

Prudența discretă a unui filosof anterior Marii Conflagrații, indiscutabil marcat de optimismul pozitivist, a evidențiat linia teoretică vitalistă. Dar nu doar această linie Spinoza-Bergson configurează argumentul ontologic legat de sinucidere. Sinuciderea este, desigur, o dovadă de libertate ontică (inclusiv în plan vitalist). Dar mai departe?

Cel care a adăugat un aspect esențial ontologiei vitaliste a fost Camus. Lumea este absurdă, contradicțiile ei – de nesuportat – sunt odată mai respingătoare deoarece sunt opuse clișeele: aceste clișee fac totul nu doar pentru a ascunde contradicțiile, ci mai ales pentru a le face suportabile. Acesta este răul lumii, iar acest rău este terenul vieții omului.

Dar ce face ființa umană? Cum se descurcă, în ce fel răspunde absurdității? În nici un caz nu se sinucide, căci ar însemna anularea tuturor certitudinilor, legate chiar de starea absurdă<sup>5</sup>. Dimpotrivă, continuarea vieții îi permite „adecvarea” la lume: în această lume, el este „inocent” căci nu mai are criterii de departajare a binelui și răului; de aceea, el este iresponsabil, nu are nimic de justificat și, în același timp, este străin<sup>6</sup> și revoltat: adevărul său este *mărturisirea absurdității*. Datorită acestei mărturisiri, omul este imoral din punctul de vedere al clișeelelor lumii absurde și care nu o fac mai puțin absurdă.

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>5</sup> Jean-Paul Sartre, « Explication de l'Etranger » (1943), *Situations I. Essais critiques*, Paris, Gallimard, NRF, 1947, pp. 99-121.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

O primă atitudine radicală față de absurditate este *sinuciderea*. Aceasta este „singura problemă filosofică realmente serioasă”, din moment ce privește nu viața și atitudinea concretă și directă față de aceasta, și nu idei despre ea: sinuciderea privește *sensul vieții* care există, sau nu, pentru om<sup>1</sup>. De aceea, problema nu trebuie tratată doar ca una socială<sup>2</sup>, ci fenomenologic – spun eu cuvântul – adică din punctul de vedere al relației dintre ea și gândirea individului<sup>3</sup>.

Omul începe să se gândească la absurdul existenței: mai ales atunci când viața îl pune la încercare (cu moartea cuiva drag etc.). Dar sinuciderea este o hotărâre care reflectă *aglomerarea* unor fapte determinante: acestea pot părea minore, ca lipsa de atenție a celorlalți sau ca o atitudine a lor ce denotă dispreț, dar ele sunt „argumente” ale mărturisirii celui care se sinucide. Actul sinucigaș mărturisește „că ești depășit de viață sau nu o înțelegi”, că viața „nu mai merită să fie trăită” că nu mai merită să continui „obișnuința” de a trăi<sup>4</sup>.

Într-un cuvânt, omul se sinucide datorită „sentimentului absurdului”: el nu mai poate să-și *explice lumea*, aceasta încetează să îi mai fie familiară, omul se simte un *străin* în ea deoarece nu mai are nici iluzii și nici speranță<sup>5</sup>.

Înainte de sinucidere, oamenii avuseseră un sens al vieții<sup>6</sup>. Și trăiseră datorită faptului că „judecata corpului (care se agață de viață în pofida tuturor mizeriilor lumii) valorează mai mult decât aceea a spiritului”<sup>7</sup>. Ca și datorită „eschivei” ideologice din fața vieții: trăiau „nu pentru viață” ci datorită unei idei sublime, legitimizează<sup>8</sup> (AB, dar credincioșii, deși știu că urmează o viață mai bună, nu se sinucid pentru a o grăbi: și nu doar din motive doctrinare).

Dar dacă atitudinea față de lumea absurdă este, în fond, o „sensibilitate absurdă”<sup>9</sup> deoarece este cu totul contradictorie, și nu cere

<sup>1</sup> Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde* (1942), Édition augmentée (69-ème), 1942, pp. 15, 16.

<sup>2</sup> Cum a făcut Émile Durkheim, *Le suicide. Étude de sociologie* (1897), Paris, PUF, 1967.

<sup>3</sup> Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, p. 16.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 12.



neapărat sinuciderea<sup>1</sup>, nu există nici o ieșire? „Trag din absurd trei consecințe care sunt revolta mea, libertatea mea și pasiunea mea”<sup>2</sup>.

Libertatea și pasiunea sunt calități ale omului<sup>3</sup>. În fapt, ale singurei atitudini creatoare a acestuia, *revolta* sa împotriva lumii absurde: „în simpla experiență a absurdului, tragedia este individuală. Odată cu mișcarea revoltei, ea este conștientă că e colectivă”<sup>4</sup>. Dacă sinuciderea poate avea loc din motive egoiste sau anomice<sup>5</sup>, din amor-propriu, revolta nu vine din aceste trăiri, nici din resentimentul teoretizat de Max Scheler<sup>6</sup>, ci din conștiința drepturilor omului<sup>7</sup>, deci din opoziția la condiția umană din punctul de vedere al acestei condiții<sup>8</sup>: și chiar dacă nu ne învață mai mult despre ultima soluție decât analiza absurdului<sup>9</sup>, ea „depășește angoasa”, dacă „face ca individul să intre în comunitatea în luptă”<sup>10</sup>. Spre deosebire de existențialismul aerian în care „angoasa ar fi culmea omului”, Camus considera că există o depășire a angoasei, în revoltă<sup>11</sup>. Mai mult: tocmai revolta și conștiința legată de ea sunt în măsură să anuleze absurdul și angoasa: este *bucuria* de a nu se supune absurdului și de a recrea lumea: „Toată bucuria tăcută a lui Sisif este aici...Sisif ne învață fidelitatea superioară care neagă zeii și ridică blocurile de piatră...Lupta însăși către vârfuri este suficientă pentru a umple inima unui om. Trebuie să ni-l imaginăm pe Sisif fericit”<sup>12</sup>.

Problema ontologică constă, așadar, în a explica omul dincolo de concretul ontic. Iar această explicație constă în: valoarea *vieții*, valoarea *rațiunii*, și valoarea unui *conținut al vieții* care să nu anuleze nici viața și nici rațiunea. Sinuciderea vine din exasperare, este tristă deși poate semnifica și o revoltă față de absurdul lumii. Dar este o revoltă „în genunchi”. Voința de

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>3</sup> Vezi analiza la 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.

<sup>4</sup> Albert Camus, « Remarque sur la révolte », *L’existence*, Essais par Albert Camus, Benjamin Fondane, M. de Gandillac, Étienne Gilson, J. Grenier, Louis Lavelle, René Le Senne, Brice Parain et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1945, (pp. 9-23), p. 12.

<sup>5</sup> Émile Durkheim, *Le suicide. Étude de sociologie*, pp. 21-84.

<sup>6</sup> Albert Camus, « Remarque sur la révolte », pp. 12-13.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Albert Camus, *Le mythe de Sisiphe. Essai sur l’absurde*, pp. 167, 168.

auto-distrugere anulează imprevizibilul (Bergson) care este mereu câștigul vieții.

Pentru Sartre, moartea în general este absurdă, deoarece înseamnă negarea libertății umane<sup>1</sup>. Pentru Camus, sinuciderea e absurdă, deoarece, chiar dacă viața e absurdă, există răspunsuri mai umane la ea. Iar ceea ce stă în spatele acestor răspunsuri este bucuria vieții (Bergson). Și potrivit lui Sartre și potrivit lui Camus, omul nu este interesat de moarte/să aștepte moartea. El acționează în virtutea a două linii de cunoștințe și inferențe: linia obiectivelor imediate (de diferite feluri și de diferite grade de apropiere de gândire) și linia profundă a agățării față de viață. *Vitalismul* se dovedește a fi fertil din punct de vedere ontologic.

#### *Conținutul ontic contemporan și „chemarea” sinuciderii*

Și pentru Heidegger esențială este pregătirea pentru înțelegere, deci evidențierea unor structuri sau forme ce pot fi apoi umplute cu bogăția concretului: conceptul central de *Dasein* descrie o structură formală, și nu un conținut, cum se știe. Dar excluderea conținutului din structurile formale – vină de care nu poate fi acuzat, de exemplu, Kant – face filosofia lui Heidegger precară. După mine, structura *Dasein*-ului este mai slabă/mult mai slabă filosofic decât formalismul practic kantian.

Dar oare simpla cunoaștere în adâncul sufletului că murim și frământările care ne bântuie conștiința nu înseamnă „pregătire pentru moarte”? Heidegger nu are dreptate și el? Hm: este, desigur, „pregătire pentru moarte”, dar nu „pregătire pentru viață”. Moartea/conștiința morții în sensul de *pregătire pentru o moarte nedeterminată în timp* – singura la care s-a gândit Heidegger – nu dă o greutate în plus străduințelor existențiale ale omului: adică nu dă o greutate în plus conținutului vieții și sensurilor sale.

*Antivitalismul* lui Heidegger l-a făcut să nu discute nici un fel de moarte, nici sinuciderea, deși tocmai felul morții luminează – păstrând logica lui Heidegger – pregătirea pentru moarte. Autenticitatea dată de moarte pare a se potrivi morții impersonale *petit-bourgeois*. Dar cei duși la moarte? Dar cei lăsați să moară ca niște câini? Dar cei siliți să moară prematur, și de care, conform lui Heidegger, nimeni nu e responsabil? Murind, omul își vede inevitabilitatea morții „pentru care s-a pregătit”: dar oare moartea inevitabilă este același lucru cu moartea în orice condiții? Pregătirea pentru moarte implică ideea că moartea poate veni oricând: dar

---

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

posibilitatea abstractă și improbabilă în intervalele de timp apropiate este totuna cu certitudinea morții iminente date de condiții? Dacă anticipând moartea anticipăm și posibilitățile noastre, poate acest concept de *posibilități ale noastre* să dea seamă de ce am fi putut crea dacă nu ar fi existat condițiile care ne pot împinge și la sinucidere? Liber-pentru-moarte înseamnă și pentru cei morți prematur „liber-de-pierderea” din viață/pe care o reprezintă viața?

Lumea de după Al Doilea Război Mondial, căci distrugerea oricăror iluzii a avut loc atunci, și nu doar perioada actuală evidențiază că problema sinuciderii este strâns legată de problemele existențiale și, deci, de obiectul filosofiei. Sinuciderile au fost folosite de către protagoniștii lor pentru a semnala protestul împotriva unei situații sociale și în anii 60. Ele nu au mișcat, însă, logica raporturilor de forțe și a puterii. De 6-7 ani, criza economică mondială este însoțită de creșterea numărului de sinucideri<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Sinuciderile la locul de muncă (2007, Franța, Peugeot și Renault), [http://www.lemonde.fr/societe/article/2009/09/16/si-on-ne-repense-pas-le-travail-il-faut-s-attendre-a-pire-que-des-suicides\\_1241431\\_3224\\_1.html](http://www.lemonde.fr/societe/article/2009/09/16/si-on-ne-repense-pas-le-travail-il-faut-s-attendre-a-pire-que-des-suicides_1241431_3224_1.html);

O Rezoluție a Parlamentului European adoptată în 2009 subliniază că sinuciderea rămâne o cauză majoră a morții premature pe continent, numărul deceselor în UE ridicându-se la peste 59.000 pe an, <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+TA+P6-TA-2009-0063+0+DOC+XML+V0//EN>;

*You are NOT allowed to commit suicide: Workers in Chinese iPad factories forced to sign pledges*, 1st May 2011, <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1382396/Workers-Chinese-Apple-factories-forced-sign-pledges-commit-suicide.html>;

Bryan Dyne, *Record number of US military and veteran suicides*, 16 January 2013, <http://www.wsws.org/en/articles/2013/01/16/vets-j16.html>;

*Frenchman self-immolates over unemployment benefits*, 13 February 2013, [http://www.france24.com/en/20130213-france-self-immolates-nantes-unemployment-benefits?ns\\_campaign=editorial&ns\\_source=RSS\\_public&ns\\_mchannel=RSS&ns\\_fee=0&ns\\_linkname=20130213\\_france\\_self\\_immolates\\_nantes\\_unemployment\\_benefits](http://www.france24.com/en/20130213-france-self-immolates-nantes-unemployment-benefits?ns_campaign=editorial&ns_source=RSS_public&ns_mchannel=RSS&ns_fee=0&ns_linkname=20130213_france_self_immolates_nantes_unemployment_benefits) și Antoine Lerougetel, *France: Unemployed worker sets himself on fire outside job centre*, 16 February 2013, <http://www.wsws.org/en/articles/2013/02/16/suic-f16.html>; „populația 'activă' și populația 'pasivă'. Populația 'pasivă' – șomerii, bătrânii (pensionarii), studenții, bolnavii, cei care îngrijesc copii mici sau rude în vârstă (mai ales, desigur, 'mamele singure'), marginalizații, cei neeligibili pentru angajare, persoanele cu probleme mentale, cu dizabilități, fără adăpost, oamenii străzii, nomazii urbani, în anumite locuri artiștii „inutili”, bursierii, cercetătorii – incluzând uneori și precariatul – sunt considerați ca fiind lipsiți de valoare, parazitari, 'nedemni'”, <http://www.criticatac.ro/20063/post-scriptum-la-post-fascism-teze-preliminare-la-sistem-al-fricii/>;

Spania: șase persoane care erau pe cale de a fi aruncate în stradă de către executorii judecătorești s-au sinucis, <http://www.presseurop.eu/ro/content/article/3613391-nu-te-atinge-de-casa-mea>;

*Europe's Financial Crisis Leads to Suicide Surge*, March 26, 2013, <http://world.time.com/2013/03/26/europes-financial-crisis-leads-to-suicide-surge/> (în Grecia, sinuciderile au crescut cu 40% în 2011 față de 2010); un studiu din *The Lancet* a demonstrat

### În loc de concluzii

În lumina gândirii moderne, sinuciderea apare ca o posibilitate ontică, dar nu și ontologică: omul nu dă posibilității de a-și lua viața un sens explicativ pentru existență și pentru existența sa<sup>1</sup>. Indiferent de motivul concret, sinuciderea este un fapt „contra naturii”: nu sinuciderea explică viața – așa cum la Heidegger (și) moartea explică ființa umană – ci viața însăși, adică bogăția ei de conținut. Din acest punct de vedere, modelul

---

că un milion de adulți maturi au murit din 1990 începând datorită șocului privatizărilor și distrugerii mijloacelor de existență în țările din Est, [www.ox.ac.uk](http://www.ox.ac.uk); vezi și Dietmar Henning, *Health study: Austerity is costing lives in Europe*, 6 April 2013, <http://www.wsws.org/en/articles/2013/04/06/lanc-a06.html>; sinuciderile ca proteste colective: val de sinucideri în Bulgaria, Jana Tsoneva, *Bulgarians in flames: on the current wave of self-immolation*, <http://www.criticatac.ro/lesteast/bulgarians-in-flames-on-the-current-wave-of-self-immolation/> și *Bulgaria holds prayers to end suicides and despair*, 5 April 2013, <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-22039182>; „Căutarea permanentă a unui serviciu, instabilitatea, lipsa resurselor economice, executările silite din case produc diferite forme de tulburări psihice, sinuciderea devenind în Spania prima cauză de moarte violentă în ultimii ani”, <http://www.criticatac.ro/21276/precari-sau-sclavi/>; „Centrele de internare pentru străinii fără documente au intrat în vizorul avocaților după comiterea mai multor sinucideri, moment în care s-a permis intrarea presei”, <http://www.criticatac.ro/22280/tratm-calicia-cu-medicamente/>; sau 4 aprilie Ploiești, <http://www.ziare.com/stiri/proteste/situatie-dramatica-in-ploiesti-angajatii-unui-institut-au-cerut-eutanasiere-colectiva-1228190> și <http://www.ziare.com/stiri/proteste/cerere-de-eutanasiere-semnata-de-33-de-angajati-ai-institutului-de-utilaj-petrolier-ploiesti-1231663>; *Wave of suicides in Italy as social conditions deteriorate*, 21 June 2013, <http://www.wsws.org/en/articles/2013/06/21/suic-j21.html>;

Sau moartea lentă, adică uciderea în masă: Ruby Rankin, *US farm bill proposals include huge cuts to food assistance*, 27 May 2013, <http://www.wsws.org/en/articles/2013/05/27/farm-m27.html>; etc.

<sup>1</sup> Dimpotrivă, cei care au considerat livresc și sinuciderea drept o soluție pentru viața absurdă au fost, pe de o parte, profund interesați să trăiască, iar pe de altă parte, au refuzat analiza conținutului vieții și semnificația acțiunilor, contrapunând acestora modele ideale și idealizate de om. Vezi recenzia lui Horia Pătrașcu, „Dedesubturile admirației sau *regressus trans uterum*”, *Observator cultural*, [http://www.observatorcultural.ro/\\*articleID\\_28162-articles\\_details.html](http://www.observatorcultural.ro/*articleID_28162-articles_details.html), la cartea Iliana Gregori, *Cioran. Sugestii pentru o biografie imposibilă*, București, Humanitas, 2012. Recenzentul a considerat că, deși sensibilitatea filosofică a lui Cioran, determinată de contemplarea condiției umane în general și a sa în special, a fost aceea care l-a determinat să evidențieze contradicțiile vieții (și nu, cum a scris Iliana Gregori, fenomenele din copilărie ce ar permite o explicație psihanalitică ar fi fost la originea filosofiei lui Cioran), aceeași sensibilitate este cauza unei „metafizici vitaliste” ce refuză „ceea ce neagă viața, și în primul rând, moartea”.

Perspectiva lui Horia Pătrașcu mi se pare convingătoare. Vezi și adevărurile sa de către Cioran însuși în „A fi liric”, *Pe culmile disperării* (1934), Ediția a treia, București, Humanitas, 1992.

ontologic al ființei umane nu poate face abstracție de acest conținut sub pretextul că acesta doar umple onticul, simpla existență.

Chiar păstrând maniera heideggeriană de gândire (moartea ca lucrul cel mai propriu fiecărui om, deci moartea care individualizează, care conferă rotunjimea posibilității unui individ): *modul* în care moartea nu doar survine ci și este asumată și semnificată constituie nu un simplu element ontic, ci un câmp posibil pentru și generator de înțelegere a ființei umane la nivelul sensurilor existenței sale concrete. Ruperea propriului morții de modul în care este înțeles acest propriu face ca nimeni – și, în fond, nici măcar individul respectiv – să nu fie responsabil de momentul, de modul însuși și de semnificațiile acordate acestui mod și acestui moment. A fi responsabil față de ultima posibilitate a omului – aceea care anulează capacitatea posibilităților sale – înseamnă a fi responsabil și față de *conținutul vieții* sale și față de *felul morții*.

Am socotit în acest articol că ideea lui Bergson despre bucuria de a trăi formează un tot cu ideea lui Camus despre respingerea vieții datorită absurdității acesteia. Teoria Bergson-Camus înseamnă că viața și sensurile ei de a produce *bucuria de a trăi* constituie libertatea supremă și existențialul suprem pentru om, și nu moartea. Dar astfel dragostea de viață – ce implică în principiu bucuria de a trăi dar, în același timp, ce împinge la construirea și gândirea, sesizarea și trăirea acestei bucurii care este doar posibilă dar care nu este revelatoare pentru sensurile pe care individul i le dă existenței și lumii *decât în urma realizării acestei bucurii* – înseamnă că, încă o dată, moartea înainte de termen (inclusiv dată de propria mână) este „*contra naturii*”: doar absurditatea vieții pare a justifica refuzul ei prin sinucidere.

Dar revolta împotriva absurdității vieții nu este, cum ar părea la prima impresie, o legitimare a oricărui fel de a muri – deci, la limită, a morții împotriva vieții, a morții ca poziție egală cu a vieții din punctul de vedere al luminii pe care o aruncă asupra omului – ci, dimpotrivă, o repunere încă o dată a ierarhiei viață-moarte: tocmai momentele în care viața își pierde importanța pentru om și este pusă pe aceeași treaptă de posibilitate cu moartea sunt cele care glorifică, prin ricoșeu, viața *așa cum ar trebui să fie*. Viața este, astfel, o posibilitate mai cuprinzătoare decât moartea, iar absurditatea ei – un câmp al posibilității de acțiune a omului<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Absurditatea vieții face legitim ontologic *revolta*: aceasta „este mișcarea însăși a vieții și care nu se poate nega fără a renunța să trăim. Strigătul său cel mai pur face să se ridice de fiecare dată câte o ființă. Ea este deci dragoste și fecunditate, sau nu mai este nimic”, Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, p. 376.

Nivelurile de absurditate duc la existența situațiilor înalt-absurde și a stărilor absurde ca situații-limită. Acestea duc la soluții extreme, dar sinuciderea ca situație-limită nu este singurul pendant la situațiile și stările absurde paroxistice. Mai degrabă, sinuciderea este doar o oglindă a acestora. Dar noi știm că oglinda nu are în sine virtuți transformatoare, ea doar le sugerează, mai mult sau mai puțin vag. Sinuciderea ca supremul semn al opoziției individului față de absurditatea vieții doar relevă această absurditate și, culmea, îi certifică victoria. Dacă doar individul putea să se opună absurdității și nu a făcut-o, a abdicat de la această sarcină, înseamnă că moartea absurdă – căci împrumută de la viața absurdă absurditatea – îl coboară la nivelul absurdității și devine superioară vieții. A refuza viața absurdă și a se arunca în moartea absurdă: nu este o alegere prea fericită. Câmpul posibilului nu se deschide ci se închide și se reduce până la un punct insignifiant. Omul sinucigaș încetează să mai fie ființa în funcție de care are sens existența.

Sinuciderea ca *situație-limită* este un mod indezirabil de aruncare în moarte. Ea nu este o simplă încălcare a regulii – căci respectarea mecanică a regulii înlătură întrebările despre regula însăși<sup>1</sup> – ci o anihilare a specificului uman de luptă până la capăt. Din motive ontologice, deci, sinuciderea este o problemă filosofică: una care evidențiază sensurile existenței.

