

**A n a l e l e**

**Universității din Craiova**

**Seria:**

---

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

**Nr. 36 (2/2015)**

*ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA – SERIE DE PHILOSOPHIE*, nr. 36 (2/2015)  
Rue A. I. Cuza nr. 13, 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. 36 (2/2015)  
13 A. I. Cuza Street, 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**, Roma Tre University  
**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**, Federal University  
of 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-mails: filosofie\_craiova@yahoo.com; aneacsu1961@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 following **scientific databases**:

SCOPUS, Philosopher's Index (USA), European Reference Index for the Humanities (ERIH, Philosophy), Regesta Imperii - Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Excellence in Research for Australia (ERA), COLCIENCIAS - Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología „Francisco José de Caldas”, Columbia, and meets on the list of scientific magazines established by l'Agence d'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur (AERES).

## CUPRINS

### PUBLICAREA LUCRĂRILOR

CELUI DE-AL X-LEA CONGRES MONDIAL AL INTERNATIONAL SOCIETY FOR UNIVERSAL DIALOGUE (ISUD), CU TEMA: "THE HUMAN BEING: ITS NATURE AND FUNCTIONS", CRAIOVA, 4-9 IULIE 2014

#### PREZENTARE

(Adriana NEACȘU) 5

### ISTORIA FILOSOFIEI

Daniel JUGRIN <i>Negatio negationis la neoplatonicul Proclus</i>	15
Marian Alexandru IACOB <i>La notion de sujet dans <b>La Trinité</b> d'Augustin</i>	35
Ionuț RĂDUICĂ <i>Substanța ca fenomen în concepția lui Leibniz</i>	53
Tibor SZABÓ <i>Réflexions critiques sur <b>Qu'est-ce que la subjectivité?</b> de Sartre</i>	62

### LOGICĂ, ARGUMENTARE ȘI FILOSOFIA ȘTIINȚEI

Miguel LÓPEZ-ASTORGA <i>The Relationship between Conditionals and Denied Conjunctions in Stoic Logic</i>	82
Ștefan VLĂDUȚESCU, Janusz GRABARA, Sebastian KOT <i>Aristotelian Opening Way and Actual Argumentation and Demonstration's profile</i>	95
Cătălin BĂRBOIANU <i>Statutul epistemic actual al argumentelor de indispensabilitate în filosofia științei</i>	108

### ETICĂ ȘI ESTETICĂ

Adriana NEACȘU <i>Viciu, păcat și vină în <b>Etica</b> lui Abélard</i>	133
Adriana-Mihaela MOCOVAN <i>La notion d'aura chez Walter Benjamin</i>	165

**FILOSOFIE SOCIALĂ**

Ana BAZAC <i>Esprit de corps: Old and New Values of a Significant Social Identity</i>	179
------------------------------------------------------------------------------------------	-----

**RECENZII**

Claudiu MESAROȘ <i>Filosofia ca act de rescriere: Studii de istoriografie filosofică</i> (Armand VOINOV)	206
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

W. Julian KORAB-KARPOWICZ <i>Tractatus Politico-Philosophicus/Traktat Polityczno-Filozoficzny</i> (Cătălin STĂNCIULESCU)	208
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<b>AUTHORS/CONTRIBUTORS</b>	211
-----------------------------	-----

<b>CONTENTS</b>	213
-----------------	-----

**PUBLICAREA LUCRĂRILOR**  
**CELUI DE-AL X-LEA CONGRES MONDIAL AL INTERNATIONAL SOCIETY FOR**  
**UNIVERSAL DIALOGUE (ISUD), CU TEMA: "THE HUMAN BEING: ITS NATURE**  
**AND FUNCTIONS", CRAIOVA, 4-9 IULIE 2014**  
**PREZENTARE**



**ISUD**

International Society for Universal Dialogue

---

În vara anului 2014, Universitatea din Craiova a organizat, prin Centrul său de Cercetări Filosofice (CEFI), cel de al X-lea Congres Mondial al ISUD<sup>1</sup>, societate membră a Federației Internaționale a Societăților Filosofice (FISP), înființată în Polonia în 1993, dar care a cuprins ulterior întreaga lume. În anul 2015, lucrările acestui Congres au fost publicate, selectiv, în prestigioasa revistă a ISUD, „Dialogue and Universalism”, din Varșovia, revistă care apare, totodată, sub patronajul Institutului de Filosofie și Sociologie al Academiei Poloneze de Științe, al Fundației „Filosofia pentru Dialog” și al Societății Europene de Cultură din Polonia.

În continuare, vom face o scurtă prezentare a celor două volume ale „D&U” în care au apărut lucrările Congresului, precum și a titlurilor publicate. Ambele volume au fost editate de **Christopher Vasillopulos** (SUA) și **Panos Eliopulos** (Grecia), Președintele și, respectiv, Vice-Președintele ISUD. În același timp, cei care s-au îngrijit îndeaproape de publicare au fost **Małgorzata Czarnocka** (Polonia), Redactor-Șef al „D&U”, **Charles S. Brown** (SUA), Trezorier al ISUD, și **Emily Tajsin** (Rusia), membră a Consiliului Director al ISUD.

**Primul volum**, nr. 1/2015, este structurat pe două secțiuni. În prima dintre ele, „**Human Nature and Spirituality**”, sunt publicate următoarele lucrări:

**Basarab Nicolescu** (Franța-România), *“How Can We Enter in Dialogue? Transdisciplinarity Methodologie of the Dialogue between People, Culture, and Spiritualities”*. Lucrarea pledează pentru un nou model al civilizației, bazat pe dialogul între oameni, națiuni, culturi și religii, în vederea supraviețuirii umanității. Pentru construirea lui este propusă metoda originală a interdisciplinarității, dezvoltată de autor de câteva decenii, metodă diferită de cea a multidisciplinarității, în special prin capacitatea ei de a crea noi discipline de cercetare.

**Georgia Xanthaki** (Grecia), *“Moral and Social Values from Ancient Greek Tragedy”*. Această lucrare analizează valorile sociale și umane în Grecia antică începând cu Homer și Hesiod, și până la sfârșitul secolului al V-lea î.e.n. O atenție specială este acordată valorilor întâlnite în operele celor trei mari poeți tragici: Eschil, Sofocle și Euripide. Autoarea distinge valorile bazate pe originea nobilă și avere de acelea care vor conduce, treptat, la construirea democrației grecești.

---

<sup>1</sup> Vezi prezentarea Congresului în *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, nr. 34 (2/2014), pp. 194-198.

**Panos Eliopoulos** (Grecia), "*The Epicurean Views on the Human Soul in Lucretius's De rerum natura*". Autorul subliniază că opera lui Lucrețiu este în acord cu viziunea lui Epicur asupra lumii și a omului. Astfel, ca toate lucrurile, omul este un compus al atomilor, care se mișcă în vidul cosmic. Dar fiindcă unii atomi se abat în mod spontan de la mișcarea mecanică a căderii, în univers nu există un determinism total, iar omul poate fi liber. Lucrețiu, ca și Epicur, consideră că sufletul omului are o parte irațională, pe care o numește *anima*, și alta rațională, numită *animus*. Acestea corespund conceptelor grecești de *psyché* și *diánoia*.

**Raghunath Gosh** (India), "*The Advaita Concept of Contentless Cognition: Some Problems*". Autorul încearcă să răspundă la întrebarea dacă poate exista o cunoaștere fără conținut, căci, de regulă, cunoașterea înseamnă cunoaștere „a ceva”. Dar sistemul Advaita Vedanta vorbește de o cunoaștere pură, numită *aviśayaka-jñāna*, care nu are nici un conținut, ceea ce ridică importante probleme filosofice.

**Adriana Neacșu** (România), "*Between Heaven and Earth – Human Being in Porphyry's Conception*". Autoarea arată că, pentru Porfir, omul este compus din suflet - partea sa divină, nemuritoare, care reprezintă esența omului - și corp, partea trecătoare, care este imaginea sufletului, sediul și instrumentul său sensibil. Omul poate dobândi fericirea doar printr-o viață spirituală, conformă cu natura sa, eliberată pe cât posibil de nevoile fizice. Metodele folosite în acest scop implică slăbirea legăturii dintre suflet și corp, astfel încât sufletul să se poată întoarce în locul său de origine, care este cerul, adică sfera divinității.

**Amīta Valmiki** (India), "*The Path of Theistic Mysticism – The Only Hope for Future?*". Lucrarea arată că religia și experiențele religioase nu sunt scutite de temeri cu privire la valoarea, etica, și pretențiile lor revelatoare. Dar din cele mai vechi timpuri ele au jucat un rol esențial în construirea și progresul societății. De aceea autoarea consideră că misticismul teist este singura speranță a societății. Misticii teiști au arătat compasiune, dragoste și afecțiune pentru toate formele de viață. Acesta este modul în care religia îi unește pe oameni în societate și în univers.

**Andrey Matsyna** (Rusia), "*The Archaic Perception of Death – an Integrated Model*". În lucrare se arată că nevoia de înțelegere a ritualurilor funerare antice în cercetarea arheologică a condus la problema filosofică a opoziției dintre viață și moarte. Cel mai important model explicativ format prin apelul la filosofie este acela al „metafizicii depășirii”, care se bazează pe interpretarea ontologică a miturilor. El evidențiază faptul că fenomenul morții este integrat în triada viață-moarte-nemurire, moartea fiind înțeleasă ca simbol al nașterii în Absolut. Acest model este universal și reflectă modul prefilosofic de transcendență a ființei.

**Claudiu Mesaros** (România), "*Concordia Doctrinarum or the Concept of Cosmic Harmony in Gerard of Cenedua*". Lucrarea prezintă conceptul de *concordia doctrinarum* la Gerard de Cenedua, primul creștin episcop (1030-1046) al Banatului, autor al *Deliberatio supra Hymnum Trium Puerorum*, un tratat de hermeneutică de importanță inestimabilă pentru filosofia secolului al XI-lea. Autorul discută acest concept în raport cu un alt concept gerardian, cel de *procesiune divină* și argumentează, legat de acestea, că la Gerard există ideea de armonie cosmică.

**Lorena-Valeria Stuparu** (România), "*The Religious Dimension of Aesthetic Experience*". Autoarea analizează diferențele dintre experiența estetică și cea religioasă, dar și apropierea dintre acestea. Astfel, experiența estetică a receptării poate face tranziția spre experiența religioasă în dimensiunea ei contemplativă: contemplația religioasă este nu numai o cale de acces către Ființă, dar ea este îndreptată către orice lucru ce manifestă modelul creației. La rândul ei, experiența estetică exprimă o nevoie de comunicare originală a adevărului esențial.

**Adrian Boldișor** (România), "*Myth in the Thinking of Mircea Eliade*". În lucrare se subliniază faptul că, pentru Mircea Eliade, mitul vorbește despre apariția și manifestarea sacrului în lume. El explică existența umană făcând apel la sacru. Omul, imitând modelul divin, transcende timpul profan, regăsind timpul mitic, originar, al începutului lumii. Pentru el, sacru este echivalent cu realitatea. Acest lucru este esențial pentru înțelegere în efortul de definire a lui *homo religiosus*.

**Ana Nolasco** (Portugalia), "*Art, Mythology and Cyborgs*". Lucrarea pune problema coexistenței diferitelor concepții despre lume, urmărind să evidențieze diferențele dar și asemănările dintre mitologia clasică și cea contemporană în sfera artei. Autoarea se întreabă dacă putem să considerăm mitologie orice viziune care încearcă să imprime un sentiment de ordine în haosul vieții umane.

**Earnest N. Bracey** (SUA), "*The Political and Spiritual Interconnection of Running, Death and Reincarnation*". Lucrarea încearcă să ofere o modalitate teoretică, politică și experimentală de înțelegere a ideii de „alergare” (locomoția umană) precum și a noțiunilor de moarte și reîncarnare, mai ales în ceea ce privește dezvoltarea umană. Pentru asta autorul consideră că trebuie luate în considerare deopotrivă convingerile noastre despre religie, politică și cele care se referă la spiritism, moarte și reîncarnare. El își pune întrebarea ce rol poate să joace pentru evoluția umană ideea transmigrației sufletului.

**Sandeep Gupta** (India), "*The Option before Modernity: Change or Perish*". Lucrarea subliniază că noi trăim simultan în două lumi: una interioară, a gândurilor, a dorințelor, a valorilor, și alta exterioară, în care acționăm. Modernitatea a dezvoltat cu succes lumea exterioară, dar a eșuat legat de cea interioară, lucru ce reiese din criza morală și de valori actuală. Autorul consideră că filosofia indiană poate să ofere modele de dezvoltare a lumii interioare a omului.

**Bruce A. Little** (SUA), "*What Is a Human Being: Does It Matter?*". Lucrarea argumentează că definiția omului ca natură umană în cadrul concepțiilor filosofice, rămâne în continuare un mod valabil de înțelegere a ceea ce înseamnă ființă umană (persoană). Această natură este duală, cuprinzând atât corpul cât și sufletul, ceea ce face din om un agent moral și dă sens obiectiv expresiei „demnitatea omului”.

**Martha Catherine Beck** (SUA), "*All Human Beings, by Nature, Seek Understanding: Creating a Global Noosphere in Today's Era of Globalization*". Lucrarea stabilește conexiuni între gândirea vechilor greci și ideile unor personalități ale culturii contemporane, dorind să demonstreze că ele au aceeași năzuință ca și grecii: aceea ca omul să armonizeze în sine natura și cultura, devenind un microcosmos în

macrocosmos. Omul contemporan nu mai are, însă, iluzii legate de succesul în această direcție, dar nici nu poate alege să fie mai puțin decât în întregime uman.

**James Block** (SUA), "*Human Nature in the Post-Modern Era: Toward a Theory of Instinctual Flourishing*". Lucrarea subliniază că problema naturii umane nu a fost pusă în timpul nostru datorită scepticismului filosofic față de ideea progresului social și a validității unei umanități comune. Ca rezultat, ea a fost redusă de neoliberalism, biopsihologie și psihologia socială la demonstrarea maleabilității oamenilor în răspunsul la presiunile biologice ori sociale. Pentru a recupera acest concept este necesară o analiză a dezvoltării umane ca trăsătură a realizărilor din modernitate ale unei viziuni mai evolute despre individualitate și comunitate.

**Sergey Nizhnikov** (Rusia), "*Spiritual Cognition and Morality*". Autorul arată că moralitatea, care este formă a comportamentului uman, este și formă a cunoșterii spirituale, având trăsături specifice în fiecare tradiție spirituală, fie ea filosofică sau religioasă. Însă în ultima vreme omul tinde să-și uite umanitatea, și de aceea, pentru a pune capăt violențelor, este necesară o redescoperire a valorilor universale. În acest sens, autorul încearcă să găsească semnificația universală a credinței.

**Ramezan Mahdavi Azadboni** (Iran), "*The Quranic Perspective on Human Dignity: An Existential Interpretation*". Scopul acestei lucrări este să prezinte perspectiva Coranului cu privire la demnitatea și onoarea ființei umane. Ea arată că Scriitorul încearcă să evidențieze o caracteristică existențială a demnității umane și a onoarei. Astfel, multe din versetele coranice vorbesc despre faptul că Dumnezeu l-a onorat pe om prin crearea lui și prin poziția privilegiată pe care i-a acordat-o pe pământ, unde el are statut de vicerege, având totul în subordinea lui.

**Yousof Heidari Chenari** și **Ramezan Mahdavi Azadboni** (Iran), "*The Islamic Notion of Fitrah and the Nature of the Human Being*". Lucrarea prezintă conceptul coranic de *Fitrah*, care exprimă natura omului. În conformitate cu înțelegerea Coranului, omenirea își are originea în Dumnezeu, și această înțelegere se bazează pe conceptul de *Fitrah*. *Fitrah* este considerat o componentă naturală a ființei umane în care Dumnezeu poate fi perceput prin experiența existențială a omului. Datorită lui *Fitrah* îndoiala privind existența lui Dumnezeu este exclusă.

**Archontissa Kokotsaki** (Grecia), "*Passions of the Soul Being and the Humanistic Society in the Theories of Plutarch, Aristotle, the Stoics, Boethius*". Lucrarea prezintă modul în care unii filosofi au raportat pasiunile sufletului la viața socială a omului. Astfel, Plutarh considera că armonia sau dizarmonia sufletului depind de legătura lui cu armonia universală. Aristotel gândea statul ideal ca fiind bazat pe oameni virtuoși. Stoicii considerau viața individului ca parte a întregului naturii și subordonau pasiunile rațiunii universale. Boetius respingea pasiunea pentru lucrurile sensibile, apreciind-o pe aceea pentru împlinirea spirituală.

În cadrul celei de **a doua secțiuni**, "**Human Nature, Law and Justice**", lucrările publicate sunt următoarele:

**Christopher Vasilopoulos** (SUA), "*Aristotle's Democratic Polis: Explanation or Warning?*". Lucrarea prezintă câteva idei politice celebre ale lui Aristotel: un *polis* democratic cere un cetățean capabil să decidă în mod informat; tirania cere subiecți



obediinței; cetățenii democrați urmăresc fericirea, o viață virtuoasă, care implică familia și prietenia. Dar autorul subliniază că atunci când *polisul* substituie prietenia și familia patriotismului, el este în pericol. Aristotel a stabilit aceste condiții sub influența lui Pericle, lider carismatic, dar care a subordonat cetățeanul *polisului*.

**Gheorghe Dănișor** (România), *"Justice – an Expression of the Human Being's Essence"*. Autorul susține că echilibrul între libertate și justiție îi permite omului să realizeze în plan social Binele ontologic (*agathon*), adică cel ce ține la un loc tot ceea ce există. Reflectarea acestuia în plan social se face prin *zoon politikon*, tradus prin „a fi împreună cu ceilalți”, mediu în care libertatea și justiția coexistă în echilibru. Justiția și dreptul contribuie la realizarea Binelui ontologic prin partajul echilibrat al bunurilor sociale și prin egalitatea oamenilor în fața instanțelor de judecată.

**Özlem Duva Kaya** (Turcia), *"Being human among humans: plurality in the divided world"*. Teza principală a lucrării este că teoria democratică are nevoie de o perspectivă antropologică, care definește omul în pluralitate și semnifică posibilitatea de a realiza un consens rațional inclusiv. Autoarea susține că un model de democrație în termeni de antropologie cosmopolită ne poate ajuta să ne imaginăm mai bine principala provocare cu care se confruntă normele universale și principiile de astăzi: „Cum să creăm forme democratice ca să trăim împreună?”.

**Gabriela Tănăsescu** (România), *"Individualism and Responsibility in the Rationalist Ethics. The Actuality of Spinoza's Ethics"*. Lucrarea își propune să argumenteze actualitatea „virtuții” și „responsabilității” din etica lui Spinoza, o etică „non-deontică”, sau o teorie etică al cărui fundament nu este „obligația”, „datoria”, normele care reglementează relațiile cu vecinii sau prescripțiile menite să asigure o viață mai sigură și mai confortabilă, ci cunoașterea adecvată, intuitivă a esenței lucrurilor și, pe această bază, alegerea „modului de viață” corect.

**Michail Mantzanas** (Grecia), *"The Sophists' Political Art"*. Sofiștii au fost primii susținători ai valorilor cunoașterii, educației și autodeterminării politice. Pentru ei, natura umană și personalitatea fiecărui individ sunt prioritare. Ei au fost și primii filosofi iluminiști, care au încercat să își exercite influența asupra societății prin utilizarea învățăturilor lor. Autorul sugerează că, în lumina ideilor sofiștilor despre personalitatea umană, natura umană, rațiunea umană și judecată, ar trebui repusă în discuție și teoria acestora despre „anti-determinism”.

**Ionuț Răduică** (România), *"Hans Blumenberg's "Great Questions". Freedom within Immanent History"*. „Marile Întrebări” sunt elementele fundamentale ale filosofiei germane, datorită rolului lor în explicarea paradigmei modernității. Lucrarea vrea să le evidențieze în cazul lui Hans Blumberg prin analiza a trei aspecte ale filosofiei acestuia: orientarea dialectică a istoriei (moderne); regula schimbării istorice; tendințele holistice. În lumina lor, autorul vrea să demonstreze că, pentru Blumberg, libertatea este cel mai important aspect al modernității.

**Ioan Alexandru** (România), *"The Issue of Justice Sacredness"*. Autorul subliniază că, istoric vorbind, judecătorii au apărut înaintea legiuitorilor, ceea ce înseamnă că justiția a fost primul element al vieții sociale. Pragmatismul și

utilitarismul excesive au răpit ceea ce este uman, superior și sacru în actul de justiție și l-au secularizat. Dar sacrul este ceva total diferit, un spațiu al deosebirii radicale, care pune în umbră spațiul fizic. Această umbră se manifestă prin limitare, secvențiere și păstrarea a ceea ce este sacru acolo, chiar și în sala de judecată.

**Stilian Yotov** (Bulgaria), *"New Medical Technology and Human Dignity"*. Analizând diverse aspecte ale noilor tehnologii medicale, în special diagnosticul genetic pre-implantare, clonarea și fuziunea celulelor umane-animale, autorul vrea să reconstruiască unele principii morale ale cercetării medicale și să caute pentru ele încadrarea în normele tehnice acceptate în medicină: terapia și prevenirea bolilor, consimțământul informat și prezumat, libertatea, compensarea, reversibilitatea.

**Delamar José Volpato Dutra** (Brazilia), *"Human Rights and the Debate on Legal Positivism"*. Lucrarea prezintă drepturile omului în legătură cu disputa dintre pozitivismul juridic și pozitivismul non-juridic. Drepturile omului se află în centrul acestei dezbateri, deoarece ele constituie nucleul moralității curente, fiind, în special, cel mai important nucleu al justiției. Autorul apără teza că, în scopul înțelegerii unei astfel de dezbateri, este importantă adoptarea unei poziții situată la mijloc între cognitivismul moral și noncognitivismul moral.

Cel de **al doilea volum**, nr. 2/2015, este structurat pe patru secțiuni. **Prima** dintre ele, intitulată **"Human Values"**, cuprinde următoarele lucrări :

**Herbert Hrachovec** (Austria), *"The Socrates Treatment"*. Prima parte a lucrării vorbește despre procedeul lui Socrate de a distruge prejudecățile comune legate de cele mai importante noțiuni socio-comportamentale. Cea de a doua parte discută despre extraordinara influență a acestui model de cercetare în filosofia clasică. Autorul acordă o atenție specială modului în care el îi conferă filosofului superioritate în discursul pedagogic, dar și faptului că această poziție privilegiată nu îi mai poate fi acordată, prin nici un mijloc, în condițiile actuale.

**Jean Campbell** (SUA), *"Considering Value - What are the Ways and Means of its Expression?"*. Lucrarea analizează consecințele valorilor economice și sociale pentru viața umană, luând ca studii de caz epoca victoriană, începutul secolului XX și începutul secolului XXI. Ea arată că valorile sunt esențiale pentru modelarea comportamentului uman, dar că exercitarea opțiunilor individuale a condus la schimbări în aderarea la valori, creând posibilitatea unor zone de mare toleranță, cum ar fi zona moravurilor, în care, de exemplu, căsătoria a fost mult revalorizată.

**Keqian Xu** (China), *"Ren Xing: Mencian's Understanding of Human Being and Human Becoming"*. Propoziția menciană "ren Xing Shan" este tradusă de obicei cu „natura umană este bună”, deci că binele moral este înnăscut. Autorul îi adaugă o nouă interpretare analizând etimologia cuvântului „Xing”, care în chineza veche era nu doar substantiv, ci și verb, cu sens de „a crea o tendință”. Deci, propoziția înseamnă că omul s-a născut și cu capacitatea de a se îndrepta spre binele moral și de a deveni personalitatea ideală, conformă cu standardele moralei confucianiste.

**Hu Jihua** (China), *"The Classic Mythology and Ancient Regime"*. Lucrarea analizează relația dintre mit și regimul politic antic, și transformarea înțelepciunii poetice în politică poetică. Ideea de bază este că viața politică în comunitățile antice

a fost proiectată într-o mitologie și că, la rândul său, o mitologie a legitimat viața politică. Recitind *Timaios*-ul lui Platon și *Heinrich de Afterdingen* al lui Novalis, autorul evidențiază legătura dintre regimul politic antic și cel modern.

**Alexandru Boboc** (România), "*Pluralism of Values and Cultural Communication Today*". Autorul subliniază rolul transformărilor istorice în modificările conștiinței istorice precum: fragmentarea, marginalitatea, îndepărtarea de temeiul rațional al valorilor. El asociază lumea postmodernă cu diferite forme de pierdere a sensului valorilor: lipsa de măsură și nuanță în apreciere, slaba preocupare pentru identitate, autenticitate și conștiința valorilor în comportamentul uman. Prin opoziție, el prezintă aspecte ale concepțiilor despre valoare ale lui Rickert, Vianu, Andrei, Scheler și Hartmann.

**Ogbujah Columbus** (Nigeria), "*Exploring Myths: A Key to Understanding Igbo Cultural Values*". Lucrarea prezintă miturile despre originea omenirii și despre moarte ale comunității Igbo din sud-estul Nigeriei, evidențiind bogăția lor de conținut, importanța lor religioasă și culturală, influența lor asupra întregii viziuni despre lume a oamenilor și asupra tuturor aspectelor tradiționale ale vieții comunității: relații interpersonale, educație, comerț, politică. Ea subliniază, totodată, faptul că aceste mituri continuă și astăzi să își manifeste influența.

**Noell Birondo** (SUA), "*Aristotelian Eudaimonism and Patriotism*". Lucrarea vrea să contribuie la o mai bună înțelegere a gândirii lui Aristotel despre virtuți și să ofere o înțelegere mai profundă a resurselor conceptuale necesare pentru a valida, în mod filosofic, faptul că anumite trăsături de caracter sunt virtuți de caracter. Autorul susține că o validare aristotelică a virtuților nu poate fi externă și discută perspectivele pentru validarea internă a lor, având în vedere, în special, problema dacă patriotismul poate fi validat ca trăsătură exemplară de caracter procedând numai din interiorul perspectivei etice oferită de cei care sunt patrioți.

**Giorgos Papaoikonomou** (Grecia), "*Hannah Arendt on the Relation between Morality and Plurality*". Lucrarea examinează, în lumina categoriilor lui Arendt, structura cerințelor tradiționale asupra vieții morale, spiritul în care morala tradițională se raportează la lume, în special la condiția umană a pluralității. Autorul evidențiază viziunea revoluționară a lui Arendt despre moralitate și despre posibilitatea acesteia de a-și asuma un rol paradoxal în chestiunile lumești.

**Vaiva Adomaityte** (Belgia), "*Emotions and Ethics. A Conversation with Martha C. Nussbaum and Thomas Aquinas*". Lucrarea abordează problema relevanței emoțiilor în etică. Ea argumentează că emoțiile au discernământ, că ele sunt componente inerente moralității și că merită un loc în proiecte etice adecvate. Referindu-se la Martha C. Nussbaum și Toma din Aquino, autoarea prezintă compasiunea și mânia ilustrând discernământul și valoarea morală a acestor emoții.

În cea de **a doua secțiune**, "**Human Nature**", sunt cuprinse următoarele lucrări:

**Ana Bazac** (România), "*Person – for Me, and Object – for the Other?*". Lucrarea prezintă, în maniera nonconformită a fenomenologiei, problema trecerii de la teoria suficienței de sine individuale la teoriile caracterului social al ființei

umane, precum și la posibilitatea teoretică de a controla asimetriile sociale, care se opun împlinirii acesteia.

**Olga Gomilko** (Ucraina), *"The Embodied Mind: from Mind Power to Life Vitality"*. Lucrarea analizează componenta corporală a minții umane. Ea susține că nesiguranța este un atribut fundamental al corpului uman, care permite conexiunea dintre lume și minte. Procesul de depășire a registrului transcendențial al minții umane este rezultatul deplasărilor ontologice și antropologice de la *ego* la *soma*. Trasând traiectoria acestor deplasări descoperim dimensiunea corporală a minții ca temeiul său constitutiv transcendențial.

**Indoo Pandey Khanduri** (India), *"The Nature of Human Being and the Moral Regulation of Passions"*. Comportamentul pasional al omului este disciplinat prin intermediul regulilor morale, al învățăturilor și practicilor morale. Pentru a demonstra acest lucru, autorul lucrării ia în discuție și compară *Pasiunile sufletului*, de René Descartes, și tradițiile hinduse ale filosofiei Sāmkhya. Autorul arată că punctele acestora de vedere sunt utilizate parțial de psihoterapeuți, dar consideră că înțelegerea holistică a pasiunilor necesită cercetări și studii suplimentare.

**Vladimir Przhilenskiy** (Rusia), *"On the Modernization of Humanism"*. Autorul apreciază că baza civilizației moderne este cultura umanistă, ai cărei fondatori reali au fost renașcențiștii. Valorile umaniste au format primul sistem fundament religios, ceea ce i-a dat acestuia unitate. Dar azi lumea devine tot mai multi-culturală. Societatea poli-confesională și post-seculară vine să înlocuiască societatea seculară. Autorul se întreabă dacă nu cumva, pentru păstrarea valorilor umaniste, avem nevoie de o experiență unică, asemenea umaniștilor renașcențiști.

**Adrián Bene** (Ungaria), *"Nature and Lived Experience in Late Sartre"*. Lucrarea prezintă conceptul sartrean de „experiență trăită”, care este o punte de legătură între fenomenologie și marxism, psihologie și ontologie, individ și societate, precum și între filosofie și critica literară. Această experiență trăită este abordată în strânsă legătură cu conceptul sartrean de „natură”, care constă în conștiința non-reflexivă a prezenței-noastre-la-lume, inclusiv a corporalității.

**Maria Kli** (Grecia), *"Human Nature in the Political Philosophy of Modernity"*. Lucrarea examinează relația dintre problema naturii umane și teoriile politice, dat fiind faptul că se admite că orice asemenea teorie se bazează pe niște presupoziii antropologice. În acest sens, autoarea analizează concepțiile a patru mari filosofi moderni: Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Karl Marx, Pyotr Kropotkin.

**Isabelle Sabau** (SUA), *"The Impact of Technology on Humanism and Morality"*. Lucrarea își propune să analizeze procesele și metodele care dirijează învățarea online și conectarea acesteia cu principiul ultim care guvernează valorile - integritatea. Principalele probleme pe care ea le discută vizează cele mai bune practici care să încurajeze libertatea și responsabilitatea individuală în aspectele vieții noastre foarte tehnologizate, și crearea de comunități de învățare on-line.

**Tetyana Matusevich** și **Oleg Bazaluk** (Ucraina), *"Cyborg, Mutant, Androgyne: the Future Human Being – What Will It Be Like? (Issues of Philosophy of Education)"*. Lucrarea analizează câteva tendințe actuale privind schimbarea

ființei umane (transumanismul, teoria androginului, ș.a.). Ea subliniază rolul esențial al filosofiei educației în conturarea unei imagini despre viitorul ființei umane. Ea stabilește caracteristicile principale ale tipului planetar-cosmic și sistemul său de interecțiuni personale, locale și globale.

**Ana-Maria Demetrian** (România), *"The Human Character in Times of Conflict in Selected Twentieth Century African American Novels"*. Autoarea apreciază că romanele din Epoca Drepturilor Civile vorbesc despre ceea ce nu se putea vorbi în mod obișnuit, arătându-i cititorului caracterul uman în vremuri de conflict. În toate romanele sunt lecții universale despre timpul conflictului, în care rațiunea ar trebui să prevaleze. Mesajul lor este să învățăm din istorie și să prevenim ca răul să reapară.

**Secțiunea a treia, "Human Knowing"**, cuprinde următoarele titluri:

**Anna M. Ivanova** (Bulgaria), *"Understanding Others: The Coherentist Method in Intercultural Communication"*. Lucrarea arată aplicațiile coerentismului epistemic în comunicarea interculturală, subliniind importanța metodei coerentiste din perspectiva fenomenelor sociale și a capcanelor abordărilor alternative. Autoarea argumentează că metoda îmbunătățește înțelegerea corectă și reduce riscurile atitudinii prejudicative și prejudecățile. Ea evidențiază aspectele metodologice ale principiilor coerentiste în procesul de învățare și în sistematizarea cunoștințelor.

**Artur Karimov** (Rusia), *"Virtue Epistemology as Answer to Skeptical Challenges"*. Lucrarea analizează strategia de respingere a scepticismului cu ajutorul „epistemologiei virtuții” a lui Ernest Sosa. Ea trece în revistă răspunsurile la provocarea sceptică și subliniază strategiile filosofice și metafilosofice în acest sens. Autorul ia în considerare, de asemenea, diferența dintre cunoașterea reflexivă și cea animală, expunând critic asumțiile internaliste ale scepticismului.

**Elina Minnullina** (Rusia), *"Objective Knowledge in Communicative Practice"*. Lucrarea analizează cunoașterea în acțiunea de comunicare, arătând că ea nu este o sferă ipostaziată. Semnificația obiectivă este un element al spațiului de discurs, fiind o interacțiune între actele de vorbire, realitatea extralingvistică și texte. Discursul este un domeniu de aplicare a schemelor și standardelor sociale, iar impactul lui asupra comunității este legat de faptul că actul vorbirii este un efect perlocuționar.

**Svetla Yordanova** (Bulgaria), *"Manipulations of Questions or Manipulations with Questions"*. Scopul acestei lucrări este de a arăta că unele întrebări sunt foarte des utilizate cu intenția de manipulare. Dacă cineva stăpânește arta de a pune întrebări, el / ea manipulează răspunsurile la aceste întrebări. Dacă cineva nu vrea să fie manipulat de întrebări, el / ea ar trebui să manipuleze întrebările însele.

**Li Zhongyuan și Guo Jie** (China), *"The Function of Intentionality in Ideological Cognition and Practical Activities"*. Lucrarea arată că intenționalitatea, ca o proprietate majoră a conștiinței și ca stare de bază a minții, are un rol important în toate activitățile în care subiectul este în legătură de lumea obiectivă. Atât cunoașterea cât și activitatea practică, sunt activități orientate spre obiect, dar obiectele lor și modul în care ele relaționează cu acestea sunt diferite.

În **ultima secțiune** a celui de-al doilea volum, "**Challenges of the Human World**", sunt prezentate următoarele lucrări:

**Vihren Bouzov** (Bulgaria), "*Globalization and Cosmopolitanism: Some Challenges*". Lucrarea exprimă opinii privind câteva provocări majore pentru justificarea cosmopolitismului etic. Provocările ar putea fi înțelese în contextul efectelor economiei globale asupra vieții și valorilor umane, și având drept cauză dezechilibrele și inegalitățile sociale. Cea mai importantă idee a cosmopolitismului etic este aceea că toți oamenii trebuie considerați egali. Dar acest postulat este mult prea mult pus sub semnul întrebării astăzi, în epoca globalizării.

**Valery Goryunov** (Rusia), "*Redundancy as a Driving Force of Human Existence*". Autorul susține că redundanța caracterizează ființa umană și societatea. Deoarece existența unei persoane nu este ceva fix, ea este ceva-peste-ființă, și cu cât un om devine mai om, cu atât el este mai redundant. În societate, redundanța, care implică un consum excesiv al resurselor, dar și o viață captivantă, duce la criză și subminează fundamentele existenței umane, dar este și forța motrice a progresului.

**Eric Gilder** (Papua Noua Guinee), "*Where Have All the Characters Gone? Understanding the Changing Ethos of Higher Education and the Reclaiming of "Being in" Higher Education via an Analytical Matrix*". Folosind concepte ale lui Stephen Pepper (argument prin definiție, argument prin analogie, argument de circumstanță) și Richard Weaver (formism, mecanism, contextualism, organicism), autorul creează o matrice de analiză constituită din douăsprezece categorii, prin care instituții formative variate de învățământ superior din lumea contemporană apar ca fiind mai profitabile în comparație cu modelul „clasic” al universității din trecut.

**Ionuț Untea** (Franța), "*From "the Kingdom of Darkness" to "the Pit Beneath the Cave": Leo Strauss's Critique of "Steady Progress" and the Contemporary Ideal of Sustainable Development*". Lucrarea analizează punctele comune și diferențele dintre idealul de dezvoltare durabilă și idealul straussian al gândirii filosofice creative. Scopul său este acela de a investiga dacă dezvoltarea durabilă poate crea premisele pentru eliberarea gândirii umane de constrângerile pozitivismului și istoricismului.

**Renat Apkin** (Rusia), "*Human Functions and Human Nature: radiation life-threat*". Lucrarea evidențiază faptul că radioactivitatea este un fenomen general pe pământ, în spațiu și în orice țesut viu. Dar dincolo de anumite limite, aceasta este foarte nocivă pentru corpul uman, producând diverse boli și anomalii genetice care pot pune în pericol viața umană, funcțiile omului în societate și viitorul omenirii.

Observăm din toate aceste foarte scurte prezentări amploarea și complexitatea tematică a lucrărilor, precum și varietatea punctelor de vedere ale specialiștilor veniți la Congresul de la Craiova din cele mai îndepărtate zone ale lumii, reprezentanți ai unor universități și institute de cercetare de prestigiu. În ceea ce privește calitatea științifică a comunicărilor, ea este una deosebită, pe măsura înaltului profesionalism al participanților și a interesului pe care l-a suscitât tema generală pusă în discuție.

(Adriana NEACȘU, University of Craiova)

# NEGATIO NEGATIONIS LA NEOPLATONICUL PROCLOS

Daniel JUGRIN<sup>1</sup>

**Abstract:** *In his Commentary of Plato's Parmenides (In Platonis Parmenidem VI), Proclus analyzes the state of the negations which express transcendence. Transcendence understood as negation implies the suppression of all the attributes circumscribed to being. At the end of our dialectical approach to reach the One through negation, we must abandon all inquiry, all questioning, all knowledge and its instruments, all discourse – even if it is entirely a negative discourse. In fact, the entire dialectical method, even if it operates by „way of negations“, is nothing but a preamble to the mystical union, removing whatever impedes the contemplation of the One. “It is with silence, then, that he brings to the completion the study of the One” (In Platonis Parmenidem VII).*

**Keywords:** *Proclus, hyper-negation, negatio negationis, transcendence, silence.*

*Via negativa* este un instrument epistemologic ce subliniază valoarea negației, ca o cale de aprehendere a entităților transcendente. Ea poate fi revendicată pe lina unei tradiții fascinante a cărei origini pot fi urmărite înapoi până în Antichitatea târzie și perioada creștină timpurie, punctul ei culminant rămânând filosofia și teologia neoplatonică care a dominat sec. al III-lea și mult după aceea. Proclus (412 – 485 d.Hr.) este cel care are mai multe de spus despre logica *via negativa* și în termeni care sunt mult mai tehnici decât la oricare alt filosof neoplatonic anterior. Discursul său este îmbrăcat în limbajul dialogurilor platonice *Parmenide* și *Sofistul*, și surprinde o contribuție sistematică la dezvoltarea acestei tradiții. Aportul proclean poate fi calificat ca un produs al logicii aristotelice ce reflectă o intensificare a procesului de aristotelizare a neoplatonismului<sup>2</sup>.

## Negația și afirmația

R. Mortley pune în discuție două aspecte atunci când dezbate *via negativa* în context proclean: mai întâi, evidențiază faptul că ea este legată de ontologie, *i.e.* pornește de la o anume viziune privind realitatea; apoi, că

---

<sup>1</sup> Independent researcher, Ph.D. of "Al. I. Cuza" University of Iasi, Romania.

<sup>2</sup> Cf. R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. 2: *The Way of Negation, Christian and Greek*, Hanstein, Bonn, 1986, p. 97.

începutul ei ține în mod aproape sigur de viziunea matematică privind „raționamentul abstractiv”. Corespondența cu geometria este hotărâtoare, întrucât această știință a fost percepută în corelație cu realitatea în diversele ei stadii de „acumulare”. Începând cu punctul, geometria continuă să se ocupe de linie, apoi de formă și de volum. Realitatea era expusă în starea ei masivă, sub forma unei succesiuni de incrementări adăugate la „începuturile infinitezimale”. Acesta este contextul în care Aristotel discută despre abstracție și negație, și pare să pretindă că „negația” (ἀπόφασις) nu este o ustensilă utilizabilă în conjunctura rafinamentelor geometriei. Această funcție este rezervată abstracției ἀφαίρεσις, și aici Aristotel pare a se angaja într-o polemică contemporană cu privire la meritele abstracției și negației în cazul metodologiei geometrilor. Eudoxus este cel creditat drept autor al teoriei împotriva căreia se ridicase Aristotel<sup>1</sup>, mai ales că era interesat în egală măsură de filosofie, geometrie și astronomie. Cu toate acestea, cu o negație își începe *Elementele* sale și Euclid, iar o selecție din primele sale definiții au darul de a limpezi faptul că el a implementat „negativul”<sup>2</sup>:

I. „Un punct este ceea ce nu are nici o parte” – Σημεῖόν ἐστιν, οὐ μέρος οὐθέν.

II. „O linie este lungime fără lățime” – Γραμμὴ δὲ μῆκος ἀπλατές.

III. „Extremitățile unei linii sunt puncte” – Γραμμῆς δὲ πέρατα σημεῖα.

V. „O suprafață plană este ceea ce are doar lungime și lățime” – Ἐπιφάνεια δὲ ἐστιν, ὁ μῆκος καὶ πλάτος μόνον ἔχει.

În aceste enunțuri, Euclid nu recurge nici la cuvântul ἀφαίρεσις, nici la ἀπόφασις: așa cum sesizează Mortley, se pare că „Euclid aplică actul negației fără a-l analiza foarte atent”. Însă trebuie să fi existat o discuție privind natura precisă a „negativului” folosit în aceste definiții, și este foarte probabil, opinează Mortley, ca Euclid să fi știut exact ce face atunci când l-a aplicat. Chiar dacă Euclid nu-și explică metoda, ci doar o aplică, trebuie remarcată, în def. I, a II-a și a V-a, prezența unei forme a negativului. Prima definiție nu este altceva decât un negativ. Nu se face vreo aserțiune, ci este negată o aserțiune implicită. A doua definiție acceptă o stare de lucruri care ar putea fi transformată într-o afirmație, dar adaugă o negație a unei stări de lucruri. A treia antrenează o „adăugare”, în vederea formării unei definiții: *i.e.* este admisă o stare de lucruri și apoi este

<sup>1</sup> R. Mortley (*Ibidem*, p. 103) este de părere că nu poate fi vorba de Euclid, care era mai tânăr decât Aristotel și care și-a câpătat faima abia la 20 de ani după moartea lui Aristotel.

<sup>2</sup> Euclid, *Elementa* 1, HOR.1.1-5.1 [*Euclidis elementa*, vol. 1, 2nd edn., J. L. Heiberg (ed.), Teubner, Leipzig, 1969]; trad. T.L. Heath, în *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, vol. I, Cambridge at the University Press, 1968, p. 153.



acceptat ceva în plus și adăugat la ea pentru a procura definiția. Noțiunea de „punct” este adăugată la noțiunea de „linie” și, prin aceasta, ni se oferă un exemplu privind efectul unui proces ce acționează exact invers celui al negației, viz. „adăugarea” (προσθήκη)<sup>1</sup>. Definiția a cincea combină *metoda negației* și *adăugării*, prin aceea că cele două stări de lucruri date sunt limitate prin intermediul unei negații, implicite în termenul „doar” – care ar însemna „fără x”<sup>2</sup>.

În *Comentariul la Prima carte din Elementele lui Euclid*, Proclus descifrează astfel intențiile lui Euclid:

I. Pentru că declarațiile negative sunt potrivite principiilor-originate, așa cum ne învață Parmenide, prin elucidarea cauzei prime și ultime doar pe calea negațiilor – *In Euc.* 94.10-13: καὶ γὰρ οἱ ἀποφατικοὶ λόγοι προσήκουσι ταῖς ἀρχαῖς, ὡς ὁ Παρμενίδης ἡμᾶς ἀναδιδάσκει τὴν τε πρωτίστην αἰτίαν καὶ τὴν ἐσχάτην διὰ μόνων τῶν ἀποφάσεων παραδούσ<sup>3</sup>.

II. Euclid ne învață ce este punctul *doar prin intermediul negațiilor*, întrucât el este principiul mărimilor; dar linia el o explică, în parte, *prin afirmație* și, în parte, *prin negație* – *In Euc.* 96.21-23: τὸ μὲν γὰρ σημεῖον ὡς πάντων ἀρχὴν τῶν μεγεθῶν διὰ μόνης τῆς ἀποφάσεως ἐδίδαξεν, τὴν δὲ γραμμὴν τῇ μὲν καταφατικῶς, τῇ δὲ ἀποφατικῶς<sup>4</sup>.

V. De aici, geometrul nostru adaugă „doar” după ce menționează cele două dimensiuni, sugerând că *nu există* o a treia dimensiune în suprafață. Acest cuvânt este, într-adevăr, echivalent cu *negația* adâncimii; și scopul autorului nostru, aici, este și de a indica deopotrivă superioritatea simplității suprafeței în comparație cu solidul, prin utilizarea negației (sau a unei adăugări echivalente unei negații), și subordonarea ei existențelor anterioare ei prin folosirea caracterizărilor afirmative – *In Euc.* 114.6-14: διὸ καὶ ὁ γεωμέτρης τὸ μόνον προσέθηκε τοῖς δύο διαστήμασιν ὡς ἂν τῆς τρίτης διαστάσεως οὐκ οὔσης ἐν τῇ ἐπιφανείᾳ, καὶ ἐστὶ καὶ τοῦτο τῇ ἀποφάσει τοῦ βάθους ἴσον δυνάμενον, ἵνα κἀνταῦθα τὴν μὲν ὑπεροχὴν τῆς ἐπιφανείας τὴν κατὰ ἀπλότητα πρὸς τὸ στερεὸν σημαίῃ διὰ τῆς

<sup>1</sup> Dacă echivalăm Intelectul cu punctul geometric (sau centrul) fără extindere, Sufletul – cu linia (dreaptă sau curbă), natura – cu suprafața și dacă facem să „procedă” complexul din simplu, înțelegem că acesta îl conține pe acela într-un mod deopotrivă causal, pozitiv și indivizibil. Cf. J. Trouillard, „Âme et esprit selon Proclus”, *Revue des Etudes Augustiniennes*, vol. 5, nr. 1, 1959, p. 6.

<sup>2</sup> Cf. R. Mortley, *The Way of Negation*, p. 103-104.

<sup>3</sup> Procli Diadochi, *Primum Euclidis elementorum Librum Comentariorum*, I, def. I, G. Friedlein (ed.), B.G. Teubneri, Leipzig, 1873, p. 94 (trad. G.R. Morrow, în *A commentary on the first book of Euclid's Elements*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1992, p. 79).

<sup>4</sup> *Ibidem*, I, def. II, p. 96 (trad. G.R. Morrow, p. 77).

ἀποφάσεως ἢ τῆς ἰσοδυναμίουσῆς τῆ ἀποφάσει προσθήκης, τὴν δὲ ὕφεισιν τὴν πρὸς τὰ πρὸ αὐτῆς διὰ τῶν καταφάσεων<sup>1</sup>.

Rezumând semnificația colectivă a acestor pasaje, Mortley<sup>2</sup> scoate în relief mai întâi faptul că „orice entitate care are mărime provine de la punct” – ca *sursă* ultimă a sa –, a cărui natură poate fi formulată *doar printr-o negație*. Declarațiile pozitive sunt potrivite pentru acea parte dintr-un lucru care este *inferioară*, în timp ce aspectul *superior* este întotdeauna redat prin *negație*. Punctul nu alunecă în granițele declarațiilor pozitive, întrucât el nu prezintă nici o combinație de fațete inferioare și superioare: în consecință, el poate fi cunoscut *doar prin negație*. Acolo unde se aplică declarațiile pozitive, este clar că referenții acestora sunt de un gen *inferior* pe scala ontologică. „Negația este destinată în mod special principiilor (ἀρχαί)”. *Principiul* poate fi o entitate reală care funcționează în lumea lucrurilor, însă ea este un tip de entitate extrem de rafinată și dificil de atins: într-un astfel de caz, „metoda negației” este una adecvată. Toate principiile dețin două componente: *ceea ce este în sine însuși și ceea ce iese în afară*, și, dintre acestea, „negațiile capturează esența, pe când afirmațiile capturează ieșirile în afară”. Proclus acceptă negația ca o metodă mai potrivită pentru tratarea *realităților simple, nemultiplicate*, pe când afirmația aparține aceluia care au căpătat o încărcătură mai solidă de caracteristici materiale.

Mortley observă înlănțuirea intimă dintre structura negației și cea a afirmației, „ele fiind cumva îngemănate”. Negația nu operează într-un mod arbitrar sau capricios, ci pe o cale determinată în mod precis. Negația este de fapt determinată de afirmația precedentă: „este deci parazitică pe tipuri specifice de declarații pozitive”. Aceasta înseamnă că „negația urmează o *rută predeterminată*” și – cel puțin în cazul geometrilor – ea „urcă către *punct* pe «umerii» declarațiilor pozitive”, corespunzătoare diverselor stadii sau niveluri. O combinație de declarații negative și pozitive este adecvată pentru fiecare stadiu, însă *punctul* este atins doar prin intermediul *negației pure*<sup>3</sup>.

Perspectiva împletirii negațiilor și afirmațiilor, care s-a dovedit posibilă în orizontul geometriei, ar putea face lumină, în regim metafizic, și în cazul altor secvențe procleene. *Comentariul la Parmenide*<sup>4</sup> face dovada aplicării, în cazul Unului – despre care se spune că este identic cu sine –,

<sup>1</sup> *Ibidem*, I, def. V, p. 114 (trad. G.R. Morrow, p. 92-93).

<sup>2</sup> Vezi R. Mortley, *The way of Negation*, p. 104-105.

<sup>3</sup> Desigur negația trebuie să fie aplicată la ceva, în sensul că o caracteristică trebuie etichetată ca „non-existentă”, iar – în cazul punctului – „partea” este cea despre care se spune că nu este prezentă (Cf. R. Mortley, *The Way of Negation*, p. 105).

<sup>4</sup> Proclus, *In Platonis Parmenidem I*, 639-640 (trad. G.R. Morrow, p. 35).

mai întâi, a afirmațiilor, apoi, a negațiilor și, în final, în mod simultan, a afirmațiilor și negațiilor. Ideea aplicării simultane a ambelor nu ascunde vreo dorință de a crea paradoxuri, ci – luând în calcul analiza *Elementelor* lui Euclid – ea poate fi percepută în sensul unei „desfaceri” a stadiilor, *pozitivul* referindu-se la elementul inferior, iar *negativul* – la elementul superior. Pretenția unei îngemănări negativ/ pozitiv l-ar plasa pe Unul în postura de a fi o combinație de *cauză și efect*, un „hibrid” format din superior și inferior. Așa cum concludă Mortley: „Unul – în acest context particular și în această definiție particulară – nu poate fi de acest fel”<sup>1</sup>.

### Negație și transcendență

În ordine tehnică, ἀπόφασις este termenul lui Proclus pentru *via negativa* și, prin acesta, se marchează o deplasare de accent, întrucât Plotin și medioplatonicii au mizat pe ἀφαίρεσις<sup>2</sup>. Este de presupus că Proclus nu a fost un *inovator* în acest caz și că tradiția ateniană a termenului ἀπόφασις fusese deja fixată. Schimbarea de ton de la abstracție la negație ar putea fi privită ca o „*radicalizare* a metodei negative: cu cât data este mai târzie, cu atât mai radical este și refuzul limbajului”<sup>3</sup>.

În *Comentariul la Parmenide*<sup>4</sup>, Proclus va analiza statutul negațiilor prin care exprimăm transcendența<sup>5</sup>. Transcendența, înțeleasă ca negație, aduce cu sine receptarea ei în termenii unei suprimări a tuturor atributelor ființei. Însă, negația însăși are mai multe sensuri și, de aceea, trebuie precizat care este sensul ce revine negațiilor specifice transcendenței. Proclus trasează o linie de demarcație între două tipuri de negații: de la un lucru *negăm* ceva atunci când – dintr-o gamă de proprietăți – le *alegem* pe cele ce-i revin lucrului respectiv și le *respingem* pe celelalte<sup>6</sup>; de asemenea,

<sup>1</sup> R. Mortley, *The Way of Negation*, p. 106.

<sup>2</sup> Cf. W. Beierwaltes, *Proclo: i fondamenti della sua metafisica*, trad. ital. Nicoletta Scotti, Vita e Pensiero, Milano, 1990, p. 371: „acest act comprehensiv al *abstracției* este interpretat acum ca *negație*”. Cf. și P. Hadot, „Apothatisme et théologie négative”, în Idem, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, Institut d'études Augustiniennes, Paris, 1993, p. 189: „noțiunea de *apophasis* capătă întâietate față de cea de *aphairesis*”.

<sup>3</sup> Desigur că este posibil ca diferența să fie inofensivă și să reflecte doar diferențele din cadrul tradițiilor de școală. Cf. R. Mortley, *The Way of Negation*, p. 106.

<sup>4</sup> Proclus, *In Platonis Parmenidem* 1074.22-1075.16.

<sup>5</sup> Vezi, e.g., Anda Căpraru, „The Function of Apophatic Discourse in Proclus' *Commentary on Plato's Parmenides*”, *The Scientific Journal of Humanistic Studies*, nr. 9, 2013, p. 19-25.

<sup>6</sup> E.g., când spunem că un lucru colorat are o anume culoare, dar nu le are pe toate celelalte.

putem *nega* de la un lucru *tot* ceea ce nu intră în contact cu el – *i.e.* tot ceea ce îi este „străin” prin natură<sup>1</sup>.

În schimb, în cazul Unului absolut, negațiile au un cu totul alt statut și o cu totul altă relevanță. Pentru a explica negațiile ce corespund Unului prim, Proclus va răsturna, de fapt, accepțiunile de mai sus ale negației. În primul rând, toate aceste negații pe care i le aplicăm principiului prim nu indică o *lipsă* a Unului, ci o *superioritate* a Lui față de toate celelalte lucruri. Faptul că repudiem de la principiul prim orice urmă de pluralitate și de manifestare de ordinul ființei nu înseamnă pur și simplu că principiul ar fi „privat” de toate acestea și că ar avea într-un fel nevoie să le primească. Mai precis, Proclus impune o separație netă între „ne-ființa”<sup>2</sup> Unului – și negațiile specifice Lui –, respectiv „ne-ființa” – și negațiile specifice Materiei – la celălalt capăt al ierarhiei realității.

În *Teologia platonice*<sup>3</sup>, Proclus va pune față în față ipoteza întâi și ipoteza a cincea din *Parmenide*<sup>4</sup>: ambele ipoteze ajung la „concluzii negative”. Prima ipoteză se referă la Unul absolut, excluzând de la acesta orice altceva, pe când ipoteza a cincea arată că cele ce „ies cu totul în afara Unului” nu mai pot primi nici un fel de atribut pozitiv, ci „cad” într-o *negativitate pură*. Totuși, dacă prima ipoteză se referă la Unul absolut și exprimă superioritatea acestuia față de orice altceva, ipoteza a cincea se situează la extrema opusă, vorbind – în spiritul gândirii lui Proclus – despre Materie, căreia nu îi revine nici o proprietate, tocmai pentru că ea este lipsită de orice formă, sustrăgându-se ființei. Totuși, Unul absolut se sustrage ființei

<sup>1</sup> De pildă, când spunem că linia nu are culoare. Cf. Marilena Vlad, *Dincolo de ființă. Neoplatonismul și aporiile originii inefabile*, Zeta Books, București 2011, p. 253 și Idem, „Transcendență și cauzalitate. Proclus despre principiul de dincolo de ființă”, *Revista de filosofie*, vol. 56, nr. 3-4, 2009, p. 274.

<sup>2</sup> Proclus ține să precizeze că expresia „τὸ μὴ ὄν” are trei semnificații diferite: „Căci Unul are trei sensuri – unul superior Ființei, altul coordonat cu Ființa, și altul inferior Ființei – τὸ μὲν ὡς κρείττον τοῦ ὄντος, τὸ δὲ ὡς τῷ ὄντι σύστοιχον, τὸ δὲ ὡς ὑφειμένον τοῦ ὄντος” (*In Platonis Parmenidem* 1039.29-30, trad. G.R. Morrow, p. 400; Cf. *Theologia Platonica* II.5, p. 38.26-p. 39.5 Saffrey/Westerink). În timp ce primul τὸ μὴ ὄν este, pentru Proclus, cel de la finele primei ipoteze din *Parmenide* (142e2) – identic cu primul principiu –, cel secund este identic cu τὸ μὴ ὄν-ul din *Sofistul* 256d11-e2, iar cel terț este identic cu Materia, caracterizată propriu-zis prin στέργησις. (pentru cel din urmă aspect, cf. *Theologia Platonica* II.5, p.99.3-5). Cf. S. Lilla, „La teologia negativa dal pensiero greco classico”, *Helikon*, vol. 29-30, 1989-1990, p. 175, n. 776.