---

Chiar dacă „revolta se naște din spectacolul lipsei de rațiune, în fața unei condiții nedrepte și incomprehensibile” (p. 21), ea este „metafizică” „deoarece contestă scopurile omului și ale creației” (p. 39). „Revolta este în om refuzul de a fi tratat ca lucru și de a fi redus la o simplă istorie. Ea este afirmarea unei naturi comune tuturor oamenilor și care scapă lumii puterii” (p. 307). „Dar dacă suntem singuri sub cerul gol, dacă trebuie să murim pentru vecie, cum putem fi în mod real? Revolta metafizică a căutat atunci să facă ființa cu aparența. După care teoriile pur istorice au venit să spună că a fi înseamnă a face” (*ibidem*). „Revolta țintește neobosit răul, după care nu îi rămâne decât să ia un nou elan” (p. 374). Iar răul este moartea în fața căruia „profundimea cea mai adâncă a omului strigă 'dreptate'” (*ibidem*).

De aceea, „la amiaza gândirii, revoltatul refuză divinitatea pentru a împărtăși luptele și destinele comune. Vom alege Ithaca, pământul credincios, gândirea curajoasă și frugală, acțiunea lucidă, generozitatea omului care cunoaște. În lumină, lumea rămâne prima și ultima noastră dragoste” (p. 377).

<sup>1</sup> De aceea doar perspectiva realmente modernă, așadar *critică*, a fost aceea care a reușit să depășească clișeele moralizatoare și să aprofundeze semnificațiile fenomenelor și ale ordonării istorice a lor prin reguli: deci, să determine atitudini generale noi față de reguli. Hegel a amintit într-un mic articol ('Who thinks abstractly?' [1807-1808], în Kaufmann ed. Hegel: *Reinterpretation, Texts and Commentary*, pp. 461-465, <http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/se/abstract.htm>) cât de adâncă era indignarea publică față de apariția modernă a sinuciderii.

Și tot constituirea modernității face ca „revolta metafizică propriu-zisă nu apare în istoria ideilor în mod coerent decât la sfârșitul secolului al XVIII-lea”, Albert Camus, *L'homme révolté*, p. 43.

Dar sinuciderea nu este imorală dacă este un remediu împotriva absurdității reprezentată de suferința bolii etc. Deoarece tocmai această suferință este absurdă: căci neagă *bucuria de a trăi*.

## BIBLIOGRAFIE

- [1] Aquinas, Thomas. *Summa Theologica* (1265-1274), Secunda Secundæ Partis, Question 64. Murder, Article 5. Whether it is lawful to kill oneself?, <http://www.newadvent.org/summa/3064.htm#article5>.
- [2] Aristotel. *Etica Nicomahică*, Traducere din limba elină, precedată de un Cuvânt înainte, o scurtă expunere asupra vieții și operei lui Aristoteles și o Introducere în teoria lui etică de Traian Brăileanu, București, Casa școalelor, 1944.
- [3] Saint Augustin. *La cité de Dieu* (426), Traduction nouvelle avec une introduction et des notes par Émile Saisset, Paris, Charpentier Libraire-éditeur, 1855.
- [4] Bazac, Ana. „Sartre and the responsibility of choice”, *Revue roumaine de philosophie*, 1-2, 2008, pp. 173-185.
- [5] Bazac, Ana. “New social asymmetries and the system crisis”, *Analele Academiei Oamenilor de Știință din România* (AOȘR), nr. 1, 2009, pp. 79-100.
- [6] 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.
- [7] Bergson, Henri. *L’évolution créatrice* (1907), septième édition, Paris, F. Alcan, 1911.
- [8] Bergson, Henri. « L’énergie spirituelle » (1911), *Essais et conférences*, Paris, Félix Alcan, 1919, pp. 2-29.
- [9] Camus, Albert. *Le mythe de Sysiphe. Essai sur l’absurde* (1942), Édition augmentée (69-ème), 1942.
- [10] Camus, Albert. « Remarque sur la révolte », *L’existence*, Essais par Albert Camus, Benjamin Fondane, M. de Gandillac, Étienne Gilson, J. Grenier, Louis Lavelle, René Le Senne, Brice Parain et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1945, pp. 9-23.
- [11] Camus, Albert. *L’homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951.
- [12] Ciocan, Cristian. *Moribundus sum: Heidegger și problema morții*, București, Humanitas, 2007.
- [13] Cioran, Emil. „A fi liric”, *Pe culmile disperării* (1934), Ediția a treia, București, Humanitas, 1992.

- [14] Doca, Gheorghe. *Eminescu. O perspectivă dialogică*, București, Editura Academiei Române, 2009, Volumul II.
- [15] Durkheim, Émile. *Le suicide. Étude de sociologie* (1897), Paris, PUF, 1967
- [16] Faye, Emmanuel. *Heidegger: l'introduction du nazisme en philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris, Albin Michel, 2005.
- [17] Hegel, G.W.F. 'Who thinks abstractly?' [1807-1808], în Kaufmann ed. Hegel: *Reinterpretation, Texts and Commentary*, pp. 461-465, <http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/se/abstract.htm>.
- [18] Heidegger, Martin. *Ființă și timp* (1927), Traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Humanitas, 2006.
- [19] [http://www.lemonde.fr/societe/article/2009/09/16/si-on-ne-repense-pas-le-travail-il-faut-s-attendre-a-pire-que-des-suicides\\_1241431\\_3224\\_1.html](http://www.lemonde.fr/societe/article/2009/09/16/si-on-ne-repense-pas-le-travail-il-faut-s-attendre-a-pire-que-des-suicides_1241431_3224_1.html).
- [20] <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+TA+P6-TA-2009-0063+0+DOC+XML+V0//EN>.
- [21] <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1382396/Workers-Chinese-Apple-factories-forced-sign-pledges-commit-suicide.html>.
- [22] <http://www.wsws.org/en/articles/2013/01/16/vets-j16.html>.
- [23] [http://www.france24.com/en/20130213-france-self-immolates-nantes-unemployment-benefits?ns\\_campaign=editorial&ns\\_source=RSS\\_public&ns\\_mchannel=RSS&ns\\_fee=0&ns\\_linkname=20130213\\_france\\_self\\_immolates\\_nantes\\_unemployment\\_benefits](http://www.france24.com/en/20130213-france-self-immolates-nantes-unemployment-benefits?ns_campaign=editorial&ns_source=RSS_public&ns_mchannel=RSS&ns_fee=0&ns_linkname=20130213_france_self_immolates_nantes_unemployment_benefits).
- [24] <http://www.wsws.org/en/articles/2013/02/16/suic-f16.html>.
- [25] <http://www.criticatac.ro/20063/post-scriptum-la-post-fascism-teze-preliminare-la-sistem-al-fricii/>.
- [26] <http://www.presseurop.eu/ro/content/article/3613391-nu-te-atinge-de-casa-mea>.
- [27] <http://world.time.com/2013/03/26/europes-financial-crisis-leads-to-suicide-surge/>.
- [28] <http://www.wsws.org/en/articles/2013/04/06/lanc-a06.html>.
- [29] <http://www.criticatac.ro/lefteast/bulgarians-in-flames-on-the-current-wave-of-self-immolation/>.
- [30] <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-22039182>.
- [31] <http://www.criticatac.ro/21276/precari-sau-sclavi/>.
- [32] <http://www.criticatac.ro/22280/tratm-calicia-cu-medicamente/>.
- [33] <http://www.ziare.com/stiri/proteste/situatie-dramatica-in-ploiesti-angajatii-unui-institut-au-cerut-eutanasiere-colectiva-1228190>.
- [34] <http://www.ziare.com/stiri/proteste/cerere-de-eutanasiere-semnata-de-33-de-angajati-ai-institutului-de-utilaj-petrolier-ploiesti-1231663>.



- [35] <http://www.wsws.org/en/articles/2013/06/21/suic-j21.html>.
- [36] <http://www.wsws.org/en/articles/2013/05/27/farm-m27.html>.
- [37] Kant, Immanuel. *Critica rațiunii pure* (1781), traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Studiu introductiv, glosar kantian și indice de nume proprii de Nicolae Bagdasar, București, Editura Științifică, 1969.
- [38] Kant, Immanuel. „Întemeierea metafizicii moravurilor” (1785), în Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice*, Traducere, prefață, studiu introductiv, studiu asupra traducerii, note, bibliografie selectivă, index de concepte german-român, index de concepte român-german: Rodica Croitoru, București, Antet, 2013.
- [39] Kant, Immanuel. „Critica rațiunii practice” (1788), în Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice*, Traducere, prefață, studiu introductiv, studiu asupra traducerii, note, bibliografie selectivă, index de concepte german-român, index de concepte român-german: Rodica Croitoru, București, Antet, 2013.
- [40] Kant, Immanuel. *Metafizica moravurilor* (1797), Traducere, studiu introductiv,, note și indici de Rodica Croitoru, Ediția a doua revăzută și adăugită, București, Antaios, 1999.
- [41] Leibniz, G.W. “On the Reform of Metaphysics and of the Notion of Substance” (1694), in *The Philosophical Works of Leibniz*, Translated from the original Latin and French, with notes of George Martin Duncan, New Haven, Tuttle, Morehouse & Taylor Publishers, 1890.
- [42] Pătrașcu, Horia. „Dedesubturile admirației sau *regressus trans uterum*”, *Observator cultural*, [http://www.observatorcultural.ro/\\*articleID\\_28162-articles\\_details.html](http://www.observatorcultural.ro/*articleID_28162-articles_details.html).
- [43] Platon, „Définitions”, *Oeuvre de Platon*, Tome XIII, Traduites par Victor Cousin, Paris, P-J Rey Libraire, MDCCCXL.
- [44] Rubio, Ana. *Los nazis y el Mal: La destrucción del ser humano*, Barcelona, Niberta, 2009.
- [45] Safranski, Rudiger. *Un maestru din Germania. Heidegger și epoca sa* (2000), București, Humanitas, 2003.
- [46] Sartre, Jean-Paul. *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Edition corrigée avec index par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, 1996.
- [47] Sartre, Jean-Paul. « Explication de l'Etranger » (1943), *Situations I. Essais critiques*, Paris, Gallimard, NRF, 1947.
- [48] Sloterdijk, Peter. *Un răspuns despre scrisoarea lui Heidegger despre umanism* (1999, *Regeln für den Menschenpark*), Traducere de Ion Nastasia, București, Humanitas, 2003.

[49] Spinoza, Baruch. *Tratatul despre îndreptarea intelectului și despre calea cea mai bună care duce la adevărata cunoaștere a lucrurilor* (1662), Studiu introductiv, traducere din limba latină și note de Alexandru Posescu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979.

[50] Spinoza, Baruch. *Tratatul teologico-politic ce conține câteva dizertații în care se arată că libertatea de a filozofa nu numai că poate fi îngăduită fără a se primejdui pietatea și pacea în stat, dar că ea nu poate fi suprimată decât odată cu pacea statului și cu pietatea însăși* (1670), Traducere, studiu introductiv și note de I. Firu, București, Editura Științifică, 1960.

[51] Spinoza, Baruch. *Etica demonstrată după metoda geometriei și împărțită în cinci părți* (1677), Traducere din limba latină, studiu introductiv și note de Alexandru Posescu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.

[52] Vlăduțescu, Gheorghe. *Cum mureau filozofii în Grecia veche*, București, Paideia, 2009.

# MENTAL MODELS AND SYNTACTIC RULES: A STUDY OF THE RELATIONS BETWEEN SEMANTICS AND SYNTAX IN INFERENTIAL PROCESSES<sup>1</sup>

Miguel López ASTORGA<sup>2</sup>

***Abstract:** The mental model theory explains human reasoning from a semantic perspective. According to this theory, individuals reason based on possibilities (or models) corresponding to propositions. In this paper, I argue that logical forms can be drawn from such possibilities (or models) and that, therefore, it is possible that semantics and syntax are clearly linked in reasoning processes. To show it, I describe a Cosmides' famous experiment, expose an explanation of that experiment from the mental model theory, and analyze the logical forms that can be derived from the models that can be attributed to the propositions of its experimental conditions.*

***Keywords:** inference, logical forms, mental models, semantics, syntax.*

## Introduction

The mental model theory (from now on, MMT) is a very interesting approach that is being clearly successful at present. We can find many descriptions and explanations of it in the literature on cognitive science (e. g., Byrne & Johnson-Laird, 2009; Johnson-Laird, 1983, 2001, 2006, 2012; Johnson-Laird & Byrne, 2002; Johnson-Laird, Byrne, & Girotto, 2009; Orenes & Johnson-Laird, 2012) and its main thesis is that human beings do not make inferences following syntactic rules, but by means of semantic models. MMT relates each logical operator to certain models, which are linked to their true tables. However, models are not simple representations of true tables, since there are explicit and implicit models and some models can be blocked -and other models can be added- due to, for example, the meaning of the expressions or contextual factors.

---

<sup>1</sup>**Acknowledgments:** This paper is a result of the Project N. I003011, "Algoritmos adaptativos e inferencias lógicas con enunciados condicionales", supported by the Directorate for Research of Talca University, Chile (Dirección de Investigación de la Universidad de Talca, Chile). The author and lead researcher of this Project would like to thank the mentioned institutions for their help in funding this paper.

<sup>2</sup> Talca University, Chile.

In this paper, I will only consider, as an illustrative example, one logical operator: conditional. I can justify this choice. According to the literature on cognitive science, conditional seems to be the logical operator more difficult to be explained and, for this reason, I think that the arguments that I will expose about it here can be easily extrapolated to the other operators. In other words, given that conditional is hard to analyze, if it is explained, it is not complex to explain the other logical operators.

Thus, I can say that MMT links a conditional such as  $p \rightarrow q$  to three models:

- (A)  $p \ \& \ q$
- (B)  $\neg p \ \& \ q$
- (C)  $\neg p \ \& \ \neg q$

Only (A) is the initial explicit model. Both (B) and (C) are implicit. Nonetheless, what is important for this paper is that, as indicated, some models can be blocked or added. We can think about this sample:

(\*) If you are a human being, then you are rational.

In principle, because this proposition has the terms ‘if’ and ‘then’, it is a conditional and it can be stated that the models corresponding to it are (A), (B), and (C). But the problem is that, in this case, the model (B) describes an impossible scenario, that is, a scenario in which you are not a human being and you are rational. Obviously, it is not possible that somebody is not a human being and is rational at the same time (at least on Earth) and hence B can be blocked. In this way, from the perspective of MMT, the inferences about (\*) can only consider two possibilities: (A) and (C). This fact means that, if we know that a being is a human being, model (A) tells us that that being is also rational. Equally, if we know that a being is rational, model (A) tells us that that being is also a human being. Likewise, if we know that a being is not a human being, model (C) tells us that it is not possible that that being is rational. Finally, if we know that a being is not rational, model (C) tells us that it is not possible that that being is a human being. And, given that (B) has been blocked, any other possibility cannot be thought.

But this process allows us to recover the real logical form that underlies (\*). *Prima facie*, as said, it is  $p \rightarrow q$ . Nevertheless, because (B) is not possible, we have the following information:  $v(*) = 1$  if

- i)  $v(p) = 1$  and  $v(q) = 1$  or  
 ii)  $v(p) = 0$  and  $v(q) = 0$ .  
 Otherwise,  $v(*) = 0$ .

The case is that there is a logical operator that meets these conditions: biconditional. Certainly,  $v(p \leftrightarrow q) = 1$  if  $v(p) = 1$  and  $v(q) = 1$ , or  $v(p) = 0$  and  $v(q) = 0$ . Otherwise,  $v(p \leftrightarrow q) = 0$ . Thus, it can be stated that the true logical form of (\*) is  $p \leftrightarrow q$ .

My idea is not that MMT does not hold. It is obvious that its analysis of possibilities it is necessary, at least, at the beginning (or, if preferred, at the initial formalization process). What I will argue in this paper is only that the analysis processes of MMT are not necessarily incompatible with syntax, and that it is possible to derive logical forms from the models that can be detected for the propositions by means of the procedures proposed by MMT.

To explain this idea in details, I will take a Cosmides' (1989) experiment into account. This experiment can be a good example to consider because it can allow me to show my thesis more clearly. With this purpose in mind, I will firstly describe that experiment and the interpretation of its results given by Cosmides (1989). Then I will comment how MMT explain these same results. Finally, I will show how, from the semantic explanation made by MMT (and from the models that can be linked to the propositions that appear in the experiment), it is possible to recover syntactic forms that are consistent with the results obtained by Cosmides (1989) as well.

### **Cassava root and facial tattoos**

Cosmides (1989) is a proponent of the social contracts theory (other arguments in favor of this theory can be found, for example, in Cosmides & Tooby, 1992; Fiddick, 2004; Fiddick, Cosmides, & Tooby, 2000; Fiddick & Erlich, 2010; Fiddick, Spampinato, & Grafman, 2005; Gigerenzer & Hug, 1992). This is an approach that claims that human mind has evolved mechanisms and adapted algorithms that lead to conclusions that are not necessarily logically correct. However, from its point of view, such conclusions are very useful, since they allow detecting cheaters quickly and easily. In particular, Cosmides (1989) states that, in situations of social exchange or interaction, human reason is leaded by two rules:

(RA) “If you take the benefit, then you pay the cost” (Cosmides, 1989, p. 198).

(RB) “If you pay the cost, then you take the benefit” (Cosmides, 1989, p. 198).

(RA) and (RB) are not logical rules because traditional logical rules cannot always be used in conjunction with them. According to Cosmides (1989), people tend to look for individuals that take the benefit and do not pay the cost. Thus, (RA) is not really a problem. Its logical form is  $p \rightarrow q$ , and, if we want to detect individuals that take the benefit and do not pay the cost, it is enough to apply the rule of *Modus Ponens* ( $p \rightarrow q, p \vdash q$ ) or the rule of *Modus Tollens* ( $p \rightarrow q, \neg q \vdash \neg p$ ). The difficulty is caused by (RB). In this case, the logical form continues to be  $p \rightarrow q$ , but, if we want to check whether or not an individual that have taken the benefit has also paid the cost, we have no logical rules for that. The two reasoning schemas that we could consider are really fallacies: affirming the consequent ( $p \rightarrow q, q \not\vdash p$ ) and denying the antecedent ( $p \rightarrow q, \neg p \not\vdash \neg q$ ).

However, Cosmides (1989) thinks that the proof that human beings have mechanism and algorithms for detecting offenders is, as indicated, that they always look for individuals that take benefits and do not pay costs, even if it means that they does not logically reason and make fallacies such as affirming the consequent and denying the antecedent. To demonstrate it, she raises several experiments, but I will only analyze one of them, that of cassava root, which is very known and illustrative. Really, it is not necessary to review all the experiments carried out by the supporters of the social contracts theory because a lot of them have a similar structure. In addition, the mentioned experiment can be considered as a classic experiment of the social contracts theory and, as it can be noted below, it is sufficiently representative.

The experiment describes the following scenario, which is a thematic version of the Wason selection task (Wason, 1966, 1968): In the Kaluame culture, married men have tattoos on their faces. This is important because only married men may eat cassava root, an exquisite and aphrodisiac food that is scarce. The participants view four cards that represent four individuals belonging Kaluame culture. One side of each card shows whether or not that particular individual has a facial tattoo, and its other face shows whether that particular individual eats cassava root or molo nuts, which are less appetizing and have no additional proprieties. The difficulty is that the participant can only see one face of each card. One of them shows

that that individual has a tattoo on his face, other card shows that that individual has no a tattoo on his face, other card shows that that individual eats cassava root, and other card shows that that individual eats molo nuts.

In one experimental condition, a rule with a structure similar to RA appears. That rule is this one:

(RAC) "If a man eats cassava root, then he must have a tattoo on his face" (Cosmides, 1989, p. 264).

And participants' task is to indicate which card or cards need to be chosen to check whether or not (RAC) is true.

Most participants elected two cards: the cards referring to the individual that eats cassava root and to the individual that has no a facial tattoo. This choice is logically correct, since the logical structure of (RAC) is  $p \rightarrow q$ . In this way, to choose the card corresponding to the man that eats cassava root in order to check whether or not he has a tattoo on his face is to use the logical rule of *Modus Ponens* ( $p \rightarrow q, p \vdash q$ ). Likewise, to choose the card corresponding to the man that has no a tattoo on his face in order to check whether or not he eats cassava root is to use the logical rule of *Modus Tollens* ( $p \rightarrow q, \neg q \vdash \neg p$ ). Therefore, this experimental condition is not a logical problem.

The logical problem is other experimental condition carried out by Cosmides (1989). In this new condition, maintaining the same scenario, Cosmides (1989) only changes the rule (RAC) to other rule with a structure similar to (RB). Thus, in this new rule, which can be named (RBC),  $p$  stands for the situation in which an individual has a facial tattoo and  $q$  stands for a situation in which an individual eats cassava root. What is surprising is that, in this condition, most participants continued to choose the same two cards: that related to the man that eats cassava root and that related to the man that has not a facial tattoo, which is not logically valid. Given that (RBC) is also a conditional rule ( $p \rightarrow q$ ), To choose the card corresponding to the individual that eats cassava root is now to make the affirming the consequent fallacy ( $p \rightarrow q, q \not\vdash p$ ) and to choose the card corresponding to the individual that has not a facial tattoo is now to make the denying the antecedent fallacy ( $p \rightarrow q, \neg p \not\vdash \neg q$ ).

Nevertheless, as it can be intuited, Cosmides solve this problem by means of her theoretical assumptions. In her view, her participants chose the same cards in the condition with (RBC) because people do not necessarily

reason following the rules of systems such as propositional calculus. They have mental algorithms and mechanisms to identify cheaters or offenders, and those algorithms and mechanisms, as said, can lead one to conclusions that are not logically valid and that, nonetheless, are very effective.

But we cannot say that this experiment demonstrate that social contracts theory holds. As also indicated, MMT can explain its results too. Next part shows the explanation of them that can be given by MMT.