<sup>3</sup> Proclus, *Theologia Platonica* I.12, 21-22.

<sup>4</sup> Platon, *Parmenide* 159b2-160b4.

în sensul *superiorității* sale față de aceasta, pe când Materia se sustrage în sensul *inferiorității*<sup>1</sup>.

Unul este o *Neființă* „prin exces” (καθ' ὑπεροχὴν), iar orice adăugare de ordinul ființei l-ar limita și l-ar micșora, pe când Materia este o *neființă* „prin lipsă” (κατὰ ἔλλειψιν), care tinde să primească o formă, să devină o ființă determinată<sup>2</sup>. Negațiile Materiei denotă *privațiunea* (στέρησις) de ființă, pe când negațiile Unului semnaleză *depășirea* ființei<sup>3</sup>. În concluzie, deși este El însuși o „ne-ființă”, Unul absolut nu este un *neant pur*, ci o „*Neființă* superioară ființei”<sup>4</sup>.

În al doilea rând, ceea ce negăm de la Unul nu sunt lucruri ce rămân „în afara Lui” – ca și când nu ar exista nici o relație între natura lor și Unul superior<sup>5</sup> –, ci, din contră, sunt lucruri care „își au cauza în «Unul anterior» (παράγεται ἐκεῖθεν)” și sunt aduse la ființă de către „Unul anterior” (ὑφέστηκεν ἐκεῖθεν). Principiul nu este doar o negație și o suprimare absolută – care ar rămâne fără nici o relevanță pentru cele suprimate<sup>6</sup>. Din contră, El

<sup>1</sup> În felul acesta, Materia devine asemenea Unului absolut, deoarece ea preia toate negațiile Unului; totuși, negațiile ce indică *superioritatea* Unului sunt preluate de materie cu sensul *inferiorității*, al „lipsei”; de aceea, asemănarea ei cu Unul este numită de Proclus „asemănare neasemenea” (*Theologia Platonica* I.12, 20; cf. Platon, *Parmenide* 159e2-6), pentru că este o *asemănare răsturnată*, o asemănare a unor entități extrem opuse, o asemănare formală, a unor lucruri ce sunt în mod esențial opuse. Cf. Marilena Vlad, „Transcendență și cauzalitate...”, p. 274 și p. 274-275, n. 31.

<sup>2</sup> Despre interpretarea neoplatonică a concluziei primei ipoteze din *Parmenide* în termenii „negației prin defect” sau „negației prin exces”, cf. J. Trouillard, „Le Parménide de Platon et son interprétation néoplatonicienne”, *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 23, 1973, p. 94 sq.

<sup>3</sup> Dacă, e.g., cineva spune „el nu este fericit”, s-ar putea presupune că este de fapt „mai mult decât fericit”, i.e., într-o stare de *delir extatic*. În mod alternativ, ar putea fi „non-fericit” în sensul opus, prin aceea că este „nefericit”. O primă formă a negativului trimite către *superioritate* (ὑπεροχὴ), în timp ce cealaltă indică un *defect* (ἔλλειψις). O astfel de reducere a domeniului de acțiune al *negației* era foarte necesară, pentru că, din perspectiva teologică asupra negației, este, în mod evident, esențial ca negativele să fie îndreptate într-o direcție *ascendentă*. Cf. R. Mortley, *The way of negation*, p. 107.

<sup>4</sup> Cf. Marilena Vlad, *Dincolo de ființă*, p. 254 și Idem, „Transcendență și cauzalitate”, p. 274-275.

<sup>5</sup> Așa cum obiectele matematice și culorile se exclud reciproc.

<sup>6</sup> Proclus insistă asupra diferenței dintre Unul și „nimic”: chiar dacă amândouă sunt o negație și o suprimare a ființei, Unul nu este o simplă non-existență. În *In Platonis Parmenidem* VII, 46k, Proclus observă similaritatea dintre „nimic” (οὐδέν) – definit ca „nici măcar unu” (οὐδὲ ἓν) – și Unul absolut, despre care, în prima ipoteză platonice, se spune că nu este „nici măcar unu”. Pentru a face diferența între cele două, Proclus arată că, dacă *nimicul* este o „suprimare completă” a oricui – chiar și a Unului –, în schimb, Unul prim nu este o suprimare absolută a Unului, ci doar a unului care însoțește ființa, a unului care intră în dualitate cu ființa (cf. Marilena Vlad, *Dincolo de ființă*, p. 254, n. 2).

este cel care are puterea de „a aduce la ființă” toate lucrurile pe care le transcende – așadar, tot ceea ce negăm de la el. Proclus afirmă că „principiul nu este non-plural ca *pură privațiune*, ci în calitate de *cauză* – Τὸ γὰρ οὐ πολλὰ στέρησις οὐκ ἔστιν, ὅπερ ἐλέγομεν, ἀλλὰ αἰτία τῶν πολλῶν”<sup>1</sup>.

„Negativele” își derivă deci semnificațiile pornind de la o anumită bază ontologică. În cel de-al doilea caz – cel al privațiunii –, *lipsa* unui anume fel de existență conferă negativului conținutul său: în primul caz, *prezența* existenței dă substanță *superiorității* la care se referă negativul. Cu toate acestea, al doilea caz reclamă o anume *continuitate* între stadiul superior și inferior. Noțiunea „continuității” este una constitutivă teologiei negative procleene, întrucât – pentru ca „negația de superioritate” să aibă o eficacitate ca instrument teologic – trebuie să existe o *continuitate* între nivelurile ontologice. Chiar dacă principiul suprem are o existență proprie – care este separată de existența manifestărilor inferioare –, totuși trebuie să existe o legătură între ea și existența celor cărora le este „cauză” și „sursă”. Dacă această continuitate nu este prezentă, atunci nu avem garanția că procesul negativ conduce, în fapt, la o *ascensiune*: „Nimeni să nu încerce să discrediteze un astfel de mod de discurs, susținând că aceste *negații* (ἀποφάσεις) sunt *privațiuni* (στερήσεις), nici să denigreze această *călătorie* care se ridică către principiul prim însuși prin definirea analogiei cu o identitate de raporturi și raporturile – cu relațiile.”<sup>2</sup>

Pe marginea secvenței citate, am putea presupune că exista, în vremea lui Proclus, o dezbatere privind valoarea acestor modalități de cunoaștere a divinului: *analogia*<sup>3</sup> și *negația*. Se pare că ἀπόφασις era dezavuat, plecând de la premisa că ar sta în relație cu privațiunea, iar Proclus a fost cel care a încercat să contracareze o astfel de poziție prin introducerea „negației de superioritate”. În *Comentariul la Parmenide*, Proclus dezbate natura „negațiilor” și în ce măsură ele sunt *superioare* sau *inferioare* „asertiunilor” corespunzătoare. În mod clar exista un curent<sup>4</sup> care pretindea că afirmația este preferabilă negației, invocând supoziția că

<sup>1</sup> Proclus, *Theologia Platonica* II, 12, p. 66.16-17. Cf. Marilena Vlad, *Dincolo de ființă*, p. 254 și Idem, „Transcendență și cauzalitate...”, p. 275.

<sup>2</sup> *Theologia Platonica* II.5, 38.13-18: Καί μοι μηδεις μήτε τὰς ἀποφάσεις ταύτας οἶον στερήσεις εἶναι τιθέμενος ἀτιμαζέτω τὸν τοιοῦτον τῶν λόγων τρόπον, μήτε τὴν ἀναλογίαν ἐν λόγων ταυτότητι τοὺς δὲ λόγους ἐν σχέσεσιν ἀφοριζόμενος διαβάλλειν ἐπιχειρεῖτω τὴν ἀναγωγὸν ταύτην πορείαν ἐπὶ τὴν πρωτίστην ἀρχήν (trad. Saffrey/Westerink, p. 38). Cf. R. Mortley, *The way of negation*, p. 107-108.

<sup>3</sup> Despre *dialectica analogică*, vezi W. Beierwaltes, *Proclo*, p. 362 sq.

<sup>4</sup> Vezi Proclus, *In Platonis Parmenidem* VI, 1072 (trad. G.R. Morrow, p. 425 sq.).

negația este doar o „privare” de ceva, în timp ce aserțiunea implică o „prezență”. Această viziune se sprijină pe dialogul platonice *Sofistul*, în care se pune în discuție „ființa” și „non-ființa”<sup>1</sup>. Privațiunea era asimilată cu „non-ființa” – o lipsă de un anume tip –, pe când afirmația era tranșată ca marcă a „ființei”. Pe linia acestei echivalări, *negația* era redusă, în acea vreme, la *privațiune* și socotită ca denotând „absența a ceva”. În această situație, Proclus argumentează explicit că *Sofistul* a adoptat mai multe semnificații posibile pentru „non-ființă”: ea putea desemna ceea ce este *superior* ființei, ori egală ei, ori ceea ce este *inferior* ființei, astfel că – dacă *negația* ar putea fi cuplată cu „non-ființa” – ea ar angaja trei semnificații posibile: *superioară* afirmației, *coordonată* cu afirmația și *inferioară* afirmației<sup>2</sup>.

### Tipologii ale negației

*Negația inferioară* corespunde „ființei care este *superioară* non-ființei” (ca defect), *negația* coordonată denotă tipul de „ființă care are același rang ca non-ființa” și, în sfârșit, tipul de *negație superioară* aserțiunii este expresia „Neființei care este *mai presus de ființă*”<sup>3</sup>. Numai în cazul în care *negația* stă sub semnul Neființei *superioară* ființei, este ea *superioară* afirmației. În cazul „non-ființei” care deține același rang cu al „ființei”, atât *negațiile*, cât și *afirmațiile* pot fi aplicate realmente ființei. În cazul „Neființei care este *deasupra* ființei”, nici *afirmațiile*, nici *negațiile* nu se aplică în mod adecvat<sup>4</sup>. Cu toate acestea, de vreme ce nici o declarație nu este, propriu-zis, adevărată despre „*Non-Ființa* cu totul lipsită de legătură cu ființa”, „cel puțin, *negația* este rostită într-un mod *mai corespunzător* despre ea decât afirmația”<sup>5</sup>. În plus, *afirmațiile* (aserțiunile) prezintă ceva *definit*, în timp ce *negațiile* comportă un câmp de referință *indefinit*, întrucât conceptul „non-om” este o natură mai *indefinită* decât cel de „om”<sup>6</sup>:

Astfel că este mai potrivit de dezvăluit cauza incomprehensibilă și inefabilă – care este Unul – prin intermediul *negațiilor*; căci *afirmațiile feliază* realitatea, pe când *negațiile* tind să *simplifice* lucrurile, scoțându-le din

<sup>1</sup> Platon, *Sofistul* 258a-b.

<sup>2</sup> Proclus, *In Platonis Parmenidem* 1073.2-8, precum și 1076.4-12. Cf. R. Mortley, *The Way of Negation*, p. 108 și Marilena Vlad, *Dincolo de ființă*, p. 256.

<sup>3</sup> Proclus, *In Platonis Parmenidem* 1072.32 sq. (trad. G.R. Morrow, p. 425).

<sup>4</sup> *Ibidem* 1073.14-18 (trad. G.R. Morrow, p. 426).

<sup>5</sup> *Ibidem* 1073.20-21 (trad. G.R. Morrow, p. 426).

<sup>6</sup> Despre *negație* ca „posibilitate indefinită”, vezi și É. Bréhier, „L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 26, nr. 4, 1919, p. 265.

distincție și definiție în direcția de a fi nemărginite, și din faptul de a fi divizate de propriile limite în direcția de a fi nelimitate. Cum deci nu ar putea fi acestea din urmă mai adecvate pentru speculația asupra Unului<sup>1</sup>?

Aristotel investise noțiunea de „non-om” cu atributele „numelui indeterminat” (ὄνομα ἀόριστον<sup>2</sup>), excluzând-o de sub specia negației: οὐτε ἀπόφασίς ἐστίν<sup>3</sup>. În fapt, caracterul *indefinit* este cel care frapează cel mai mult la o negație: ea este o *afirmație non-specifică*; „non-om”, e.g., ar putea trimite la *orice* din repertoriul existenței, cu excepția singurului element, „omul”. Negația lasă deci deschis un interval semantic, iar Proclus face o virtute din această *deschidere*, comparând-o cu *îngustimea* selecției, inerentă afirmației<sup>4</sup>.

Proclus<sup>5</sup> corelează această viziune – potrivit căreia negația deține mai degrabă funcția de a *deschide* orizontul discursului, decât de a-l *închide* – cu expunerea „non-ființei” în termenii *alterității*, din *Sofistul*<sup>6</sup>. Negația va implica doar *diferența* și nu *contrarietatea*: „...atunci când spunem „nu este” (μη ὄν), noi doar exprimăm *negația* (ἄρνησιν) existenței (τοῦ ὄντος), și nu ceea ce este *opus* (ἐναντίον) existenței (τοῦ ὄντος), dacă prin „opus” (ἐναντίον) am indica ceea ce este cel mai îndepărtat de existență și cel care este complet lipsit de ea.”<sup>7</sup> În concluzie, în contrast cu cei care respingeau negația ca având doar o conotație *privativă*, Proclus o resemnifică ca o formă a *diferenței*<sup>8</sup>.

Raportul dintre negație și privațiune trebuie să fi fost de mare importanță în cercul lui Proclus, de vreme ce el dedică și alte pagini acestei probleme, arătând că cele două trebuie diferențiate: „În al treilea rând, în plus la ce s-a spus, am definit cu referire la modul negațiilor (ἀποφάσεων) faptul că ele nu sunt privative (στερητικαί) cu privire la ceea ce se aplică, ci generatoare a ceea ce s-ar putea numi *opozității* (ἀντικειμένων).”<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Proclus, *In Platonis Parmenidem* 1074 (trad. G.R. Morrow, p. 427). Cf. Deirdre Carabine, *The Unknown God, Negative Theology in the Platonic Tradition*. Plato to Eriugena, Peeters Press, Louvain, 1995, p. 172-173.

<sup>2</sup> Aristotel, *De Interpretatione* 16a32 (trad. Noica, p. 10).

<sup>3</sup> *Ibidem* 16a31 (trad. Noica, p. 10).

<sup>4</sup> Cf. R. Mortley, *The rise and fall of logos*, p. 137.

<sup>5</sup> Proclus, *In Platonis Parmenidem* V, 1000 (trad. G.R. Morrow, p. 350).

<sup>6</sup> Vezi Platon, *Sofistul* 255a sq.

<sup>7</sup> Proclus, *In Platonis Parmenidem* 1000.25-29: ὅτι ἡνίκα ἂν λέγωμεν μη ὄν, ἄρνησιν μόνον λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ' οὐκ ἐναντίον τῷ ὄντι, λέγων ἐναντίον ὁ πλείστον τοῦ ὄντος ἀφέστηκε καὶ τελέως αὐτοῦ ἀποπέπτωκεν (trad. G.R. Morrow, p. 350).

<sup>8</sup> Cf. R. Mortley, *The way of negation*, p. 109.

<sup>9</sup> Proclus, *Theologia Platonica* 2.63.8-10: Τρίτον δὲ αὐτὸς πρὸς τοὺς εἰρημένους περὶ τοῦ τρόπου διορίζομαι τῶν ἀποφάσεων, ὡς οὐκ εἰσὶ στερητικαὶ τῶν ὑποκειμένων ἀλλὰ γεννητικαὶ



Este destul de evident faptul că Proclus nu avea în vedere ideea că negația produce *contrarietate*: în primul rând, termenul ales este ἀντικειμένων („opозиție”), și nu cel de ἐναντίον („contrar”) – prezent în *Sofistul*<sup>1</sup>. Apoi, dacă dăm curs observației lui H.-D. Saffrey și L.G. Westerink și punem la lucru și cuvântul οἶον<sup>2</sup> de dinaintea lui ἀντικειμένων<sup>3</sup> (care ar imprima o notă „provizorie”), ajungem la concluzia că a-L priva pe Unul de un anumit lucru printr-o negație revine în a face să existe acel lucru, care, cu toate acestea, nu poate fi privit ca un *contrariu veritabil* pentru ceea ce i se neagă Unului. De pildă, negarea *multiplului* în cazul Unului va revendica existența *multiplului*, dar aceasta nu înseamnă că Unul ar trebui să fie esențialmente *contrariul multiplului*. În aceeași manieră, negându-i toate Unului, nu vom avea nici o determinare pozitivă a Lui și nici vreo cunoaștere propriu-zisă a Lui<sup>4</sup>. Ceea ce ar vrea Proclus să inducă de fapt în situația de față este sentimentul că „negația este *productivă*<sup>5</sup> în forma unei afirmații cu valențe de *contra-balansare* către stadiul sau nivelul imediat inferior”<sup>6</sup>. Negațiile nu pot fi „privative”, pentru că privațiunile se pot referi doar la ceva care deține facultatea de a fi realmente definit. Totuși, în manieră tipic dialectică, Proclus ne amintește că „principiul prim însuși nu este pur și simplu *privat* de calitățile care i se neagă, nici nu sunt aceste lucruri fără o legătură cu Unul, ci ele sunt de fapt *derivate* din această *sursă*.”<sup>7</sup>

---

τῶν οἶον ἀντικειμένων (*Theologia Platonica* II.10, trad. Saffrey/ Westerink, în *Théologie platonicienne*, Tome 2, Livre II, Les Belles Lettres, Paris, 1974, p. 63). Cf. *Theologia Platonica* II.5, 48.13-39.5 și I.12, 57.21-22; și, mai frecvent, în *In Platonis Parmenidem* VI, 1074.15-16; 1075.36-37; 1076.10-12; 1099.31-32; 1133.4-5; VII, 1208.22-24. Cf. H.-D. Saffrey, L.G. Westerink, *Théologie platonicienne*, II, p. 118, n. 2.

<sup>1</sup> Platon, *Sofistul* 257b3.

<sup>2</sup> „Un fel de”, „un soi de”. Cf. *A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddell and R. Scott, with a revised supplement, revised and augmented throughout by H.S. Jones, new (ninth) edition, Oxford University Press, 1996, p. 1209.

<sup>3</sup> Aceeași expresie și în: *In Platonis Parmenidem* VI, 1092.36-37: πανταχοῦ τὸ πρῶτως ἕκαστον ἐν ἐξήρηται τῶν οἶον ἀντικειμένων.

<sup>4</sup> H.-D. Saffrey, L.G. Westerink, *Théologie platonicienne*, Tome 2, Livre II, Les Belles Lettres, Paris, 1974, p. 118, n. 2.

<sup>5</sup> Despre sensul „productiv” al negațiilor, cf. C. Steel, „*Negatio negationis*. Proclus in the final lemma of the first hypothesis of the *Parmenides*”, în J. J. Cleary (ed.), *Traditions of Platonism. Essays in honour of John Dillon*, Ashgate, Aldershot-Brookfield, London, 1999, p. 363.

<sup>6</sup> În acest context, R. Mortley (*The Way of Negation*, p. 110) traduce termenul ἀντικειμένων prin „contra-greutate”.

<sup>7</sup> Proclus, *In Platonis Parmenidem* 1074.33-35 (trad. G.R. Morrow, p. 427). Cf. Deirdre Carabine, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition. Plato to Eriugena*, Peeters Press, Louvain, 1995, p. 173.

În felul acesta, negațiile Unului dețin, pe de o parte, sensul *transcendenței* Unului față de toate lucrurile, iar, pe de altă parte, ele restituie Unului sensul său de *cauză* a tuturor lucrurilor – care au fost, în primă instanță, negate de la Unul. Fidel maestrului său Syrianos<sup>1</sup>, Proclus fixează un raport de corespondență precisă între negațiile din prima ipoteză a „Unului prim” și afirmațiile din cea de-a doua ipoteză<sup>2</sup>, demonstrând că, „așa cum Unul este *cauza* tuturor lucrurilor, în același fel negațiile aplicate Unului sunt *cauza* afirmațiilor corespunzătoare.”<sup>3</sup> Negațiile nu exprimă o „lipsă” în Unul absolut, o „privațiune” a Acestuia, ci denotă, de fapt, *transcendența* „cauzei” față de ceea ce ea „produce”<sup>4</sup>. În lumina acestui raționament, afirmațiile din ipoteza secundă sunt aduse la existență exact de către acele negații introduse de prima ipoteză<sup>5</sup>. Toate cele afirmate în a doua ipoteză „proced” de la ceea ce a fost negat în prima ipoteză<sup>6</sup>. Proclus concepe generarea Ființei de către Unul ca un *proces complementar* transcendenței Unului. Avem de a face cu o dublă „desprindere” a Unului în raport cu Ființa (și cu fiecare dintre „clasele” sau „ordinele” acesteia): astfel, desprinderea Unului ca transcendent *dincolo de* Ființă se face prin *negarea* „ordinelor” de ființă; pe de altă parte, instaurarea

<sup>1</sup> Cf. și S. Lilla, „La teologia negativa dal pensiero greco classico”, *Helikon*, vol. 29-30, 1989-1990, p. 138.

<sup>2</sup> Vezi și Deirdre Carabine, *The Unknown God...*, p. 174.

<sup>3</sup> Proclus, *In Platonis Parmenidem* 1075.16-22 (trad. G.R. Morrow, p. 428). Cf. *In Platonis Parmenidem* 1061.23-31 și 1085.12-17. Conform mărturiei lui Proclus, Syrianus este primul care a observat că tot ceea ce este afirmat în a doua ipoteză este negat în prima (Cf. Marilena Vlad, *Dincolo de ființă*, p. 255, n. 1). Astfel, Proclus susține că „negațiile sunt generatoare de afirmații”, pentru că tot ce se neagă Unului, „procede” din el (Cf. J. Trouillard, *L’Un et l’Âme selon Proclus*, Les Belles Lettres, Paris, 1972, p. 88). Despre negația primitivă și generatoare de afirmație, vezi É. Bréhier, „L’idée du Néant et le problème de l’Origine Radicale dans le Néoplatonisme Grec”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 26, nr. 4, 1919, p. 443-475, p. 265 sq.

<sup>4</sup> Vezi Proclus, *Theologia Platonica* I.12 (p. 57.21-22 Saffrey/ Westerink): „negațiile [materiei] sunt *privațiuni*, pe când negațiile [Unului] sunt *cauze transcendente* ale tuturor efectelor”. Când spunem, *e.g.*, că monada nu este un nume, nu vrem să spunem că ea este *inferioară* numelor, ci că ea le generează și le determină. Cf. *In Platonis Parmenidem* VI, 1076.25-29. Vezi J. Trouillard, „*Le Parménide de Platon et sont Interprétation Néoplatonicienne*”, p. 95 și Idem, *L’Un et l’Âme selon Proclus*, p. 10.

<sup>5</sup> Proclus numește negațiile (ἀποφάσεις) „mamele afirmațiilor” (μητέρες εἰσὶ τῶν καταφάσεων) (*In Platonis Parmenidem* 1133.3-5, trad. G.R. Morrow, p. 472) și este convins că a demonstrat, prin intermediul procedurii sale de „*apophasis* catafatic”, cum sunt stabilite în mod exact „realitățile de ordin mijlociu” (R. Mortley, *The way of negation*, p. 114). Vezi și *In Platonis Parmenidem* VII, 1208.22-24. Cf. Deirdre Carabine, *The Unknown God*, p. 174, n. 103.

<sup>6</sup> Prin faptul că declarațiile negative le produc pe cele pozitive, Proclus accentuează „puterea generatoare” a negației. Vezi R. Mortley, *The way of negation*, p. 112-113.

sau producerea tuturor ordinilor de ființă se face prin *desprinderea* față de Unul anterior – care rămâne inaccesibil –, prins în această *rețea de negații succesive*. Unul se impune ca transcendent prin negarea tuturor claselor de ființă; dar, în același timp, într-o mișcare complementară – dar de *sens opus* – aceste clase de ființă „apar” tocmai prin intermediul negației și a suprimării inițiale; ele se desfășoară una câte una, pe măsură ce sunt negate de la Unul<sup>1</sup>, care se ridică *dincolo de* ele. Prima lor intrare în scenă este una *negativă*; ele sunt „lăsate în urmă” de către Unul care se sustrage lor.

De fapt, așa cum relevă Marilena Vlad<sup>2</sup>, ne găsim în fața unui dublu proces al negației, de raportare *opozitivă*: dacă Unul introduce negarea ființei, în schimb ființa nu este posibilă decât plecând de la ceea ce o transcende – de la Unul care este el însuși o *negativitate*. Impunerea Unului *de dincolo de ființă* se face prin negarea tuturor ordinilor de ființă; în sens invers – însă corespunzător acestor negații –, afirmarea tuturor ordinilor de ființă se face tocmai ca o contraparte a acestei negativități fundamentale a Unului absolut. Desigur, negativitatea Unului absolut – descris El însuși ca „ne-Ființă” – este una *superioară* –, aceeași optică putându-se aplica și negațiilor din prima ipoteză. Această „negație *superioară* afirmației” – ce echivalează *neființa superioară ființei* – are ea însăși doi termeni: pe de o parte, cel de la care se neagă (adică *Unul prim*) – care rămâne, astfel, neafectat de ceea ce se neagă –, iar, pe de altă parte, ceea ce se neagă (adică ordinele ființei), dar care, deși negat, este într-un fel afirmat tocmai ca *neavând* contact cu primul termen. Nivelurile ființei „proced” de la principiul prim tocmai prin faptul că sunt negate de la acesta: în acest fel, ele se *depărtează* de el, *provin* de la el și se desfășoară „în afara lui”, în mod gradat, de la *cel mai asemănător* Unului (dar care, totuși, nu este Unul) și până la *cel mai depărtat și mai neasemenea* Unului prim (Materia). Astfel, *negația superioară ființei* capătă și sensul transcendenței, dar și sensul cauzalității.

În aceste condiții, „negația din *Parmenide* este mai *eliberatoare* decât celelalte forme de negație folosite de Platon” – de exemplu, în *Sofistul* și *Philebos* –, iar cele așa cum ne atenționează Trouillard, nu trebuie confundate<sup>3</sup>: „negația” din *Sofistul* – sau „alteritatea” care este „non-ființa”

<sup>1</sup> Proclus, *Theologia Platonica* II.10, 63.11–12: „Căci prin faptul că primul nu este plural, pluralele *proced* de la el, iar prin faptul că el nu este un tot, totalitatea *procede* de la el și la fel toate celelalte” (trad. Saffrey/Westerink, p. 63)

<sup>2</sup> *Dincolo de ființă...*, p. 255-256 și Idem, „Transcendență și cauzalitate...”, p. 276.

<sup>3</sup> Pentru distincția între cele trei tipuri de negație întâlnite în dialogurile platonice, vezi: J. Trouillard, *L'Un et l'Âme selon Proclus*, p. 136 sq.; Idem, „Le *Parménide* de Platon et son

presupusă de fiecare determinație; cea din *Philebos* – sau „indeterminația” presupusă de sistemul total al „determinațiilor”; și cea din *Parmenide* – care retrage în același timp „identical” și „alteritatea”, „determinația” și „indeterminația”. Doar a treia negație se pare că are putința de a descoperi *inefabilul* autentic. Căci „alteritatea” și „indeterminarea” sunt încă pe nivelul inteligibilului. „Negația teologiei negative” este cu totul diferită: „Nu este adevărat, spune Proclus, că, pur și simplu, afirmația este întotdeauna *superioară* negației, ci există un caz în care ea se plasează pe locul secund în raport cu negația, ca atunci când negația exprimă acel tip al *Non-Ființei care este dincolo de Ființă* (τὸ μὴ ὄν ὃ ἐστὶν ἐπέκεινα τοῦ ὄντος)”<sup>1</sup>.

Putem concluda că „negația obișnuită” – care este interioară limbajului – este *subordonată* afirmației. Însă, negația teologiei negative nu mai este o funcție a limbajului, ci o *limitare* a limbajului. Ea trebuie să aibă o dublă valență: *retrage* caracterul pe care suntem tentați să-l afirmăm, dar *respinge* în același timp privațiunea acestui caracter, astfel încât să fie refuzate alternativele limbajului și să fie *abolită* semnificația; nu însă pentru a cădea într-un *vid* – căci privațiunea a fost exclusă –, nici pentru a fi antrenați într-o altă afirmație (*antiteză* sau *sinteză* – care să fie consecventă cu precedentă), ci pentru a căuta „sursa” afirmației *dincolo de* afirmație. Este vorba deci despre o *negația supra-logică*, pe care Proclus o numește ὑπεραποφάσις<sup>2</sup>.

### Hyper-negațiile

Termenul ὑπεραποφάσις<sup>3</sup> a fost tradus de obicei prin *hyper-negații* – deși el ar putea fi transpus în limba română și prin una din formele: *negații*

interpretation néoplatonicienne”, p. 95 sq. și Idem, „Théologie négative et psychogonie chez Proclus”, în *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Acc. Naz. Dei Lincei, Roma, 1974, p. 254 sq. Cf. și S. Breton, „Négation et négativité proclusiennes dans l’œuvre de Jean Trouillard”, în G. Boss, G. Seel (éd.), *Proclus et son influence : actes du colloque de Neuchâtel* (juin 1985), Zürich, Éditions du Grand Midi, 1987, p. 86 sq.

<sup>1</sup> Proclus, *In Platonis Parmenidem* 1073.8-12: Οὐκ ἄρα μονοειδῶς ἡ κατάφασις ἀεὶ τῆς ἀποφάσεως κρείττων, ἀλλ’ ἐστὶν ὅπου καὶ τὴν δευτέραν ἔλαχε τάξιν, ὅταν ἡ ἀπόφασις ἐκεῖνο λέγῃ τὸ μὴ ὄν ὃ ἐστὶν ἐπέκεινα τοῦ ὄντος (trad. G.R. Morrow, p. 426).

<sup>2</sup> *Ibidem* VII, 1172.35. Cf. J. Trouillard, „Théologie négative et auconstitution psychique...”, p. 311.

<sup>3</sup> ὑπεραποφάσις este un termen tehnic care aparține logicii stoice. Cf. Diogene Laertios, *Vitae philosophorum* 7.69.10-12: ὑπεραπο φατικὸν δ’ ἐστὶν ἀποφατικὸν ἀποφατικοῦ, οἷον οὐχὶ ἡμέρα οὐκ ἔστι τίθῃσι δὲ τὸ ἡμέρα ἐστὶν – „Dintre propozițiile negative, o specie este *dubla negație* (*hyper-negația*). Prin *dubla negație* se înțelege *negația negației* (ἀποφατικὸν ἀποφατικοῦ), e.g., *Nu este ne-zi* presupune faptul că *este zi*.” (trad. R. D. Hicks, în Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, Heinmann/ Putnam’s sons, London/ New York, 1925, p. 179). Probabil, în cazul Unului, o astfel de „*hyper-negație*” ar fi, e.g., „El nu este în *ne-*

*transcendente*<sup>1</sup> sau *supra-negații* – și face referință la acele „negații care sunt *superioare* afirmațiilor, ca în cazul când ceva nu posedă o caracteristică pentru că transcende acea caracteristică”<sup>2</sup>. Proclus afirmă<sup>3</sup> că Platon – pornind de la „genurile existenței” (τοῦ ὄντος γένεσιν<sup>4</sup>) din *Sofistul*<sup>5</sup> – a arătat modul cum Unul, deși este cauza așa-numitelor *hypernegații* (ὑπεραποφάσεσιν)<sup>6</sup>, totuși nu „participă” la ele, nici nu este una dintre ele, prin aceasta subliniind faptul că Unul le transcende și se amplasează „dincolo de” sau „mai presus de” (ἐπέκειναι<sup>7</sup>) lumea inteligibilă<sup>8</sup>.

În *Comentariul la Parmenide*, col. 1176, Proclus proiectează o taxonomie tripartită a negației: negațiile, spune el, trebuie să cadă sub incidența a trei categorii, potrivit celor trei faze a relațiilor aparținând Unului. Pe primul loc, îl avem pe Unul în relație cu sine însuși; apoi, în relație cu sine însuși și cu alții; și pe al treilea loc – doar în relație cu alții. Cele trei tipuri de negații corespund acestor trei tipuri de relații ale Unului și ele sunt propagate în ordine descendentă. Pe primul și *cel mai înalt nivel* vin acele negații care se circumscriu relației Unului cu sine însuși și, în conformitate cu această relație, i se neagă Mișcarea și Repausul (Starea). Cu privire la relația cu sine și cu alte lucruri, i se neagă Identitatea și Diferența; în mod similar, Unului în raport cu sine și cu alții îi sunt negate Asemănarea și Neasemănarea, Egalitatea și Inegalitatea, calitatea de a fi mai tânăr și mai bătrân. Astfel, Unul este privat de substanță, calitate, cantitate și tempo-ralitate<sup>9</sup>. Proclus notează în continuare<sup>10</sup> că Platon – prin faptul că a negat Identitatea și Diferența – a mers mai departe chiar decât

---

repaus” sau „El nu este ne-asemenea”. Pentru stoici, „dubla negație” era pur și simplu echivalentă cu o „afirmație”, în timp ce, în circumstanța de față, ea semnifică *transcendența* Unului de ambele părți ale opoziției (Cf. J.M. Dillon, *Proclus Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1987, p. 523, n. 33).

<sup>1</sup> Cf. trad. G.R. Morrow, p. 523.

<sup>2</sup> Cf. L.J. Rosán, *The Philosophy of Proclus - the Final Phase of Ancient Thought*, Cosmos, New-York, 1944, p. 123.

<sup>3</sup> Proclus, *In Platonis Parmenidem VII*, 1172 (trad. G.R. Morrow, p. 523).

<sup>4</sup> *Ibidem* 1172.32.

<sup>5</sup> Platon, *Sofistul* 256a sq.

<sup>6</sup> Proclus, *In Platonis Parmenidem* 1172.33-35: καὶ δείκνυ σιν ὅπως τὸ ἐν αἴτιον μὲν αὐτὸ ἐστὶ ταῖς καλουμέναις ὑπεραποφάσεσιν.

<sup>7</sup> *Ibidem* 1172.37.

<sup>8</sup> Cf. trad. G.R. Morrow, p. 523-524.

<sup>9</sup> Proclus, *In Platonis Parmenidem VII*, 1176 (trad. G.R. Morrow, p. 527).

<sup>10</sup> *Ibidem VII*, 1177 (trad. G.R. Morrow, p. 527).

însuși Parmenide<sup>1</sup> și ar trebui perceput, astfel, ca „un *negator* și mai mare decât Parmenide însuși”. „Identitatea este mai apropiată Unului”<sup>2</sup>, dar Platon *înlătură* (ἀφαιρεί) atât Identitatea (τοῦτο), cât și Diferența (ἕτερον) în cazul Unului (τοῦ ἐνός), pentru a arată că transcende *unul-în-existență* (τοῦ ἐνός ὄντος)<sup>3</sup>. Aici surprinde Mortley *radicalismul* real al lui Proclus și *conservatorismul* predecesorului său, Parmenide. Proclus nu accentuează atât de mult sărăcia limbajului, cât *transcendența* Unului<sup>4</sup>.

Căci ceea ce participă la Identitate (ταυτότητος) și Diferență (ἕτερότητος) nu este totuși Unul în adevăratul sens, este necesar ca adevăratul Unul să existe anterior acestora, fiind „curat” de acestea, altfel, prin participarea la acestea, nu va mai fi doar Unul, fiind umplut de ceea ce este străin Unului, căci orice adaugi (προσθής) la Unul, prin adăugare se cauzează dispariția *unității*, întrucât El respinge orice adăugare care îi este străină<sup>5</sup>.

Unitatea autentică se găsește deci „*dincolo de* relațiile de identitate și diferență”, și Proclus reafirmă aici paradoxul că „adăugarea” conduce la *scădere/ diminuare* atunci când este vorba despre Unul. „Orice adăugare constituie o diminuare a Unului”, în sensul că acumularea de caracteristici provoacă o „împingere a Lui în jos”. Unul este singura entitate care nu este altceva decât *propria sa singularitate*. Orice „adăugare” la El va încălca natura sa, nemailăsându-L ceea ce era: Unul va fi complet „distrus”. Proclus insistă că „până și *ceea ce este identic cu sine însuși* nu poate fi adăugat Unului, fără ca unitatea să nu fie respinsă și întunecată”<sup>6</sup>.

În *Comentariul la Elementele lui Euclid*, cuplul de afirmații și negații revelează *superiorul și inferiorul* din intervalul existențelor, dar punctul este

<sup>1</sup> Fragmentul 8.29-30: ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται χοῦτως ἔμπεδον αὔθι μένε [Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. 1, 6th ed., H. Diels, W. Kranz (ed.), Berlin, 1951, p. 124] – „rămânând același în același, stă prin sine [e de sine stătător]” (trad. G.S. Kirk, J.E. Raven, în *The Presocratic Philosophers*, p. 276). Cf. trad. G.R. Morrow, p. 527: „rămâne același în sine și se află în sine însuși”.

<sup>2</sup> Proclus, *In Platonis Parmenidem VII*, 1177 (trad. G.R. Morrow, p. 527).

<sup>3</sup> *Ibidem* 1177.10-12: Ἀλλ' οὖν καὶ τοῦτο καὶ τὸ ἕτερον ἀφαιρεί τοῦ ἐνός, ἵν' ἐπιδειχθῇ τοῦ ἐνός ὄντος ἐκβεβηκός (trad. G.R. Morrow, p. 527).

<sup>4</sup> Cf. și R. Mortley, *The way of negation*, p. 110-111.

<sup>5</sup> Proclus, *In Platonis Parmenidem* 1177.15-23: Εἰ γὰρ τὸ μετέχον ταυτότητος καὶ ἕτερότητος οὕτω ἐν ὡς ἀληθῶς ἐστίν, ἀνάγκη τὸ ὡς ἀληθῶς ἐν πρὸ τούτων ὑπάρχειν τούτων καθαρεῦον, ἢ μετέχον καὶ αὐτὸ τούτων οὐκ ἔσται μόνως ἐν, ἀνάπλεον ὄν τῶν ἀλλοτριῶν τοῦ ἐνός. Ὁ γὰρ ἂν τῷ ἐνὶ προσθής, διὰ τῆς προσθήκης ἀφανίζει τὴν ἐνότητα τοῦ προσλαβόντος ἀναινομένην τὸ ἀλλότριον πᾶν (trad. G.R. Morrow, p. 527). Cf. J. Trouillard, *L'Un et l'Âme selon Proclus*, p. 140.

<sup>6</sup> Cf. R. Mortley, *The way of negation*, p. 112 *passim*.

atins numai prin negația singulară. *Negația pură* este cea care validează natura principiului: pentru Proclus, negația revelează existența supremă, care se plasează „dincolo de” – și este – „sursa” fiecărei existențe care este subiectul afirmației. Chiar și *hyper-negațiile* – care elucidează transcendența unei calități particulare, ilustrând că nu există în maniera unei calități inferioare – nu sunt aplicabile Unului, care este El însuși cauza acestor *hyper-negații*<sup>1</sup>. Uzând de aceeași strategie, Damascios va confirma că *Inefabilul* (τὸ ἀπρόορτητον), conceput „prin exces”, nu este nici cunoscut, nici necunoscut (căci necunoscutul este antiteza cunoscutului), ci că ne aflăm – în ceea ce-L privește – într-o stare de „*hyper-ignoranță*”: ὑπεράγνοια<sup>2</sup>. Și lui Dionisie – poate sub aceeași influență – îi plăcea să declare că Dumnezeu este ὑπεράγνωστος: *superincognitus*<sup>3</sup>.

### *Negatio negationis*

Proclus înțelege manevra lui Parmenide de la 142a – unde se formulează concluzia că: „Unul nu admite denumire, nu este rostit, nici gândit, nici cunoscut...”<sup>4</sup> – ca proclamarea negației ultime. Pentru Proclus, „negațiile sunt mai adevărate decât afirmațiile”<sup>5</sup>, dar pentru ca o negație să fie emisă, trebuie să existe un nume care să fie negat. Dacă însă numele sunt *suprimate*, atunci nici negativele nu mai sunt posibile. „Până și puterea de *generare* a lucrurilor, care am spus că este o caracteristică a negației, nu aparține Unului, [...], deși se spune că *generează* și *produce*...”<sup>6</sup>. Toate acele calități ale negației care ne conduc la a discerne puterea transcendentă sunt găsite acum inaplicabile. *Negația negației*<sup>7</sup> este cea care am putea spune că ne introduce pe noi în starea adecvată de *tăcere*: „căci prin intermediul unei negații, el îndepărtează, de asemenea, toate negațiile – *nam per negari et ipse removet omnes abnegationes*”<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Cf. *Ibidem*, p. 118.

<sup>2</sup> *Damascii successoris dubitationes et solutiones*, I, C. E. Ruelle (ed.), Klincksieck, Paris, 1899, p. 56-58.

<sup>3</sup> Cf. J. Trouillard, „Théologie négative et auconstitution psychique”, p. 311.

<sup>4</sup> Platon, *Parmenide* 142a4-5: Οὐδ' ὄνο μάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκειται

<sup>5</sup> Proclus, *In Platonis Parmenidem* 70k (trad. G.R. Morrow, p. 601).

<sup>6</sup> *Ibidem* 72k (trad. G.R. Morrow, p. 602).

<sup>7</sup> „Negația negației” este prezentă – chiar dacă *nu* într-o manieră explicită – și la Plotin, *Enneade* 5.5.6.26. Cu privire la istoria expresiei „*negatio negationis*”, vezi R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, 2nd ed., London, 1950, p. 22 sq. și K. Hedwig, „*Negatio negationis*”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 24, 1980, p. 7-33.

<sup>8</sup> Proclus, *In Platonis Parmenidem* 76k.6 (trad. G.R. Morrow, p. 603).

Este interesant, totuși, faptul că expresia latină „*negatio negationis*” nu apare ca atare în textele lui Proclus. Ea va fi asumată de către Meister Eckhart, care îi va conferi un rol determinant în discursul său teologic. În accepțiunea lui Eckhart, trebuie mai întâi să „îndepărtăm” de la Dumnezeu toate atributele legate de creaturi. Cu toate acestea, în ultimă instanță, trebuie să „respingem chiar și negațiile”, având în vedere că nici o negație nu este posibilă, în cazul lui Dumnezeu, pentru că nu îi putem nega ceva lui Dumnezeu. De aceea, trebuie să respingem toate negațiile – și aceasta este *negatio negationis*. Tot acest raționament este dispus pe o linie simetrică cu argumentele lui Proclus, și de aici până la presupunerea din partea unor cercetători a unei influențe a lui Proclus asupra lui Eckhart nu a fost decât un pas. Însă, așa cum susține C. Steel, în afară de caracterul puțin plauzibil din perspectivă istorică al unei astfel de teze, este indiscutabil faptul că Eckhart înțelege această „negație a negației” într-un fel cu totul diferit. Într-adevăr, pentru el, „*negatio negationis* este cea mai pură și mai perfectă afirmație”, sinonimă cu propria revelație a lui Dumnezeu: „Eu sunt cel ce sunt”<sup>1</sup>. Intenția lui Eckhart este deci caracterizată de această „combinație a teologiei negative cu afirmația Ființei pure”. În ceea ce-l privește pe Proclus, *negația negației* nu poate avea vreo putere *afirmativă*: ea ne aduce doar în stadiul *tăcerii absolute*<sup>2</sup>. R. Mortley admite că „există, pe drept cuvânt, o anumită atractivitate în ideea paradoxului unei *negații finale* care, printr-un singur act, *iluminează și se auto-suprimă*”; în fapt, „ultima mișcare lingvistică care se poate concepe – care are deopotrivă o forță pozitivă și negativă –, dar care este *finală*”.<sup>3</sup> Există, într-adevăr, o mare fascinație în ideea acestui

<sup>1</sup> Meister Eckhart, *In Exodus* N. 74 [*Lateinische Werke* II, S. 77.6-12]: „*Nulla ergo negatio, nihil negativum deo competit, nisi negatio negationis, quam significat unum negative dictum «deus unus est». Negatio vero negationis purissima et plenissima affirmatio: «ergo sum qui sum»*” (cf. trad. B. McGinn, *Eckhart Preacher-teacher*, Paulist Press, Mahwah, NJ, 1986, p. 68). Cf. cap. „The negation of negations is Divine Affirmation”, în C.F. Kelley, *Meister Eckhart on Divine Knowledge*, Frog Books, 2008, Berkley, California, p. 106-113. Despre *negatio negationis* la Meister Eckhart, vezi și: V. Lossky, *Théologie Négative et Connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1998, p. 68 sq.; B. Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogy, Univocity and Unity*, trad. Orrin F. Summerell, B.R. Grüner Publishing Co., Amsterdam, 2001, p. 95 sq. și D. Fărcaș, *Meister Eckhart. Mistical din căușul ochiului*, Polirom, 2010, p. 207-456. Cu privire la diferențele dintre Eckhart și Proclus legate de celebra formulă, vezi W. Beierwaltes, *Proclo*, p. 391-396.

<sup>2</sup> Cf. C. Steel, „*Negatio negationis...*”, p. 367-368.

<sup>3</sup> Vezi R. Mortley, *The Way of negation*, p. 117. Mortley nu recunoaște din partea lui Proclus un accent deosebit pe tema „negației negației”, în ultima parte a *Comentariului la Parmenide*. El critică tendința lui W. Beierwaltes de a „sublinia excesiv” această temă la Proclus. Pentru



*instrument lingvistic* care reușește să îndeplinească „ultima misiune” care i se cere, dar care dispare în și prin actul însuși de a face aceasta. Cu toate acestea, ne previne Mortley, „această idee nu este dezvoltată de către Procloș și nu ar trebui să fie recomandată ca o fază cheie în demonstrarea primatului tăcerii”<sup>1</sup>. Procloș nu pare preocupat să dezvolte negația în această logică. Mai curând, intenția lui este aceea de a *concedia* negația de pe noul stadiu – în care sufletul „nu mai cunoaște, ci locuiește cu Unul”<sup>2</sup>. Viziunea procleană reține ideea decisivă că „negația este o formă de limbaj, și că nu mai poate fi folosită mai departe. Nu atât negația este îndepărtată, cât întreg limbajul, și aceasta constituie preocuparea centrală a lui Procloș în raport cu *negația finală*”<sup>3</sup>. Procloș anunță doar faptul că negația și-a „consumat” utilitatea, ea conducând sufletul doar pe penultimul stadiu. *Auto-suprimarea* negației nu este mai mult decât o auto-suprimare<sup>4</sup>: nu este un eveniment cu două fațete – una pozitivă și o alta negativă<sup>5</sup>. „Nu văd această negație a negației ca un pas pozitiv, similar aceloră din stadiile anterioare”, concludă Mortley<sup>6</sup>. Ceea ce se traduce prin faptul că „ultima negație – *negația negației* – incluzând întreg limbajul, nu revelează nimic despre Unul – și aceasta este ceea ce o diferențiază de celelalte.”<sup>7</sup> Înțelegerea lui Mortley privind *negatio negationis* doar ca „un act pur lingvistic, care nu relevă nimic despre Unul”, pare a se găsi în divergență cu viziunea lui Beierwaltes – care interpretează întregul proces al negației ca „o pregătire pentru miza ultimă a *unificării*”<sup>8</sup>. Totuși, așa cum notează și C. Steel, „chiar dacă raționa-

---

poziția acestuia din urmă, vezi W. Beierwaltes, cap. „Negation der Negation”, în *Procloș*, p. 388-396 și „Excursul IV: *Negatio negationis*”, în *Procloș*, p. 426-428.

<sup>1</sup> Cum o prezintă W. Beierwaltes, *Procloș*, p. 394-395.

<sup>2</sup> Procloș, în *Platonis Parmenidem* VII, 74k.31 (trad. G.R. Morrow, p. 603).

<sup>3</sup> Negația nu este respinsă *qua* negație, ci *qua* manevră lingvistică, și Procloș este mai preocupat, în acest punct, de a scăpa de toate formele limbajului. Vezi *Ibidem* VII, 70k.25-30 și 72k.8.31.

<sup>4</sup> Pentru Procloș, „scopul *via negativa* îl constituie transportarea sufletului în penultimul stadiu” și, aici, așa cum declară Mortley, tratarea sa coincide cu cea a lui Clement Alexandrinul și Plotin. „Metoda negativă” conduce pe cineva în *sens ascendent*, dar nu la Cel Suprem. Procloș conferă o expresie clară la ceea ce fusese implicit până la el: „negația este un instrument care determină propria anulare” (R. Mortley, *The way of negation*, p. 118).

<sup>5</sup> „Dar după ce s-a mers prin intermediul tuturor negațiilor, cineva ar trebui să lase deoparte și metoda dialectică, ca fiind incomodă și introducând noțiunea lucrurilor negate cu care Unul nu poate avea vreoa apropiere” (Proclos, în *Platonis Parmenidem* 74k, trad. G.R. Morrow, p. 602).

<sup>6</sup> R. Mortley, *The way of negation*, p. 116.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>8</sup> Cf. și Deirdre Carabine, *The Unknown God*, p. 183.

mentele dialectice pot constitui o *pregătire* pentru tensiunea (*tensio*) către Unul, totuși nu sunt ele însele această *tensio*<sup>1</sup>: ele nu pot fi niciodată un substitut pentru această *tensiune*<sup>2</sup>. „Tăcerea” trimite dincolo de ea însăși, către Unul – care se află „dincolo de toată tăcerea”. Ea este „mijlocul prin care ne putem ridica *dincolo de toate nivelurile discursului*”: dacă procedura *negația negației* nu ar fi inițiată, am ajunge, în final, așa cum intuiește A.H. Armstrong, „la un spațiu gol, perfect *îngrădit de dogme negative*”<sup>3</sup>.

Dacă negațiile însele nu sunt *îndepărtate*, riscăm să-L facem pe Unul *multiplu*<sup>4</sup>. Până și negațiile pot *distrage* sufletul și să-i obstrucționeze *vederea pură*: sufletul trebuie să renunțe la încercarea de a mai atinge ceva, căci până și „tensiunea” (*tensio*) – care nu este o metodă dialectică – trebuie abandonată<sup>5</sup>. După acest moment, cuvintele nu mai sunt necesare, căci *nimic* nu se mai poate spune, și astfel trebuie recurs la o ultimă mișcare, „dincolo de” nivelul dialectic. Cuvântul exprimat și-a exercitat funcția și a sondat cât i-a stat în putință; pentru restul, este nevoie de *contemplație în tăcere*<sup>6</sup>. Tăcerea este deci *încununarea* realizărilor de ordin epistemologic, după ce toate actele-discursive au fost îndeplinite, inclusiv genul cel mai înalt – negația. Atunci când încercăm să formulăm propoziții despre ceea ce este *inefabil*, nu ar trebui să fim surprinși că, prin acest efort, însăși cunoașterea noastră devine imposibilă și este suprimată<sup>7</sup>. De aceea, la finele abordării noastre dialectice de „a-L atinge pe Unul prin negații”, noi trebuie să abandonăm toată investigația, toată interogația, „toate cunoașterea și toate instrumentele ei”, tot discursul – chiar dacă este întru totul un discurs negativ<sup>8</sup>: tăcerea devine, astfel, punctul culminant firesc al *via negativa*<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Proclus, *In Platonis Parmenidem VII*, 74k.30 (trad. G.R. Morrow, p. 603). Cf. R. Mortley, *The way of Negation*, p. 117.

<sup>2</sup> Cf. C. Steel, „Beyond the Principle of Contradiction? Proclus’ Parmenides and the Origin of Negative Theology”, în M. Pickavé (ed.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65 Geburtstag*, *Miscellanea Mediaevalia* 30, Brill, Leiden, 2003, p. 598.

<sup>3</sup> Cf. A.H. Armstrong, „On Not knowing Too Much About God”, în *Idem, Hellenic and Christian Studies*, nr. 15, p. 137-138.

<sup>4</sup> Proclus, *In Platonis Parmenidem VII*, 74k.18-20 (trad. G.R. Morrow, p. 602).

<sup>5</sup> Cf. *Ibidem VII*, 74k.30 sq.: „Nu doar că operațiile dialectice trebuie eliminate, dar chiar și *tensiunea* însăși. În final, când și-a încheiat drumul său, Sufletul poate să *locuiască* cum se cuvine cu Unul. Devenind unu și singur cu sine însuși, el va alege doar pe Unul simplu” (trad. G.R. Morrow, p. 603).

<sup>6</sup> Cf. Deirdre Carabine, *The Unknown God*, p. 183.

<sup>7</sup> Cf. Proclus, *Theologia Platonica II*, 10 (2.64.2-9 Saffrey/ Westerink).

<sup>8</sup> Cf. C. Steel, „*Negatio negationis...*”, p. 363 și *Idem*, „Beyond the Principle of Contradiction...”, p. 597.

<sup>9</sup> Cf. H.-D. Saffrey, L. G. Westerink, *Théologie platonicienne*, II, p. 116, n. 4.

# LA NOTION DE SUJET DANS LA TRINITE D'AUGUSTIN

Marian Alexandru IACOB<sup>1</sup>

**Abstract:** *Our purpose would be to propose, develop and verify the hypothesis according to which in Augustine's philosophy we could identify a notion of subject that is beyond any empirical construction. After having clarified and distinguished in between the notions of empirical subject and transcendental subject, we would have set the grounds of a research that would eventually allow us to conclude by saying that in Augustine's **The Trinity** we are able to isolate and outline a logical structure that is beyond any historical and therefore empirical construction.*

**Keywords:** *Augustine, empirical subject, transcendental subject, novi, cogito.*

L'objet de cette étude sera de proposer, clarifier et examiner notre thèse selon laquelle, dans le christianisme nous trouvons une forme de sujet qui est au-delà de toute construction empirique. Pour aller jusqu'au but de notre pensée, nous estimons d'avoir trouvé une structure qui anticipe, où, au moins se constitue de la même manière que, le *sujet transcendantal* attribué à Kant. Nous devons, tout de même, prendre une certaine précaution : le *sujet transcendantal*, en tant que tel, ne se trouve ni chez Augustin, ni chez un autre penseur avant Kant. Avant de proprement passer à notre analyse, la rigueur de ce type de recherche nous oblige à faire une distinction préliminaire. Nous parlons ici de la distinction entre *sujet empirique* et *sujet transcendantal*.

## ***Sujet transcendantal et sujet empirique***

Faisons juste quelques remarques introductoires sur cette différence entre le sujet transcendantal et le sujet empirique. C'est tout à fait impératif de séparer les deux, parce que, nous allons observer que c'est une structure transcendantale du sujet que nous estimons de pouvoir identifier dans la philosophie chrétienne d'Augustin.

Le sujet empirique est tout d'abord une construction. Ce sujet est individuel, il n'est pas déterminé d'une façon universelle et stable. La notion de sujet empirique supporte des changements, supporte une évolution et il

---

<sup>1</sup> University of Poitiers, France.

peut être l'objet de la connaissance. Il peut se constituer différemment à des certains moments de l'humanité et cela fait de lui un sujet historique aussi. Il est sensible à des stimuli sociaux. A une certaine époque, dans un tel ou tel contexte social, le sujet empirique est construit de différentes manières. La notion de *construction* présuppose un changement, présuppose l'existence d'un processus et aussi d'une évolution. Dans le christianisme, le sujet empirique est l'un qui fait l'objet du modèle de spiritualité développé à partir du texte biblique. Par ailleurs, ce type de sujet a été isolé par Michel Foucault dans *L'herméneutique du sujet*<sup>1</sup> et il était défini comme étant *l'objet de la conversion chrétienne*, ou bien, l'objet du *souci de soi* dans ce qu'il appelle *le moment chrétien*. Nous nommons seulement le sujet empirique, tel qu'il se trouve dans la philosophie chrétienne, et nous n'allons pas lui dédier des analyses très détaillées. Par contre, nous nous déclarons intrigués par la possibilité de trouver un sujet qui n'est pas individuel et qui n'a pas d'empirique. Avant d'ainsi faire, nous proposons d'avancer à la description généraliste du *sujet transcendantal*.

Le sujet transcendantal est un sujet logique, il n'est pas un sujet historique et il est indépendant de l'expérience. Etant un sujet logique, il n'a rien d'empirique et ça veut particulièrement dire qu'il n'est pas une construction. Il n'a pas de contenu, la représentation d'un sujet transcendantal ne signifie rien du tout. Les seules choses qui peuvent faire l'objet de la connaissance sont ses actes de pensée qui peuvent être comprises comme ses prédicats. D'ici nous pouvons tirer quelques conclusions préliminaires. Premièrement, le sujet transcendantal ne se modifie pas, il ne supporte pas des changements, donc il ne peut pas faire l'objet du *souci de soi*. Il ne peut pas être l'objet pour rien du tout, encore moins pour la connaissance ou pour la forme de spiritualité identifiée par Foucault dans le christianisme. Le sujet transcendantal est un sujet logique, donc vide de contenu. La logique peut faire abstraction de tout contenu. Nous pouvons constater que, chez Kant, le sujet transcendantal se constitue comme la condition de possibilité de toutes connaissances. Dans le christianisme et surtout chez Augustin, nous trouvons une notion qui nous paraît semblable ; nous parlons ici de sujet en tant qu'image de la trinité divine. Arrêtons ici le registre général et les analogies avec des autres philosophes et passons au texte augustinien!