### **(RAC), (RBC), and MMT**

The condition with (RAC) is also very easy to explain from MMT. Given that (RAC) is a conditional, the models appropriate for it are the following:

- (A)  $p \ \& \ q$
- (B)  $\neg p \ \& \ q$
- (C)  $\neg p \ \& \ \neg q$

The only model that is not allowed is  $p \ \& \ \neg q$ . In this way, because  $p$  stands for the situation in which a man eats cassava root and  $\neg q$  stands for the situation in which a man has no a facial tattoo, from the perspective of MMT, the cards that need to be selected are the cards that were actually chosen by the participants.

However, MMT can also explain the majority selection in the case of (RBC). In principle, the rule continues to be a conditional proposition and its models continue to be (A), (B), and (C). Nevertheless, the equivalences are different now.  $p$  stands for the scenario in which a man has a facial tattoo and  $\neg q$  stands for the scenario in which a man eats molo nuts. Thus, it can be thought that, given that  $p \ \& \ \neg q$  continues to be the forbidden combination, the participants should have selected the cards referring to those situations, i. e., to the situation in which a man has a tattoo on his face and to the situation in which a man eats molo nuts.

As said, that was not what happened. The preferred cards in the case of (RBC) were the same cards as in the case of (RAC). Nonetheless, as also mentioned, MMT can explain this fact. According to this theory, depending on the context, the meanings of the terms, and pragmatic factors, some models can be blocked and other can be added. In this way, it can be thought that the context made by the settings of this experiment clearly express that the model  $p \ \& \ \neg q$  is possible. In the Kaluame culture, a married man (with a tattoo) is not compelled to eat cassava root. If he wants, he can



eat that food, but, if he wishes it, he can also eat other food, e. g., molo nuts. Therefore,  $p \ \& \ \neg q$  is an allowed situation and a new model can be added to the previous three models:

(D)  $p \ \& \ \neg q$

But, on the other hand, when the rule is (RBC), the forbidden situation is really  $\neg p \ \& \ q$ , i. e., the situation corresponding to the model (B). Certainly, regardless the verbatim expression of the rule, according to the context, what cannot happen is that a man without tattoo, i. e., a single man, eats cassava root. The model (B) must to be removed and it must be assumed that the correct models are (A), (C), and (D). However, if (A), (C), and (D) are the true models of (RBC), and the situation forbidden by this last rule is  $\neg p \ \& \ q$ , it is obvious that the cards that need to be chosen in the (RBC) experimental condition are the same as in the (RAC) experimental condition.

It can hence be stated that, according to MMT, although (RAC) and (RBC) are apparently different rules –the antecedent of (RAC) is the consequent of (RBC) and the consequent of (RAC) is the antecedent of (RBC)–, their models really refer to the same scenarios. Thus, the cards that must be selected in the two conditions are the same as well. And what all this means is that, if MMT is adopted, Cosmides' (1989) results can be explained too, and that, therefore, Cosmides (1989) does not demonstrate that human beings have mental algorithms or mechanisms to detect cheaters.

### **(RAC), (RBC), and formal logic**

As stated above, the semantic explanations similar to that of MMT are not the only possible alternative explanations for Cosmides' (1989) results. MMT allows us to move to syntax field. The models given by MMT allow recovering the logical forms of propositions, and this fact can be checked taking (RAC) and (RBC) into account.

Because the models of (RAC) are (A), (B), and (C), we know that  $v(p \ \wedge \ q) = 1$ ,  $v(\neg p \ \wedge \ q) = 1$ ,  $v(\neg p \ \wedge \ \neg q) = 1$ , and  $v(p \ \wedge \ \neg q) = 0$ . Thus, given that  $v(p \ \rightarrow \ q) = 0$  only if  $v(p \ \wedge \ \neg q) = 1$  and that otherwise  $v(p \ \rightarrow \ q) = 1$ , it can be accepted that the logical form of (RAC) is certainly  $p \ \rightarrow \ q$ . As mentioned, (RAC) is not a problem. To choose the card that represents a man eating cassava root is to apply the rule of *Modus Ponens* and to select the card that stands for a man without a tattoo is to use the rule of *Modus Tollens*.

As also said above, the problem is raised by (RBC). Nevertheless, its models also give us interesting information. Because its models are (A), (C), and (D), we know that  $v(p \wedge q) = 1$ ,  $v(\neg p \wedge \neg q) = 1$ ,  $v(p \wedge \neg q) = 1$ , and  $v(\neg p \wedge q) = 0$ . We hence also know that (RBC) can only be false if its antecedent is false and its consequent is true. But there is a logical form that fulfills this last requirement. That logical form is  $q \rightarrow p$  (or, if preferred,  $\neg p \rightarrow \neg q$ ). In this way, if we assume that  $q \rightarrow p$  is the real logical form of (RBC), we can say that to choose the card representing the individual that eats cassava roots is not longer to make the affirming the consequent fallacy, but to use the rule of *Modus Ponens* ( $q \rightarrow p, q \vdash p$ ). Likewise, to select the card standing for the individual without a facial tattoo is not longer to make the denying the antecedent fallacy, but to use the rule of *Modus Tollens* ( $q \rightarrow p, \neg p \vdash \neg q$ ).

Something similar can be said if the assumed logical form is  $\neg p \rightarrow \neg q$ . In this case, to choose the card that represents the man that eats cassava root would be to apply the rule of *Modus Tollens* ( $\neg p \rightarrow \neg q, q \vdash p$ ). On the other hand, to select the card that stands for the single man would be to use the rule of *Modus Ponens* ( $\neg p \rightarrow \neg q, \neg p \vdash \neg q$ ).

In any case, it is evident that, from the MMT analysis procedure, the actual logical forms of propositions can be found. My suspicion is that the arguments exposed in the previous pages can also be valid for a lot of the experiments described in the literature on cognitive science that have been carried out in order to argue in favor of the social contracts theory. In fact, I also think that it is possible to recover real underlying logical forms from all the analyses of possibilities based on MMT included in that same literature.

## Conclusions

As indicated, my goal in this paper was not to undermine MMT. It is obvious that this theory explains, describes, and predicts many (or almost all) phenomena referring to human reasoning and inferential processes. My only aim was to show that the indisputable success of MMT does not necessarily means that syntax does not play a role in human cognition. As it can be noted from the precedent arguments, it is possible to obtain logical forms from models corresponding to propositions. For this reason, maybe the most interesting finding about my study is that it reveals that semantics and syntax are not absolutely separated. It seems that there are many relations between these two fields and it is worth to analyze them. Thus, because there is evidence that both semantics and syntax can be equally

important in reasoning, it can be said that further research in this way is desirable.

In any case, two clear conclusions can be drawn from this paper. The first of them is that social contracts theory is questionable. As it can be seen above, Cosmides' (1989) results can be explained by means of the assumptions of MMT. This fact can lead one to think that all the experiments in favor of the social contracts theory allow an analysis of the possibilities (or models) of their conditional rules similar to that carried out here. For this reason, it can in turn be thought that, if we really have adaptive algorithms or evolved mechanisms to identify offenders, that idea needs to be proved by means of more conclusive data and evidence. Furthermore, if my syntactic account based on MMT exposed in the previous section is considered to be an explanation different to that of MMT, it can also be said that there is not an alternative explanation of the results obtained by Cosmides (1989), but two alternative explanations of them. Nevertheless, it is necessary to acknowledge that, before definitively accepting these last ideas, it can be opportune to review other experiments carried out by the adherents of the social contracts theory in order to check whether or not MMT can explain their results, and whether or not it is possible to recover the real logical forms of their propositions from an account based on MMT.

The second conclusion is that MMT has an undeniable potential. We can claim, as I have done in these pages, that the semantic approach of MMT is compatible with a syntactic recovery of the logical forms. Nonetheless, at present, it is really hard to raise an approach that is absolutely syntactic and that does not require a semantic frame. In other words, MMT (semantics) can explain cognitive phenomena without formal rules (syntactic), but the converse is uncertain. It seems that, although we assume a syntactic approach, we will always need the semantic framework of MMT to formalize, i. e., to find the true logical forms that underlie expressions in natural language. In fact, this is my thesis. I think that formalization processes are made by means of analyses of possibilities similar to those of MMT and that, after them, when the logical forms have already been achieved, formal rules of logical calculi can be used. Undoubtedly, this thesis must also be studied in more details and further research is needed in this way as well.

## REFERENCES

- Byrne, R. M. J. & Johnson-Laird, P. N. (2009). "If" and the problems of conditional reasoning. *Trends in Cognitive Science*, 13, 282-287.
- Cosmides, L. (1989). The logic of social exchange: Has natural selection shaped how humans reason? Studies with the Wason selection task. *Cognition*, 31, 187-276.
- Cosmides, L. & Tooby, J. (1992). Cognitive adaptations for social exchange. In J. Barkow, L. Cosmides, & J. Tooby (Eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture* (pp. 163-228). New York, NY: Oxford University Press.
- Fiddick, L. (2004). Domains of deontic reasoning: Resolving the discrepancy between the cognitive and moral reasoning literatures. *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 57A, 447-474.
- Fiddick, L., Cosmides, L., & Tooby, J. (2000). No interpretation without representation: The role of domain-specific representations and inferences in the Wason selection task. *Cognition*, 77, 1-79.
- Fiddick, L. & Erlich, N. (2010). Giving it all away: Altruism and answers to the Wason selection task. *Evolution and Human Behavior*, 31, 131-140.
- Fiddick, L., Spampinato, M. V., & Grafman, J. (2005). Social contracts and precautions active different neurological systems: An fMRI investigation of deontic reasoning. *NeuroImage*, 28, 778-786.
- Gigerenzer, G. & Hug, K. (1992). Domain-specific reasoning: Social contracts, cheating and perspective change. *Cognition*, 43, 127-171.
- Johnson-Laird, P. N. (1983). *Mental Models. Towards a Cognitive Science on Language, Inference and Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Johnson-Laird, P. N. (2001). Mental models and deduction. *Trends in Cognitive Science*, 5, 434-442.
- Johnson-Laird, P. N. (2006). *How We Reason*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Johnson-Laird, P. N. (2012). Inference with mental models. In K. J. Holyoak & R. G. Morrison (Eds.), *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning* (pp. 134-145). New York, NY: Oxford University Press.
- Johnson-Laird, P. N. & Byrne, R. M. J. (2002). Conditionals: A theory of meaning, pragmatics, and inference. *Psychological Review*, 109, 646-678.
- Johnson-Laird, P. N., Byrne, R. M. J., & Girotto, V. (2009). The mental models theory of conditionals: A reply to Guy Politzer. *Topoi*, 28, 75-80.

Orenes, I. & Johnson-Laird, P. N. (2012). Logic, models and paradoxical inferences. *Mind & Language*, 27(4), 357-377.

Wason, P. C. (1966). Reasoning. In B. Foss (Comp.), *New Horizons in Psychology* (pp. 135-151). Harmondsworth (Middlesex), UK: Penguin.

Wason, P. C. (1968). Reasoning about a rule. *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 20, 273-281.

## SELF AND EMBODIMENT: HUMAN PERSON FROM AN ENACTIVE POINT OF VIEW

Teodor NEGRU<sup>1</sup>

***Abstract:** According to embodiment theory developed by cognitive sciences, man is no longer construed as being made of mind and body, as two entities that can be treated separately. But rather, we should understand the mind as an embodied structure, which cannot be analysed apart from the body. In this context, the idea of the self becomes defining for the human person, as it is a result of the way cognitive structures of the brain are modelled by the bodily sensorimotor experiences. The various approaches of self and its functions, undertaken by cognitive sciences, have led to a new conception of the person, who is no longer defined only from the perspective of her/his rational side. What differentiates the human person from the other creatures is their ability to have a first-person perspective, meaning of reflecting on their own mental states and having certain intentional states. Starting from the latest results in cognitive sciences, I would like to show how perception on the human person has changed within the embodiment theory.*

***Keywords:** embodiment theory, self, person, first-person perspective, mind-body problem.*

### 1. From the Classical Approach of the Person to the Embodiment Theory

The classical conception about the person relies on the Cartesian dualist theory, which claimed that the world consists of two substances – the matter and the spirit – so different owing both to their essential characteristics and to the laws governing the two realities. The human being, similar to the world, has a dual structure as it is made of a material part – the body, and a spiritual one – the soul. The main characteristic of the material substance is extension, meaning that it occupies a place in space; whereas the main characteristic of the spiritual substance is thinking, i.e. the source of man's cognitive activity.

---

<sup>1</sup> Al. I. Cuza University of Iasi, Romania.

Notwithstanding, not all dualists agreed with characterising the mental life in terms of substance. While Descartes postulates the existence of the ego as an indivisible entity offering unity and continuity to our mental states, David Hume considers that our mental life is a bundle of intuitions, desires or beliefs, developing various relationships among them, without the need to establish a centre unifying our mental states. However, irrespective of the dualist theory variants mentioned, they considered the rational side of human person to be its essence.

But what then am I ? A thing that thinks. What is that ? A thing that doubts, understands, affirms, denies, is willing, is unwilling, and so imagines and has sensory perceptions.<sup>1</sup>

The dualist conception continues thus the medieval theological approaches, which, unlike the ancient conceptions whereby the term "persona" meant the role played by a man in a tragedy or in social life, claimed that the person is defined by the nature given by God. About this nature, the medieval theologians used to say that it should be sought in man's rational side and that knowing it is important as cultivating it leads to achieving eternal life.

The consequence of the dualist perspective on man was denying the significance of the human being's bodily side. Believing that reason can exist independently from the body and that the body is nothing but a source of error in knowing the world, the dualists approached the person as a "pure thinking being."<sup>2</sup> The ideal of a disembodied reason determined the belief in an objective knowledge, based on a system of concepts with universal significance, which would reflect the external world appropriately, excluding the contribution of the bodily sensations considered deceiving. Moreover, the idea of the disembodied self led to the idea that man benefits from an unlimited freedom, as a result of his free will, that is to say of exercising the capacity to choose, without any constraints from the physical world. Finally yet importantly, on the same ground of the universal objective reason, the belief in an absolute ethics developed, which should be applied to any situation and to any human being.

The difficulty of explaining the interaction of two substances different in nature was the main criticism to dualism determining thus to its rethinking. Therefore, phenomenology rejects the radical separation between the world

---

<sup>1</sup> René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 19.

<sup>2</sup> Raymond W. Gibbs, *Embodiment and Cognitive Science*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2007, p. 14.

and the knowledgeable subject, asserting that experience of the world is original to the human being. In this conception, the body plays an important role in knowledge, as it is a significant place for the experiential world to develop. As Edmund Husserl said, what we call "I" means not only the experiences someone lived (perceptions, memories, expectations, feelings, etc.), but it involves an organic lived body, which opens a certain spatial-temporal horizon. Hence, by means of the body, the world acquires a certain configuration, and its objects are connected by various relationships with what we call "I."

Everything, which is not lived body, appears to be related to this lived body. And further, everything that is not the lived body has, in relation to the lived body, a certain spatial orientation for the I of which the I is constantly conscious: as right and left, in front or in back, etc. Similarly in regard to the temporal orientation: as now, earlier, later, etc.<sup>1</sup>

The phenomenological approach gives up approaching the world from the third-person objective point of view, pertaining only to sciences, which by the exclusive use of abstract reason reifies the real while focusing on the first-person perspective whose starting point is the human body. In this interpretation, the body is no longer understood as an objective given, as it is to sciences (*Körper*), but we now speak of the body as the seat of experiences (*Leib*), by means of which we act on the world or enact the world-we-live-in. We should understand by this that body's posture and its movements are present in any act of perception of an external object even if we are unaware of it. Hence, the body and its sensorimotor activities represent an essential requirement for how we experience the world we live in.

This idea is also endorsed by Maurice Merleau-Ponty, who considers that the body's non-reflective operations are prior to reflexive reason. Therefore, the world is inseparable from the body, as it represents the condition for the realisation of the subject's ipseity as a lived body.

In so far as, when I reflect on the essence of subjectivity, I find it bound up with that of the body and that of the world, this is because my existence as subjectivity is merely one with my existence as a body and with the existence of the world, and because the subject that I am, when taken concretely, is inseparable from this body and this world. The ontological world and body which we find at the core of the subject are

---

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *The Basic Problems of Phenomenology*, Springer, Dordrecht, 2006, p. 4.



not the world or body as idea, but on the one hand the world itself contracted into a comprehensive grasp, and on the other the body itself as knowing-body.<sup>1</sup>

In this context, self-consciousness is no longer the warranty and the fundament of the knowledge of the world, being the result of the interaction with the other embodied beings. The knowledge of the world is achieved along with the achievement of the body-schema, which integrates various perceptive functions developing during the first years of the newborn's life. It is via this perception that we learn how to manipulate the phenomenal body in order to obtain the necessary information of the world and to act on the external objects with a view to reaching our goals.

The importance paid to the body, as a phenomenological structure and not as a biological entity, was the starting point upon which Francisco Varela, Evan Thompson, and Eleanor Rosch built a new paradigm in cognitive sciences. Acknowledging the failure of the classical theories, such as cognitivism or emergentism, in explaining man's cognitive capacities, in their work *Embodied Mind*, the authors offer another understanding of the human mind, which would take into account its phenomenological-experiential side. To this purpose, they suggest a detachment from the representational understanding of knowledge – which considers the world as a pre-existent given we should understand by means of the appropriate reflection of its objects and of the relationships among these objects by means of the representations in our mind. The cognitive systems, similar to the human mind, do not “mirror” the world, but they enact the world via different sensorimotor actions of the body. This means that the embodied action lies at the basis of the way we know the world.

Let us explain what we mean by this phrase *embodied action*. By using the term *embodied* we mean to highlight two points: first, that cognition depends upon the kinds of experience that come from having a body with various sensorimotor capacities, and second, that these individual sensorimotor capacities are themselves embedded in a more encompassing biological, psychological, and cultural context. By using the term *action* we mean to emphasize once again that sensory and motor processes, perception and action, are fundamentally inseparable in lived cognition. Indeed, the two

---

<sup>1</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Routledge, New York, 2005, p. 475.

are not merely contingently linked in individuals; they have also evolved together.<sup>1</sup>

Starting from here, the idea of enaction is explained as a perceptually guided action, which implies the sensorimotor models wherefrom the cognitive structure result. This means that we no longer speak of an independent world our cognitive structures reflect, but, taking into account that we act in various local situations, the reference is now the connections between the sensory and the motor systems, which allow for a guided action “in a perceiver-dependent world.” The connections between the two systems become stable in sensorimotor models, which trigger our cognitive structures. The body’s sensorimotor system is the starting point of the development of the cognitive system and it offers a first knowledge of the world around us.

Adding to this idea, Shaun Gallagher says that we can understand the idea of a body-schema as being innate and not acquired during the first years in life, as Merleau-Ponty thought. Ever since our birth, we have the consciousness of our own body. This is proved by the fact that children imitate the adults’ mimicry owing to the intrauterine movements allowing us to build up the body-schema. This means that consciousness that is the basis of the development of first-person perspective is a consequence of our embodiment.

Body schemas may in fact develop and mature over the course of childhood, but in certain important aspects they have an innate status; they exist prenatally and are sufficiently developed at birth to allow for neonate imitation. Since the visual perception and proprioceptive awareness involved in such imitation are in fact instances of conscious experience, then consciousness from the beginning is structured by embodiment in certain ways. Moreover, if proprioceptive awareness is a form of self-consciousness, then some primitive and primary sense of embodied self is operative at least from the very beginning of postnatal life.<sup>2</sup>

Varela, who speaks of this in a different sense than the Cartesian one, also accepts the idea of an embodied self. In this interpretation, the self is not a well-structured entity of our mental life, not even a flow of experiences, an

---

<sup>1</sup> Francisco Varela, Evan Thompson and Eleanor Rosch, *The Embodied Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1992, pp. 172-173.

<sup>2</sup> Shaun Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Clarendon Press, Oxford, 2005, p. 78.

idea that would still suggest a unity, but it is made of discontinuous moments of the various connections between the motor and the sensory systems. Starting from this, those who continued the embodiment theory raised the issue of the how the self develops taking into account the degree of the body development.

## 2. Levels of Embodiment and Types of Self

An argument in favour of the importance of human being's bodily constitution can be found in the distinction among various types of embodiment. A first distinction of this kind appears as a result of the development of artificial intelligence theory, which determined the need to distinguish robots from a human being. Andy Clark speaks thus of three types of embodiment: mere embodiment, basic embodiment, and profound embodiment. Mere embodiment refers to a robot equipped with body sensors, whereby it gathers information about the world and responds in a manner similar to such information. Basic embodiment implies a certain control of the body, which means a more varied capacity to respond to the changes of the environment. Nevertheless, a basic embodied creature cannot learn new responses to external variations, nor can it learn from its own mistakes. This is valid only in the case of biological organisms – able of responding in a complex manner and finding solutions to new problems, or simplifying some already existing response schemata – by means of a profound embodiment.

By contrast, as we have seen, biological systems (and especially we primates) seem to be specifically designed to search for opportunities to make the most of body and world, checking for what is available, and then (at various timescales and with varying degrees of difficulty) integrating new resources very deeply, creating whole new agent-world circuits in the process. A profoundly embodied creature or robot is thus one that is highly engineered to be able to learn to make maximal problem simplifying use of an open-ended variety of internal, bodily, or external sources of order.<sup>1</sup>

A clear distinction is thus outlined between the human being and machines, which goes beyond the modern mechanistic conception that compares man to an automatic mechanism. Humberto Maturana and

---

<sup>1</sup> Andy Clark, *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 42.

Francesco Varela, in *Autopoiesis and Cognition*, also endorse this idea. They consider that the living systems have a different inner structure and organisation from those of a machine, which allow them to acquire other characteristics a machine could never have. Machines as human artefacts are made of components among which various relationships are established, according to the properties of such components. Hence, their unity is given by these relationships and not by the properties of the subunits composing them. This would mean that a machine could be organised in many ways, by using different components. Another important characteristic of machines is that they are predictable systems, which rely on a determined input and output, and have a finality their creator pre-established.