Par la suite, nous nous proposons d'identifier la structure *a priori* du sujet augustinien par l'accomplissement des trois étapes proposées par

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981 – 1982*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 20.

Augustin lui-même. Premièrement, nous devons faire la preuve du fait que l'âme se connaît elle-même. Cette partie introductrice prépare le passage au *cogito* augustinien. Emmanuel Bermon le signale très explicitement en disant que « l'analyse du *cogito* est précédée d'une longue et difficile réfutation de la thèse selon laquelle l'esprit ne se connaîtrait pas »<sup>1</sup>. Deuxièmement, nous devons faire la preuve du fait que l'âme approfondit la connaissance qu'elle a de soi-même et se connaît en tant qu'image de la trinité du Dieu. Troisièmement, nous nous trouvons devant un passage que l'âme fait : le passage du *novi* au *cogito*. Autrement dit, nous devons constater le fait que l'âme se *pense* elle-même de la même façon qu'elle se *connaît* elle-même.

Avant de proprement passer au contenu des analyses d'Augustin, nous choisissons de dévoiler le cadre général de son propos. L'âme se connaît elle-même et Augustin nous dit ceci d'une manière très explicite dans le *Livre X de La Trinité* :

« Que l'âme ne cherche donc pas à s'atteindre comme une absence, mais qu'elle s'applique à discerner sa présence ! Qu'elle ne cherche pas à se connaître comme si elle était une inconnue pour elle-même, mais qu'elle se distingue de ce qu'elle sait n'être pas elle ! (...) *Connais-toi toi-même*, dès l'instant qu'elle comprend ces paroles *toi-même*, elle se connaît ; cela, pour la simple raison qu'elle est présente à elle-même. Si au contraire elle ne comprend pas ce qu'on lui dit, elle ne peut nécessairement pas le faire. »<sup>2</sup>

*Discerner sa présence* est une expression avec une très puissante signification dans le christianisme et le fait qu'elle est suivie par le précepte delphique renforce notre opinion qu'elle est synonyme avec ce que Foucault appelait « déchiffrement des processus et des mouvements secrets qui déroulent dans l'âme »<sup>3</sup>. L'âme doit se déchiffrer elle-même et elle doit déchiffrer les secrets de sa propre essence. Concentrons-nous quelques instants sur l'apparition et la transformation du *Connais-toi, toi-même*.

Dans l'Antiquité Grecque le *gnothi seauton* (connais-toi, toi-même) n'est jamais utilisé avec un sens individuel, autrement dit, il s'adresse à tout sujet empirique, non pas à un tel ou tel sujet empirique. Il ne s'agit pas d'une introspection individuelle, il s'agit d'une connaissance plutôt anthropologique. Le *connais-toi, toi-même* qui était inscrit sur le temple d'Apollon à Delphes est une demande de prudence. Les hommes doivent connaître leur place dans le

<sup>1</sup> Emmanuel Bermon, *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, Vrin, Paris, 2001, p. 78.

<sup>2</sup> Augustin, *La Trinité, Livres VIII – XV*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1997, p. 145.

<sup>3</sup> Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, p. 245.

monde et ils ne doivent pas oublier qu'ils ne sont rien d'autre que des simples mortels qui viennent poser des questions à un dieu.

Dans le christianisme, comme Foucault le suggère, il s'agit plutôt d'un déchiffrement de soi. Tout sujet empirique est impliqué dans ce mouvement spirituel chrétien et il ne s'agit toujours pas d'un déchiffrement individuel. L'âme doit déchiffrer le sens caché dans sa propre apparence. On passe d'une connaissance anthropologique de soi spécifique aux grecs antiques à une interprétation herméneutique de soi spécifique au christianisme.

Après avoir fait ces remarques, nous sommes prêts de passer au texte d'Augustin qui va nous aider à constater que la connaissance de l'âme est originaire. Notre penseur propose et rejette quatre hypothèses selon lesquelles la connaissance que l'âme a de soi-même n'est pas toute première, pour finalement proposer et accepter l'hypothèse qui favorise cette connaissance. Le but de notre enquête est de suivre de très près la démarche augustinienne, car cette première étape est tout à fait cruciale.

### 1. L'âme se connaît elle-même

Le *cogito* augustinien se trouve exposé d'une manière très rigoureuse dans le *Livre X de La Trinité*. Nous suivons plus en détail cette partie de l'ouvrage, avec un but qui peut être atteint en deux étapes. Nous allons analyser et comprendre le *cogito* augustinien, pour pouvoir faire le passage à une très dense, complexe et surprenante conception du sujet. Nous ne nous limitons pas au sujet en sens empirique. Nous pensons qu'il y a quelque chose de plus dans la pensée augustinienne et que nous pouvons identifier une notion de sujet qui est hors de l'histoire, universelle et qui n'est pas une construction empirique.

Reprenons la citation de Bermon. « L'analyse du *cogito* est précédée d'une longue et difficile réfutation de la thèse selon laquelle l'esprit ne se connaîtrait pas. »<sup>1</sup> Augustin utilise une méthode régressive pour faire la preuve du fait que l'âme se connaît elle-même et que cette connaissance est originaire. Cette preuve est une réaction contre les Sceptiques et est suivie par une preuve du fait que l'âme se connaît lui-même en tant qu'intelligence ; cette preuve est une critique adressée aux matérialistes<sup>2</sup> qui postulent une composition corporelle et non pas spirituelle de l'âme. Nous allons nous approcher sur un extrait qui est vraiment essentiel et dont les idées promues sont tout à fait nécessaires pour l'accomplissement de notre démarche. Nous

<sup>1</sup> Emmanuel Bermon, *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, Vrin, Paris, 2001, p. 78.

<sup>2</sup> *Infra*, note 2, p. 49.

trouvons la preuve que l'âme se connaît elle-même dans *La Trinité* (*Livre X, III, 5*). L'analyse augustinienne, et par ailleurs Emmanuel Bermon le signale très explicitement, pourra être divisée en quatre parties. Chaque partie examine une hypothèse : une connaissance de ce qui lui est semblable (connaissance d'autrui), connaissance de la beauté de la connaissance de soi, connaissance de sa finalité (la connaissance du souverain bien, la connaissance du salut de l'âme) et dernièrement, la connaissance de ce que c'est que connaître. « Car l'esprit qui se connaît lui-même connaît ce que sont les autres esprits ; il connaît qu'il est beau de se connaître, et connaître toutes les autres choses. »<sup>1</sup> Passons à l'examen de ces hypothèses.

#### *La connaissance d'autrui*

« Mais supposons que l'âme se fasse d'elle-même une idée juste : lorsqu'elle aime cette représentation, elle s'aime avant de se connaître. Elle voit ce qui lui est semblable ; elle voit donc d'autres âmes, à partir desquelles elle se fait une idée d'elle-même et se connaît par l'idée générique d'âme. Mais alors pourquoi, connaissant les autres âmes, ne se connaît-elle pas elle-même, puisque rien ne lui est plus présent que soi à soi ? »<sup>2</sup>

La première hypothèse examinée est l'une selon laquelle l'âme se connaît elle-même en connaissant ce qui lui est semblable, y compris en connaissant des autres âmes. Cette voie nous propose d'observer les autres âmes, d'aimer ce qu'on voit dans les âmes qui nous sont semblables et ultérieurement de soupçonner que nous sommes pareils. Autrement dit, nous nous faisons une image de nous-même et nous nous identifions avec cette image. Mais celle-ci n'est pas, à vrai dire, une connaissance de soi dans le sens le plus puissant du terme. Ce n'est qu'une déduction et une connaissance de soi comme objet. Nous identifions notre âme avec la projection qu'on se fait de quelque chose qui est extérieur à nous. Augustin nous laisse penser que la connaissance de soi par analogie à un autre n'est pas une connaissance de soi. Rien ne nous est plus présent que nous-mêmes à nous-mêmes. Pour qu'il puisse se connaître, l'âme doit se diriger vers elle-même et non pas vers autrui. Le problème du passage d'une âme à l'autre est très sensible et Augustin (au moins dans *La Trinité*) se méfie d'offrir au *semblable* le statut d'origine de la connaissance de soi.

Ensuite, nous assistons à un passage qui nous montre une rupture entre Augustin et le platonisme. « Jamais en effet les yeux ne se

<sup>1</sup> Emmanuel Bermon, *op. cit.*, p. 81.

<sup>2</sup> Augustin, *La Trinité*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1997, pp. 127-129.

connaîtront, sinon en un miroir : n'allons pas nous imaginer qu'on puisse se servir de tels moyens pour contempler les choses spirituelles elles-mêmes et que l'âme puisse se connaître en une sorte de miroir. »<sup>1</sup> Nous nous souvenons que dans *l'Alcibiade* Socrate propose à son jeune interlocuteur une analogie dans laquelle il compare la partie supérieure de l'âme, avec l'œil. Platon nous propose une analogie corporelle pour expliciter un aspect spirituel. Augustin rejette la pertinence d'une telle analogie, il rejette toutes explications corporelles quand il s'agit des problèmes spirituels. C'est de telle manière qu'il critique le matérialisme manichéen et toutes les doctrines dualistes. Sur cet aspect, Augustin s'oppose fermement à Platon aussi. Emmanuel Bermon fait une remarque intéressante :

« Chez ces deux héritiers de Platon que sont Cicéron et Augustin, rivalisent donc deux sens de l'oracle delphique : l'ancien et le nouveau. Le sens ancien est une invitation à se connaître en voyant son image dans l'autre comme dans un miroir. Le sens nouveau commande à l'esprit, non plus d'apprendre à se connaître de la sorte, puisque l'esprit se connaît immédiatement lui-même, mais de prendre conscience de cette connaissance de soi qui lui appartient nécessairement. L'oracle delphique devient alors le mot d'ordre d'une connaissance de soi d'un type nouveau : celle qui est inhérente au *cogito* et que l'on appelle la conscience. »<sup>2</sup>

Il faut partir de la connaissance de soi, mais seulement pour arriver à une compréhension de soi. Chez Augustin, il est clair que nous retrouvons un nouvel usage de la formule delphique. Nous pouvons interpréter ce passage de deux manières différentes. Premièrement, en sens empirique, l'individu, s'il a la prétention de se connaître soi-même et de connaître la partie de son âme qui est faite sur l'image de la divinité, doit s'approcher de lui-même. Cette connaissance doit se faire de manière directe, et non pas à travers une autre âme. Rien ne lui est plus présent à lui-même que lui-même. Deuxièmement, si on sort de la discussion le sujet en sens empirique, la partie de notre âme qui est faite à l'image de Dieu doit se tourner vers elle-même, car elle est la partie la plus simple. C'est à partir d'elle que toute connaissance découle. Si nous supposons que toute âme est faite à l'image trinitaire de Dieu et que c'est cette forme l'une qui est universelle (dans l'essence de toutes âmes) ; la connaissance d'autrui pourra nous sembler identique à la connaissance de soi, car, finalement, il s'agit de la connaissance de l'origine divine de l'âme. Nous n'anticipons

<sup>1</sup> *Ibidem.*, p.129.

<sup>2</sup> Emmanuel Bermon, *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, Vrin, Paris, 2001, p. 86.



plus et pour le moment, nous nous contentons de faire la remarque suivante : le soi est, chez Augustin, l'origine de la connaissance que l'âme a de soi-même. Il nous semble clair que dans la pensée augustinienne, avant d'avoir la prétention de connaître les autres esprits, toi, en tant qu'esprit, tu dois te connaître toi-même en partant de toi-même.

*La beauté de la connaissance de soi nous est révélée*

C'est maintenant qu'Augustin nous propose une deuxième hypothèse : « Serait-ce alors dans la raison de la vérité éternelle que l'âme voit combien il est beau de se connaître ? Qu'aimant ce qu'elle voit, elle s'efforce de le réaliser en soi ? »<sup>1</sup> L'argument augustinien nous portera sur une nouvelle voie qui aura le but de nous faire la preuve de l'antériorité de la connaissance de soi par rapport à la connaissance de la beauté de cette connaissance de soi. Peut-être que la vérité éternelle révèle à l'âme combien il est beau de se connaître elle-même. Et en aimant ce qu'elle voit, l'âme sera poussée vers l'accomplissement de cette connaissance de soi. Mais, nous voyons qu'Augustin nous laisse croire que la beauté de la connaissance de soi nous a été révélée auparavant. Il continue : « Mais voilà qui est bien étrange : elle ne se connaîtrait pas elle-même et connaîtrait cependant combien il est beau de se connaître. »<sup>2</sup> Nous avons une impression déjà formée sur la connaissance de soi, nous avons la connaissance de la beauté de la connaissance de soi, mais nous ne nous connaissons pas encore. Mais, la connaissance de la connaissance de soi ne peut que suivre la connaissance de soi. Nous ne pouvons pas avoir l'intuition de la beauté de la connaissance de soi. La remarque augustinienne nous semble pertinente ; la connaissance de soi ne peut être qu'antérieure à la connaissance de la beauté de la connaissance de soi. Nous sommes également obligés de rejeter cette deuxième hypothèse.

*La connaissance du salut et de la béatitude de l'âme*

« Serait-ce alors que l'excellence du but à atteindre, autrement dit son salut et sa béatitude, s'offre à son regard, grâce à un mystérieux ressouvenir qui ne l'a pas abandonné en son lointain exil, et qu'elle est persuadée que, faute de se connaître elle-même, elle n'atteindra jamais ce même but ? Aimant l'un, elle cherche l'autre : aimant ce qu'elle connaît, elle cherche ce qu'elle ignore. Mais pourquoi le souvenir de sa béatitude a-t-il pu subsister

---

<sup>1</sup> Augustin, *La Trinité*, éd. cit., p. 129.

<sup>2</sup> *Ibidem.*, p. 129.

sans que subsiste en même temps le souvenir d'elle-même ? L'âme qui veut parvenir ne se connaît-elle donc pas aussi bien que le terme où elle veut parvenir ? »<sup>1</sup>

Dans ce passage Augustin introduit l'hypothèse selon laquelle l'âme poursuit naturellement son bien, son bonheur, sa béatitude. Mais il nous semble juste de dire que nous ne pouvons pas avoir la connaissance de notre béatitude sans avoir la connaissance de soi. Aimant le mystérieux souvenir de sa béatitude, l'âme cherche ce qu'elle avait ignoré, y compris la connaissance de soi-même. Nous prenons la connaissance de soi comme condition nécessaire pour une vie accomplie ; comme une étape préalable et nécessaire de l'obtention du salut de l'âme. Ce qu'Augustin nous dit ici est que l'âme cherche à se connaître grâce à une volonté native d'atteindre sa finalité ; son propre salut. Mais la connaissance de son but final, la connaissance du fait qu'on cherche le bonheur, ne peut que suivre la connaissance de soi ; c'est celui-ci l'argument augustinien en faveur de l'antériorité de la connaissance de soi. Tu dois te connaître toi-même avant de connaître quelque chose qui est propre à toi.

*Le savoir de « ce que c'est que connaître »<sup>2</sup>*

« Ou encore, lorsqu'elle aime à se connaître, l'objet de son amour serait-il, non pas elle qu'elle ne connaît pas encore, mais le savoir même ? Elle supporterait mal d'échapper à sa propre connaissance, à l'aide de laquelle elle veut tout comprendre. Elle sait ce que c'est que connaître : aimant à connaître, elle désire aussi se connaître. »<sup>3</sup>

Augustin nous propose une dernière hypothèse et elle peut être énoncée de la manière suivante : l'âme ne se connaît pas elle-même. Cette connaissance de soi découle d'une sorte d'amour qu'on a pour la connaissance en général. Nous avons un désir de la connaissance sur lequel toute connaissance se fonde. Nous voyons Augustin formuler, oserons-nous dire, la critique que Foucault fait aux modernes. Nous nous trouvons faces à l'hypothèse selon laquelle toute connaissance trouve son origine dans un désir de la connaissance pour la connaissance elle-même. Jusqu'ici, l'exposé d'Augustin ne nous pose pas des problèmes. Il nous propose un chemin régressif à la fin duquel nous pourrions affirmer l'antériorité de la connaissance de soi. Avant de conclure, suivons la suite de cette dernière hypothèse.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 129.

« Mais où connaît-elle sa connaissance, si elle ne se connaît elle-même ? Elle connaît qu'elle connaît d'autres choses et ne se connaîtrait pas ? C'est pourtant en elle qu'elle connaît ce que c'est que connaître. Comment se connaîtrait-elle connaissance sans se connaître elle-même ? »<sup>1</sup>

A partir de cet extrait, nous nous trouvons obligés de faire une remarque éclaircissante, mais avant de la faire, restons appuyés sur le texte original. Augustin continue à utiliser une méthode régressive. Il s'agit ici de trouver quelque chose qui précède le fait-même de se constituer comme sujet connaissant. Si nous avons une telle ou telle connaissance, cela veut dire qu'à un moment donné, il y avait une connaissance que pourrait être pensée comme étant toute première. Augustin utilise la régression pour pouvoir conclure en disant que la connaissance de soi est originaire et c'est à partir d'elle que toute autre connaissance découle. Pourquoi ? Simplement parce que le sujet se constitue comme image du Dieu, autrement dit, la partie divine de l'âme, ou la partie constituée à l'image de la divinité est la trinité de l'âme. En se constituant ainsi, l'âme est la seule présence pour lui-même. Elle n'a pas le choix. Si elle va se constituer comme sujet connaissant, elle est obligé de connaître quelque chose à laquelle elle a accès, et nous avons déjà vu qu'il n'y a rien plus présent à l'âme qu'elle-même. L'âme se connaît elle-même et en rejetant ces quatre hypothèses, il fait exactement cette preuve.

Une remarque s'impose : Augustin pouvait tout simplement refuser cette quatrième hypothèse d'une connaissance pour la connaissance, car elle n'a aucun sens. La connaissance, ou encore plus précisément, le fait de se trouver en train de connaître, est une activité. Comme toutes activités, elle doit être pensée dans l'intérieur de la relation entre des moyens et des fins. Chaque activité, et la connaissance ne fait pas exception, doit avoir des moyens et un but. Le but ne peut pas être l'activité-même, car celle-ci ne fait rien d'autre que de nous obliger à entrer dans une circularité irrationnelle. Si nous faisons la connaissance pour la connaissance, le deuxième terme devient un moyen pour l'antécédent et nous nous trouvons dans une situation sans issue. Faire une activité pour une autre activité ce n'est acceptable que dans la situation selon laquelle la deuxième activité est un moyen utilisé par la première dans la tentative d'atteindre son but. Faire une activité pour l'activité-même n'a pas de sens, y compris, faire la connaissance pour la connaissance est une expression irrationnelle. Nous voulons éviter les mécompréhensions et pour ainsi

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 129-131.

faire, nous proposons un exemple qui suit le même chemin régressif. Nous visons une vie bonne et nous faisons d'elle un but à atteindre. Il ne nous reste qu'à trouver les moyens qui vont se prouver à la hauteur de cette tâche. Suivons un seul aspect : nous associons une vie bonne avec la stabilité financière. Pour être stables du point de vue financier, nous avons besoin de travailler dans un domaine qui nous semble acceptable. Nous décidons d'être professeur d'université. Pour ce faire, nous devons écrire une thèse doctorale, suivre une formation doctorale, apprendre comment transmettre les informations dans une manière efficace, écrire un mémoire etc. Nous avons une grande chaîne des activités qui nous serviront comme des moyens : écrire une thèse doctorale, écrire un mémoire, lire sur un certain sujet etc. Nous pouvons accepter le fait d'écrire un mémoire pour nous rendre éligibles pour une école doctorale, mais nous ne pouvons jamais dire qu'on écrit un mémoire pour écrire un mémoire. Ça n'a pas de sens. La connaissance n'est qu'une activité comme toutes les autres. Nous ne pouvons pas faire la connaissance pour la connaissance et cette formule nous paraît au moins étrange. Reprenons l'analyse augustinienne, tout en essayant de surprendre la conclusion vers laquelle nous nous trouvons dirigés. Aussi, nous souhaitons découvrir quel est l'enjeu de cette preuve du fait que le sujet se connaît lui-même.

« Ce n'est pas une autre âme qu'elle connaît connaissante : c'est elle-même. Elle se connaît donc elle-même. Lorsqu'elle cherche à se connaître, elle se connaît déjà en train de se chercher. Elle se connaît donc déjà. Elle ne peut donc s'ignorer totalement, cette âme qui, lors même qu'elle se connaît ignorante d'elle-même, se connaît par le fait même. Si elle ignore qu'elle s'ignore, elle ne se cherche pas pour se connaître.»<sup>1</sup>

C'est ici la conclusion visée avec le refus de ces quatre hypothèses : l'âme se connaît elle-même en tant qu'elle se cherche elle-même. Cette recherche du soi découle du fait que l'âme s'ignore elle-même. Nous pouvons nous déclarer surpris par la démarche augustinienne. Ce n'est pas tout-à-fait évident que lorsque nous nous cherchons nous-mêmes, nous nous connaissons nous-mêmes. L'enjeu est de faire le passage du *cogito* à l'image trinitaire de l'âme. L'âme se connaît elle-même et elle se connaît en tant qu'image de Dieu, y compris, comme trinité : *mémoire – intelligence – volonté*.

Maintenant, après avoir parcouru l'étape préliminaire proposée par Augustin, nous pouvons proprement passer au *cogito* augustinien.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p.131.

## 2. L'âme approfondit le niveau de connaissance qu'elle a de soi-même

Après avoir démontré le fait que l'âme se connaît elle-même, Augustin continue en disant que l'âme doit se connaître comme sujet créé à l'image trinitaire du Dieu.

« Ces trois choses, mémoire, intelligence, volonté, ne sont pas trois vies, mais une seule vie ; non pas trois âmes, mais une seule âme, par conséquent elles ne sont pas trois substances, mais une seule substance. Lorsqu'on dit que la mémoire est vie, âme, substance, c'est qu'on l'envisage en elle-même ; mais lorsqu'on l'appelle proprement mémoire, c'est qu'on l'envisage dans sa relation à quelque chose. Par contre, le mot vie est toujours pris en référence à lui-même, de même que le mot âme ou le mot essence. Voilà pourquoi ces trois choses ne font qu'un, en tant qu'elles sont une seule vie, une seule âme, une seule essence. »<sup>1</sup>

Ce qu'Augustin veut nous transmettre est l'unité et l'égalité des puissances qui forment la trinité chrétienne. Cette idée a suscité beaucoup de discussions et elle a donné naissance à un grand nombre d'interprétations. La définition augustinienne n'enlève pas le mystère. Ce qui nous pose problème est la compréhension du statut de l'âme et la compréhension d'un Dieu trinitaire. Prenons un exemple qui nous aidera à l'approfondissement de cette notion de la trinité. Cet exemple trouvera sa pertinence dans un passage de Hannah Arendt ; dans le mariage l'homme et la femme sont deux entités distinctes, dans le sens où chacun d'entre eux à un certain rapport à soi-même. En même-temps, ils forment une unité, dans le sens où ils forment une seule famille. Prenons appuie sur le passage dans lequel Hannah Arendt problématise d'une façon assez claire et juste la notion chrétienne de la trinité et de l'égalité de ses puissances :

« L'exemple type d'involition mutuelle de *substances* indépendantes est *l'amitié* : deux hommes qui ont des liens d'amitié peuvent être qualifiés de *substances indépendantes* dans la mesure où chacun a rapport à soi-même ; ils ne sont amis que relativement l'un à l'autre. Une paire d'amis est une unité, l'Un, du moment que l'amitié existe et tant qu'elle dure ; dès qu'elle cesse, ils redeviennent deux *substances* indépendantes l'une de l'autre. Ceci prouve qu'une personne ou une chose peut être Une dans ses rapports à soi-même tout en étant de même relativement à l'autre, liée à lui par des nœuds tellement serrés que tous deux apparaissent en tant qu'Un, sans changer de substance, sans perdre leur indépendance et leur identité

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 155.

substantielles. Il en est ainsi de la Sainte Trinité : Dieu est Un dans son seul rapport à lui-même, mais il est trois dans l'unité avec le Fils et le Saint Esprit. Il faut souligner que ce type d'involution mutuelle ne se produit qu'entre *égaux* ; ce qui fait qu'on ne peut l'appliquer à la relation du corps à l'âme, de l'homme charnel à l'homme spirituel, bien qu'ils paraissent toujours ensemble, car, dans ce cas, l'âme est visiblement le principe directeur. Cependant, pour Augustin, le mystérieux trois-en-un doit exister quelque part dans la nature humaine puisque Dieu a créé l'homme à son image ; et puisque c'est justement l'esprit de l'homme qui le distingue de toutes les autres créatures, on a des chances de rencontrer les trois-en-un dans la structure de l'esprit. »<sup>1</sup>

Hannah Arendt explique et interprète une thèse chrétienne assez difficile à suivre: l'âme humaine est faite à l'image du Dieu, y compris à l'image de la Trinité divine. Les trois éléments sont distincts l'un de l'autre et ce qui les sépare c'est le rapport qu'ils ont avec eux-mêmes. Relativement à son rapport à soi-même, un homme est distinct de son ami. Tout de même, il est inséparable de lui à l'intérieur de l'amitié. Ils sont des *égaux* et Hannah Arendt fait bien de mentionner que cette identité fonctionne exclusivement entre des *égaux*. C'est une manière tout à fait pertinente de poser la question.

Dans un premier temps, l'âme se connaît elle-même. Dans un deuxième temps, l'âme approfondit le niveau de connaissance de soi, en se connaissant comme âme trinitaire et comme image du Dieu. Sans anticiper, nous pouvons dire que dans un troisième temps, nous verrons que l'âme se pense elle-même de la même façon qu'elle se connaît elle-même. L'âme se pense elle-même en tant que trinité (mémoire – intelligence – volonté). Lamarre nous propose une interprétation de ce passage et au même temps il lui apporte une critique :

« Augustin n'interprète pas la Trinité, il interprète à partir de la trinité. Prenant appui sur le récit biblique de la Création où il est dit que Dieu a fait l'homme à son image et ressemblance, Augustin définit l'âme comme image de la Trinité. A l'image du Dieu Un en Trois, l'âme est une en ses trois puissances. Ces trois puissances ne sont pas trois âmes mais une seule âme ; elles sont indistinctes de l'âme mais distinctes entre elles par leurs relations ; en elle-même, chacune des trois est l'âme, et dans leurs relations mutuelles, l'une est mémoire, l'autre intelligence, la troisième volonté. »<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *La vie de l'Esprit*, Tome 2 : *Le vouloir*, Paris, PUF, 2013, pp. 118-119.

<sup>2</sup> J.-M. Lamarre, *Saint-Augustin, La Trinité*, Magnard, Paris, 1986, p. 13.

Nous voyons que les trois puissances sont distinctes entre elles et cette distinction réside dans la relation que la mémoire, l'intelligence et la volonté ont l'une avec l'autre. Quand nous disons que la mémoire est âme, nous pensons la mémoire en elle-même. Pareil avec l'intelligence et la volonté. Pensées en elles-mêmes, aucune parmi les trois n'est pas séparable de l'âme. La différence intervient lorsqu'on les pense en se rapportant à leurs relations. Ces trois puissances, même si elles sont trois et distinctes, forment une seule âme. La critique apportée par Lamarre se réfère plus particulièrement au mode d'obtention de cette âme trinitaire et à l'usage de cette définition de l'âme. Augustin se contente de citer le passage biblique qui parle sur la constitution trinitaire de l'homme sans l'interpréter.

Faisons une petite parenthèse qui nous aidera à mieux comprendre la critique de Lamarre. Feuerbach nous propose une interprétation du Dieu, tout en identifiant un rôle unificateur de l'aspect trinitaire de l'esprit. Par ailleurs, il prend une position complètement opposée à celle d'Augustin. L'exemple d'une trinité perçue plutôt comme une réconciliation de l'homme avec l'homme est tout à fait originale. Dans *L'essence du christianisme*, il va finalement conclure en disant que l'image du Dieu n'est pas une autre chose que Dieu lui-même, dans le sens où Dieu n'est rien d'autre qu'un simple concept et rien d'autre qu'une simple image créée par l'homme. Cette image est obtenue en hyperbolisant les qualités humaines. On assiste à une prise de position radicalement différente de celle d'Augustin et au même-temps on assiste à un renversement des rôles : Dieu devient la création de l'homme.