Unlike machines, living systems have no components, their goal being to maintain constantly the internal variables. Besides the homeostatic character, the living systems are also characterised by the internalised feedback. This means that the output – a response to the changes in the environment – turns into an input, which develops an environment-integrated system. This is why they are called autopoietic machines.

An autopoietic machine is a machine organized (defined as unity) as a network of production (transformation and destruction) of components that produces the components which: (i) through their interactions and transformations continuously regenerate and realize their network of processes (relations) that produced them; and (ii) constitute it (the machine) as a concrete unity in the space in which they (the components) exist by specifying the topological domain of its realization as such a network.<sup>1</sup>

Autopoietic machines differ from the automatic ones because they are autonomous (i.e. their goal is only to maintain the internal organisation), they have individuality (i.e. the effect of maintaining a constant internal organisation is the acquisition of an identity), they are characterised by an internal unity (given by self-production processes and not by the observer), and they have no input and output (i.e. the responses to changes in the environment are varied and unpredictable).

The artificial intelligence perspective is thus completed by the perspective of biology, which no longer regards the human being as belonging to the finality of nature, but as an *a priori* purposeless autonomous being. If man's constitution differs from that of automatic mechanisms and the human

---

<sup>1</sup> Humberto Maturana, Francisco Varela, *Autopoiesis and Cognition*, Kluwer, Dordrecht, 1980, pp. 78-79.

being is characterised by spontaneity, it means that the specificity of the person is given by the degree of the embodiment of his cognitive structures. From this perspective, George Lakoff and Mark Johnson speak of three levels of embodiment of our cognition. The first is the neural physical level, which refers to the neural circuits generating cognitive operations. We discover thus that cognitive processes and concepts our mind operates with are fundamentally embodied in the brain. From this standpoint, our brain is not a mere organ operating on the input-output model, but it assumes the role of integrating the entire body, which it coordinates under concrete circumstances. The next level is the phenomenal one, which encompasses everything that is accessible to the consciousness, from our mental states to our bodily sensations, the environment we live in or the social relationships. It is made of our qualitative mental experiences, what we call *qualia*, which forms the private, subjective aspect of our mental life. Finally, the third level is made of the cognitive unconscious, meaning all the mental operations without which conscious experiences would not be possible. The cognitive unconscious is the one that guides the bodily perceptual and motor activities, which intervene in any attempt to know the environment, without us being aware of them. The existence of such unconscious structures and proves the connection between body and cognition, the cognitive mechanisms relying on the sensorimotor activity models.

The three levels of embodiment do not operate independently. What is in the cognitive unconscious or given in the conscious experience is a consequence of the neural level. This does not mean that the neural level is sufficient to explain all the aspects of the human mind. A full understanding of our mind implies explaining the neural circuits underlying our unconscious processes, the way unconscious operations generate qualitative experiences, and what is like to have subjective experiences. Starting from this, we should understand the human being not as being defined by abstract reasoning but as having a multiple cognitive structure.

People are not just brains, not just neural circuits. Neither are they mere bundles of qualitative experiences and patterns of bodily interaction. Nor are they just structures and operations of the cognitive unconscious. All three are present – and much more that we are not discussing here. Explanations at all three levels are necessary (though certainly not sufficient) for an adequate account of the human mind.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> George Lakoff, Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh*, Basic Books, New York, 1999, p. 104.

The fact that there is something defining the human being beyond abstract thinking is highlighted as well as the discussion of the emergence of many types of self owing to the embodiment experience. Antonio Damasio speaks of three types of self that appear depending on the structural complexity of an organism. In case of inferior organisms, we speak of a protoself, which is unconscious and does not involve a centralised structure as it results from primordial feelings recorded by the nervous system. It undergoes continuous change depending on the objects the brain receives as existing in the environment and for whose mapping it determines a change of the body's position. This does not mean that the protoself has a perceptive capacity or that it retains the information received from the environment. It appears rather as a collection of neural models reflecting the state of the organism at a certain time.

The next embodiment level, proper to primates and the newborn, involves the nonverbal awareness of sensory experiences. Thus, the core self relies on the proto-self, more precisely the development of the former is triggered by the successive changes in the organism, which determine a series of transformations at the cognitive level.

The first event in the chain is a transformation in the primordial feeling that results in a "feeling of knowing the object," a feeling that differentiates the object from other objects of the moment. The second event in the chain is a consequence of the feeling of knowing. It is a generation of "saliency" for the engaging object, a process generally subsumed by the term *attention*, a drawing in of processing resources toward one particular object more than others. The core self, then, is created by linking the modified proto self to the object that caused the modification, an object that has now been hallmarked by feeling and enhanced by attention.<sup>1</sup>

In other words, the core self appears when the representational capacities of the brain, based on the representations of the bodily states generating the protoself, generate an image of the way the objects in the environment affect the organism. In fact, it means a series of images: an image of the organism (determined by the modification of the protoself), an image of the object that determined the modification of the organism, and an image of the organism's response (equivalent to a feeling). This description, where the core self appears by producing images, highlights the fact that in this

---

<sup>1</sup> Antonio Damasio, *Self Comes to Mind : Constructing the Conscious Brain*, Pantheon Books, New York, 2010, p. 249.

process we become conscious not only of the external objects but of ourselves as protagonists of change. Thus, the idea of a material 'me' emerges that comes along with a certain feeling of ownership.

The last level of the embodiment characteristic only to man generates what Damasio calls extended consciousness. It is the consciousness of a complex biological structure, equipped with long-term memory. Grounding on long-term memory, the extended consciousness refers not only to the actual state of the organism but it also places the experiences lived in a past or future. Therefore, the correlate of the extended consciousness is the autobiographical self. It develops by activating the information stored in the memory devices and by grouping them in such a way that they could be processed by the brain as an individual object. These numerous objects modify the proto-self, which in turn produces its pulse of core self. The emergence of the core self means generating more images that interact orderly, generating a pattern maintained coherent for a certain period of time. In other words, "constructing the autobiographical self demands a neural apparatus capable of obtaining multiple core self pulses, within a brief time window, for a substantial number of components and holding the results together transiently, to boot."<sup>1</sup> Hence, the autobiographical self is the result of the extended consciousness that develops throughout man's life, being characterised by stability. In fact, it is made of the acts – characteristic only to a certain person – that give a certain identity to that individual.

It can be noticed from this description, the three types of selves are not independent, but they assume one another. Furthermore, each of these selves implies a certain increasingly complex bodily organisation. This is also demonstrated by their ways of operating in the case of the human being.

The proto self requires a body that sends signals (via chemicals in the bloodstream) to the basal forebrain, hypothalamus, and brain stem, which causes the release of certain neurotransmitters in the central cortex, thalamus, and basal ganglia. These pathways provide the proper material to unconsciously represent different bodily states, including the body's relation to the environment. The core self requires a functioning proto self as well as the cingulate cortex, the thalamus, parts of the prefrontal cortex, and the superior colliculi. Once these different brain areas come into play,

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 261.

people can have a genuine subject of experience. The organism feels things, and feels itself feeling things. Autobiographical memories are stored in various sensory cortices and activated by convergence zones in the temporal and frontal higher cortices, as well as subcortical areas such as the amygdala, which together are important in experiencing and remembering how certain experiences feel and felt.<sup>1</sup>

The conclusion of Damasio's theory is that what we call consciousness exists in nature under various forms. This means that the experience of consciousness is not characteristic only to the human being, as man's classical approaches would believe. The uniqueness of the human being is given by a certain type of self and of consciousness that can be understood only if one starts from the bodily organisation of man.

### 3. Value of the Embedded Person

The challenge of the embodiment theory is rethinking the idea of person from a perspective different from the modern essentialism, which considered its nature as being given by man's rational side. In this context, man's nature is no longer approached from the perspective of universality, of its absolute and immutable character, but it is interpreted in terms of variability, changes, and evolution. Starting from this, the question, to which many thinkers have tried to answer, is that man's bodily side, with its subjective and experiential character, can serve as a fundament for the creation of the human person's intrinsic value.

Philip Quinn argues that the value of a person cannot be reduced to a single characteristic of man, as it happened by considering reason the unique fundament of man's intrinsic value. Apart from reason, which tradition used to make us see as defining for man, there are other factors that give value to the human being, but they are of a bodily nature. To illustrate the importance of the body in defining the person, Quinn starts from the example of rape, which does not represent an abuse of man's rationality, but of his body, representing at the same time a violation of personality. In this case, we would not speak of violation of an experiential self, resulting from our bodily sensory experience, but about a social selfhood, which expresses the boundary between us, as particular individuals and the others. Notwithstanding, this limit needs being thought starting from our very body, otherwise one could no longer distinguish between rape and theft,

---

<sup>1</sup> Raymond W. Gibbs, *Embodiment and Cognitive Science*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2007, p. 21.



which is also a violation of some social norms. Thus, the violation of personality becomes connected to the prejudice of the biological side of the human being and there are further examples that support this idea.

Killing violates human personhood because it destroys the biological life of the person's body, even if it does not destroy the person on account of the survival of bodily death by a soul which is reunited with a body at the resurrection in order to reconstitute the same human person. Maiming violates human personhood because it does lasting damage to the biological functioning of the person's body, even if normal functioning is fully restored in the person's body after the resurrection.<sup>1</sup>

The same arguments apply to other body injuries as well such as torture, cannibalism, or necrophilia, which have a negative effect on man's selfhood and his personality.

Consequently, besides rationality, other bodily features – e.g. conducting man's biological life under normal circumstances, his physical integrity, the operation of body organs, biological reproductive capacity, his sexuality, etc. – contribute to man's intrinsic value. This conclusion, adds Quinn, can be also harmonised with the biblical precepts, which hold that man is an image of God. Therefore, this definition was interpreted with the meaning that man's rational side is similar to God's; it can be further understood by including man's bodily side. If within the body the fundamentals of the intrinsic value of human persons are to be found, then such body is a form of excellence and "God is the paradigm and source of all excellences."<sup>2</sup> In other words, the body is still God's work and our image as a whole, made of thinking and body, is God's image.

Another version of the argument is offered by Lynne Rudder Baker, who considers that the human person's value is given by the first-person perspective, which consists in the ability to think of oneself as oneself, without making any reference to the third-person perspective. The starting point in this case is what Baker calls the Constitution View, according to which the human person is made of material particles, which by aggregating make the human body. Unlike the other material creatures that can reach various degrees of consciousness, men are equipped with a first-person perspective, which is expressed by several specifically human manifestations

---

<sup>1</sup> Philip Quinn, *On the Intrinsic Value of Human Persons*, in Peter van Inwagen, Dean Zimmerman, *Persons. Human and Divine*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 255.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 260.

such as speech, cultural achievements, rational and moral agency, control over nature, self-understanding and inwardness (men's capacity to have an inner life). These achievements lead to the idea that beings endowed with self-consciousness differ ontologically from those lacking this type of consciousness.

Therefore, the conception about person is based on two theses:

- (1) Human persons are wholly part of the natural world, produced and governed by natural processes;
- (2) Human persons are ontologically unique.<sup>1</sup>

This view of the human being is perfectly compatible with theism, explains Baker, and does not prejudice the value of the human being. The human being is approached as being placed in a natural order and observing the laws of evolution, which does not in the least contradict God's existence and the idea of His creation of the world. Furthermore, the Constitution View can help us better understand certain important Christian dogmas, such as the doctrine claiming that Christ had both a human and a divine nature. The Constitution View clearly distinguishes between the immaterial, divine nature of Christ and His material, human nature. This is not the case of the substantialist dualism according to which "Christ is wholly immaterial in his divine nature and partly material and partly immaterial in his human nature."<sup>2</sup> Similarly, in the case of the doctrine of the resurrection of the body, the Constitution View explains how our earthly body, corruptible and mortal as it is, is replaced by a spiritual, incorruptible and eternal. This happens because the person is defined and acquires identity by its body; therefore, by attributing it to a spiritual body, it regains the identity it had in the earthly world.

The conclusion to be drawn from here is that the ontological uniqueness of the human being is the result neither of the immaterial soul nor of man's free will. Man's main characteristic is his first-person point of view, which is a result of the higher bodily organisation of the human being. Therefore, the uniqueness and the intrinsic value of a person can rely on the bodily dimension of the human being, without reducing man to merely his rational side.

---

<sup>1</sup> Lynne Rudder Barker, *Persons and the Natural Order*, in Peter van Inwagen, Dean Zimmerman, *Persons. Human and Divine*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 269.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 277.

## REFERENCES

- Barker, Lynne Rudder, *Persons and the Natural Order*, in Peter van Inwagen, Dean Zimmerman, *Persons. Human and Divine*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Clark, Andy, *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- Damasio, Antonio, *Self Comes to Mind : Constructing the Conscious Brain*, Pantheon Books, New York, 2010.
- Descartes, René, *Meditations on First Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Gallagher, Shaun, *How the Body Shapes the Mind*, Clarendon Press, Oxford, 2005.
- Gibbs, Raymond W., *Embodiment and Cognitive Science*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2007.
- Husserl, Edmund, *The Basic Problems of Phenomenology*, Springer, Dordrecht, 2006.
- Inwagen, Peter van, Dean Zimmerman, *Persons. Human and Divine*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Lakoff, George, Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh*, Basic Books, New York, 1999.
- Maturana, Humberto, Francisco Varela, *Autopoiesis and Cognition*, Kluwer, Dordrecht, 1980.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phenomenology of Perception*, Routledge, New York, 2005.
- Quinn, Philip, *On the Intrinsic Value of Human Persons*, in Peter van Inwagen, Dean Zimmerman, *Persons. Human and Divine*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Varela Francisco, Evan Thompson and Eleanor Rosch, *The Embodied Mind*, MIT Press., Cambridge, Mass., 1992.

# COMMUNICATION HISTORY AND ITS RESEARCH SUBJECT<sup>1</sup>

Emanuel KULCZYCKI<sup>2</sup>

**Abstract:** *The article proposes a way of defining the research subject of the history of communication. It concentrates on the use of philosophical tools in the study of the collective views of communication practices. The study distinguishes three aspects in the research subject: the means and forms of communication, the collective views of communication practices and communication practices as such. On the theoretical level, these aspects are reflected in various studies undertaken in the fields of media history, the history of the idea of communication and the history of communication practices. The analysis is conducted from a meta-theoretical point of view which places the argument within two orders: that of the research subject and that of the discipline. To give an outline of the current state of research, a distinction is introduced between an implicit and an explicit history of communication. The effect of these considerations is presented in a diagram that specifies the aspects of the research subject as well as the relationships between them.*

**Keywords:** *communicology, communication practices, reflexive historicizing, communication theory, media.*

## 1. Introduction

Scientific research on communication has been undertaken since the first half of the 20th century. Naturally, communication itself, as well as reflection on it, has a much longer history. However, in the pre-scientific studies on what we now call communication, neither the term itself, nor even the notion of *communication* appears most of the time.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> **Acknowledgments:** I would like to thank Michał Wendland, Mikołaj Domaradzki, Paweł Gałkowski and Stanisław Kandulski for their valuable observations. I am grateful to Graham Crawford for numerous editorial and linguistic remarks. This article was written as part of the project “A History of the Idea of Communication. An Analysis of Transformations of Communication Practice and Its Social Conditions from the Perspective of Philosophy of Culture” financed by the National Science Centre in Poland, decision number DEC-2011/03/D/HS1/00388.

<sup>2</sup> Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland.

<sup>3</sup>The concept of communication is relatively recent, and the roots of the modern understanding of this concept should be sought in the 18th and 19th centuries, in the works

The main purpose of this article is to show which phenomena, objects, views, ideas or practices can be analysed as part of the interdisciplinary studies we call *communication history*. The categories listed above are regarded as the research subject of communication history. The research problem examined in this article is how to combine the various aspects of the research subject of communication history into a model that makes it possible to describe the relationships between them.

Communication history studies issues related to communication, be it interpersonal, group, organisational, or institutional: this means that all the different levels<sup>1</sup>, means and forms of communication are taken into account. The definition of communication I have used here arises from constitutive (otherwise ritual or interactive) interpretations.<sup>2</sup> Such approaches allow for additional categorizations, created on the basis of various metatheoretical premises (ontological, epistemological, praxeological, axiological). The approach I adopted can be classified as an interpretative theory which may be contrasted – in terms of constitutive approaches – with normative theories (e.g., Juergen Habermas' theory of communicative action). I do not study what communication should be, nor how we should communicate. The understanding of communication which I adopt, which allows me to discuss the research subject of *communication history*, assumes that what communication is, how historical communities communicate and what they used to communicate, is primarily the result of the state of a given culture. In contrast to transmission models which focus on the analysis of synchronous elements (channel, sender, transmitter etc.), I focus on the cultural instrumentation of communicators.

Therefore, I shall assume that communication is a form of action that can be understood within the context of a given culture.<sup>3</sup> As such, it is

---

of scholars such as John Locke, John Stuart Mill, Charles Horton Cooley or Edward Burnett Tylor (Simonson, Peck, Craig, & Jackson 2013: 16–20).

<sup>1</sup> Dennis McQuail's classification of communication levels can be regarded as a classic description (McQuail: 17–19).

<sup>2</sup> These interpretations emphasise the fact that communication is not just a simple transmission of information, emotions, concepts, but is composed of many different aspects of interaction. Among the works that present this type of approach, I can single out: *Communication as Culture* (Carey 2009), "Communication Theory as a Field" (Craig 1999), *Communication, Action, and Meaning. The Creation of Social Realities* (Pearce & Cronen 1980).

<sup>3</sup> I have accepted Wade Goodenough's definition of culture, who defined it as everything an individual needs to know, or believe in, in order to act within society in such a way as to be accepted. Goodenough writes: "Culture, in this sense, did not consist of patterns of recurring events in a community, though in practice it was often taken to be such and was argued by

intentional, rational and requires interpretation. Where at least two individuals participate in it, they use the appropriate signs. The primary function of communication is to enable individuals to function within a culture.

The set of these actions on the social level is called communication practice, thanks to which a given culture can be (re)produced. Every communication is realized on an individual and social level. The individual level is the specific action, whereas the social level (i.e., the various communication practices) realizes and maintains the social needs from which communication at the individual level arises.<sup>1</sup>

This connotes that communication, or more precisely communicative action, obtains its cultural meaning by being an element of a broader communication practice (which is why communication history mostly studies communication practices, instead of individual actions). As James Carey writes: “communication is a symbolic process whereby reality is produced, maintained, repaired, and transformed” (Carey 2009: 19). Such an action accomplishes various goals, usually reduced to the transmission of information, ideas, emotions or the creation of social bonds, understanding or symbolic interaction. This general definition of this basic term is necessary in order to define the largest possible group of these phenomena, things, ideas and practices which we shall consider as communicative (naturally, as part of further analysis, their characteristics shall have to be better defined). This will be presented *in the order of the research subject*, where I will indicate and describe three aspects of this subject. Furthermore, I shall also outline the *order of the discipline*, within which I distinguish three levels: the research subject (i.e. the whole *order of the research subject*), the theory and the metatheory.<sup>2</sup>

Therefore, if we consider culture, as well as practices and views, as subject to historical change, then we should also accept that communication

---

cultural materialists to be only such (...) Rather, as something learned, culture was like a language, which is not what its speakers say but what they need to know to communicate acceptably with one another, including constructing utterances never made before yet immediately intelligible to others” (Goodenough 2003: 6).

<sup>1</sup> The distinction can be illustrated by the following example: when a child asks their mother for a toy in the shop, the child not only realizes their goal (communicates – through acting – that it wants the toy), but also maintains the functioning of language in our culture (at the social level the practice of communication maintains the possibility of “practicing communication”. What is particularly important is that, the performer, i.e., the child, does not have to be aware of that.

<sup>2</sup> The relations between these orders and their elements will be outlined further in Figure 2.

should likewise be studied as a historical process.<sup>1</sup> This “historicization of communication” is shown as one of the modern approaches in contemporary studies of communication history. We should therefore remember that “communicating about communication” is also subject to historical evolution.

When examining diachronically the social changes that result from changes in communication practices, one needs to assume that practices are culturally grounded. That is why in the present paper I assume a constitutive account of communication process, i.e., an account that is not founded on an assumption about the universal (historically unchangeable) essence of communication. Such a fixed component in the alternative transmission approach is, for example, the assumption about the transferring (coding and decoding) of the thoughts between two individuals (e.g. in Claude Shannon’s mathematical theory of communication, or Michael Reddy’s research within cognitive linguistics). Therefore, the transmission model is not useful for sketching a mind map in the history of communication, that is, to achieve the purpose of this article. It limits the range of phenomena which can be called communication to those that can be expressed in transfer or transmission metaphors. The constitutive (ritual) views allow not only to take historical cultural change into account, but also to analyse the transmission models (rituals “require” transmission, but transmission does not always require rituals).

The argument in this article is divided into six sections. This section is the introduction, defining what communication history deals with. In the second section, I will show the current state of research on communication history and introduce some basic distinctions. In the third section, I shall analyse what I have termed the research subject of communication history. Using these findings and employing the distinctions made, I shall then present the research perspective adopted in this article in section four. Thanks to this perspective, in section five I shall describe three aspects of the research subject presented in section three and outline the relationships between them. In the final section, I shall take into consideration the findings of the previous sections and show how they can be used for further analyses.

---

<sup>1</sup> This assumption is hardly evident in the context of communication studies, however a growing number of scholars consider it necessary: “As an interpretative human science, communication studies, we believe, is an inherently historicist discipline – meaning that communication scholars use ideas and interpret practices that trail histories and manifest themselves in particular ways at particular times”(Simonson et al. 2013: 3).

## 2. The current state of research – writing communication history

Communication history is an interdisciplinary study conducted using various research approaches. *Communication history* can be said to be a sub-discipline of *communicology* (or *communication as a discipline*).<sup>1</sup> Research on various aspects of communication history thus defined can be conducted within various scientific disciplines. The first to spring to mind is, naturally, history, where communication practices, for instance, might be considered a potential subject. In this article, however, I am mostly interested in research relating to practices, ideas, views and so forth, conducted as part of communication studies, and more precisely within its sub-discipline, namely communication history.

Naturally, this type of approach (history written not by historians but by communicologists or *communication researchers*) may give rise to many problems, tensions and imprecisions. However, a discussion between the disciplines – *communication* and *history* – can be fruitful for both parties. For it turns out that many problems are common to both, and new perspectives lead to new solutions (Zelizer 2008).

Every description of the state of research in the humanities and social sciences has to confront the problem of adapting certain positions to its theoretical framework, while rejecting others. This has to do with the above-mentioned historical evolution of the research tools themselves. In other words: in order to outline the state of research on communication history, we must decide if we are also to take into account those studies in which the modern concept of communication (or sometimes even the term itself) does not appear.

### 2.1. Implicit and explicit communication history

In this article, I assume that in reconstructing the state of research into communication history, it is possible to differentiate two periods: (1) an explicit communication history and (2) an implicit one, which could be called the prehistory of communication history.

---

<sup>1</sup> Many articles have been written on the autonomisation of communication studies. There have also been many discussions about the name by which to designate this research discipline, or whether it is a discipline or a field. In this article, my assumption is that *communication history* is a sub-discipline of *communicology*, which is understood as an autonomous research discipline with its own methods and theories of communication. Naturally, this is only a matter of convention (Craig 1989; Lanigan 1994; Nordenstreng 2007).



The former has existed since the end of the 19th century, when the modern understanding of communication appeared,<sup>1</sup> and reached its apex in the middle of the 20th century with the formulation of the first theories of communication (e.g. Claude Shannon's mathematical theory of communication or the theories developed by the Chicago School).

Implicit history communication is the study of the historical development of what contemporary scholars call communication. In other words: within the framework of the history of communication understood in this sense, medieval scholars wrote about the development of rhetorical practice in ancient Greece. Aristotle's considerations on rhetoric should also be included here. This is a chronological caesura which does not bear on the research subject. Both implicit and explicit history study practices, means, forms and views. However, similarly to how the research of the Palo-Alto School is based on the modern understanding of communication ("explicitness of research"), Augustine of Hippo's considerations on the notion of signs and man's communion with God do not contain a "communication element" ("implicitness of research" – the practices in question were not termed "communication" in the modern sense of the term). It is only visible to us within the framework of the emerging history of communication, in which the semiotic analyses of a medieval theologian can help us understand modern analyses of communication practices.<sup>2</sup>

Within the period I have called *explicit communication history*, we can show two dominant theoretical approaches concerned with the study of: (1) media history, (2) communication theory.<sup>3</sup>

The first approach is the most common in communication history, which is why many scholars identify – on the level of terminology – *media history* with *communication history*. That is why we need to stress that the histories written within *media history* and the methodological considerations

---

<sup>1</sup> I mean the definition of the process of *communication* as a process that is fundamental both to the functioning of societies and cultures, as well as to their understanding. The contemporary understanding of communication, as understood in this article, can be reduced to two interpretations: a *transmission view of communication* (communication as the transmission of ideas, thoughts, feelings etc. involving a sender and a receiver) and a *ritual (constitutive) view of communication* (communication as a type of symbolic interaction, involving subjects defined as participants of communication).

<sup>2</sup> Analyses of this type, in tracing the history of the idea of communication, are conducted, for instance, by John Durham Peters in his book (2001).

<sup>3</sup> Communication theory is a specific type of self-referential communication practice – a scientific communication about communication. Communication theory is founded upon theoretical collective views of communication, or more precisely, on communicological views (this point will be treated in more detail below).

on how to conduct such research can be taken as alternative to the analyses done within *communication history*. This is understandable if we take into account that media history (ultimately incorporated into the broader spectrum of communication history) grows out of *the history of the medium*. We can therefore say that prior to the emergence of the written history of communication practices, we had the history of the means by which communication practices were realised.<sup>1</sup> In other words: the history of the British press, for instance, was written first (and can properly be called a national micro-history of communication) – and this is the history of a (single) medium; while histories of media (describing not only the development of a particular medium but also of other elements of culture) did not appear until the beginning of the 20th century. I am mainly referring to what is known as the “first cultural turn” in English literary studies (Simonson et al. 2013: 23–24) and technological determinism (the works of Harold Innis, Jack Goody and Marshall McLuhan). This transition from the history of the medium to the history of media was extremely significant, since, as Siân Nicholas notes, different histories of the medium ask different questions (Nicholas 2012: 379–394). And it should be borne in mind that the press reader can also be a television viewer, and this fact cannot be ignored.

The second approach in explicit communication history is relatively young, though certain dominant perspectives can already be indicated (Löblich & Scheu 2011: 1–22), including the institutional (the history of communication theory from the point of view of research institutes and schools), the biographical (the impact of individual scholars on the development of communication theory) and the national (research on communication within a single research community, e.g. German communicologists).

The joining of these two periods was effected in communicology in the 1970s. A “communicative” reading of Plato's *Phaedrus* and *Symposium* led

---

<sup>1</sup> In this article, I draw a distinction between *means*, *forms* and *media*. *Means of communication* are tools we use to communicate (the means is a *medium*). This can be the vocal tract, the telephone, the radio, a journal etc. These means are used in communication as part of a certain *form*: oral, written, audiovisual, graphic etc. Therefore, on the practical level (that of the subject of research) we have means and forms. However, when we create a history of communication, accentuating the means and forms, we write *media history* (or more precisely the “history of the medium, media and forms”, though this is an awkward expression). The distinction between *means* and *forms* enables me further in the paper to show on the theoretical level the existence of the major perspectives within *media history*: the first one is a *micro-history of means* (description and development of a specific *medium*) and the other is, a *macro-history of forms* (examining the social changes that result from the transformation of the prevailing form of communication).

to an increased interest in rhetoric and semiotics (Craig 1989: 98–101). It is true, of course, that rhetorical practices have been studied since antiquity. My point, however, is that the rhetorical tradition was adapted by scholars of communication (greater emphasis began thereby to be placed on the historical aspect of communication, as exemplified by communication practices).

This means that the emergence of contemporary communication history unfolded along two paths: on the one hand, starting with the history of the medium, and proceeding through media history and the history of communication theory, and on the other, through the incorporation of a centuries-old tradition of rhetoric and semiotics.

In this article, I suggest that various types of research of communication practices be gathered under the common name of communication history. Introducing the distinction between an implicit and explicit history of communication makes it possible to consider the various research traditions as belonging to one research area. Such a synthesis at the metatheoretical level is based on the assumption about the possibility of historical research of the development of communication practices. A close approach to the tradition of communication research is to be found in Robert T. Craig, who also assumes a constitutive approach to communication (Craig 1999: 119–161). In the text entitled *Communication Theory as a Field*, he showed the correlations between the seven major traditions (rhetorical, semiotic, phenomenological, cybernetic, socio-psychological, socio-cultural, critical). The American scholar, however, did not emphasize the research of the historical development of the concept of communication. This aspect is crucial to any research on the history of communication. Another problem lies in the fact that Craig does not provide any justification as to the premises that make it possible to unify the various research traditions. This is an important issue, since various theoreticians use the same word (communication) with different meanings. What is of particular importance is that the scholar stresses the usefulness of applying philosophical apparatus (e.g. John Dewey and Hans-Georg Gadamer) to analyses of the traditions of research on communication.

## 2.2. Literature review

In spite of the sub-discipline's young age, the literature on communication history is impressive, though mostly devoted to the history of media and the history of communication theory. It needs to be stressed that when I say relevant literature, I am thinking of works that analyse the achievements and

publications of *communication historians* on a metatheoretical level. That is, they ask descriptive and normative questions: “How is communication history written and how should it be written?”. For the three-aspect model developed in this article, two books, whose authors approach the issues within communication history from a meta-theoretical perspective, are of key importance.

An important work edited by four researchers from the University of Colorado at Boulder, entitled *The Handbook of Communication History*, appeared at the beginning of 2013. It is the first comprehensive monograph in which various researchers and historians of communication attempt to show what communication history is and what it deals with. It is worth noting that this book was published within the prestigious “ICA Handbook” series by the largest scientific association of communication researchers – the International Communication Association. It is a work that sets new standards and canons for thinking about and discussing communication history. The authors diagnose current tendencies and indicate six current trends which they label:

*materiality* (including both traditional concerns of political economy and newer interests in relevance of bodies, material artifacts, and places), *depth* (of historiographic research and interpretation), *internationalization*, *social identities* (of gender, sexuality, race, class), *digitalization* (expanding archives and new forms of historiographic representation), and *reflexive historicizing*. (...) “Reflexive historicizing” refers to the need for scholars in all areas of communication research to acknowledge the historicity of their subject matters and to know something of the history if only as a context for understanding present phenomena (Simonson et al. 2013: 7).

The proposal put forward in this article belongs to the sixth trend, that is, *reflexive historicizing*, since it not only attempts to bring to light the historicity of the subject of research, but also shows how this historicity can be self-referential within reflection on communication. We should, however, note that the aforementioned authors fail to distinguish the material order (material artifacts, places etc.) and the disciplinary one (political economy, historiographic representation, reflexive historicizing), which I – on the meta-theoretical level – attempt to differentiate.

Barbie Zelizer edited an extremely interesting work *Explorations in Communication and History* (2008). The first part of the book is devoted in its entirety to the relationship between history and communication research. Josh Lauer's introduction (2008) deserves particular attention, as he demonstrates why the problem of historical research is a communication problem. In the same work, John Durham Peters (2008) analyses this problem similarly).

We can highlight not only numerous articles<sup>1</sup> devoted to communication history, but also prestigious periodicals such as *Media History* or *Communication Theory*, which frequently approach this same problem on their pages. An extensive list of the relevant literature can be found on the website of the "Project on the History of Communication Research".<sup>2</sup> And what is particularly useful for research – the literature is sorted by category, which makes it easier to search the archive.

### 3. The research subject of communication history

In this article, I propose a model of "Three aspects of the research subject of communication history", which shows how the research subject of communication and historical studies can be defined and described. The aspects<sup>3</sup> I present are:

1. means and forms of communication practices,
2. collective views of communication practices,
3. communication practices,

These aspects belong to the research subject, i.e. communication, which means that they can only be differentiated in the course of theoretical considerations. On the practical level, they are inextricable, meaning that communication constitutes a whole. The most problematic aspect is "communication practices", which in this grouping appears as something different than means and forms (through which practices are realised) and views (which shape the nature of practices). And yet practices are precisely what constitutes the core of historical and communication studies; their

---

<sup>1</sup> Some of the most important texts in this regard are: "Researching Media History: National and Global Perspectives" (Cryle 1999), "From Media History to Communication History: Three Comparative Perspectives on the Study of Culture" (Jensen 2002), "The Future of Communication History" (Nerone 2006).

<sup>2</sup> See: "Project on the History of Communication Research", <<http://historyofcommunicationresearch.org/>>. Access date: May 1, 2013.

<sup>3</sup> There is no fixed order in which these aspects should be listed. Each is of equal importance for historical research on communication.

differentiation serves only to order the argument on the meta-theoretical level.

Communication practices are realised using means and forms. They are also influenced by collective views. These views are expressed (and so made available to scholars for interpretation) through communication practices. The means and forms of communication practice influence the views, and thereby also the practices themselves. This is precisely what is meant by the self-referentiality of communication, which is not only realised in practices (through forms and means), but also “speaks about itself” in these practices.

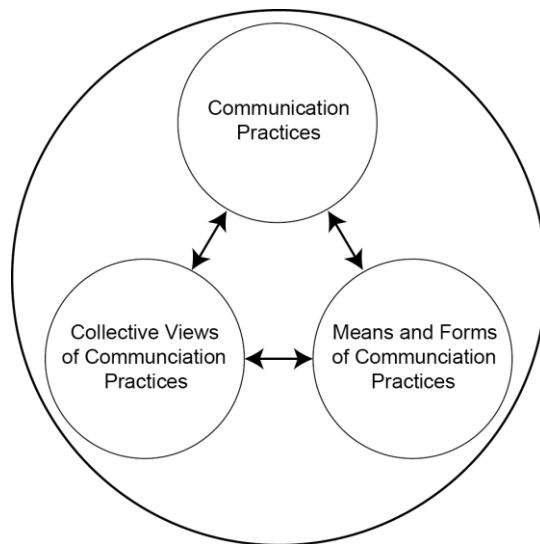


Fig. 1. Research Subject of Communication History. Diagram representing *communication* as a research subject, three of its aspects and the dependencies between them.

These aspects of communication are all mutually-related, however, they are not always taken into account in the same manner by researchers (e.g. researchers studying new media rarely invoke philosophical considerations regarding the concept of communication). Naturally, a

special emphasis is placed on one of these aspects when conducting research. If it falls on forms and means of communication practices, then we are writing (1) *media history*. If it falls on the study of communication seen through the collective views of communication practices, then we are writing (2) *the history of the idea of communication*. Placing emphasis on and studying communication from the viewpoint of communication practices will be called here (3) *the history of communication practices*. I refer to the combination of these three histories as *communication history*. That is why this article attempts to show the correlations between these separate aspects.

My goal is to demonstrate that the study of the evolution of the collective views regarding communication practices should form a part of an interdisciplinary approach called *communication history*. To this end, we can use the tools developed by the philosophy of culture (e.g. Ernst Cassirer's works on the philosophy of symbolic forms), the theory and philosophy of communication (e.g. James Carey's and John Durham Peters' reflections on the concept of communication, Richard L. Lanigan's communicology) and the social history of media (e.g. Peter Burke's work on the cultural history of media).

#### 4. Research perspective

In section 5 of this article, I indicate what the subject of research can be. For this reason, the indicated practices, phenomena, ideas and things are described from a bird's eye view. This means that I adopt a meta-theoretical perspective, which allows me to show the historical transformations of the research subject and indicate how to perceive and define the writing of this type of communication history.

In other words, on the level of the *research subject* of communication history we have, for instance, the historical account of the publishing of the press in 18th-century France.

On the *theoretical level* we have a history of the publishing of the press in the 18th century, i.e., simply a given "history of communication" (such a study of printing, the press and books was undertaken e.g. by Robert Darnton, or Elisabeth Eisenstein). How we write such a history depends on the aspect we emphasise. Looking at the publishing of the press from the perspective of means and forms, we will write about printing presses, the development of fonts and paper, etc. Placing the emphasis on communication practices, we will pay more attention to the work of journalists, typesetters, publishers, readers etc. We will address not only specific actions, but also their social context – and so communication

practices. When proceeding from the collective views, we will, for instance, attempt to define the 18th-century views of what communication is and how it is realised within social life.<sup>1</sup>

On the *meta-theoretical level*, however, we have an analysis of the methods and assumptions (epistemological, ontological, axiological etc.) that: (1) condition the writing of a given communication history on the *theoretical level* and (2) determine what we decide to term communication on the level of the *research subject*. The way in which these levels and orders (of both discipline and subject matter) mesh, is shown in Figure 2.

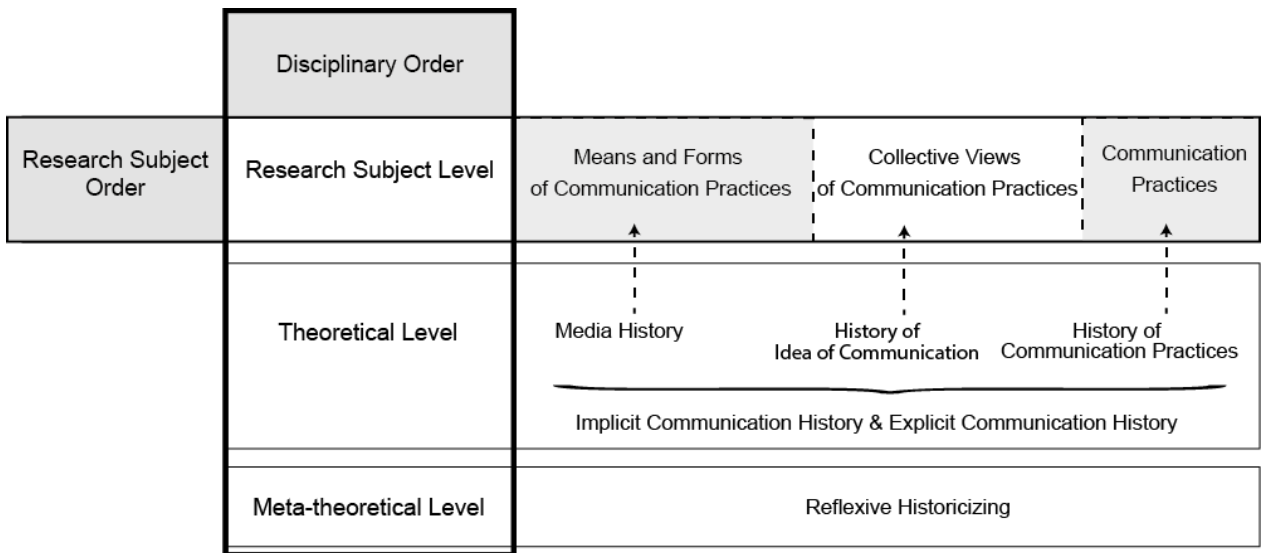


Fig. 2. Dependency map for the specific orders and levels.

It is precisely within the framework of this research approach that we can indicate the place of philosophy as a useful tool for reflecting on communication: and in particular, as was already stated, for an analysis of the views conditioning all “communication about communication”.

<sup>1</sup> We should also note that we do not have access to the views shared by the inhabitants of 18th-century France. What we can achieve in such a communication history is the construction of the views of a historical French community from the 18th century. This will not be a reconstruction, but a construction – our own views of their views. To assert that we are able to reconstruct the views of historical communities would be at odds with the postulate of “historicizing communication” and recognising its self-referentiality.



## 5. Three aspects of the research subject of communication history

The presentation of the diagram of the research subject of communication history serves as a basis for a “mind map” that will make the discussion of historical research on communication easier. This is a heuristic tool which above all serves to demonstrate that research into communication should not be limited to media studies. Of course, assuming the historicity of communication and the “communication about communication”, I cannot claim a right to the universal validity of this diagram – my proposal must naturally fulfil the conditions which it places upon itself. The diagram of these three aspects is an expression of the views of a researcher reflecting upon research into communication from the perspective of the 21st century.

This also means, that there could be more, or fewer, of these aspects, and that their number depends primarily on how we define communication itself as well as on the types of study we undertake. The highlighting of these three fields – and, therefore, the criterion for selecting these and not others – depends primarily on the manner of defining communication in contemporary studies and on the non-reducibility of individual aspects to one another.<sup>1</sup> For instance, research into the historical collective views of communication practices is not reducible to research into the historical communication practices (these aspects are mutually-constitutive).

In the following three subsections, I shall sketch each of these aspects, concentrating on the assumptions that are made and the dominant perspectives in research.

### 5.1. Means and forms of communication practices

As part of this aspect, communication is viewed from the standpoint of its means and forms, understood as something that mediates between the participants in communication<sup>2</sup> (often called the sender and the receiver). I have called research that approaches communication in a historical manner and emphasises this particular aspect, *media history*.

The subject areas of this type of communication history are: (1) any tools that are used for communication (2) any forms of communication and

---

<sup>1</sup> I have used a procedure, proposed and employed by Robert T. Craig, amongst others, when reconstructing the tradition of communication studies. Craig however, placed the emphasis on research perspectives within which communication is studied. Using the rule of non-reducibility, he defined seven main traditions. See, in particular: “Communication Theory as a Field” (Craig 1999).

<sup>2</sup> Naturally, *means and forms* are not the only topic of media studies analyses. For many centuries, the *medium*, understood as something that mediates between a subject and an object, has been studied by philosophers (Alić 2010: 201–210).

their emergence, i.e., for instance the way the culture changes itself under the influence of these tools.

This aspect is most often taken up in communication research. This is due to two reasons: (1) the historical research concerning a given medium has been conducted for many centuries (e.g. as part of the implicit and explicit communication history, we write the history of the press published); (2) *communication studies* – thanks to the efforts of Wilbur Schramm – achieved their autonomy and disciplinary grounding in the 20th century in journalism and media departments – this turn of communication studies towards the media is called the “Schramm Legacy” (Rogers & Chaffee 1993: 126).

Within research into this aspect (on the theoretical level), we can define two dominant perspectives: the former concentrates on the description and elucidation of a given medium – a micro-history of means; the latter focuses on the social changes resulting from the use of a particular medium or media – this is a macro-history of forms.

The study of *means* includes reflection on the appearance of speech among hominids, language, the first cave paintings, the emergence of the first alphabets, the telegraph and television, right up to modern social media. Klaus Bruhn Jensen differentiates between three levels of means (he simply calls them media). This classification is very clear and useful:

*Media of the first degree* – verbal language and other forms of expression which depend on the presence of the human body in local time-space;

*Media of the second degree* – technically reproduced or enhanced forms of representation and interaction which support communication across space and time, from print to telegraphy and broadcasting;

*Media of the third degree* – the digitally processed forms of representation and interaction which reproduce and recombine all previous media on a single platform (Jensen 2002: 97).

Which is why the object of analysis can be a specific alphabet, a certain type of telegraph or television – e.g. digital and not terrestrial. These are often histories written from the point of view of a specific nation, group, or region, which is why James Curran writes that such a history reminds us of “an early sixteenth century European map, in which the home country is at the center of the universe and the periphery is charted through ‘overseas missions’” (Curran 2008: 48).

This is why the study of the second element of this aspect – *form* – is so attractive: it gives the opportunity to sketch a broader perspective. These types of macro-histories are for instance written within the framework of technological determinism.<sup>1</sup> The analysis of the history of cultural changes is carried out with a focus on changes affecting the form of the communication practices. It shows how the emergence of writing, and with it the transition from an oral culture to a written one, changed perceptions of time, space and social organisation (e.g. Harold Innis showed that the use of clay tablets for administrative tasks – as a consequence of the difficulty of their use, but also their durability – led to the limited territorial reach of the societies using them as a medium). Such perspectives are often accused of mono-causality and the reification of the medium in the process of explaining social changes and transformations.