« Ce que la théologie désigne comme *reproduction*, comme *image*, comme *ressemblance* de la trinité, nous ne pouvons l'interpréter que comme la *chose-même*, l'*essence*, le *modèle*, l'*original*, et ainsi nous avons résolu l'énigme. Les soi-disant images, à travers lesquelles on cherchait à rendre la trinité visible, compréhensible, étaient principalement : l'esprit, l'entendement, la mémoire, la volonté, l'amour, mens, intellectus, memoria, voluntas, amor ou caritas»<sup>1</sup>.

La manière brisée dans laquelle l'homme se perçoit lui-même (autrement dit, une mauvaise illusion/image de soi) est ce qui a donné naissance à l'idée de Dieu. Dans ce cas, Dieu n'est rien d'autre qu'une image, une création humaine. Dans *L'essence du christianisme*, Feuerbach

---

<sup>1</sup> Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme*, Gallimard, Paris, 1968, p. 191.

nous laisse comprendre qu'il n'y a aucune différence entre l'image de Dieu et Dieu lui-même.

Selon Augustin, la partie supérieure de l'âme n'est pas divine, mais faite à l'image du divin. Il fait une très claire distinction, mais il ne nous explique pas en quoi consiste cette différence. Feuerbach nous montre que cette distinction n'est pas acceptable et il nous propose une alternative selon laquelle Dieu n'est rien d'autre que l'image que l'on se fait de lui.

### 3. Le passage de la connaissance de soi à la pensée de soi

Augustin nous a montré que l'âme se connaît elle-même, mais quel est l'enjeu ? Il est clair que la finalité n'est pas d'affirmer que l'âme se connaît elle-même. Pour y répondre avec plus de facilité et clarté, nous nous référons à deux passages ; un passage du *Livre X de La Trinité* et un commentaire de ce passage, fait par Emmanuel Bermon. Augustin nous dit que la connaissance de la connaissance de soi ne nous apporte rien de plus et ensuite il nous révèle ses intentions : « Aussi, comme autre chose est ne pas se connaître, autre chose ne pas se penser. »<sup>1</sup> En partant de ce passage augustinien, Bermon va un peu plus loin en disant que :

« Cette connaissance de soi existe tout d'abord dans la dimension de l'en-soi et elle se distingue de la conscience que l'esprit peut en prendre. Tout l'enjeu du livre X consiste à faire passer l'esprit du *novi* au *cogito*, tel qu'il est énoncé et explicité à la fin de l'analyse, de manière que l'esprit se pense enfin comme il se connaît déjà lui-même. »<sup>2</sup>

Il nous semble claire que la démarche augustinienne est de distinguer très clairement entre *connaître* et *penser*. Par la suite, il s'agit de passer du fait que l'âme se connaît elle-même au fait que l'âme se pense elle-même. « Pourquoi dès lors faire un devoir à l'âme de se connaître ? C'est, je crois, pour l'inviter à se penser elle-même, à vivre selon sa nature, c'est-à-dire pour lui donner le désir de s'ordonner selon sa nature : au-dessous de celui auquel elle doit se soumettre, au-dessus des êtres auxquels elle doit se préférer ; au-dessous de celui par lequel elle doit se laisser gouverner, au-dessus des choses qu'elle doit gouverner. »<sup>3</sup> Le but de la connaissance de soi est d'inciter l'âme à se penser elle-même.

L'esprit se connaît lui-même en tant qu'unité trinitaire et il doit maintenant se penser de la même manière. Il se connaît comme *mémoire* –

<sup>1</sup> Augustin, *La Trinité*, éd. cit., p. 135.

<sup>2</sup> Emmanuel Bermon, *op. cit.*, p. 78.

<sup>3</sup> Augustin, *La Trinité*, éd. cit., p. 135.



*intelligence – volonté* et il doit se penser de la même façon. Augustin nous introduit l'analyse de la trinité dans un passage du *Livre X* qu'il appelle « Critique du matérialisme »<sup>1</sup>.

« Que l'âme donc n'ajoute rien à la connaissance qu'elle a d'elle-même, lorsqu'elle reçoit le précepte de se connaître ! Elle sait avec certitude que ce précepte s'adresse à elle, à elle qui *est*, qui vit, qui comprend. Le cadavre *est* aussi, les animaux vivent aussi ; mais comprendre, ni le cadavre ni les animaux ne le peuvent. Ainsi donc, l'âme sait qu'elle *est*, elle sait qu'elle vit, elle sait comment *est* et vit l'*intelligence*. »<sup>2</sup>

La critique du matérialisme, en quoi consiste-t-elle ? Augustin pense que les manichéens ont tort quand ils postulent que ça suffit de se connaître soi-même en tant que composé corporel. En effet, lorsqu'elle se pense en tant que simple objet de la connaissance, l'âme n'ajoute rien à elle-même. Dans une telle situation, Augustin considère que l'âme tombe dans un désir aveugle de la connaissance pour la connaissance. L'âme n'approfondit pas l'analyse qu'elle fait d'elle-même. Augustin fait une observation assez pertinente, en critiquant le fait que les matérialistes n'arrivent pas à comprendre que l'âme *est* et *vit* à la façon dont *est* et *vit* une *intelligence*. Même si les matérialistes reconnaissent le fait qu'ils comprennent, qu'ils vivent et qu'ils sont, ils se sont mis sur une voie malheureuse en déduisant que tout ça se passe grâce à quelque chose de corporel.

Emmanuel Bermon tire une conclusion préliminaire qui est à la fois pertinente et surprenante. Il nous laisse l'impression qu'Augustin est le vrai prédécesseur de Descartes :

« Telle est donc la difficulté à vaincre chez l'esprit qui ne s'identifie pas avec l'intelligence elle-même : il sait bien qu'il comprend, qu'il vit et qu'il est, tout en pensant cependant qu'il est un être corporel, comme le cadavre, qui possède cependant la propriété de vivre et de comprendre. Le raisonnement d'Augustin vise donc à produire un « déplacement d'accent » dans la pensée de soi, pour que l'esprit se reconnaisse essentiellement dans le fait qu'il comprend. C'est en tant qu'il comprend qu'il vit et qu'il est. Sa vie et son être propre, c'est de comprendre, ou, de façon plus générale, de penser. »<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> N'oublions pas que ce qu'Augustin entend par *matérialisme*, n'est rien d'autre que *manichéisme*. A chaque fois qu'il se réfère aux matérialistes, il parle de ceux qui représentent ce mouvement gnostique.

<sup>2</sup> Augustin, *La Trinité*, éd. cit., p. 145-147.

<sup>3</sup> Emmanuel Bermon, *op. cit.*, p. 358.

Augustin avance d'une manière rigoureuse et nous voyons très clairement que ce qu'il essaye de faire est d'établir un fondement qui lui permettra de passer de la connaissance de soi à une sorte de compréhension de soi. Il ne suffit pas de se connaître comme un simple objet, le sujet doit se penser lui-même. Nous sommes tout au cœur du problème des similitudes entre Augustin et Descartes. Nous ne savons pas si Descartes avait lu Augustin, mais il n'est pas difficile d'identifier quelques points communs entre le *cogito* augustinien et le *cogito* cartésien. Les deux cherchent à trouver ce que nous pouvons nommer une vérité indubitable sur laquelle ils pourront fonder leurs théories. Chez Descartes cette vérité indubitable c'est le fait même de douter. Chez Augustin, cette vérité indubitable est un peu plus mystique. Augustin prend comme indubitable la certitude de la connaissance de soi ; une connaissance de soi en tant qu'image de la trinité du Dieu.

« Il allègue le fait que l'esprit se connaît indubitablement en tant qu'il comprend (*intelligit*), et qu'il connaît qu'il vit et qu'il est en tant qu'il est une intelligence, tandis qu'il ne lui est absolument pas possible de se connaître en tant que chose corporelle »<sup>1</sup>

La démarche d'Augustin nous apparaît un peu plus claire maintenant. Dans un premier temps, il essaye de trouver une vérité indubitable, et celle-ci trouve son origine dans *La Bible* et pourrait être résumée de la manière suivante : l'esprit se connaît indubitablement lui-même en tant qu'image du Dieu. Dans un deuxième temps, en étant image de la trinité (*mémoire – intelligence – volonté*), l'âme se connaît nécessairement en tant qu'*intelligence*. Pour que cette deuxième étape soit accomplie, il s'agit de prouver le fait que la conception *matérialiste*<sup>2</sup> est tout à fait insuffisante. L'âme doit dépasser le niveau de la connaissance de soi et arriver au point de la compréhension de soi en tant qu'image de la trinité divine. Dans un troisième point, Augustin applique pour la volonté et pour la mémoire le même raisonnement qu'il a utilisé dans le cas de l'intelligence.

Nous sommes maintenant dans le deuxième moment de l'argumentation. Nous savons que l'âme se pense elle-même en tant qu'intelligence. C'est également vrai que l'âme sait que le fait de se constituer comme *intelligence* impose quelques exigences :

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 358.

<sup>2</sup> Dans le sens donné par Augustin à ce terme.

« Or nul ne doute que pour comprendre, il faut vivre ; que, pour vivre, il faut être ; qu'en conséquence l'être qui comprend *est* et *vit*, mais que son être n'est pas comme celui du cadavre qui ne vit pas, ni sa vie comme celle de l'âme animale qui ne comprend pas ; que cet être donc *est* et *vit* d'une manière qui lui est propre et qui est bien supérieure. »<sup>1</sup>

Nous sommes maintenant tout au cœur de la méthode augustinienne. L'âme nous est présentée comme *intelligence* qui *vit* et qui *est*. L'enjeu est de prouver le fait que la *volonté* et la *mémoire* sont égales à l'intelligence et que toutes les trois sont dans une relation qui les constitue en sujet unique. Augustin fait ça en appliquant le même raisonnement : « De même, toute âme sait qu'elle veut ; elle sait également que pour vouloir, il faut être, il faut vivre. (...) L'âme sait encore qu'elle se souvient ; par là même elle sait que pour se souvenir il faut être, il faut vivre. »<sup>2</sup> L'âme humaine est une *intelligence* qui *vit* et qui *est*, mais elle est également une *volonté* qui *vit* et qui *est* et aussi une *mémoire* qui *vit* et qui *est*. Le sujet augustinien est un sujet qui *est* et qui *vit* en tant que *mémoire – intelligence – volonté*.

C'est ici l'enjeu : dans un premier temps, il s'agit de faire le passage de la connaissance à la compréhension, de « *nosse* au *cogitare* »<sup>3</sup>, et dans un deuxième temps de postuler que l'âme se pense elle-même en tant qu'image de la trinité divine. Le sujet augustinien est un sujet qui, en passant par tout ce qu'il peut connaître, arrive à l'intuition de sa propre constitution. Le sujet qu'on retrouve dans la philosophie chrétienne d'Augustin est un sujet qui *est*, qui *vit* et qui *se pense* lui-même en tant que sujet unique qui à trois puissances. Et c'est cette structure logique qui est au-delà de toute construction historique et implicitement indépendante de l'expérience.

Avec les précautions mentionnées au début de notre propos, nous sommes maintenant en mesure de soutenir le fait que dans la philosophie augustinienne nous pouvons identifier une forme de sujet qui est au-delà du sujet empirique. Nous n'oserons pas dire que le sujet transcendantal, tel qu'il est développé par Kant, se trouve chez Augustin, mais, il nous paraît juste et bien fondé de constater que chez lui il y a un sujet non empirique et universel qui nous fait penser au sujet transcendantal kantien.

<sup>1</sup> Augustin, *La Trinité*, éd. cit., p. 147.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 126.

## BIBLIOGRAPHIE

- Arendt, Hannah, *La vie de l'Esprit*, Tome 2 : *Le vouloir*, Paris, PUF, 2013
- Augustin, *La Trinité*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1997
- Bermon, Emmanuel, *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2001
- Courcelle, Pierre, *Connais-toi, toi-même, de Socrate à Saint Bernard*, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1974
- Feuerbach, Ludwig, *L'essence du christianisme*, Gallimard, Paris, 1968
- Foucault, Michel, *L'herméneutique du sujet*, Seuil/Gallimard, Paris, 2001
- Lamarre, J.-M., *Saint Augustin, La Trinité*, Magnard, Paris, 1986

## SUBSTANȚA CA FENOMEN ÎN CONCEPȚIA LUI LEIBNIZ

Ionuț RĂDUICĂ<sup>1</sup>

*Abstract:* This article deals with a perspective of interpreting Leibniz's theory of substance, in the manner of understanding the concept of substance or monad as phenomena for our mind, soul, spirit or for our consciousness. This hypothesis relies on the correspondence, which Leibniz himself preferred, between metaphysics and immanence spheres. The article demonstrates that Leibniz's philosophy poses many difficulties regarding the term monad or substance, especially on the field of metaphysics-empiric correspondence. At the same time, the article displays the systematic points where Leibniz should have introduced consciousness in discussion for the coherence of his philosophy, which could have the chance for substance to gain the status of a real phenomenon.

*Keywords:* Leibniz, substance, phenomenon, consciousness.

Odată cu asumarea de către Leibniz a raporturilor întrețesute dintre dimensiunea metafizică și cea imanentă a realității, filosofia sa poate fi analizată în sensul posibilității substanței de a fi, măcar prin anumite nuanțe, fenomenală, cu atât mai mult cu cât, deja, metafizica modernă a sondat cu obstinație latura vizibilă a realității metafizice. În acest sens, ne putem întreba dacă substanța, în viziunea aceluiași filosof, se manifestă ca fenomen în conștiință, sau poate în subiectivitatea generică, sau în ceea ce, mai concret, numim *eu*. Mai mult, este ea vizibilă în intuiție, chiar și respectând condiția ca, aceasta din urmă, să dețină, structural și ontologic, posibilitatea de a o „accesa” direct pe prima?

Desigur, spectrul de întrebări de mai sus pleacă de la un regim de interogație care îi e, parțial, străin lui Leibniz, fiind fundamentat, mai mult, pe viziunea filosofică mai târzie, unde contactul dintre metafizic și „realitatea subiectului” duce la un real de un grad superior<sup>2</sup> sau unde

---

<sup>1</sup> University of Craiova, Romania.

<sup>2</sup> Pot fi indicați aici filosofii idealiști; a se vedea Schelling, *Sistemul idealismului transcendent*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 14; a se vedea, de asemenea, Fichte, *Doctrina științei*, Ed. Humanitas, București, 1995, pp. 118-119; pentru considerații de ansamblu asupra idealismului, pornind de la „construcția realității”, a se vedea Goudeli, Kyriaki, *Challenges to German Idealism. Schelling, Fichte and Kant*, Palgrave Macmillan, New York, 2002, pp. 8-9 și urm.

onticul invizibil e corelat cu vizibilul imediat<sup>1</sup>, viu, palpabil. Cu toate acestea, baza interogației rămâne întemeiată, întrucât Leibniz însuși a urmărit actualizarea transcendenței, adică a substanței, în planul realității perceptibile. Așadar, singura chestiune se reduce la următoarea nuanță: este posibilă transpunerea în vizibil a substanței? Este ea oferită minții umane în termeni de fenomen?

În această direcție, întrebarea scrutează două instanțe concrete: pe de o parte, eul și definiția sa și, pe de altă parte, obiectul, ca dat al acestui eu generic. Întrucât Leibniz își concentrează opera mai degrabă pe „realul” necondiționat de subiectivitate, unde natura reprezintă eminentamente sfera cea mai cuprinzătoare, ne vom orienta, în consecință, întâi către obiectul acestui eu, adică substanța.

Ce este așadar substanța? Leibniz înțelege prin substanță „ființa care include toate predicatele necesare ale aceluiași subiect, precum aerul”<sup>2</sup>. Deducem de aici faptul că orice substanță poate fi vizibilă, cum sunt apa, aerul etc., însă nu trebuie să uităm că vorbim de fapt de substanță metafizică, ceea ce complică lucrurile. Pentru ca acest raport să nu îi afecteze apelul la realitatea imediată, nominalistul Leibniz se angajează să evite cu orice preț ființa generală și abstractă (genul). În consecință, el va considera că doar animalele concrete, particulare, există ca substanțe.

Tot în încercarea de a defini substanța, Leibniz notează, în 1694, faptul că substanța constituie temeiul oricărei explicații privind adevărurile primare despre Dumnezeu sau despre spirite. În acest sens, este necesar să punem în relație substanța și conceptul de forță, consideră Leibniz. Astfel, o substanță deține „forță activă”, ceea ce o face să treacă „de la sine, la act”<sup>3</sup>. Practic, ea mediază facultatea de acțiune (pasivitate activă) și acțiunea propriu-zisă. Cu alte cuvinte, o substanță, întrucât conține în sine forță activă, posedă, prin aceasta, un principiu (intern) al mișcării, dar și autonomie suficientă, care are puterea de a explica un univers dinamic, viu și uriaș în toate dimensiunile sale, univers pe care Leibniz îl ilustrează încă din scrierile de tinerețe.

---

<sup>1</sup> Filosofia lui Heidegger este ilustrativă în acest caz; a se vedea Sallis, John, *Grounders of the Abyss*, în Scot, Charles E. (ed.), *Companion to Heidegger's. Contributions to Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 2001, pp. 184-185 și urm.; pentru analiza legăturii dintre filosofia lui Leibniz și cea a lui Heidegger, a se vedea Cristin, R., *Heidegger and Leibniz. Reason and the Path*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1998.

<sup>2</sup> Leibniz, *Despre noțiunea perfectă a substanțelor*, în Leibniz, *Opere. Metafizica*, vol. 1, coord. Adrian Niță, Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2015, p. 298.

<sup>3</sup> Leibniz, *Opere filosofice*, vol. I, trad. de Constantin Floru, Editura Științifică, București, 1972, p. 314.

Mai mult decât atât, nu doar că mișcarea reprezintă principala caracteristică a substanței e important, dar ea și permite, de asemenea, trecerea la conceptul de monadă, cea care va întruchipa cel mai bine substanța. Într-adevăr, în *Monadologia*, lucrarea târzie care sintetizează toată opera sa, Leibniz va echivala substanța, în sensul cel mai tehnic, cu monada. Cu toate acestea, surprinzător, descrierea ei este axiomatizată metafizic, prin legi logice rareori reductibile la fenomene vizibile. Odată cu această manieră ingenioasă, nimeni nu poate nega simplitatea indestructibilă a ceva fără părți<sup>1</sup>, de pildă. Pe de altă parte, Leibniz explică existența monadei, ca substanța simplă, prin intermediul substanței compuse, de ordin secund, descrise ca „îngrămădire” a celei dintâi<sup>2</sup>. Revenind la axiomatizarea logico-metafizică, Leibniz consideră că substanța simplă trebuie să fie, pe deasupra, și indivizibilă, fără figură și întindere, iar aceste calități o recomandă în a fi temei pentru existența factuală a naturii<sup>3</sup>. Așadar, nimic nu este „vizibil” ca realitate directă, până acum, căci nu vedem „atomii naturii”, ci rezultatul lor.

În același timp, subiectivitatea este păstrată la distanță. Ceea ce ar putea proveni din ea, ar pune în pericol interpretarea corectă a naturii, cu atât mai mult prin intermediul unei viziuni mecanice carteziane<sup>4</sup>. În acest sens, Leibniz se rezumă la a îndepărta subiectivitatea (eul) de eroare. În lucrarea *Despre modul de a distinge fenomenele reale de cele imaginare*, filosoful german spune că certitudinea privind propria existență (eul) și aceea a unui fenomen imaginar (muntele de aur, de exemplu) pare că este de același grad<sup>5</sup>. Chiar dacă eul și fenomenul sunt puse pe același plan, mai important este să distingem între aparența și realitatea fenomenelor exterioare eului, consideră Leibniz. În acest sens, nu este surprinzător faptul că diferența în cauză o vom face în funcție de... conținutul fenomenului și nu de condiția subiectivității sau a eului. Astfel, dacă un fenomen este nuanțat în ceea ce privește acele părți unde memoria și imaginația sunt slabe (adică dezvăluie, simultan, miros, culoare, întindere etc.), el trebuie, în consecință, să fie considerat autentic<sup>6</sup>. De aceea, eul este tratat ca fiind ușor de

<sup>1</sup> Leibniz, *Monadologia*, în Leibniz, *Opere filosofice*, ed. cit., par. 1.

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

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

<sup>4</sup> În privința istoriei ideilor lui Descartes și Leibniz, a se vedea Copleston, Fr, *A history of Philosophy. Modern Philosophy: From Descartes to Leibniz*, vol. IV, Doubleday, New York, 1994.

<sup>5</sup> Leibniz, *Despre modul de a distinge fenomenele reale de cele imaginare*, în Leibniz, *Opere filosofice*, vol. 1, ed. cit., p. 496.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 497.

înșelat, având părți vulnerabile în sine, precum memoria, imaginația, simțurile luate separat etc.

Pe de altă parte, lipsa de consistență a eului, în ceea ce privește capacitatea sa spontană de a recunoaște fenomenele reale, se prevalează, în *Monadologia*, de un registru psihologic general uman, care poate fi afectat și prin teamă. De aceea, „nu avem să ne temem” de disoluția monadelor, căci nu pot pieri, din punct de vedere tehnic, în mod natural. Nu avem de ce să ne temem, deci nu avem de ce să gândim... psihologic. Moartea nu vine natural într-un corp natural. Sfârșitul, care încă stă înaintea, ca și începutul (o implicație logică a divizării momentelor temporale), sunt apanaj al lui Dumnezeu, care le poate crea sau anihila, prin miracole, fără criteriul spațio-temporalității. Iar Dumnezeu, sugerează Leibniz prin optimismul său debordant, nu are motive să facă acest lucru.

Monada, după cum este cunoscut, are calități a căror variabilitate este de natură non-imanentă<sup>1</sup>; ea are o identitate logică, dată de faptul pozitiv al unității interne a acestor calități, precum și de regimul substanțial al ei. Puterea, un fel de principiu al mișcării în imanentă a monadei, e asigurată de autopropulsarea inerentă ei și de disocierea ontică de alte monade, altminteri, dacă toate monadele ar fi la fel, acestea s-ar putea mișca la fel și astfel nu s-ar înregistra nicio diferență de mișcare a unora față de altele.

Apartenența lor, însă, la natură e adjudecată prin principiul intern al monadei, care face ca aceasta să se schimbe efectiv. Dar schimbarea în cauză e puțin... forțată. Nici nu o vedem, nici nu o auzim, nici nu o pipăim. Ea se bazează pe premisa că o schimbare reală poate fi condiționată *a priori* de un suport sau temeii înseosebi metafizic<sup>2</sup>. Schimbarea, în sine, pe de altă parte, amenință să compromită ideile metafizice ale lui Leibniz, în sensul că schimbatul efectiv, pentru a-l parafraza pe Aristotel, e mai mult decât schimbătorul, de aceea doar în mod secvențial, în mișcarea liniară, avea substanță și ne spunea ceva. Acum că totul s-a schimbat deja, nu mai avem anterioritatea principiului care suporta schimbarea și, în sens tare, o predetermina. De aceea, Leibniz decretează că „orice schimbare făcându-se treptat, ceva se schimbă și ceva rămâne”<sup>3</sup>. Această secvențialitate, diferită de finalismul aristotelic, justifică continuitatea devenirii, dar și, în paralel, planul metafizic al pluralității afecțiilor și raporturilor în monadă, căci este

<sup>1</sup> Leibniz, *Monadologia*, în Leibniz, *Opere filosofice*, ed. cit., par. 8.

<sup>2</sup> *Ibidem*, par. 11.

<sup>3</sup> *Ibidem*, par. 13.



evident că ambele fenomene sunt și ele un fel de mișcare. Aceste două planuri, al concretului natural și al metafizicului ontologic, reprezintă pentru Leibniz o unitate sau două fațete ale aceluiași conținut, ca două expresii ale unei singure fețe. În același timp, nu putem să nu observăm atât dinamica lor, câtă vreme coexistă, dar și ruptura sau sforțarea artificială care le leagă. Cum simpla desfășurare spațio-temporală a unei monade<sup>1</sup>, înseamnă și cristalizări secvențiale în *ceva*-ul remanent, aceasta reprezintă totodată o violentare a monadei, prin supralicitarea pasivității ei. Această *trecător* cristalizat în formă istorică nu este nimic altceva decât reprezentarea specifică oricărei monade, fie ea suflet al animalului sau entelehie a plantei. De menționat că atunci când reprezentarea este mai densă și mai specială sau distinctă, ea devine conștiință, care e specifică oamenilor<sup>2</sup>.

Observăm că viziunea lui Leibniz pare că se rezumă la interacțiunea dintre monade. Numai că aceste interacțiuni sau ciocniri nu sunt oarbe, ci intenționale, adică presupun un motor volițional. Mai exact, când se trece de la o percepție la alta, aceasta se traduce prin apetiițe, adică tinderea – niciodată satisfăcută pe deplin, ne asigură Leibniz, tocmai pentru a o permanentiza în potență – către *ceva*, către o percepție superioară<sup>3</sup>. Abia această din urmă percepție „nu se poate explica prin temeieri mecanice”<sup>4</sup>, spune Leibniz. Dar cum filosoful german se mărginește la a lupta împotriva dualismului cartezian, el ratează momentul trecerii la conștiință, ceea ce ar fi fost de importanță crucială. De aceea, conștiința nu e decât relativă la acele suflete „a căror percepție este mai distinctă și însoțită de memorie”<sup>5</sup>, sufletul omului fiind „mai mult decât o monadă simplă”<sup>6</sup>. Acest „mai mult” este explicat prin opoziție cu starea de leșin, în care avem percepții neclare sau de care nu ne amintim, sau în contradicție cu ceea ce trăiesc animalele, adică o stare de bulversare uneori, stare care este posibil să apară, pentru o vreme, imediat după ce acestea mor<sup>7</sup>. S-ar putea spune că datul volițional (percepția și apercepția) nu mai ajută prea mult. În fond, care este obiectul principal al existenței lor? Ei bine, Leibniz nu se referă la actul de a gândi

<sup>1</sup> În privința raportului dintre monadă și spațiu, a se vedea De Risi, V., *Geometry and Monadology. Leibniz's Analysis Situs and Philosophy of Space*, Birkhäuser Verlag, Basel, 2007, pp. 303-304 și urm.

<sup>2</sup> Leibniz, *Monadologia*, în Leibniz, *Opere filosofice*, ed. cit., par. 14.

<sup>3</sup> *Ibidem*, par. 15.

<sup>4</sup> *Ibidem*, par. 17.

<sup>5</sup> *Ibidem*, par. 19.

<sup>6</sup> *Ibidem*, par. 20.

<sup>7</sup> *Ibidem*, par. 21 și 23.

liber, a percepția sau percepția nu sunt nedeterminate, ele merg din reprezentare în reprezentare, adică unind matematic (deși noi putem aproxima adevărata dimensiune) trecutul de viitor, prin linia mediană a prezentului. Ca să ai capacitate volițională reală ar trebui să fii liber. Dar această libertate nu e o temă la nivelul monadei<sup>1</sup>. Ba mai mult, o acțiune se justifică nu doar prin impresia deosebită, adică pe afectarea supramediocră a „pacientului”, ci prin depunerea, chiar mecanică, în memorie, a unor mici reprezentări. În fond, câinele fuge de băț, fie pentru că a învățat prin mici, dar numeroase experiențe, să fugă de bețe, fie pentru că un băț particular l-a lovit odată în trecut. Din antimecanicismul leibnizian, ajungem la un mecanicism în toată regula<sup>2</sup>. Pe scurt, suntem „empirici”, cum recunoaște chiar Leibniz. În acest sens, separarea calitativă și cantitativă în spațio-temporalitate, adică în lumea vizibilă, se face prin intermediul obiectului volițional al monadei, numită acum spirit, cu care suntem înzestrați. Așa se explică șansa de a cunoaște adevărurile eterne, dezvoltarea științelor, cunoașterea de sine și a lui Dumnezeu<sup>3</sup>. Toate aceste rezultate înfățișază doar progresul general al unui om generic, abstract, care nu posedă o interioritate ontologică, sub forma conștiinței, a eului sau a voinței.