## 5.2. Collective views of communication practices

It is in the collective views<sup>2</sup> of communication practices that the self-referentiality of communication is most readily discernible. Speaking of the collective views that shape communication practice is in itself a part of another communication practice.

The collective views of a particular community<sup>3</sup> (within a culture) are the ordered contents of the collective experience of the members of that

---

<sup>1</sup> The main representatives of technological determinism (often identified with the Toronto School of Communication Theory) are: Harold Innis, Marshall McLuhan, Jack Goody, Eric Havelock and Walter Ong.

<sup>2</sup> I will sometimes refer to “collective views”, and at other times simply to “views”. In both cases, I mean “the same” views, since what is implied is not some “individual view”, but always the perceived views of the members of a given community as a whole.

<sup>3</sup> By “collective views”, I mean those ways of organizing the collective experience which Émile Durkheim calls *collective representations*. In his view, collective representations “express collective realities; rituals are ways of acting that are generated only within assembled groups and are meant to stimulate and sustain or recreate certain mental states in these groups” (Durkheim, 2001, p. 11). Referencing Durkheim in this case – as shown by Eric W. Rothenbuhler in his article demonstrating the usefulness of the terminological apparatus of the French sociologist for communication theory – is perfectly justified (Rothenbuhler 1993: 158–163). Naturally, the French thinker’s ideas have been developed, for example, by Serge Moscovici (who wrote about *social representations* and their role in communication); accounts that refer to the ways of organizing the collective experience and that build on Durkheim are also to be found in the works of the Annales school, Philippe Ariès or Robert Mandrou. Within this tradition, one encounters such terms as *collective representations*, *collective ideas*, *collective attitudes* or *collective views*; sometimes one also hears *mentalité* or *mental equipment*. In my considerations, I use the term *views*, so as to avoid false connotations and to stress that the ways of organizing the collective unconsciousness (*mentalité*) include, among others, representations, understatements that

community (a given “image of the world”). Within these collective views, we can identify a series of separate representations linked to various areas of culture (or more precisely: to various areas of social practices). For instance, we can distinguish religious views, artistic views, and the views of the state. These determine the ways of realising religious practices, artistic practices, and the practices of functioning within a state. Within the image of the world of a particular society, we can pinpoint – and this is crucial not only to communication scholars – communicative views, or to put it another way, *views on communication practices*.<sup>1</sup>

These communicative views describe the manner of engaging in communication practices and can be explained only through an interpretation of these practices, as realised through the means and forms. Naturally, apart from these views, other factors also influence these practices (e.g. external surroundings, latitude). Due to the exceptional status of communication as such (its self-referentiality), the study of the relationships between the images of the world and the communicative views is vital to understanding the functioning of the societies. This is why it is useful to employ the tools developed in the philosophy of culture by Ernst Cassirer. The German philosopher is one of the most important representatives of the philosophy of culture and the philosophy of symbolic forms. He viewed culture as a system of symbolic forms (such as art, myth, religion or science) that can be understood on the basis of another symbolic form, namely, language. Although in his account, he did not use the concept of communication, his way of thinking can easily be translated into thinking about *communication*. In the above analyses, I have assumed that communication practices can be understood within a given culture (as it results from my *constitutive view of communication*) and that, at the same time (in accordance with James Carey’s assertion quoted above) they make possible the functioning of other types of social practices. That is why Cassirer’s approach to the development of language understood as a symbolic form can become a heuristically useful tool, when analyzing the history of communication.

---

express the collective accounts of the world, images, myths and values that are accepted by a given community or that affect it.

<sup>1</sup> When writing about the collective views of communication practices, I am using a certain type of shorthand. For I also mean the views on forms and means, as well as the views on communicative views (i.e. those relating to the self-referentiality of communication).

Historically perceived, the collective views on communication practices are studied as a part of the *history of the idea of communication*. Within such collective views, we can define two main types:

1. commonsensical views of communication practices;
2. theoretical views of communication practices;
  - a. precommunicological views,
  - b. communicological views,

Reflection on the *commonsensical views of communication practices* focuses on what “regular” participants in communication think about their actions. Of course, for the most part, we remain unaware of the views that define the way in which these practices are realised (we do not need to know what persuasion consists of, and what types of speech can be defined, in order to speak in public). The definition of these views – and in reality, the construction of views about views<sup>1</sup> – depends on their extraction from the established – thanks to forms and means – practices (e.g. letters, treatises, magazines) or descriptions of communication practices (descriptions of disputes, speeches). Naturally, we do not have direct access to the commonsensical views of communication shared by the members of historical communities. This is why in creating methods for investigating these views, scholars of communication can, for instance, use the legacy of the Annales School and the concept of *mentalités* which it analysed. In the area of communication studies this type of analysis is undertaken for example by Peter Burke (1993).

The study of the *theoretical views of communication practices* is an easier task, since it consists in the study of considerations on what modern scholars term “communication”. Most often, these theoretical views are preserved in the form of treatises, letters, philosophical discourses, and now communication theories.

I have distinguished two types of such theoretical views, in keeping with the distinction of the implicit and the explicit history of communication in the disciplinary order itself. This is why the history of the precommunicological collective views inquires into how communication was imagined in the writings of ancient philosophers, medieval theologians or British empiricists, that is, it studies these views prior to the emergence of

---

<sup>1</sup>A separate question is whether this type of historical study should be carried out as part of social history, for instance, or other disciplines. In this article, I am leaning towards the view that the history of commonsensical views of communication practices can be studied precisely within the realm of communicology, which takes into account and emphasises the self-referentiality of the subject in question.

a research discipline investigating communication. This type of research, showing the influence of the precommunicological views on the communicological views, can be found in the work of John Durham Peters (2001). We should be mindful that these established theoretical views do not tell us how a given community thought about communication, but merely how a given scholar imagined this communication.

The most investigated theoretical views are those that I have termed *communicological*. These are views expressed in the theories of communication, and so their birth can be traced to the first half of the 20th century. Research on the history of communication theories, the emergence of particular positions and the mutual interpenetrations of schools of thought, appeared alongside the emergence and dissemination of the first theories of communication: Sergei Stepanowitsch Tschachotin's concept, the Shannon-Weaver mathematical theory of communication, Theodore Newcombe's model, etc.

Not only specific theories and schools of thought, but also theorists themselves, as well as the schools and the currents from which they emerged, can become topics of research (Rogers 1997). This is why we can treat Jürgen Habermas' philosophy of communication, for instance, as a further stage in the development of the Frankfurt School, understood as a critical tradition in communication studies.

### **5.3. Communication practices**

The three aspects identified in this article can only be separated on the theoretical level. During the course of actual communication, both the means and the form as well as the views are inextricably linked. However, the emphasis on a particular aspect in historical studies determines the way in which particular analyses are carried out.

The relationship between (1) communication as the research subject of communication history and (2) the communication practices as an aspect of this subject, needs to be clarified. We should stress that in historical research on communication we do not analyse a single, particular communicative action (e.g. a specific speech given to soldiers by their commander on the battlefield) in abstraction from the wider socio-historical context. Such an action is always considered within a broader perspective of similar communicative actions, and, thus, communication practices, since these are (1) regulated by the collective views of communication practices and (2) implemented through the means and forms. This of course also applies to each individual communicative action. However, in historical

research, we are interested in actions as individual realisations of a broader communicative practice.

Since we can abstract neither from the collective views nor from the means and forms, what is the subject of the research that emphasises this particular aspect of communication, i.e, communication practice, concerned with? What is primarily studied are the elements and characteristics of the communication that can be distinguished on the theoretical level, such as: the participants in communication (sometimes reduced to a “sender” and a “receiver”), the rationality and purpose of the action, the statement, the message, the function or the result of communication as well as the principles of effectiveness.

Communication practices have been studied for many centuries, although they have not always been investigated as part of communication studies. A classic example of this is rhetoric, and various analyses of persuasion and argumentation. In such studies, the emphasis is not on which views regulate the practice, or on the structures and functions of language, but on the manner of speaking itself, the rhetorical figures used, the manner of constructing an argument. This is why Aristotle’s rhetorical analyses fall within the domain of communication studies, while the history of rhetoric can be included in communication history. Though we ought to stress here that the rhetorical tradition has only relatively recently been regarded as a part of communication studies.

We should therefore ask: what type of research can be proposed for each of these three aspects? In other words: what would research on the “same” communication look like when one of these three aspects is emphasised. When analysing the disciplinary order of communication history, I indicated the subject level (composed of the three aspects defined above), the theoretical level and the meta-theoretical level. Using the example of the publishing of the press in 18th-century France, I showed how these levels should be understood (see above the section entitled “Research perspective”).

In relation to the *research subject*, we can say that studies which emphasise the means and forms of communication practices concentrate on: (1) a micro-history of means – on the quantitative aspects of publishing (printing press output, number of workers), the shape of the tools (types of printing presses), distribution and readers (distribution channels, number of readers etc.); (2) a macro-history of forms – social changes that result from the use of printing presses (the birth of public opinion), the development of

readership (accessibility to various publications) and the resulting transformations of the social classes.

Research in the field of communication history that emphasises views of communication practices can, for instance, concentrate on the topics of the articles, and describe what the inhabitants of France at that time found worthy of being written about in the press, and thereby worthy of being communicated. The collective views described are the commonsensical views of communication practices.

An analysis of the publishing of the press emphasising the communication practices within communication history can concentrate on the circulation of the content, a description of the receivers (readers) as well as on sketching a collective portrait of journalists in 18th-century France. Naturally, it cannot abstract from the means and forms as well as the commonsensical views (in the same way than an analysis of the means cannot abstract from the communication practices etc. – the triad of these three aspects is inseparable). However, an emphasis on communication practices foregrounds the effect and goal of a given communication practice, and therefore answers questions such as: “What influence did the 18th-century press have on government and society?”

## **6. Prospects for further research**

The research problem addressed in this article concerns the possibility of schematising what is studied in communication history. The goal of the article was to show that what has been called the collective views on communication practices is also a key aspect of research into communication studies and cannot be abstracted from. This type of analysis can employ the tools and apparatus of philosophy.

Showing the relationship between the views, practices, forms and means was possible by taking a bird’s eye view and differentiating between the two orders: (1) the disciplinary one (that distinguishes between: the research subject, the theoretical level and the meta-theoretical level) and (2) the research subject order, i.e., the three aspects of the research subject of communication history: the views, practices, means and forms.

The representation of this triadic perspective makes it possible to sketch a mind map accounting for multiple positions. We should however stress that this is a map that relates to historical studies of communication. In other words: using it within contemporary theories analysing communication in the “here and now” is of course possible – but would require a modification of the diagram.



The three aspects highlight the most important elements of communication. However, the considerations presented here are conducted on the meta-theoretical level. Two issues, above all, relating to the analysis of the collective views and the communication practices, require further research and development (on the theoretical level).

Firstly, it has to be shown how to analyse the collective views on communication in such a way so as to fulfil the assumptions regarding the self-referentiality and historicity of the “communication about communication”. In the article, I have indicated that it is possible to use the legacy of the Annales School in a manner similar to that of Peter Burke. However, these types of study concentrate above all on commonsensical views. The research of John Durham Peters – conducted in the history of the idea of communication – concentrates on the precommunicological views, while Everett M. Rogers focuses on the communicological views. The challenge is to study the influence of these three types of views on one another within particular historical communities. That work would require not only further analysis of the triadic approach to the research subject, but above all, a reflection situated at the junction of historical methodology and philosophy of culture. However, this matter could not be pursued here due to the necessary limitations of the present paper.

The second issue that requires further analysis is the proposal of a research methodology for the study of transformations in the communication practices and the influence of these transformations on the social factors that condition them. The transformation of the practices entail reformulations of their crucial elements – that is why it is crucial to examine how these transformation affect the relations and correlations between a “sender” and a “receiver” in communication that is understood constitutively. The present conclusions can serve as a basis for further analyses within communication history and the metatheory of communication, while the three-aspect diagram indicates the role of philosophy in these studies.

## REFERENCES

- Alić, S. (2010). Philosophy of Media – Is the Message. *Synthesis Philosophica*, 50(2), 201–210.
- Burke, P. (1993). *The Art of Conversation*. Cambridge: Polity Press.
- Carey, J. W. (2009). *Communication as Culture*. New York: Taylor & Francis.

- Craig, R. T. (1989). Communication as a practical discipline. In B. Dervin, L. Grossberg, B. J. O'Keefe, & E. A. Wartella (Eds.), *Rethinking Communication: Volume 1: Paradigm Issues* (Vol. 1, pp. 97–122). London: SAGE Publications.
- Craig, R. T. (1999). Communication Theory as a Field. *Journal of Communication*, 9(2), 119–161. doi:10.1111/j.1468-2885.1999.tb00355.x
- Cryle, D. (1999). Researching media history: National and global perspectives. *Media History*, 5(1), 65–70. doi:10.1080/13688809909357950
- Curran, J. (2008). Communication and history. In B. Zelizer (Ed.), *Explorations in Communication and History (Shaping Inquiry in Culture, Communication and Media Studies)* (pp. 46–59). New York: Routledge.
- Durkheim, É. (2001). *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Carol Cosman. Oxford: Oxford University Press.
- Goodenough, W. H. (2003). In Pursuit of Culture. *Annual Review of Anthropology*, 32(1), 1–12, doi:10.1146/annurev.anthro.32.061002.093257
- Jensen, K. B. (2002). From Media History to Communication History: Three Comparative Perspectives on the Study of Culture. *Nordicom Review*, 23, 95–99.
- Lanigan, R. L. (1994). Capta versus data: Method and evidence in communicology. *Human Studies*, 17(1), 109–130.
- Lauer, J. (2008). *Communication and history*. In B. Zelizer (Ed.), *Explorations in Communication History (Shaping Inquiry in Culture, Communication and Media Studies)* (pp. 15–18). New York: Routledge.
- Löblich, M., & Scheu, A. M. (2011). Writing the History of Communication Studies: A Sociology of Science Approach. *Communication Theory*, 21(1), 1–22. doi:10.1111/j.1468-2885.2010.01373.x
- McQuail, D. (2010). *Mcquail's mass communication theory*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
- Nerone, J. (2006). The Future of Communication History. *Critical Studies in Media Communication*, 23(3), 254–262, doi:10.1080/07393180600801856
- Nordenstreng, K. (2007). Discipline or field? Soul-searching in communication research. *Nordicom Review*, 28, 211–222.
- Pearce, B. W., & Cronen, V. E. (1980). *Communication, Action, and Meaning. The Creation of Social Realities*. New York: Praeger Publishers.
- Peters, J. D. (2001). *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication*. Chicago: University of Chicago Press.
- Peters, J. D. (2008). *History as a communication problem*. In B. Zelizer (Ed.), *Explorations in Communication History (Shaping Inquiry in Culture, Communication and Media Studies)* (pp. 19–34). New York: Routledge.

- Rogers, E. M. (1997). *A history of communication study: a biographical approach*. New York: Free Press.
- Rogers, E. M., & Chaffee, S. H. (1993). The past and the future of communication study: Convergence or divergence? *Journal of Communication*, 43(4), 125–131.
- Rothenbuhler, E. W. (1993). Argument for a Durkheimian theory of the communicative. *Journal of Communication*, 43(3), 158–163.
- Simonson, P., Peck, J., Craig, R. T., & Jackson, J. P., Jr. (Eds.). (2013). *Handbook of Communication History*. New York: Routledge.
- Zelizer, B. (Ed.) (2008). *Explorations in Communication and History (Shaping Inquiry in Culture, Communication and Media Studies)*. New York: Routledge.

## METODA DECONSTRUCȚIEI ISTORIEI LA HANS BLUMENBERG

Ionuț RĂDUICĂ<sup>1</sup>

***Abstract:** This article is focused on the Blumenberg's deconstruction structure of history. The main aim of such philosophical deconstruction, that engages the German philosopher in a vast intellectual adventure, is mere the modernity, the epoch that we live in (the postmodernity in a part of it). The first issues here are a) how can history be understood since it is `in motion` and since b) it resulted from the human act. The Blumenberg's interpretation assumed by this article consists in analyzing the anthropological scheme and displaying how – and in what meaning – history is made by humans. In what concern the deconstruction method itself, the article shows that Blumenberg built his framework by four perspectives: metaphorology, intellectual, scientific and dialectical deconstructions. Another type of perspective could be added here – the conceptual deconstruction – but since it is implicit in Blumenberg's philosophy it is preferred to be kept outside of explicit methods or perspectives.*

***Keywords:** Blumenberg, hystory, deconstruction method, phenomenological anthropology, hermeneutics, modernity, postmodernity.*

### Introducere

Viziunea filosofică a lui Hans Blumenberg suscită astăzi un din ce în ce mai mare interes, atât prin profunzimea abordării sale, cât și prin vastitatea tematică de o reală actualitate. Pentru filosoful german, marea miză a înțelegerii istoriei, în general, este reprezentată de speranța regăsirii modernității, într-o încercare, spune Monod, de a o apăra pe ultima de nivelările negative ale criticii, prin susținerea „pilonilor” ei<sup>2</sup>, fie că vorbim de rațiune, de știință sau de ideile sale constitutive. Dar această temă este și cea mai complexă. Ea ne duce, din capul locului, la o dificultate rezultată din faptul că trebuie să înțelegem, întâi de toate, că istoria înseamnă schimbare,

---

<sup>1</sup> University of Craiova, Romania.

<sup>2</sup> Monod, Jean, „Les Mondes de Hans Blumenberg. Présentation”, *Archives de Philosophie*, no. 2, Tome 67, 2004, p. 209.

iar ultima reprezintă o provocare pe care este necesar să o străbatem. Astfel, orice schimbare a istoriei – logică de la care modernitatea nu face niciodată rabat – se produce pe solul conceptului istoriografiei și, în consecință, pe cel al omului, ca agent al schimbării<sup>1</sup>. Prin introducerea în discuție a unor nuanțe antropologice, schimbarea propriu-zisă a istoriei cade, însă, în plan secundar. Desigur, există o logică a mobilității istoriei, fapt care introduce în discuție posibilitatea noului, de la care, de pildă, modernitatea chiar se revendică<sup>2</sup>, însă este mai importantă concepția blumenbergiană antropologică<sup>3</sup> pentru realizarea unui crochiu al istoriei.

### Antropologie și istorie

În opinia lui Denis Trierweiler, problema de fond antropologică, din care se naște și noutatea lecturii lui Blumenberg, este dată de deschiderile pe care aceasta le propagă în *Description de l'homme*<sup>4</sup>. Despre o astfel de „deschidere” vorbește și Oliver Müller, cu referire la proiectul blumenbergian de „antropologie fenomenologică”<sup>5</sup>, un plan deosebit de complex, care poate fi pus în relație, consideră acesta, cu partea „ezoterică” a operei filosofului german<sup>6</sup>. În acest sens, Blumenberg urmărește două teze: cea care privește fundamentarea filosofico-antropologică și aceea a desprinderii de fenomenologia tradițională<sup>7</sup>. O primă „marcă” a proiectului antropologic<sup>8</sup> este posibilitatea de a lărgi fenomenologia<sup>1</sup>. Așa se explică de

<sup>1</sup> De remarcat că omul face istorie în sensul evenimentelor, însă nu construiește și fenomenele ei, precum epocalitatea, segmentarea, principiile cele mai generale etc.; de aceea, așa cum foarte frumos spune Blumenberg, „Der Mensch macht zwar die Geschichte, aber er macht nicht die Epoche” (Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2012, p. 554).

<sup>2</sup> Principul noutății istorice poate fi identificat în prima parte a modernității, fapt care îi permite să devină paradigmă funcțională și „autonomă” (vezi Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, ed. cit., p. 270.).

<sup>3</sup> În privința antropologiei lui Blumenberg, trebuie spus că nu toți interpreții sunt de acord că filosoful german are o viziune antropologică sistemică (vezi Pavesich, Vida, „Hans Blumenberg's Philosophical Anthropology: After Heidegger and Cassirer”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 46, no. 3, 2008, pp. 426–427).

<sup>4</sup> Vezi Trierweiler, Denis, „Avant-propos: <<De la dignité de l'homme>>”, în: Trierweiler, Denis (coord.), *Anthropologie philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2010, pp. 9-10 și urm.

<sup>5</sup> Müller, Oliver, „Comment l'homme est-il possible?”, în: Trierweiler, Denis (coord.), *Anthropologie philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2010, p. 47.

<sup>6</sup> Cf. Wetz, Franz Josef, „The Phenomenological Anthropology of Hans Blumenberg”, *Iris*, I, 2, 2009, pp. 389-390 și urm.

<sup>7</sup> Müller, Oliver, *op. cit.*, în *loc. cit.*, p. 48.

<sup>8</sup> Pentru o altă versiune de interpretare, bazată pe convergența dintre fenomenologia transcendențială și antropologie, a se vedea Schnell, Alexander, „Le projet blumenbergien

ce Blumenberg îl contestă pe Husserl, acuzându-l de „dogmatism metodic”, care intenționează să purifice conștiința<sup>2</sup>. Dimpotrivă, substanța demersului filosofic, de orice natură ar fi el, trebuie să meargă în altă direcție decât a mers pentru Husserl<sup>3</sup>, respectiv, înspre vizibilitate<sup>4</sup>, astfel încât omul să fie definit ca ființă care reflectează la propria vizibilitate, înțelegându-se pe sine, atât ca ființă care se vede, cât și ca ființă volițională, care *vrea* (cel puțin să se vadă). În acest sens, în joc intră și corpul (*Leib*) sau corporalitatea, oamenii devenind „spectatori ai propriei vizibilități”, în tendința, pe care o avem, de a ne oferi lumii. Plaja extrem de largă a vizibilului este controlată de către rațiune, un alt atribut antropologic esențial<sup>5</sup>, prin care omul devine, în toată regula, o ființă reflexivă, în legătură cu care reflecția este „umană”, și nu transcendentă sau naturală, ultimele fiind încadrabile în sfera obiceiurilor culturale, care au tendința de a deveni forme în sine<sup>6</sup>. Această rațiune sau capacitate antropologică face posibilă cunoașterea celorlalte lucruri, cu care interacționăm, inclusiv apropierea sferei necunoscutului și, în consecință, lărgirea sferei cunoscutului.