Pe de altă parte, ceea ce se produce în monadele obișnuite amenință, însă, să se realizeze și în spirite, printr-o acțiune de cunoaștere perpetuă, liniară, cu conținut contingent. Acest șir cognitiv nu e mai mult decât reprezentarea fragmentară, analogă stării de confuzie a monadei. Și totuși, dincolo de parte, de fragment, ar trebui să găsim întregul, adică o ultimă rațiune a lucrurilor, care e substanța necesară – Dumnezeu. Practic, de la percepția potențială, în conștiință, a unei substanțe simple, am ajuns – mai precis, am sărit – tocmai la percepția substanței absolute, adică la Dumnezeu. Dacă Leibniz ne obișnuise cu treptele, cu explicațiile progresive, acum asistăm la un salt uriaș, la o ruptură dramatică. Pe cât de mare e acest salt, pe atât de uluitor este portretul divinității. Astfel, după Leibniz, Dumnezeu este ființa necesară (în sensul realității, nu a unei nevoi de a exista) și perfectă, e o „consecință simplă a ființei posibile”. El este perfect în sensul „mărimii realității pozitive, luată riguros”, adică excluzând imperfecțiunea lucrurilor limitate. Creaturile – și oamenii, totodată – au parte și ele de perfecțiune, prezumtiv mai mică, prin „influxul primit de la Dumnezeu”. Iată cum se unesc nu doar trecutul cu viitorul, nu

<sup>1</sup> Pentru o interpretare a raportului dintre libertate și contingență, a se vedea Bouveresse, J., *Essais V. Descartes, Leibniz, Kant*, Agone, Marsilia, 2006, pp. 104-105 și urm.

<sup>2</sup> Leibniz, *Monadologia*, în Leibniz, *Opere filosofice*, ed. cit, par. 27.

<sup>3</sup> *Ibidem*, par. 30.

doar maginile opuse, ci și creaturile spirituale cu Dumnezeu. Această unitate universală a „totului” intră în condiția sa dinamică, în mișcare, prin Dumnezeu, „izvorul existențelor”, al esențelor, al realității posibile (singura realitate propriu-zisă)<sup>1</sup>.

Privind din unghiul creatului, dacă ceva are realitate în virtutea unei posibilități sau a unui adevăr etern corespondent, deci este atribuit, *in nuce*, unui creator, adică lui Dumnezeu, avem totodată așa-numitul argument cosmologic leibnizian, care, în fapt, reprezintă mijlocul prin care cele două planuri, empiric și ontologic, se separă, păstrând totuși interacțiunea constantă și reciprocă. Dar această dinamică nu e condiționată de om, prin conștiință, de pildă, nici de Dumnezeu, prin liberul său arbitru, ci aparent de simpla stare naturală a lucrurilor. Mai exact, Dumnezeu controlează prin voință lucrurile contingente, pe când cele eterne pur și simplu *sunt* obiect intern al Său, ceea ce îl face pe Dumnezeu să fie „substanța simplă originară”<sup>2</sup>. Percepția sau reprezentarea acestei substanțe este dublu condiționată, pe de o parte, de faptul că monadele create au limite prin esența proprie, iar, pe de altă parte, acestea pot percepe în genere ceva extern numai dacă „acționează în afară”, lucru care reprezintă un atribut primit din afară, sinonim cu percepția clară<sup>3</sup>.

Ceea ce din nou ne duce cu gândul la un *dynamis* mecanic este contrazis imediat de Leibniz, prin faptul că influența de sus în jos (Dumnezeu – monadă simplă) este ideală, în sensul că ordinea universală cere o structură stabilă, plecând de la esențe, adică extrapolând legitatea cosmică de jos în sus. Tot astfel se justifică și alegerea acestei lumi ca fiind cea mai bună. Observăm un accent important aici: Dumnezeu alege lumea pe care să o creeze în funcție de faptul că „orice posibil” are „dreptul să pretindă la existență”<sup>4</sup>. Cum, însă, fiecare lucru posibil are dreptul să existe, nu ne miră că fiecare monadă își poate reprezenta universul sau măcar frânturi din el<sup>5</sup>. În chestiunea reprezentării intră și limitele la care este supusă creatura, limite de sorginte metafizică. Însă monadele sunt limitate „nu în obiectul lor, ci în modalitatea cunoașterii obiectului”<sup>6</sup>. Ele își reprezintă confuz întregul, dar nu la fel stau lucrurile când acestea își reprezintă alte monade mai mari

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, par. 43.

<sup>2</sup> *Ibidem*, par. 47.

<sup>3</sup> *Ibidem*, par. 48 și 49.

<sup>4</sup> *Ibidem*, par. 54.

<sup>5</sup> *Ibidem*, par. 56.

<sup>6</sup> *Ibidem*, par. 60.

sau mai apropiate. Dar, în fond, cum tot universul e plin de materie și materia de monade, fiecare monadă, cu atât mai mult una superioară, are o șansă potențială în reprezentarea vecinătății.

Cu toate acestea, interacțiunea sau reprezentarea este și indirectă, așa cum un corp atins de un altul va imprima celui de-al treilea ceva din el și ceva din cel ce l-a atins. Extensiunea interacțiunii, a „comunicării” și a reprezentării merge până la capătul universului, depășind spațiul și timpul, în sensul contopirii trecutului, prezentului și viitorului. Dar un corp singur poate numai în sens virtual reprezenta ceva indirect și cu atât mai puțin ceva mecanic, căci pentru acest lucru e nevoie de o monadă superioară: sufletul. Acesta din urmă simte limpede doar ceea ce este clar și distinct, căci „în el nu își poate desfășura dintr-o dată cutele sale, care merg la infinit”<sup>1</sup>. Percepțiile sufletului sunt și ele „rânduite” într-un fel anume, adică sunt supuse unei ordini care e asigurată, în primul rând, de apartenența unui suflet sau a unei entelehii la un corp. În al doilea rând, fiecare corp, fiind organic, adică un automat natural, îi aduce implicit sufletului superioritatea sa, având în sine întâietate în fața unei mașini artificiale. Rolul important al sufletului în ierarhia întregului e asigurat, în al treilea rând, de faptul că acesta, împreună cu materia și corpul, sunt legate la nivelul cel mai extins, cosmic. În acest sens, profunzimea și perfecțiunea legăturilor cosmice ale foarte micilor părți ale materiei – toate părțile ei sunt vii și conțin nenumărate alte vietăți la rândul lor – e atât de mare, încât nu există haos sau moarte. Totul este un proces de transformare – astfel se poate rezuma într-o singură propoziție filosofia lui Leibniz. Dar ceea ce se maturizează ca spirit, adică monada superioară, își poate reprezenta mai mult decât sufletul. Astfel, sufletul își reprezintă divinitatea, adică o poate cunoaște și chiar imita, practic, „fiecare spirit fiind în departamentul său o mică divinitate”<sup>2</sup>. Atunci când spiritele acționează în virtutea naturii lor, ele fac parte din comunitatea numită de Leibniz „Cetatea lui Dumnezeu”<sup>3</sup>. Ea este ordinea morală, cea parte spirituală a lumii, separată de cea fizică, corporală, reprezentativă în cazul fenomenelor naturale.

Am arătat că Leibniz își dorește ca sistemul natural să fie explicat în manieră metafizică, dar fără apel la eu, la subiectul uman sau la conștiință. Cu toate că filosoful trimite aluziv, în finalul *Monadologiei*, la unele

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, par. 61.

<sup>2</sup> *Ibidem*, par. 83.

<sup>3</sup> *Ibidem*, par. 85 și 86.

coordonate subiective, impuse de dificultatea mai degrabă tehnică de a stabili corespondența om-Dumnezeu, monadă simplă – Dumnezeu etc., el nu reușește, în practică, decât să rotunjească stilistic opera sa. Mai mult decât atât, fără bază în subiect, sistemul său suferă de pe urma contactului cu ideile și spiritul mecanicismului, riscând să nu poată realiza idealul trecerii de la metafizică la imanență, și invers.

#### BIBLIOGRAFIE

- Bouveresse, J., *Essais V. Descartes, Leibniz, Kant*, Agone, Marsilia, 2006.
- Copleston, Fr, *A history of Philosophy. Modern Philosophy: From Descartes to Leibniz*, vol. IV, Doubleday, New York, 1994.
- Cristin, R., *Heidegger and Leibniz. Reason and the Path*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1998.
- De Risi, V., *Geometry and Monadology. Leibniz's Analysis Situs and Philosophy of Space*, Birkhäuser Verlag, Basel, 2007.
- Fichte, *Doctrina științei*, Ed. Humanitas, București, 1995.
- Goudeli, Kyriaki, *Challenges to German Idealism. Schelling, Fichte and Kant*, Palgrave Macmillan, New York, 2002.
- Leibniz, *Opere. Metafizica*, vol. 1, coord. Adrian Niță, Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2015.
- Leibniz, *Opere filosofice*, vol. I, trad. de Constantin Floru, Editura Științifică, București, 1972.
- Sallis, John, *Grounders of the Abyss*, în Scot, Charles E. (ed.), *Companion to Heidegger's. Contributions to Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 2001.
- Schelling, *Sistemul idealismului transcendențial*, Ed. Humanitas, București, 1995.

## REFLEXIONS CRITIQUES SUR QU'EST-CE QUE LA SUBJECTIVITE ? DE SARTRE

Tibor SZABO<sup>1</sup>

*Abstract:* The recent edition of a debate between Jean-Paul Sartre and some important Italian philosophers in 1961 in the Gramsci's Institute of Rome has a great importance because the main topic of this meeting: the role of subjectivity in Philosophy. In the long introductory speech Sartre point out his critics on George Lukács's pan objectivism totally different of his own dialectical conception on subjectivity explained in his *Critique de la raison dialectique*. During the discussion, Cesare Luporini and other Italian Marxist thinkers have emphasized the link between subjectivity and objectivity saying and stating the priority of the reality on subjectivity. By Sartre's opinion, it is impossible to separate subjectivity and objectivity. Even in the arts - his example is now *Stendhal* – the personality of the author is inseparable of his character, *Madame Bovary*. Unfortunately, this edition of 2013 is incomplete and contains many omissions of different interventions during the interesting debate.

**Keywords:** subject, subjectivity, Sartre, Lukács, Marxism, Italian philosophers, dialectics, existentialism, art, morals, politics.

L'édition récente du texte d'un rencontre entre Jean-Paul Sartre et des philosophes italiens intitulé *Qu'est-ce que la subjectivité ?* ayant lieu entre le 12 et le 14 décembre 1961 constitue *une nouveauté absolue* dans la vie philosophique européenne d'aujourd'hui. Nous voudrions bien donner des réflexions critiques sur cette édition à la base du manuscrit dactylographié dont nous disposons et qui n'a pas été encore publié intégralement.

Après la publication de la *Critique de la raison dialectique* (1960), un des chefs-d'œuvre du philosophe français, Sartre voulait se rendre à Rome pour discuter certains de ses thèmes préférés avec les intellectuels italiens de gauche. Le rencontre se déroulait dans les salles de l'*Institute Gramsci* de Rome. Et, naturellement, la séance de deux jours et demi a été inaugurée par le président actuel de l'IG, c'est-à-dire, de Ranuccio Bianchi Bandinelli. Après une brève introduction d'Enzo Paci, directeur de la revue

---

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

philosophique Aut-Aut, c'était Sartre qui a pris la parole. Son discours et toute la discussion qui l'a suivie, ont été enregistrés, mais la version originale du discours et de la discussion est dès lors introuvable. Il n'en restait qu'un texte dactylographié par une personne inconnue (peut-être un des personnels de l'IG) et remanié par quelqu'un d'autre (qui aurait connu certainement l'ambiance et les noms cités). Ce manuscrit a été conservé pendant longtemps dans les archives de l'IG et – après une publication partielle en 1962 et une autre en 1973 (cette fois-ci avec quelques interventions des philosophes italiens) du texte dans la revue philosophique Aut-Aut<sup>1</sup> – sa première parution date de 1993, dans *Les Temps Modernes*, à Paris, avec *l'Introduction* de Michel Kail et avec notre *Note annexe*, mais sans la discussion.<sup>2</sup>

La présente édition de 2013 ce qui porte le titre: *Qu'est-ce que la subjectivité?*, a été établie par Michel Kail et Raoul Kirchmayr.<sup>3</sup> Il en était déjà besoin, pas seulement parce que le rencontre a eu lieu depuis plus de cinquante année, mais aussi pour ne pas laisser perdre un texte si riche de pensées philosophiques et esthétiques. Mais cette-fois-ci, les éditeurs ont publié non seulement la longue introduction de Sartre (ce qui a été publié auparavant avec le titre *Marxisme et subjectivité*), mais également (et de nouveau seulement) une partie de la discussion et quelques réponses de Sartre aux objections faites par ses collègues italiens. Le problème, maintenant pour nous, c'est de voir et établir quelles étaient les critères du choix des interventions du débat dans cette édition et quelles sont les raisons qui peuvent justifier (ou pas) un tel choix.

Sa nouveauté consiste, comme nous pouvons constater, dans la volonté des éditeurs de publier les textes de Sartre et une partie de la discussion ce qui fait voir soit les convergences soit la diversité d'opinions entre des philosophes de différentes orientations. Dans son discours Sartre, le philosophe de l'existentialisme se distingue des „marxistes” italiens, en disant que „vous, marxistes”. (S. 160.) Une autre nouveauté de la publication est la compacité du discours parlé, du langage flou en texte philosophique totalement acceptable et correct. Soit l'éditeur de langue

<sup>1</sup> Cfr. *L'ultimo Sartre e il problema della soggettività*, Aut-Aut, 1962. n. 67. pp. 1-30. Une autre version du texte de Sartre intitulé *Soggettività e marxismo* dans Aut-Aut cfr. 1973. n. 136-137. pp. 132-158. Dans cette version il y a des omissions (comme par exemple il y manque le nom de Trotski, p. 146.), mais on reproduit une partie de la discussion et les réponses de Sartre.

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre: *La conférence de Rome, 1961: marxisme et subjectivité*. Les Temps Modernes, 1993. n 560. pp. 11-39.

<sup>3</sup> Jean-Paul Sartre: *Qu'est-ce que la subjectivité?*, Paris, 2013. Les Prairies Ordinaires, p. 187.

française (Michel Kail), soit l'éditeur de langue italienne (Raoul Kirchmayr) ont réussi à rétablir la langue parlée en langage philosophique correct. Or, le texte n'a plus le caractère du langage parlé, mais celui d'un véritable texte théorique. Il faut dire que cette édition est concentrée sur Sartre ce qui veut dire qu'elle fait voir la position théorique de Sartre et néglige les problèmes qui ne sont pas en rapport direct avec les thèses du philosophe français. Il néglige également certaines interventions que nous jugeons assez discutables de ne pas non pouvoir insérer dans un recueil pareil. Peut-être, l'insuffisance plus grande encore de cette édition est la suppression de la fin de la discussion très importante entre Sartre et Luporini sur quatre problèmes théoriques.

Malgré tout cela, la publication du rencontre de Sartre avec les intellectuels italiens garde un double caractère. D'un part elle évoque un des problèmes cruciaux de la moitié du 20<sup>ème</sup> siècle, celui du rôle du sujet dans la théorie philosophique en général et en particulier dans celle marxiste, plus précisément. Le débat entre philosophes de différents points de vue dans les années '60 était très répandu et ils y sont participés beaucoup de théoriciens. Les œuvres d'anthropologie philosophique pullulaient à cette époque-là. D'autre part *ce texte* nous reconduit – en même temps – à une période d'histoire de la philosophie où les problèmes anciens (comme celui de la subjectivité) se posent d'une manière influencée par l'histoire et l'histoire sociale quand le marxisme a eu encore quelque chance à survivre et à influencer profondément le sens commun. C'est pourquoi, ici, dans le débat entre Sartre et les philosophes italiens, se posaient les problèmes ce qui étaient très discutés et mais aussi acceptés par les théoriciens, mais ce qui ne sont plus questions vitales dans la philosophie, aujourd'hui. Donc, par exemple, le rapport et la priorité entre le marxisme orthodoxe et le matérialisme dialectique et historique ont perdu à nos jours, on pourrait dire, leurs intérêts pour la science philosophique et surtout pour la praxis quotidienne.

En ce qui concerne le texte-même, au centre de la polémique de Sartre dans son discours préliminaire se trouve le philosophe hongrois, György Lukács. Ce n'est pas tout-à-fait surprenant parce que même dans la première partie de la *Critique de la raison dialectique*, dans les *Questions de méthode* sa cible était déjà Lukács.

### **L'Anti-Lukács de Sartre**

Pourquoi Lukács? La réponse à cette question est assez complexe et compliquée. Le philosophe hongrois étant jeune, dans la première moitié



des années Dix du 20<sup>ème</sup> siècle, s'intéressait aux problèmes posés par la vie décadente de l'Empire Austro-Hongrois, il connaissait très bien cette situation socio-historique et il était sous l'influence de l'œuvre de Kierkegaard. On peut même soutenir la thèse qu'il a passé un période existentialiste au début de sa carrière.<sup>1</sup> Converti au marxisme en 1918, il commence à abandonner ses thèmes préférés jusque-là, et il a écrit son œuvre célèbre intitulée *Histoire et conscience de classe* (1923), d'inspiration marxiste. Il paraît que Sartre eut connu cette œuvre parce qu'il en cite quelques de ses pensées. Mais ce qu'il l'a bouleversé, c'est un autre livre de Lukács, notamment *Existentialisme ou marxisme?* (Paris, 1948. Nagel), ce que Sartre cite mal<sup>2</sup>. Le philosophe français est convaincu que Lukács ait tort d'accuser l'existentialisme comme une „troisième voie (entre le matérialisme et l'idéalisme)” et – dit-il – „Lukács ne rend absolument compte du fait principal: nous étions convaincu *en même temps* que le matérialisme historique fournissait la seule interprétation valable de l'Histoire et que l'existentialisme restait la seule approche concrète de la réalité”.<sup>3</sup> Puis Sartre y ajoute: „je ne prétends pas nier les contradictions de cette attitude: je constate simplement que Lukács ne la soupçonne même pas.”. Puis: „il est comique que Lukács, dans l'ouvrage que j'ai cité, ait cru se distinguer de nous en rappelant cette définition marxiste du matérialisme: >la primauté de l'existence sur la conscience>, alors que l'existentialisme – son nom l'indique assez – fait de cette primauté l'objet d'une affirmation de principe.”. (QM. 34.) Il défend Heidegger contre Lukács qui n'a pas lu les œuvres du philosophe allemand – selon Sartre (QM. 40.) – et Lukács „viola souvent l'Histoire”. (QM. 30.) Nous n'entrons pas maintenant en détails de juger ces phrases de Sartre parce qu'on a déjà fait en d'autres occasions.<sup>4</sup> Constatons tout simplement que de la part de

<sup>1</sup> Cfr. mon article: *Lukács útja az egzisztencializmustól az egzisztencializmus kritikájáig.* – in: *A filozófia keresztútjain, Tanulmányok Lukács Györgyről*, Budapest – Szeged, 1998. MTA Filozófiai Intézet – Szegedi Lukács Kör éd. pp. 11-34.

<sup>2</sup> Peut-être c'est la véhémence de la part de Sartre à vouloir attaquer Lukács qu'il cite mal non seulement le nom du philosophe hongrois (Lukacz), mais aussi le titre du livre de Lukács qui ne s'intitule pas comme Sartre dit dans la *Questions de méthode* (Existentialisme et marxisme), mais comme: *Existentialisme ou marxisme?*. Il y en a une nette différence théorique entre les deux titres. Jean-Paul Sartre: *Questions de méthode*, Paris, 1986. Éditions Gallimard, p. 24.

<sup>3</sup> Jean-Paul Sartre: *Questions de méthode*, op. cit. pp. 24-25. (dans le texte: QM.).

<sup>4</sup> Tibor Szabó: *Sartre et Lukács: parallèles et différences.* - in: Adriana Neacșu (coord.) *Sartre în gândirea contemporană*, Craiova, 2008. Editura Universitaria, pp. 45-58.

tous les deux „maîtres-penseurs” du 20<sup>ème</sup> siècle il y a toujours des exagérations envers la position de l’autre. En même temps, il est aussi évident que les deux théoriciens font toujours attention à la théorie de l’autre en considérant l’autre comme un adversaire digne d’attention.

Dans son discours de Rome, Sartre continue à attaquer Lukács: c’est son point de départ, on pourrait dire.

„Je voudrais vous montrer comment, à partir de Lukács, par exemple, une mauvaise interprétation de certains textes ambigus marxistes peut donner lieu à ce que j’appellerai une dialectique idéaliste qui laisse le sujet de côté, et comment cette position est une position très dangereuse pour le développement même des connaissances marxistes.”<sup>1</sup>

Lukács était déjà habitué aux attaques de toutes les parties, mais il reste toujours sur sa propre position. Vers la fin de sa vie, en revanche, il se rapproche lentement des positions du début de sa carrière ce qui veut dire, en même temps, de la conception de Sartre.<sup>2</sup>

En ce qui concerne les thèses de Sartre, c’est-à-dire l’attaque qu’il fait contre le pan-objectivisme d’un certain marxisme qui veut éliminer le rôle de la subjectivité dans la vie sociale et dans l’histoire, elles sont justifiées. Mais – à notre avis – sa cible est inexacte, nous dirons même: fausse. Il est vrai que certaine formulation de Lukács des années Vingt ou Trente donnent crédit à cette supposition, mais le philosophe hongrois n’oublie pas son passé des années Dix quand il a affirmé qu’il n’y a pas autre entité fixe que l’individu, „*Einzelne*”.<sup>3</sup> De temps en temps il retourne à ses idées. C’est le cas aussi de *l’Existentialisme ou marxisme?* où déjà dans l’introduction de 1947, écrite pour cette édition, il constate la „fonction de la subjectivité dans l’Histoire” ce qui veut dire une vraie fonction de l’activité humaine concrète dans l’évolution et dans l’autocréation de l’humanité.<sup>4</sup> Il est aussi vrai que – en même temps – il attaque sévèrement l’existentialisme come une forme de nihilisme. Dans d’autres essais, Lukács – de temps en temps – fait allusion au moment subjectif, mais son point de départ est toujours la réalité objective tandis que pour Sartre la réalité est la „réalité humaine” (la *Dasein* heideggerienne).

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre: *Qu’est-ce que la subjectivité?*, Paris, 2013. Les Prairies Ordinaires, p. 29. (dans le texte: S.)

<sup>2</sup> Notre thèse a été critiquée du point de vue idéologique par Guido Oldrini dans la revue *Marxismo oggi* (1993. n. 1. p. 139).

<sup>3</sup> György Lukács: *Ifjúkori művek*, Budapest, 1977. Magvető, p. 291.

<sup>4</sup> György Lukács: *Esistenzialismo o marxismo?*. Milano, 1995. Acquaviva éd. p. 9.

Mais Sartre continue sa querelle à Lukács en le prenant comme un exemple typique de la théorie de l'objectivisme idéaliste (S. 39.) qui nie pratiquement la subjectivité. C'est pour cela que nous considérons l'intervention de Sartre un *Anti-Lukács*. Dans toutes les argumentations de Sartre on peut sentir qu'il voudrait à tout moment répondre aux attaques – selon lui – injustes de Lukács.

### **Le sujet, est-il disparu?**

Partons tout d'abord de la constatation que le problème de la subjectivité posé par Sartre dans ses œuvres des années Cinquante et Soixante est complètement justifié à cette époque-là. D'abord, pour une raison historique: après la Deuxième Guerre Mondiale les intellectuels européens s'interrogeaient justement sur l'humanisme et/ou la barbarie du genre humain et se posaient la question: qu'est-ce que cela veut dire „être homme”.<sup>1</sup> Puis, en voulant répondre à cette question, dans la philosophie se sont multipliées les œuvres de tendance anthropologique. Il y avait, donc, un grand besoin de donner une définition de l'homme, mais il paraissait pour les partisans du sujet que dans le marxisme figé des „professeurs” (le soi-disant „matérialisme dialectique” or „dialmat”) le sujet était pratiquement disparu.

Cette tendance – qui commence avec l'*Anti-Dühring* d'Engels et continue avec le *Manuel populaire* de Boukharine – a abouti aux manuels scolastiques et universitaires dans les pays soi-disant „socialistes”. Dans cette version „orthodoxe” du marxisme les lois objectives de la nature ont été transportées sur les domaines de la société où – selon cette idée – elles étaient valables et déterminantes aussi. Sartre – ne connaissant pas peut-être tous ces détails – voulait combattre cette tendance chez Lukács. S'il avait connu encore mieux l'idéologie marxiste sur place...

De toute façon, – connaissant en personne la situation du marxisme dans des pays „socialistes” – nous retenons que Sartre a totalement raison de mettre en évidence la subjectivité dans la théorie et dans la praxis aussi. Sartre, l'existentialiste, qui voulait se rapprocher du marxisme dans son *Critique de la raison dialectique* voulait faire une synthèse théorique (QM. 32-33.), une philosophie autonome dont l'objet principal est la „réalité humaine” (le *Dasein* heideggérien). Et c'est justement le manque du sujet ce que Sartre critique dans son discours de Rome et dit que la „réalité subjective” (S. 31.)

---

<sup>1</sup> Le poète hongrois Miklós Radnóti a écrit en 1944: „l'homme est devenu tellement infâme/ qu'il a tué de son gré/par jouissance, non par ordre...”.

ou la „réalité de l'homme" (S.34.) chez certains théoriciens tend à disparaître ou disparaît complètement. Il est une erreur qu'il faut absolument corriger.

### Sur la subjectivité

En parlant de son thème principal, il dit que la subjectivité est en rapport avec la connaissance de l'objet en disant que la „connaissance subjective transforme constamment l'objet" (S. 45.) comme l'antisémite (c'est son exemple recourant) qui d'abord ne sait pas qu'il l'est, mais quand *il le dit*, il y pense et il se transforme en antisémite conscient. La subjectivité est, donc, un „système d'intériorisation". (S. 54.) En d'autres termes: „il y a subjectivité lorsqu'un système en intériorité, médiation entre être et être, intériorise..." (S. 55.) et en même temps elle prend une forme objective. Pour illustrer cette thèse, il prend l'exemple de son ami qui avait conseillé de nommer la revue fondée par Sartre de nom: „Grabuge". (S. 56-64.) De cette constatation de son ami il était évident pour lui que c'est le fond d'âme surréaliste qui s'est manifesté dans cette proposition.

„L'essentiel de la subjectivité c'est de ne se connaître que dehors, dans sa propre invention et jamais dedans. Si elle se connaît dedans, elle est morte; si elle se connaît dehors, si on la déchiffre dehors, alors elle est pleine, elle devient certes objet, mais elle est objet dans ses résultats...". (S. 64.)

La subjectivité est ainsi très importante aussi pour la „connaissance dialectique du social" parce qu'elle est une médiation, une „projection de l'être". (S. 66.) Les hommes, dans la vie historique quotidienne, „projettent, précisément dans cette vie historique, leur être". (*Idem*) C'est pour cela que la subjectivité est un facteur complémentaire (mais autonome) – selon Sartre – des conceptions qui mettent au centre de leurs intérêts: l'histoire.

Sartre, dans son discours veut rester strictement sur le terrain de la philosophie, mais il ne réussit pas à ne pas y alléguer les questions de l'histoire et de la politique de son époque. Il analyse la conscience de classe et aussi la lutte de classe. Selon Sartre

„...dans le cours de la lutte, le moment subjectif, comme manière d'être à l'intérieur du moment subjectif, est absolument indispensable au développement dialectique de la vie sociale et du processus historique." (S. 72.)

C'est-à-dire, le problème de la subjectivité n'est pas une question abstraite, philosophique mais il concerne la vie quotidienne des gens.

## La discussion

Comment se pose la question de la subjectivité après le discours introductif de Sartre? Déjà cette édition de 2013 ne contient pas l'introduction d'Enzo Paci qui a précédé celle de Sartre. Paci a parlé du rapport entre la raison dialectique et la raison analytique qui – cette dernière – est une „manière neutre” de considérer la lutte des classes. Ce qui est important, c'est de „réintégrer” la subjectivité „dans la situation historique dans laquelle on se trouve”. Sartre ne répond pas à ces propos de Paci.