În final, spune Müller, proiectul antropologic blumenbergian dorește emanciparea omului, în direcția opusă lui Heidegger, orientându-se, în paralel, în sensul corectării lui Husserl și a antropologiei culturale<sup>7</sup> a lui Cassirer<sup>8</sup>. Prin această schemă, gândirea antropologică a lui Blumenberg gravitează în jurul caracterului perisabil al ființei umane, în ciuda căruia acesta, de fapt, își asumă rolul de cunoaștere a sa și a lumii<sup>9</sup>, filosoful german evitând să admită un progres antropologic, odată cu realizările concrete, căci acestea conduc la abandonarea în antropologie a filosofiei, oferindu-i celei dintâi un confort intelectual sau de altă natură, venit din cuantificarea ultimelor<sup>10</sup>. Această idee ne conduce la teza că Blumenberg nu

---

d'une anthropologie phénoménologique”, în Trieweler, Denis (coord.), *Anthropologie philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2010, pp. 91-111.

<sup>1</sup>Müller, *op. cit.*, în *loc. cit.*, pp. 49-50.

<sup>2</sup>*Ibidem*, p. 52.

<sup>3</sup>Cf. Blumenberg, *Lebens Themen. Aus dem Nachlaß*, Reclam Verlag, Stuttgart, 1998, pp. 132-133 și urm.

<sup>4</sup>Müller, *op. cit.*, în *loc. cit.*, p. 55.

<sup>5</sup>*Ibidem*, p. 58.

<sup>6</sup>*Ibidem*.

<sup>7</sup>Cf. Cassirer, Ernst, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii*, trad. Constantin Coșman, Editura Humanitas, București, 1994, pp. 93-94 și urm.

<sup>8</sup>Müller, Oliver, *op. cit.*, în *loc. cit.*, 2010, p. 61.

<sup>9</sup>Acest fapt reprezintă și o „consolare”, care se poate înțelege ca o nuanță antropologică semnificativă, consideră Denis Trieweler, un important critic (Trieweler, Denis, „À propos de Hans Blumenberg”, *Cahiers de Philosophiques*, no. 123, 2010, p. 108.).

<sup>10</sup>Müller, Oliver, *op. cit.*, în: Trieweler, Denis (coord.), *op. cit.*, pp. 64-65.

admite o natură umană prestabilită, ci, dimpotrivă, una liberă, fapt pentru care se poate spune că antropologia sa funcționează ca filosofie<sup>1</sup>, căci, din punct de vedere metodologic, prima investighează obiectul său în același fel ca ultima, are aceleași repere, pune aceleași întrebări etc. Pe scurt, dacă omul e caracterizat prin capacitatea de a se descrie pe sine<sup>2</sup> „după propria măsură”, antropologia devine „conștientă de sine prin intermediul tentativelor de autointerpretare”<sup>3</sup>. În acest fel, investigările ei ne duc la diverse perspective de interpretare a naturii umane. Am aflat, așadar, din interpretarea lui Müller, că omul este „așezat” în mod „deschis” în istorie. Această „deschidere” lansează însă o mare provocare metodologică, pe de altă parte, pentru Blumenberg, în sensul găsirii unui orizont articulată de a înțelege modernitatea și istoria, în deplin acord cu inventarierea unor structuri antropologice.

### Metoda deconstrucției

Unul dintre cele mai importante nuclee tematice ale lui Blumenberg este reprezentat de înțelegerea istoriei din acele unghiuri capabile să scoată la lumină structura istoriei europene, din punct de vedere intelectual, științific sau cultural. Conform interpretării lui Ulrich Dierse, interesul lui Blumenberg „vizează în mod deosebit fenomenele schimbărilor de epocă, de exemplu, trecerea de la Antichitate la creștinism, de la Evul Mediu la Epoca Modernă, deoarece, prin intermediul lor poate fi arătat cum au devenit posibile noi concepții despre lume, ce a fost receptat și ce interpretat și că, deseori, recurgându-se la autorități vechi ca Platon, se mai petrec totuși transformări către o nouă gândire”<sup>4</sup>. Cu toate acestea, trebuie spus că, în viziunea lui Blumenberg, deși există corespondențe între teorii și idei îndepărtate în timp, care produc chiar „tranziii treptate”<sup>5</sup>, aceste canale de comunicație avantajează, mai degrabă, influențele graduale sau parțiale, decât unele asumate integral, întrucât unele tendințe, cum este cea a afirmării sinelui în modernitate, sunt blocate în diverse epoci, ieșind la

<sup>1</sup>*Ibidem*, pp. 65-66.

<sup>2</sup>Vezi Blumenberg, *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005, p. 135.

<sup>3</sup>Müller, Oliver, *op. cit.*, în: Trieweler, Denis (coord.), *op. cit.*, p. 66.

<sup>4</sup>Dierse, Ulrich, „Hans Blumenberg”, în: Hügli, Anton; Lübcke, Poul (coord.), *Filosofia în secolul XX. Fenomenologia, hermeneutica, filosofia existenței, teoria critică*, vol. 1, Editura All Educational, București, 2003, p. 247.

<sup>5</sup>*Ibidem.*, p. 254.

lumină mult mai târziu, după rezistența arătată acestora un timp anume<sup>1</sup>. Pe lângă această influență graduală, „produsul” istoric, efectul, într-un sens larg, apare într-o manieră care, din anumite puncte de vedere, poate să fie considerat unul nou<sup>2</sup>.

Pentru a răspunde la întrebarea „Ce este modernitatea?”, trebuie, întâi de toate, să îi cunoaștem părțile ei esențiale, legătura dintre ele, precum și raportul nucleului său (paradigmatic) cu epocile anterioare. Dar cum cunoaștem toate acestea? În opinia noastră, Hans Blumenberg folosește în sistemul<sup>3</sup>său filosofic, caracterizat pe dezvoltarea coerentă a ideilor de bază, patru mari metode de a realiza deconstrucția și înțelegerea mai aproape de realitate în special a modernității: a) metaforologia; b) desfășurarea sau deconstrucția epocii ca istorie a ideilor; c) înțelegerea modernității prin intermediul științei dezvoltate în aceasta; în plus față de acestea, noi recunoaștem o a patra perspectivă, reprezentată de d) metoda dialectică, mai precis, un rezultat al aplicării celei de-a treia perspective.

---

<sup>1</sup>Un exemplu aici poate fi reținerea sau blocarea nominalismului medieval cu ajutorul absolutismului din acea vreme; această blocare, conform lui Blumenberg, va fi doar temporară.

<sup>2</sup>Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, ed. cit., p. 206.

<sup>3</sup>Cei mai mulți exegeți nu se referă la „sistemul filosofic” al lui Blumenberg, pe de o parte, pentru că nu îi recunosc acestuia titlul de „filosof”, ci, în principal, acela de istoric al filosofiei, hermeneut, dar, ca urmare a tematicii abordate, îl consideră, chiar dacă în plan secund, antropolog sau fenomenolog, în timp ce, pe de altă parte, apreciază că inflexiunile filosofiei sale nu pot fi „piloni” ai sistemului, întrucât sunt prea puține la număr; cu toate acestea, dacă recunoaștem traiectoriile fixe ale sistemului, în adevărata lor semnificație, putem recunoaște racordurile dintre ele și diversele subcategorii sau aplicații particulare, ceea ce înseamnă a observa un sistem filosofic în toată regula, care nu se aplică doar la înțelegerea istoriei filosofiei sau a epocilor, ci și la înțelegerea omului, a felului în care acesta se raportează la „realitate”, la „lumea vieții”, a simbolurilor și așa mai departe. Ca teme ele sunt recognoscibile ca filosofice. Pe de altă parte, în cazul lui Blumenberg se poate vorbi de o pluralitate de tipuri de argumente. Blumenberg folosește în mare parte în opera sa numeroase anecdote, mituri etc., lucru care a provocat o dezbatere asupra acestui stil de scriere; Paul Fleming remarcă faptul că rolul unor surse mitologice, anecdote, poetice etc., în general, pare să fie de exemplificare, de aport argumentativ (cea mai puțin dezirabilă situație), de evitare a argumentației ei dificile, de obținere a unui public mai larg sau de simplificare a textului (Fleming, Paul, „The perfect story: Anecdote and exemplarity in Linnaeus and Blumenberg”, *Thesis Eleven*, Sage, 104:72, 2011, p. 73), însă, putem adăuga, că larga diversitatea a temelor face, de asemenea, ca accentul să fie pus, atât pe conturarea unor contexte astfel încât să redea cât mai fidel mesajul dorit, ceea ce conduce și la ideea funcțiilor de persuasiune ale acestora, în cadrul textului, cât și pe faptul că anecdota, mitul sau alegoria sunt conectate indisolubil cu metafora, aceasta din urmă având, în filosofia lui Blumenberg, o valoare extraordinară.



### Perspectivele deconstrucției

Legat de primul instrument, așa-numita metaforologie, trebuie spus că ea este, de fapt, singura perspectivă de interpretare pe care Blumenberg o numește „metodă”<sup>1</sup>, în adevăratul sens al cuvântului, dar, pentru că ea este realizată în prima lucrare importantă a filosofului, acest lucru ne indică și o anumită emfază în emiterea unei grile capabilă să genereze o înțelegere mai performantă atât a modernității, cât și a celorlalte epoci sau a istoriei ca întreg.

În privința următoarelor două perspective sau metode, trebuie să facem următoarele remarci: dacă prima dintre ele, anume înțelegerea modernității ca urmare a înțelegerii ideilor, se bazează pe teza că interacțiunea, sub orice formă, a ideilor, ne indică părți esențiale sau structura de bază a acestei epoci, în schimb, înțelegerea modernității prin apel la analiza viziunii inerente teoriei (științei), are ca temei faptul că validitatea unei epoci se probează prin capacitatea de a produce cosmologii coerente și unitare sau, invers, de a realiza explicații ale unității lumii ca totalitate, dacă putem spune așa. Aceste două grile blumenbergiene corespund, în ordine logică și cronologică, celor de-a doua și a treia mari lucrări a lui Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (1966) și, respectiv, *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (1975), completate prin diverse alte scrieri, pe care le vom analiza în această lucrare.

Pe lângă acestea, din filosofia lui Blumenberg mai poate fi extrasă încă o perspectivă, pe care o numim dialectică, rezultată din aplicarea celor trei de mai sus. Astfel, faptele și ideile angajate în istorie, precum și diviziunea în epoci sau identitatea propriu-zisă a modernității, au la bază desfășurarea opozitivă a contrariilor, am putea spune, care traduce în procese istorice metoda dialectică hegeliană, fără a implica, la limită, o metafizică a istoriei. Pentru a nu ajunge să construiască o istorie substanțialistă, ci, dimpotrivă, cât se poate de imanentă, Blumenberg se va angaja în lupta nu doar împotriva unor viziuni istoriografice contemporane, ci și împotriva finalismului profetic al istoriei, de sorginte iudeo-creștină, împotriva ideii de progres, ca aplicație seculară, sau împotriva aplicării necondiționate a tezei secularizării la deconstrucția modernității.

Suplimentar față de aceste perspective foarte interesante și originale, pe care le găsim în filosofia lui Blumenberg, mai trebuie să abordăm și optica

---

<sup>1</sup>Inițial, o consideră program al filosofiei metaforei, însă, pe parcurs, lucrurile se schimbă, numind-o „metodă”. (Vezi Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1998, p. 45).

generală, adică principiile de interpretare filosofică a istoriei<sup>1</sup>. Mai precis, trebuie să spunem că o analiză coerentă nu poate să conțină prejudecata raportului dintre cauză și efect. Acest mod tradițional de interpretare este considerat de Blumenberg ca fiind corect logic, numai dacă îl aplicăm la entități abstracte și complexe, mai mari ca sferă decât unitățile cele mai mici<sup>2</sup>. Astfel, este corect să spunem că efectele copernicanismului – care integrează potențialitățile construite de acest sistem, nu de Copernic ca om, ci prin acesta, ca parte a epocii, așadar sub imperiul unui larg circuit abstract –, în postcopernicanism – ce include actualizarea potențialităților sau acțiunile făcute pentru a viza, conștient sau nu, vag intențional, oricum, dimensiunea copernicanismului –, au un raport cauză-efect. Însă nu putem să spunem că Nicolaus Cusanus este un precursor (cauză) a modernității sau faptul că Iluminismul este un efect al filosofiei sau fizicii lui Copernic. Cauzele stricte, din sfera unităților celor mai mici și a efectelor imediate și așa-zis necesare, nu sunt recunoscute de Blumenberg. Cauzele mai largi, în special, din sfera principiilor paradigmatelor epocilor și a efectelor principiilor acestora, sunt cu mult mai dezirabile pentru acest filosof. Deși sunt mai generale, mai abstracte și de cele mai multe ori nu implică intenții ale oamenilor, nici măcar ale „geniilor”, „precursorilor” sau ale „făuritorilor de epoci”, au o valoare certă în evaluarea materialului istoric. Acest lucru, deși ne duce la abstractizarea istoriei, pe de o parte, ne conduce, pe de altă parte, la o viziune unitară și coerentă, rotundă a modernității, în special, un rezultat venit din imperativul coerenței – poate, la rândul-i, efect al înclinației blumenbergiene spre holism și hermeneutică – și, de ce nu, din dorința filosofului german de a aduce ceva nou în interpretarea modernității.

### **Principiile teoretice ale deconstrucției**

Pentru a putea urmări osatura modernității, trebuie să facem și alte câteva clarificări metodologice. Hans Blumenberg utilizează două maniere sau principii de a privi lucrurile. Prima dintre ele constă din concentrarea pe istoria cauzelor (*Vorgeschichten*<sup>3</sup>) și poate fi descrisă ca o manieră obișnuită

<sup>1</sup> Într-un anumit sens, s-ar putea spune că mai există și a cincea perspectivă, cea conceptuală, însă ea are un caracter implicit în lucrările lui Blumenberg.

<sup>2</sup> Vezi Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt. Die Zweideutigkeit der Mimmels Eröffnung der Möglichkeit eines Kopernikus*, Band 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989, pp. 149-150 și urm.

<sup>3</sup> Literal, se traduce cu „preistorii”, însă termenul creează confuzii; mai indicată este traducerea cu „istoria cauzelor”.

printre istorici<sup>1</sup>. În același timp, însă, Blumenberg încearcă să elimine legătura presupus cauzală dintre o acțiune și efectul ei, acceptând, pe de-o parte, faptul că un efect poate avea mai multe cauze, situate la distanțe mari, și, pe de altă parte, că un efect este rezultatul unei sume variate de determinații, care vin atât de la ceea ce numim acțiune istorică, cât și de la restul „ingredientelor” culturii, elemente aflate în mișcare continuă, aparent insesizabile, dar destul de semnificative, în realitate, la o privire mai adâncă. Cel de-al doilea unghi de abordare corespunde istoriei efectelor (*Wirkungsgeschichten*<sup>2</sup>) și circumscrie o optică mai inovativă și totodată produce o depășire a primei viziuni<sup>3</sup>. Dacă istoria înțeleasă tradițional se bazează pe relația cauză-efect, iar în aplicația ei concretă la modernitate se întemeiază pe ideea că anumiți precursori ai modernității au construit modernitatea, istoria efectelor este mai practică, prin apropierea de prezent. Mergând regresiv – în speță, este o reevaluare –, ea resemnifică ceea ce prima consideră a fi drept „precursori”, cauze stricte, evenimente-cheie, astfel încât acestea din urmă apar în altă lumină sau sunt cu totul văzute ca irelevante.

Plusul de valoare pe care îl adaugă „istoria efectelor” este dat de modul holist de vedea lucrurile și de coerența internă a viziunii, care include atât „totalitatea a ceea ce a făcut posibil” (trad. noastră), cât și „agregatul schimbărilor” (trad. noastră) rezultate de aici<sup>4</sup>. Istoria efectelor, spre diferență de preistoria evenimentului nu identifică magnitudinea<sup>5</sup> unui efect, ci se mărginește doar să numească acel efect<sup>6</sup>. Adică ea nu se concentrează pe disproporția dinamicii efectului față de contextul în care funcționează, ci pe tipul și natura raporturilor principale în care acesta intră.

<sup>1</sup> Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt. Die Zweideutigkeit der Mimmels Eröffnung der Möglichkeit eines Kopernikus*, Band 1, ed. cit., p. 149.

<sup>2</sup> Acesta, *mot à mot*, se traduce cu „efecte istorice” sau „acțiuni istorice”, dar, la fel ca în cazul *Vorgeschichten*, odată tradus, termenul permite confuzii; ideea de bază este cea de istorie a influențelor, ca efecte ale unei paradigme, nu ale unui nucleu logic, fix, discursiv; prin urmare, referirea la cauzalitate ar crea impresia urmării acesteia, un lucru, altminteri, aproape imposibil de sondat istoric și, oricum, contraproductiv, din punct de vedere metodic, atâta timp cât cauza și efectul nu pot fi, prin natura lor, decât variabile complexe, cu extrem de mulți factori constitutivi.

<sup>3</sup> Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt. Die Zweideutigkeit der Mimmels Eröffnung der Möglichkeit eines Kopernikus*, Band 1, ed. cit., pp. 149-150.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Aceasta e mai mult un mijloc de manifestare al epocalului.

<sup>6</sup> Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt. Die Zweideutigkeit der Mimmels Eröffnung der Möglichkeit eines Kopernikus*, Band 1, ed. cit., p. 124.

## Concluzii

Una dintre marile provocări blumenbergiene constă din următoarea întrebare: în ce măsură analiza noastră este independentă de dinamica intrinsec istorică? Continuând, putem adăuga: nu cumva, metaforic spus, suntem „servitori” ai istoriei, iar aceasta ne face să fim „orbi”? Blumenberg consideră că o știință specială are capacitatea de fi independentă, întrucât ea lucrează cu tot materialul istoriei și are, în consecință, posibilitatea comparației și evaluării obiective<sup>1</sup>. Această știință este hermeneutica. Trebuie spus că nici aceasta nu este ferită de limității. În acest sens, omul pare condamnat la hermeneutică, din moment ce această disciplină traduce prima<sup>2</sup> „cartea naturii”, o importantă metaforă constitutivă a istoriei, în genere, și a modernității, în particular. Cu alte cuvinte, ea este deja angajată istoric într-un alt proces concret. Discuția despre hermeneutică nu poate însă să eludeze știința istoriei – filosofia istoriei, cum i-am spune în mod obișnuit –, prin care omul are șansa să acceadă direct la propriile fapte, la propriul trecut. Hermeneutica obține o importanță deosebită, prin specificul fundamentului său, prin legătura cu planul estetic, înțeles de Blumenberg ca știință ce presupune relația directă dintre conștiință și obiect, inclusiv dintre conștiință și fenomen. Totuși, dacă analicitatea istoriei e cumva dependentă de istoriografie, de modul de a o înțelege, hermeneutica are avantajul deschiderii programatice, nu metodice, prin temeuriile ei. Ea nu se legitimează de la obiectivul adevărului, ci de la vizarea a ceva care, „tocmai datorită propriei ambiguități, îi preia interpretările și semnificația”<sup>3</sup> (trad. noastră). Hermeneutica păstrează în obiect instanțe perene care pot gira întotdeauna noi sensuri ale obiectului. În acest fel, ea rămâne deschisă. Deși e oarecum supusă unor influențe venite din epocă, fapt care îi reduce obiectivitatea, ea ne poate ajuta și în înțelegerea istoriei, mai bine decât o face filosofia tradițională a istoriei.

În opinia noastră, validitatea hermeneutică a interpretării istorice e oferită de coerență și de promisiunea analizării contextelor mult mai largi. Astfel, o explicație articulată nu e doar plauzibilă, ci este și congruentă cu alte sisteme coerente necesare în desfășurarea istoriei, cum este cazul explicațiilor cosmologice, de al căror conținut depinde soliditatea unei epoci

---

<sup>1</sup>Vezi Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1998, p.49.

<sup>2</sup> Nu știm nici dacă e singura „traducere” validă în totalitate, Blumenberg neafirmând acest lucru în mod expres.

<sup>3</sup>Blumenberg, *Lizibilitatea lumii*, trad. Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2011, p. 18.

și rezistența ei în timp. Până la acest moment însă, metafora și așa-numita metaforologie reprezintă cea mai mare speranță în realizarea proiectului în care se angajează Blumenberg.

Angajarea în interpretarea modernității, în special, sau a istoriei, în general, îl conduce pe Blumenberg la articularea unor profunde perspective ale deconstrucției, așa cum am arătat în acest text. Fecunditatea lor este conținută în numeroasele cărți ale filosofului german, însă dincolo de aceasta rămâne ideea sa principală, anume că o epocă foarte complexă, cum doar modernitatea reușește să fie, nu poate fi înțeleasă dacă îi aplicăm o grilă simplistă, ci, dimpotrivă, una care e capabilă să schimbe unghiurile de abordare și, simultan, să fie coerentă.

## BIBLIOGRAFIE

### a. Literatură principală:

Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt. Die Zweideutigkeit der Mimmels Eröffnung der Möglichkeit eines Kopernikus*, Band 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989

Blumenberg, *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005

Blumenberg, *Lebensthemen. Aus dem Nachlaß*, Reclam Verlag, Stuttgart, 1998

Blumenberg, *Lizibilitatea lumii*, trad. Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2011

Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2012

Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1998

### b. Literatură secundară:

Dierse, Ulrich, „Hans Blumenberg”, în: Hügli, Anton; Lübcke, Poul (coord.), *Filosofia în secolul XX. Fenomenologia, hermeneutica, filosofia existenței, teoria critică*, vol. 1, Editura All Educational, București, 2003

Fleming, Paul, „The perfect story: Anecdote and exemplarity in Linnaeus and Blumenberg”, *Thesis Eleven*, Sage, 104:72, 2011

Monod, Jean, „Les Mondes de Hans Blumenberg. Présentation”, *Archives de Philosophie*, no. 2, Tome 67, 2004

Müller, Oliver, „Comment l’homme est-il possible?”, în: Triewweiler, Denis (coord.), *Anthropologie philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2010

Pavesich, Vida, „Hans Blumenberg’s Philosophical Anthropology: After Heidegger and Cassirer”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 46, no. 3, 2008

Schnell, Alexander, „Le projet blumenbergien d’une anthropologie phénoménologique”, în Trierweiler, Denis (coord.), *Anthropologie philosophique, ed. cit.*, Paris, 2010

Trierwiler, Denis, „Avant-propos: <<De la dignité de l’homme>>”, în : Trierweiler, Denis (coord.), *Anthropologie philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2010

Trierweiler, Denis, „À propos de Hans Blumenberg”, *Cahiers de Philosophiques*, no. 123, 2010

Wetz, Franz Josef, „The Phenomenological Anthropology of Hans Blumenberg”, *Iris*, I, 2, 2009

## RECENZII

Marin Bălan (coordonator), *Atena și/sau Ierusalim. Eseuri despre relația dintre știință și religie*, Editura Universității din București, 2013, 264 pp.

Din momentul laicizării societății occidentale și al ascensiunii științei, tema raporturilor dintre aceasta și religie a fost mereu de interes nu numai pentru cercetători, fie ei filosofi, teoreticieni ai științei sau teologi ci și pentru orice intelectual de nivel mediu, preocupat să-și formeze o viziune fundamentată asupra existenței în genere și un comportament coerent în viața de zi cu zi.

De altfel, tema continuă să fie și astăzi de mare actualitate. Iar dacă în Occidentul Europei s-a acordat o atenție constantă, firească acestei problematice, țările ieșite din lagărul comunist, care până de curând se conduceau după preceptul marxist „Religia – opiu pentru popor”, și în care aceasta era doar tolerată, simt cu acuitate nevoia de a umple golul teoretic în sfera amintită prin cercetări complexe și diverse. În România, de exemplu, au apărut în ultimii douăzeci de ani numeroase articole și cărți, s-au acordat granturi de cercetare, s-au înființat masterate, centre de studiu, societăți interdisciplinare sau de dialog între știință și religie.

Una din acțiunile integrate în acest semnificativ curent din cadrul cercetării teoretice românești îl reprezintă și Cursurile de vară cu tema „Știință, religie și filosofie”, organizate la Facultatea de Filosofie a Universității din București.

Destinate studenților, elevilor, tinerilor în general dar și tuturor celor interesați, aceste cursuri și-au propus nu doar stimularea cercetărilor vizând relația dintre filosofie, știință și religie ci și o amplă activitate educativă, cu un impact social real. Fiind inaugurate în anul 2011, ele au ajuns deja la a treia ediție în 2013, ceea ce denotă continuitate și consecvență, demonstrând că nu sunt rezultatul unei simple conjuncturi ci rodul unei viziuni de anvergură. În acest sens, este semnificativ faptul că directorul cursurilor este lect.univ.dr. Marin Bălan, titularul disciplinei *Filosofie medievală* din cadrul Facultății de Filosofie a Universității din București și autor de studii vizând filosofia medievală.

Marin Bălan este, totodată, coordonatorul volumului de față, care cuprinde treisprezece studii al căror nucleu l-au reprezentat prelegerile susținute de autorii lor, cercetători în diverse domenii, din țară și străinătate, la aceste cursuri de vară, în anii 2011 și 2012.

Variatatea tematicii a fost grupată de coordonator în trei mari

secțiuni: „Reconsiderări necesare”, „Cunoaștere științifică și teologie”, „Religie și viață publică”, care configurează o abordare în trepte, pornind de la aspectele teoretico-metodologice generale ale relației religie-știință și ajungând până la consecințele acesteia în cadrul existenței sociale practice.

În prima dintre secțiuni, autorii iau în discuție raporturile de principiu dintre știință și religie sau așa cum au fost ele concepute de diverși filosofi.

Astfel, profesorul Mircea Flonta, de la Facultatea de Filosofie a Universității din București, o autoritate în cadrul filosofiei științei din România, despre care coordonatorul ne mărturisește în „Introducere” că s-a implicat în mod deosebit atât în organizarea Cursurilor de vară cât și în realizarea volumului, semnează studiul „Credința religioasă și știința zilelor noastre: nici incompatibilitate, nici susținere reciprocă”, în care atrage atenția asupra confuziei care caracterizează numeroase abordări actuale privind raportul dintre știință și religie, propunându-și să realizeze anumite clarificări conceptuale din perspectiva cărora să poată avansa o poziție teoretică întemeiată.

În acest sens, el demontează trei mari supoziții obișnuite, și anume: știința construiește o imagine globală despre lume; afirmațiile științei le pot susține sau contrazice pe cele ale religiei, și invers; credința religioasă trebuie să se sprijine pe știință, altfel ea are mai mult sau mai puțin de suferit.

De asemenea, Gheorghe Ștefanov, lect.univ.dr. la Facultatea de Filosofie a Universității din București, în studiul „Câteva perspective asupra relației dintre știință și religie”, denunță și el prejudecata comună conform căreia știința și religia s-ar afla într-un conflict firesc, și prezintă analiza pe care o face teologul și omul de știință american Ian Graeme Barbour a patru raporturi posibile dintre știință și teologie: conflict, independență, dialog, integrare, fără să adere, totuși, la punctul de vedere al acestuia, care admite drept corect ultimul raport.

„Studiile de caz” continuă cu textul lui Constantin Stoenescu, conf.univ.dr. la Facultatea de Filosofie a Universității din București, „Teza Merton și problema valorilor în știință” – în care se analizează poziția sociologului american Robert Merton potrivit căreia valorile etico-religioase promovate de puritanii secolului al XVII-lea în Anglia au reprezentat unul din factorii dezvoltării științei și ai consolidării statutului cercetătorului științific în societate – și cu cel al lui Adrian-Paul Iliescu, prof.univ.dr. la Facultatea de Filosofie a Universității din București, „Ludwig Wittgenstein și înțelegerea fenomenului religios”, în care autorul analizează argumentele din filosofia târzie a lui Wittgenstein împotriva „intuiției commune”



referitoare la opoziția cognitivă dintre știință și religie, argumente la care acesta subscrie și pe care le consideră capabile să orienteze politicile publice vizând „influența religiei și a științei în spațiul public”.

Cea de a doua secțiune cuprinde în principal studii care tratează raportul dintre religie și modul de organizare a cunoașterii în cadrul diverselor științe particulare, fără să piardă din vedere dimensiunea filosofică a acestui raport.

În acest sens, menționez studiile:

„Cunoașterea științifică, analiza filosofică și credința religioasă”, autor Ion Ceapraz, prof.univ.dr. la Universitatea de Vest din Timișoara;

„Este organizat creierul nostru pentru a-l produce pe Dumnezeu sau pentru a-l percepe pe Dumnezeu? ”, autor Maria-Luiza Flonta, prof.univ.dr. la Facultatea de Biologie a Universității din București;

„Ordinea lumii fizice și existența lui Dumnezeu”, autor Iulian D. Toader, cercetător Marie Curie în filosofie teoretică la Universitatea din București și fellow EURIAS la Institutul pentru Studii Avansate al Universității Central Europene, Budapesta;

„Cosmologie, matematică și teologie ortodoxă (Mențiuni privind trei arii de lucru recente din câmpul științelor, adecvate unui dialog inter-disciplinar)”, autor diacon Adrian Sorin Mihalache, cadru didactic la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași.

Secțiunea se încheie cu studiul semnat de Marin Bălan, „Dumnezeul filosofilor”, în care sunt analizate punctele de vedere pe care filosofii le-au avansat de-a lungul timpului cu privire la Dumnezeu.

Ultima secțiune pune în evidență implicațiile concrete, în viața socială, ale raportului dintre știință și religie, atât din perspectivă istorică, așa cum este cazul studiului „Credință și acțiune la Sfântul Bernard din Clairvaux”, semnat de profesorul Ioan Pânzaru de la Facultatea de Limbi și Literaturi Străine a Universității din București, cât și prin analiza diverselor aspecte organizatorice ale societății contemporane, așa cum reiese din studiile:

„Finalism și neocreaționism contemporan”, autori Denis Buican, profesor la Universitatea Paris X-Nanterre și Cédric Grimoult, cercetător la Universitatea Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines;

„Arhitectura memoriei: noua frontieră a spațiului sacru”, autor Augustin Ioan, profesor la Universitatea de Arhitectură și Urbanism „Ion Mincu” din București;

„Este educația religioasă practică în învățământul public din România compatibilă cu educația științifică?”, autor Robert Mihai Popescu, lect.univ.dr. la Universitatea Româno-Americană din București.

Consider că volumul de față, care ne oferă puncte de vedere argumentate vizavi de numeroase aspecte semnificative ale raportului dintre știință și religie, conturează o viziune de ansamblu unitară și coerentă asupra acestuia. El este important atât prin valoarea individuală a fiecărui studiu în parte cât și prin complementaritatea tuturor, ceea ce îl recomandă ca demn de interes în schimbul de idei pe tema raportului dintre religie și știință, ce se configurează cu tot mai multă consistență în cercetarea românească.

În încheiere, vreau să subliniez faptul că titlul volumului, care, urmând o sugestie a lui Tertulian, pune în conjuncție și, totodată, în disjuncție Atena și Ierusalimul, cele două mari orașe de cultură ale Antichității ca simboluri pentru tipurile distincte de activitate a spiritului uman tratate în paginile acestuia, este foarte inspirat, fiind semnificativ pentru raporturile extrem de complexe dintre știință și religie.

Adriana Neacșu  
(University of Craiova)

\*\*\*\*\*

Gabriel Vacariu, *More troubles with cognitive neuroscience. Einstein's theory of relativity and the hyperverses*, Editura Universității din București, 2014, 364 pp.

În această lucrare, Gabriel Vacariu își continuă la un alt nivel analiza pe care o realizează de o bună bucată de vreme asupra conținutului și statutului pe care îl revendică științele neurocognitive. Scopul său este acela de a evidenția faptul că o serie de probleme care constituie obiectul de studiu specific acestora sunt, în realitate, pseudo-probleme, imposibil de rezolvat, ceea ce degradează științele neurocognitive înseși la condiția de pseudo-științe.

Perspectiva teoretică din care autorul își desfășoară poziția critică este aceea a denunțării iluziei comune a lumii unice, „lumea unicorn” („unicorn world” – concept elaborat de autor) construită în mod abuziv „hegemonic” din punctul de vedere al ființei umane, și cea a ipotezei proprii, originale a diverselor lumi, epistemologic diferite („epistemologically different worlds” - EDWs), reprezentate de diverse clase

de entități capabile să interacționeze cu alte clase de entități relativ asemănătoare și, prin aceasta, să existe și să cunoască.

Din punctul de vedere al autorului, acceptarea ipotezei EDWs este în măsură să înlăture dominația anumitor „concepte inventate” (ex. „lume”, „infini”, „Dumnezeu”) asupra minții noastre și să rezolve astfel o serie de „paradoxuri, anomalii și contradicții din știință și filosofie”. De altfel, ipoteza a fost deja „pusă la lucru” într-o lucrare anterioară (*Cognitive neuroscience versus epistemologically different worlds* - 2012), ceea ce constituie o premisă importantă pentru aplicarea ei și în cazul analizei de față.

Înarmat cu acest instrument de lucru, Gabriel Vacariu abordează ceea ce consideră a fi problema cheie a științelor neurocognitive, și anume aceea a cogniției spațiale, fără de care nici o alta nu ar putea fi corect rezolvată. În acest sens, el analizează o serie de concepte vehiculate în cadrul științelor neurocognitive precum: „hărți retinotopice”, „hărți cognitive”, „spațiu abstract”, „vedere panoramică”, „spațiu paralel”, „interacțiuni modale”, „imagini mentale vizuale”, „percepție vizuală”.

În urma analizei realizate el concluzionează că ideea cum că spațiul ar fi o funcție a minții noastre este doar o prejudecată, care nu se susține prin cercetări obiective. De altfel, autorul susține că relația dintre activitatea creierului și cea a minții, atât în ansamblu cât și în chestiunea punctuală a perceperii spațiului este practic, nerezolvată de specialiști, ceea ce face din spațiu un concept problematic (ca atâtea altele) în sfera științelor neurocognitive.

Pentru a sublinia limitele constitutive ale acestor științe, Gabriel Vacariu prezintă realizările lor cele mai recente și mai apreciate, obținute de echipa lui Jack Gallant, în laboratorul din Uttal. În principal, este vorba de reconstituirea, pe calculator, în forma unor imagini cinematografice, a experienței vizuale a indivizilor, pe baza înregistrării anterioare a activității lor cerebrale în timpul vizionării a diverse filme.

Dar autorul susține că, în ciuda unor reale succese, nu se poate stabili o relație clară, directă, între zonele creierului și imaginile noastre mentale. De fapt, ceea ce se măsoară în timpul experimentelor este fluxul sanguin al creierului, precum și anumite procese ale acestuia, nu însă mișcarea neuronală propriu-zisă. În plus, în cadrul acestei activități complexe a specialiștilor se procedează, desigur, la codificări și decodificări multiple, care poartă pecetea individualității subiecților cercetării, încât ele nu pot fi extrapolate asupra oricărui individ uman.

Modelul EDWs propus de autor îi permite acestuia să evidențieze limitele de principiu ale cercetărilor de acest fel și, în fond, eșecul lor în

încercarea de a duce până la capăt o asemenea tentativă de descompunere a activității mentale și cantonarea ei într-o anumită zonă a creierului. De exemplu, diferite caracteristici ale obiectelor și fenomenelor, cum ar fi culoarea, luminozitatea, mișcarea sau direcția, nu pot fi localizate fiecare, în mod distinct, în diverse zone ale creierului, pentru simplul motiv că ele sunt creații ale minții, care este o subiectivitate creatoare, spontană și integratoare, adică o EW.

Concluzia este că nu poți descompune niciodată o reprezentare mentală în mod real, și că diversele ei aspecte sunt creații ale cercetătorului, care adoptă astfel o poziție strict metodologică, de factură analitică, asupra obiectului său de studiu.

Același model EDWs ne poate ajuta să respingem modelul teoretic al integrării multisenzoriale, care consideră că orice funcție mentală activează, în același timp, mai multe zone ale creierului, ceea ce ar permite sinteza perceptivă a lucrurilor în cadrul unor reprezentări complexe, unitare. Astfel, autorul consideră că nu există mecanisme neuronale integratoare, care să lege activitatea din diverse zone ale cortexului, și că nu putem descompune funcțiile minții pentru a le conferi o bază senzorială precisă.

De fapt, creierul și mintea reprezintă două EDW paralele, care nu-și pot corespunde, nu se află într-o relație biunivocă, iar rezultatele activității creatoare a minții noastre nu pot fi localizate, într-o manieră strictă, în creier.

În ultimele două capitole ale lucrării autorul analizează cercetările lui Bechtel referitoare la activitatea endogenă a creierului, și prezintă diverse modele teoretice ale raporturilor dintre creier, minte, conștiință și inconștient. În ciuda criticii acestora, realizată din perspectiva ipotezei EDWs, autorul evidențiază că, în lucrarea lui Martin M. Monti ș.a., "Dynamic change of global and local information processing in propofol-induced loss and recovery of consciousness", care pornește de la un experiment ce presupune treceri controlate de la starea de conștiență la cea de inconștiență, există anumite elemente menite să justifice corectitudinea ipotezei EDWs propusă de autor.

De altfel, acesta consideră că adoptarea ipotezei sale este modalitatea prin care cercetătorii din domeniul științelor neurocogniției pot să-și abandoneze vechea paradigmă de raportare la obiectul lor de studiu, paradigmă care s-a dovedit falimentară, lipsită de orice perspectivă, conferindu-le o direcție într-adevăr profitabilă din punct de vedere teoretic.

Lucrarea are și un Apendice, în care autorul face o prezentare succintă a evoluției ideilor sale, publicate, începând cu 2005, în diverse reviste, pe internet sau la Editura Universității din București, evidențiind

faptul că le-a regăsit, expuse într-o formă suspect de asemănătoare, în lucrarea *Warum es die Welt nicht gibt*, Ullstein, Berlin 2013, avându-l drept autor pe Prof. Dr. Markus Gabriel de la Universitatea din Bonn, Director al Centrului Internațional de Filosofie din Germania, precum și într-un clip de pe internet al acestuia. Demonstrația plagiatului o realizează punând succesiv în fața cititorului pasaje din cele două surse amintite și din propriile lucrări, anterioare acestora.

Lucrarea lui Gabriel Vacariu este una îndrăzneță, în care autorul tratează cu siguranță și competență problemele abordate, propunând un punct de vedere original, pe care îl aplică în diverse contexte teoretice într-un mod coerent și unitar. Ea se înscrie pe traiectoria specifică a gândirii autorului, căreia îi dezvoltă o nouă latură și are forța de a capta atenția cititorului interesat de problemele științelor neurocognitive.

Adriana Neacșu  
(University of Craiova)

## AUTHORS/CONTRIBUTORS

### **GIAMPAOLO BORGHELLO**

University of Udine, Italy,  
Via Sondrio, 2/A, 33100 Udine, Italy.

<http://www.uniud.it/>

[gp.borghello@tin.it](mailto:gp.borghello@tin.it)

### **GABRIELLA FARINA**

University of Roma III, Roma, Italy,  
Via Ostiense, 159, 00154 Roma, Italy.

<http://www.uniroma3.it/>

[gabriella.farina@uniroma3.it](mailto:gabriella.farina@uniroma3.it)

### **ANDRÁS DÉKÁNY**

University of Szeged,  
6720 Szeged, Dugonics tér 13, Hungary.

<http://www.u-szeged.hu/english/>

[dekana@philo.u-szeged.hu](mailto:dekana@philo.u-szeged.hu)

### **MIHÁLY BÁCSKAI**

University of Szeged,  
6720 Szeged, Dugonics tér 13, Hungary.

<http://www.u-szeged.hu/english/>

[bacsikai@jgypk.u-szeged.hu](mailto:bacsikai@jgypk.u-szeged.hu)

### **MIGUEL LÓPEZ ASTORGA**

Universidad de Talca,  
Av. Lircay s/n, Talca, Chile.

[milopez@utalca.cl](mailto:milopez@utalca.cl)

### **EMANUEL KULCZYCKI**

Adam Mickiewicz University in Poznań,  
ul. Szamarzewskiego 89c,  
60-568 Poznań, Poland.

[emanuel@ekulczycki.pl](mailto:emanuel@ekulczycki.pl)

**ANA BAZAC**

Polytechnic University of Bucharest,  
Splaiul Independentei nr. 313,  
sector 6, Bucharest, Romania, CP 060042.

<http://www.upb.ro/>  
[ana\\_bazac@hotmail.com](mailto:ana_bazac@hotmail.com)

**ADRIANA NEACȘU**

University of Craiova,  
St. A. I. Cuza nr. 13, Craiova, Romania, 200585.

<http://www.ucv.ro/>  
[aneacsu1961@yahoo.com](mailto:aneacsu1961@yahoo.com)

**ION TĂNĂSESCU**

Institute of Philosophy and Psychology of the Romanian Academy,  
"Constantin Rădulescu-Motru", of Bucharest.

Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5, 050711, POB 1-137, Bucharest.

<http://www.institutuldefilosofie.ro/news.php>  
[ion\\_tanasescu@yahoo.com](mailto:ion_tanasescu@yahoo.com)

**IONUȚ RĂDUICĂ**

University of Craiova,  
St. A. I. Cuza nr. 13, Craiova, Romania, 200585.

<http://www.ucv.ro/>  
[ionutraduica@yahoo.com](mailto:ionutraduica@yahoo.com)

**TEODOR NEGRU**

Al. I. Cuza University of Iasi  
Bulevardul Carol I 11, Iași 700506

<http://www.uaic.ro/>  
[theonegru@yahoo.com](mailto:theonegru@yahoo.com)

## CONTENTS

PAPERS PRESENTED AT THE  
International Symposium  
**Rereading Jean-Paul Sartre, today**  
Szeged, French Alliance, April 12, 2013 (II)

GABRIELLA FARINA <i>The significance of the emotions and the rediscovery of affect in J.-P. Sartre's thought</i>	5
GIAMPAOLO BORGHELLO <i>Sartre before and after '68</i>	13
ANDRÁS DÉKÁNY <i>Jean-Paul Sartre and the transition to structuralism</i>	28
MIHÁLY BÁCSKAI <i>« What is Literature? » Sartre's Conception of Committed Literature</i>	35

### HISTORY OF PHILOSOPHY

ADRIANA NEACȘU <i>The dignity of the human condition in Porphyry's work</i>	42
ION TĂNĂSECU <i>The role of truth-makers in Franz Brentano's dissertation</i>	59
ANA BAZAC <i>About suicide in modernity: before and after Henri Bergson and Albert Camus' theory</i>	71

### PHILOSOPHY OF MIND AND COGNITION SCIENCES

MIGUEL LÓPEZ ASTORGA <i>Mental models and syntactic rules: A study of the relations between semantics and syntax in inferential processes</i>	107
TEODOR NEGRU <i>Self and Embodiment: Human Person from an Enactive Point of View</i>	118



### PHILOSOPHY OF COMUNICATION

EMANUEL KULCZYCKI <i>Communication History and its Research Subject</i>	132
--	-----

### PHILOSOPHY OF HISTORY

IONUȚ RĂDUICĂ <i>The method of deconstruction of history on Hans Blumenberg</i>	156
--	-----

### REVIEWS

MARIN BĂLAN (coordinator) <i>Athens and/or Jerusalem. Essays on the relationship between science and religion</i> (Adriana Neacșu)	167
GABRIEL VACARIU <i>More troubles with cognitive neuroscience. Einstein's theory of relativity and the hyperverses</i> (Adriana Neacșu)	170
AUTHORS/CONTRIBUTORS	174