Après le discours de Sartre c'était un des plus prestigieux philosophes italiens de l'époque, Cesare Luporini qui a pris la parole. Cette intervention manque également dans ce volume. Il est d'accord sur beaucoup de points avec Sartre, mais il insiste sur la présence du problème de la subjectivité dans la théorie du matérialisme historique. „Le problème de la subjectivité n'est pas quelques choses qu'il faut ajouter au marxisme, du dehors, parce qu'elle est son essence intime, même, elle est au centre” de la théorie marxiste – dit-il.<sup>1</sup> La subjectivité a beaucoup de significations, mais il faut la comprendre du point de vue historique. En termes politiques, Luporini préfère parler plutôt des „conditions objectives” et des „conditions subjectives” que de la subjectivité toute seule. Il reconnaît que la théorie du matérialisme historique s'est figée, comme il dit: on peut constater un „congelamento teorico del marxismo”. Mais il constate également que la question de la subjectivité ne peut être liée au problème de l'humanisme de la renaissance, mais plutôt à celui de la „construction spéculative de la subjectivité” qui se trouve chez Fichte et Hegel. Même Kant reste sur une position dans laquelle existe une dissolution entre la subjectivité et l'homme entier. Le point culminant de la subjectivité se trouve – selon Luporini – chez Marx des *Thèses sur Feuerbach* où „le problème de l'homme, l'homme intégral, de tout l'homme et le problème de l'histoire font en substance la même chose”. Mais il insiste aussi sur le fait que – même si „l'individu humain vivant est un présupposé réel de toute histoire” – l'individu vivant, l'homme réel „n'est pas encore l'homme historico-social”, c'est parce qu'il est seulement un présupposé. L'essence de l'homme – comme dit Marx – est „l'ensemble des rapports sociaux” mais il est aussi un aspect de la nature. „L'homme – dit-il – est la subjectivité des forces objectives substantielles” et dans ce sens la

---

<sup>1</sup> C'est une constatation assez discutée et dicutable. Nous non plus, nous ne partageons pas cette idée de Cesare Luporini.

„subjectivité est un fait de nature”, mais „nous sommes >nature> déjà à un niveau de la subjectivité”, cela veut dire que nous ne sommes pas inertes.

Après Luporini, c'était Lucio Lombardo-Radice qui a parlé dont le texte est présenté en grandes lignes dans ce volume. Étant mathématicien, il pose un problème qui continue dans certaine façon ce que Luporini vient de dire sur le caractère naturel de l'homme et il constate que la dialectique de la nature et l'objectivité de la nature pour un savant des sciences naturelles comme lui sont évidentes.

Sartre ne répond pas directement à Luporini, mais il accepte, quand même, que „l'homme n'est rien d'autre qu'un être naturel” et „il est aussi social”. (S. 81.) Sartre s'occupe de tout ce que Lombardo-Radice avait dit sur la question de la dialectique de la nature. Il refuse d'être „subjectiviste” (S. 76.), mais selon lui la dialectique de la nature „au fond” c'est une „projection anthropomorphique”.<sup>1</sup> Il fait la critique des scientifiques en faisant une distinction (d'ailleurs: juste) entre „la dialectique de la nature comme assurée” et des „considérations scientifiques assurées; ce qui n'est pas tout à fait la même chose”. (S. 82.) Sartre y retourne encore plus tard en faisant une réponse à Francesco Valentini. „Je ne considère pas du tout la dialectique, ni comme une loi, ni comme un ensemble de lois.” – dit-il. (S. 93.) Selon lui, la dialectique existe seulement dans l'histoire: „nous sommes nous-mêmes les êtres qui faisons la dialectique”. (S. 95.) Et il continue: „je tiens la dialectique matérialiste comme la seule manière d'envisager le développement de l'histoire”. (S. 97.)

Après la réponse de Sartre à Lombardo-Radice c'est de nouveau Cesare Luporini qui a pris la parole. Il continue à développer ses idées sur la méthode dialectique de l'analyse et sur l'existence de la dialectique dans la nature aussi, il dit, en fin de compte, que la „contradiction se présente objectivement pas seulement dans les phénomènes de l'évolution...mais elle se présente normalement dans chaque fait de la nature”. Et il prend des exemples de la microphysique pour soutenir sa thèse et dans la salle il y avait quelqu'un qui a parlé de la contradiction objective entre matière et antimatière dans la nature objective.

Après une petite discussion entre Luporini e Lucio Colletti sur le problème de la marchandise et de la dialectique du marché de la formule M D M et D M D du capitalisme et ses règles, même Galvano Della Volpe y participe en disant que Sartre, dans son discours préliminaire voulait bien réconcilier la „vieille dialectique” avec „le principe d'expliquer l'histoire”.

---

<sup>1</sup> Cette thèse de Sartre est très discutée par Lukács, aussi.

Mais ces interventions ne concernent absolument pas le thème principal de ce rencontre. C'est pour cela qu'une voix – justement quand a parlé Della Volpe – l'a interrompu en disant que „je voudrais proposer que cette discussion eut lieu une autre fois”.

Comme ça, la discussion pouvait se continuer avec une intervention de Francesco Valentini qui a parlé de nouveau du problème de la subjectivité. Il évoque certaines formulations de Sartre sur l'homme, comme: „l'homme est un absolu”, l'homme „est le produit de la rareté”, „l'homme est un produit historique”. (S. 88-89.) Il voulait faire une question selon laquelle la dialectique chez Sartre est-elle ou pas „la dialectique de la totalité” parce que si oui „en ce sens elle est hégélienne”. (S. 90.) Le philosophe français répond à Valentini qu'il n'est pas contre les savants qui utilisent la dialectique comme méthode, mais il est convaincu qu'il faut limiter la dialectique même dans les sphères de l'histoire. (S. 93.) La dialectique dans l'histoire pour Sartre est „l'ensemble des structures d'une totalisation en marche” et il nie que la sienne serait d'inspiration hégélienne. Mais il ne s'intéresse pas ici vraiment du problème de la dialectique voulu exclusivement par les philosophes italiens ce qu'il regrette, parce que – dit-il – „pour moi, le vrai problème était de savoir: quelle est exactement la liaison synthétique objet-sujet?” (S. 98.) Donc, il ne voudrait pas parler seulement d'un seul côté de ce rapport dialectique, mais de tous les deux aspects du problème.

Le débat philosophique entre Sartre et les philosophes italiens va continuer avec les interventions d'Enzo Paci, Luporini et Lombardo Radice et avec une discussion entre Sartre et Luporini. Mais le volume intitulé *Qu'est-ce que la subjectivité* reproduit seulement une petite partie de la discussion entre Sartre et Luporini et il y manquent les autres interventions et les réponses de Sartre aussi.

Le philosophe Enzo Paci qui est passé de l'existentialisme au marxisme, cette fois-ci parle de la méthode analytique de Marx et de la transformation de l'homme en marchandise dans le système du capitalisme. Mais justement, selon Paci, „si nous formalisons les lois de Marx, nous faisons devenir l'homme une marchandise”, tandis qu'il n'existe pas „l'Homme catégorial (avec majuscule), mais j'existe moi, tu existes et toi et moi existons dans une société donnée”. Cet homme „est un homme réel, concret et c'est la subjectivité à quoi nous pensons”. Paci fait un argument critique contre Bertrand Russell: selon lui on ne peut pas accepter les méthodes d'analyse du néopositivisme sur le capitalisme parce

qu'elles ne respectent pas „le temps réel historique” où justement – selon Paci – se trouve l'homme actif.

À ces propos, c'est Cesare Luporini à donner une réponse, le contraire de ce qu'il avait dit dans son premier discours. Il considère – et c'est très important pour tout le rencontre entre Sartre et les intellectuels italiens – que „cette réunion – disait-il – est une réunion de recherche”, et cela veut dire qu'on peut discuter toutes les thèses ce qui y sont présentées et toutes les „questions sont ouvertes”. Il répond à Valentini sur la question de la contradiction dans la logique formelle et dans celle dialectique. La dialectique, selon lui, serve aux savants comme „instrument de connaissance” soit dans la physique que dans la cybernétique ou la chimie. Il voulait répondre aussi à Enzo Paci, et très brièvement fait la critique de l'existentialisme (lui qui a commencé sa carrière comme existentialiste<sup>1</sup>) ce qui, selon Luporini, „a développé l'essence ontologique active de l'être humain en une forme unilatérale e selon moi aussi déformée, quelques fois même monstrueuse”. En voulant répondre aux questions concernées l'héritage culturel du marxisme, il fait la critique de Lukács de *La destruction de la raison* ce qui – selon lui – n'est pas acceptable. Il pense que même qu'en dehors du marxisme, „sur le terrain du monde bourgeois” „la pensée humaine, la culture, la problématique philosophique, scientifique a continué à bouger” sous „la poussée des problèmes objectifs et réels”. Luporini exprime sa conviction – ce qui peut être considérée comme le trait caractéristique du marxisme italien (tant différent de celui des pays soi-disant „socialistes”) – que le marxisme „doit être ouvert”, „toujours en mouvement” et pas unilatéral. Dans ce sens la philosophie marxiste ne peut pas être une „philosophie close, une philosophie partielle” ce que – dit-il – Sartre lui-même soutient. Mais il fait la polémique à Sartre en disant que la société économique-sociale est beaucoup changée et c'est pour cela „le prolétariat comme tel n'existe plus”. Affirmation hasardée à cette époque-là dans le domaine de la philosophie marxiste „officielle”.

Cette partie de l'intervention de Cesare Luporini ne se trouve pas dans ce recueil de 2013, bien qu'il s'agisse des questions fondamentales de cette époque historique et de cette période philosophique du 20ème siècle. Mais ce recueil reprend une objection assez hardie et peut-être la plus intéressante de Luporini à Sartre:

---

<sup>1</sup> Cesare Luporini a écrit un livre d'inspiration existentialiste au début de sa carrière: *Situazione e libertà nell'esistenza umana* (Firenze, 1942).



„...vous présumez qu’il existe un moment du dépassement dans laquelle la subjectivité ne demeure qu’à l’état d’objectivité. Qu’est-ce que cela déterminera? Est-ce exact? Alors, je crois qu’il me faut récuser la question par principe. Au sens où je crois qu’il n’y aura jamais un tel moment où la subjectivité ne serait maintenue, dans la vie sociale, qu’à l’état d’objectivité”. (S. 101-102.)

Ici, le texte édité en français en 2013 à Paris est interrompu, mais en réalité la discussion continue. Luporini y ajoute: „Ce serait une idée absolument antimarxiste et c’est pour cela que ce matin j’ai cité ce chapitre de Marx ce qui dit que le moment subjectif et le moment objectif sont toujours reliés à l’homme, à l’humanité de l’homme”. Il dit que c’est „une contradiction profonde dans l’homme, une contradiction dynamique et profonde”. Luporini paraît être vexé quand il dit encore que Sartre „ne peut pas attribuer à un adversaire théorique marxiste une théorie pour laquelle existera un moment où la subjectivité serait maintenue dans la société seulement dans un état d’objectivité, parce que le marxisme exclue cela, en principe”. En répondant, Sartre fait une distinction très nette entre subjectivité – objectivité (dans l’original: „unité réfléchie”) et la subjectivité réfléchie et la subjectivité immédiate. Sartre raisonne de cette manière: „Ce n’est pas tout à fait exact, j’ai dit que la subjectivité réfléchie, celle qui est l’objet d’une réflexion – si vous voulez – serait maintenue à l’état d’objet, mais la réflexion elle-même est, dans sa substance, subjectivité”. (S. 102.) Et en faisant une phrase de conclusion de cette discussion, Sartre dit: „de toute façon, l’homme est subjectivité et ne peut pas être autre chose. C’est seulement que je voulais dire, et il ne peut être question de supprimer la subjectivité dans la nature”. (*Idem*)

Mais Luporini voulait continuer la discussion en disant que „dans le progrès de la civilisation il existe une objectivation toujours plus grande dans la subjectivité” et cela se présente surtout dans l’art. Sartre y répond très volontiers, parce qu’il peut citer Flaubert et son roman, *Madame Bovary*.

„La subjectivité immédiate est projetée sur la forme de projection sans le savoir. Vous avez, alors, l’objectivisme pur, par exemple, dans le roman. Prenons, si vous voulez, *Madame Bovary*. Eh bien, si vous considérez uniquement *Madame Bovary* comme l’histoire de l’évolution de la province et de la campagne vers 1850, vous n’avez pas un livre. Ce qu’il y a de tout à fait particulier, c’est que cette évolution est racontée par un homme projeté comme femme pour des raisons subjectives...Ôtez Flaubert et vous avez un roman banal.” „Ce qui a rendu particulier *Madame Bovary*, c’est qu’il se met

dedans, et il se mets dedans sous une forme la plus folle qui soit, puisque cet homme d'un mètre et quatre-vingt se décrit comme une faible femme...".<sup>1</sup>

### **Sur la dialectique et sur l'existentialisme**

Avec cette discussion entre Luporini et Sartre le rencontre entre le philosophe français et les philosophes italiens se termine pour le moment. Et justement on arrive aux questions de l'art où la subjectivité se présente d'une autre manière, mais pas de moins vigueur.

Entre temps, il y a encore deux interventions qui se sont succédé après cette discussion très intéressante: celle de Luciano Lombardo Radice et celle de Giuseppe Semerari. Le premier, Lombardo Radice est retourné à la question de la dialectique dans les sciences naturelles, spécifiquement dans le domaine de la géométrie. S'en référant à Enzo Paci, et citant aussi le discours de Sartre sur *Madame Bovary*, Lombardo Radice dit: „*Le Capital* est Marx, c'est l'homme qui l'écrit et pas une autre personne...” en accentuant une thèse importante de ce colloque, c'est-à-dire que l'objectivité et la subjectivité sont les deux côtés d'une même unité. Il a professé, en même temps, sa croyance de lutter „contre le dogmatisme” et de rechercher la vérité et le „bagage précieux” de la „conception générale du monde” qu'il faut toujours revoir, mais il le faut s'en servir dans le travail intellectuel.

L'intervention di Giuseppe Semerari (reproduit dans le volume) est encore plus intéressante du point de vue de la question centrale du débat. Il traite un problème philosophique central de l'époque, c'est-à-dire le rapport entre marxisme et existentialisme comme les deux courants d'idées les plus répandues après la Deuxième Guerre Mondiale. Semerari d'un point de vue idéologique neutre parle de deux versions présentes dans le débat: celle du marxisme orthodoxe (selon lui: Luporini) et celle plus ouverte „disponible pour le dialogue” (ce qui est proche de la pensée de Semerari). Sartre – avec son œuvre intitulée *Questions de méthode* – s'approche du marxisme en voulant construire une anthropologie, c'est-à-dire, „une conception radicalement, intégralement humaine de l'homme”. (S. 105.) Semerari réclame un marxisme plus moderne, du 20ème siècle et non pas du 19ème siècle, celui de Marx. Il semble être d'accord avec Sartre „qu'on ne devra plus parler de l'existentialisme et du marxisme comme autant de positions antagonistes et unilatérales”. Selon lui Sartre n'est pas converti au marxisme, mais il accomplit „l'existentialisassions” du

---

<sup>1</sup> À cette époque-là, Sartre a déjà commencé à travailler sur son livre concernant l'oeuvre de Flaubert.

marxisme avec son „projet d’une anthropologie structurale et historique”. (S. 108.) Sartre ne répond pas à ces interventions.

### **La subjectivité dans l’art**

Après le discours de Semerari, le président du débat donne la parole à Guido Piovene, écrivain et journaliste, et avec cela, une autre étape commence de ce rencontre entre Sartre et les intellectuels italiens. Surtout, parce que Sartre se limite à traiter les problèmes de la subjectivité et des valeurs dans l’art et dans la littérature.

Selon Piovene le problème de la subjectivité dans l’art a été négligé dans les études marxistes ce qui est une véritable lacune dans cette théorie. Mais en parlant de la prise de conscience de la subjectivité, il dit – en concordance avec Sartre – qu’elle peut être négative et pas seulement positive. Il prend l’exemple de l’ouvrier communiste qui – étant antisémite – s’il écrivait un livre, „ce livre pourrait être artistiquement merveilleux, tout en étant détestable” pour son contenu, c’est-à-dire pour une raison extérieure à l’art. C’est pour cela que dans l’art il y a toujours un „mouvement continu entre subjectivité et objectivité”, la „subjectivité se projette dans l’homme social et la socialité s’intériorise dans la subjectivité” (S. 118.), comme ça, la subjectivité est dialogique. Sartre en est complètement d’accord, et il définit d’une autre manière la subjectivité. Dans ce sens la subjectivité „c’est vivre son être, on vit ce qu’on est, et ce qu’on est dans une société...”. (S. 119-120.) Sartre arrive, donc, à une définition nouvelle de la subjectivité, en disant que la „subjectivité au niveau social (dans la version originale: „au niveau humain”) est une subjectivité sociale”. (S. 120.) Puis, il reprend son exemple préféré, celui de *Madame Bovary* en disant que Flaubert „projette son personnage, son être dans l’héroïne du livre”. (S. 121.) Dans ce roman, il existe, donc, cette contradiction: „il y a une vie réelle de l’époque qui se projette elle-même sous forme subjective dans un livre qui prétend décrire objectivement l’époque”. Ce qui est important pour un roman, c’est la projection de soi-même, de l’écrivain dans le roman. Sans cela, c’est-à-dire, sans la subjectivité „il ne peut y avoir de bon livre”. (S. 125.) Une conclusion de Sartre, à ce propos, est la suivante: „il est impossible de concevoir l’art sinon comme le point de rencontre entre l’objectif et le subjectif”. (S. 127.)

Après la réponse de Sartre à Guido Piovene sur l’art et la subjectivité, il suivait une longue discussion entre le philosophe français et les philosophes et les artistes italiens. Mario Alicata veut demander à Sartre

quelle est l'importance de la subjectivité dans la poésie. Enzo Paci évoque la rébellion de Flaubert vers la société de la petite bourgeoisie, et Sartre – en répondant assez vaguement – commence à parler d'un roman polonais „post-réaliste socialiste” comme authentique à cette époque-là.<sup>1</sup> Luporini regrette beaucoup que „le marxisme ne nous a pas donné une esthétique orthodoxe”<sup>2</sup>, et parle des romans de Tolstoï.

Ce qui a été assez critique envers les positions de Sartre, c'était l'esthéticien italien très connu, Galvano Della Volpe. Lui, il fait tout au moins deux objections à Sartre. Selon Della Volpe, le philosophe français a une méthode et une description phénoménologique ce qui est „une impasse”. (S. 140.) Sartre n'accepte pas cela: „au contraire, le problème est de retrouver par une dialectique régressive les champs de significations intérieurs qui permettent de comprendre projectivement l'œuvre d'art” (S. 154.), même à l'aide de la méthode psychanalyste. L'autre question abordée par Della Volpe était celle de la spécificité de la poésie. Il pose la question suivante: „comment le contenu historique devient poésie, comme il le devient chez Maïakovski et non pas chez d'autres artistes russes soviétiques”? (S. 141.) Question difficile à répondre. Selon Della Volpe la voie à suivre est différente de celle de Sartre. Il faut voir – selon Della Volpe – „quels sont les éléments qui constituent la structure de l'œuvre d'art”. (S. 142.) Pour répondre à cette question, il dit qu'il faut „partir du langage et, en partant du langage, montrer comment le langage vulgaire et commun acquiert une puissance dans l'œuvre d'art, devenant ainsi de la poésie”. Et pour bien comprendre le trait spécifique de l'art, il faut suivre la voie de „l'analyse structurale de l'œuvre d'art”. (S. 146.) Il y a, donc, une différence énorme entre une expression littérale et une expression poétique. Sartre devient „très inquiet” en écoutant ces propos de Della Volpe. Il fait la critique de l'exemple du 18<sup>ème</sup> siècle de l'esthéticien italien en disant que „le vrai critère pour savoir si un ensemble de mots est valable ou non esthétiquement, c'est son rapport à la totalité de l'objet projeté”. (S. 149.) À tout cela, il faut ajouter – selon Sartre – la „subjectivité des langues” qui reflète les faits sociaux spécifiques de la société donnée.

À ce moment-là, c'est Luporini qui reprend la parole et il demande à Sartre (aussi pour atténuer la tension du débat) quelle est son opinion sur

---

<sup>1</sup> Dans *Qu'est-ce que la subjectivité* de Sartre, les rédacteurs ne mettaient pas – après avoir fait l'éloge de ce roman polonais – la phrase suivante de Sartre: le romancier polonais „a énormément de talent, mais le grand roman d'aujourd'hui sera le roman écrit dans 4 ans, dans 5 ans...”.

<sup>2</sup> Le grand livre d'esthétique de Lukács va être publié en allemand deux ans plus tard, en 1963.

la „permanence de la valeur dans l’art”. (S. 156.) Sartre prend l’exemple du roman de Cervantes, *Don Quichotte*, où – selon lui – il y a une contradiction interne du personnage (ridicule et tragique à la fois) comme Don Quichotte et, en même temps, de l’auteur du roman, c’est-à-dire de Cervantes lui-même. À l’objection faite par Luporini, Sartre répond qu’il faut toujours analyser et étudier l’œuvre d’art concrète pour pouvoir donner une assertion valable à la permanence des valeurs dans l’art, mais il y ajoute qu’il y a là un problème assez général, celui du manque d’une théorie des valeurs. „À vous marxistes, je dis, il n’y a pas de système marxiste axiologique fondé, il n’y a d’ailleurs pas un tel système, nous ne prétendons pas l’avoir trouvé non plus”. (S. 160.) L’absence d’une morale – nous savons bien – était une des préoccupations les plus grandes de Sartre ce qui est un „problème extrêmement difficile” et il en sent le besoin: „on peut dire que la morale est aujourd’hui impossible, et en même temps qu’elle doit être...”. (S. 162.) Et Sartre maintenant, a raison de remarquer (faisant allusion aux pays „socialistes”), „qu’il y a eu, de 1945 à 1952, abus de jugement de valeur, mais il n’y avait pas de fondement des jugements de valeur”. (S. 161.) Connaissant la situation historique de cette période, qui ne donnerait pas raison à Sartre sur ce jugement?

La discussion de trois jours est arrivée lentement à sa fin, mais dans le recueil manquent encore deux interventions assez significatives. Giacinto Cardona parle longuement sur la conception de Antonio Gramsci qui est différente de celle de Sartre sur la détermination et – selon lui – sur la conception de l’homme. Enzo Paci retourne aux questions de la subjectivité et il parle de l’inconscience, de l’irréversibilité et de la temporalité. En y répondant, Sartre se défend de l’accusation d’être idéaliste et il fait une distinction nette (et valable) entre l’objectivité et la réalité.<sup>1</sup>

### **Débat final entre Sartre et Luporini**

Ici, l’édition de 2013 est arrivée à la fin et elle coupe le fil de la discussion qui va continuer encore sur des thèmes intéressants. Sartre savait bien qu’il y aurait de grandes difficultés à se mettre d’accord avec les philosophes italiens, mais néanmoins il voulait continuer et poser quatre questions dont seulement une petite partie (juste le commencement) figure

---

<sup>1</sup> C’est dommage que les éditeurs du texte n’ont pas voulu mettre fin à la discussion, tout au moins dans cette édition en y insérant la phrase conclusive de Luporini: „Su tutto ciò sono completamente d’accordo”. Cette partie du débat comme cela aurait été plus ronde et plus acceptable au lecteur.

dans cette édition. Sartre voulait bien arrivé à une conclusion acceptable pour toutes les deux parties.

Le premier thème abordé est celui du rapport entre objectivité et subjectivité (thème principal de ce rencontre) et la notion de la réalité. Luporini, par exemple dans le débat insistait encore sur „un certain péril mystique” (allusion à Sartre) si on ne voulait pas définir exactement la notion de la réalité. Selon Sartre le réel, la réalité existe et c’est la connaissance historiquement donnée qui transforme en objectivité la partie de la réalité qui entre en connexion avec la subjectivité. Cela veut dire que la réalité n’est pas indéfinie en soi, „il va de soi que la réalité n’est pas une réalité amorphe, indéfinie; elle existe d’une certaine façon; ce que nous laissons indéfini, c’est ce rapport de nous à elle...”. Et c’est la question cruciale pour Sartre: „le fait d’être structuré pour la réalité ne lui donne pas une objectivité en dehors d’un sujet qui la lui donne”. En ce moment, dans la salle il y avaient des personnes pas identifiées qui commençaient à commenter cette phrase de Sartre et la discussion devient mouvementée. Une de ces personnes (peut-être Paci) fait une objection: „pour un marxiste le sujet n’est pas quelque chose qui fait la réalité...”, mais Sartre continue à développer sa conception: „la structure n’est pas une objectivité, si elle n’est pas en rapport avec le sujet, la structure est une réalité...”. Pour lui, donc, objectivité et réalité sont deux choses tout à fait différentes. En plus, il voulait toujours éviter de tomber dans une espèce d’anthropomorphisme et sa phrase suivant fait voir nettement sa conception fondamentale: „je ne vois pas du tout pourquoi conserverait cette idée d’objectif en dehors de l’idée de subjectif...”. Ils vont terminer bientôt cette partie de la discussion en déclarant que ce problème est ouvert, mais Sartre reste sensiblement un peu vexé et il reproche à ses adversaires de „privilégier l’objectivité sur la subjectivité, ce que – dit-il – vous n’avez pas le droit de faire dialectiquement”. Subjectivité et objectivité, pour Sartre, sont inséparables l’une de l’autre.

Pour atténuer la tension de la discussion, Mario Alicata fait une observation que nous retenons, nous aussi, très juste. „La vôtre position se trouve chez un grand marxiste italien. Selon moi, Gramsci pose de la même manière le rapport sujet-objet comme vous. Je crois que votre position de poser le rapport sujet-objet est la position de Gramsci”. C’est juste parce que Gramsci – dans *Les Cahiers de Prison* – ne sépare pas l’objet du sujet ce qui a provoqué beaucoup de discussion même en Italie dans les années Cinquante et Soixante, lors de la publication de son œuvre philosophique majeure. Mais Sartre visiblement ne connaît pas le philosophe italien, parce qu’il n’en dit rien à ce propos.

Le deuxième thème est celui du rapport entre possibilité et nécessité sur „le plan social et pratique”. C’est Sartre qui commence la discussion en demandant aux collègues italiens quel rôle a la subjectivité dans le processus historique et social. „Dans quelle mesure nous pouvons considérer que le moment subjectif est indispensable à la constitution de ces systèmes qui sont complètement indépendants du sujet, qui représentent la réification ou l’aliénation du sujet ou, au contraire, sa libération par rapport à cela”. Dans son argumentation, Sartre retourne à critiquer Lukács chez qui – selon Sartre – „il n’y a pas un rapport” intersubjective, mais plutôt la constatation de la nécessité des processus objectifs. À côté de la nécessité, c’est la notion de la possibilité qui est intéressante pour Sartre. „Pour moi, la difficulté est de réintroduire la possibilité dans l’histoire car il faut qu’elle existe à un certain moment mais c’est un vrai problème”. Luporini voit très bien qu’ici il y a une question traitée déjà par les existentialistes (il faudrait nommer à ce propos Kierkegaard et plus tard, en Italie, Nicola Abbagnano) et il n’accepte, lui non plus, la réponse de Lukács selon laquelle les rapports objectifs du capitalisme déterminent (Sartre y ajoute: comme „un miroir”) les possibilités de la praxis socio-politiques. De toute façon, Luporini voit bien qu’il y a ici une lacune dans la théorie du matérialisme historique.

Le troisième thème, celui de l’axiologie, est lié au deuxième. Sartre parle longuement sur l’absence des valeurs dans la théorie morale du 20<sup>ème</sup> siècle. Il recule même jusqu’à la phrase de Kant ce qu’il avait dit: „tu dois, donc tu peux”. Selon Sartre, c’est „le fondement de la morale”, mais cela ne suffit pas parce qu’il faut toujours prendre en considération aussi la valeur de l’acte moral. Il en prend deux exemples: „je ne peux pas dire à quelqu’un: tu peux voler ou bien s’il est ligoter: marche”. Donc, la morale doit être fondée par les valeurs, tout d’abord par la liberté. Mais la liberté, dans une société capitaliste est une liberté qui est liée à la possibilité. Sartre exprime sa volonté et son souhait de parler sur le problème de la liberté avec des écrivains de l’Europe de l’Est pour savoir plus des contradictions et des „problèmes concrets de morale” dans le régime socialiste. Alors, Luporini dit qu’il ne s’agit pas simplement d’un problème moral, mais également d’un problème politique. Dans la discussion, Sartre est d’accord que la morale n’est pas une question abstraite, mais la situation politique d’un pays „engendre la morale à chaque instant”. Sartre, par contre, y ajoute qu’on ne peut pas identifier la morale et la politique, ni les questions théoriques qui sont – selon Luporini – „subordonnées à la politique” dans

quelques pays socialistes. Le problème moral se pose aussi à l'époque de la conquête du pouvoir. Luporini prend ici le problème de l'hégémonie qui se trouve dans la théorie politique de Gramsci ce qui est „une autre morale” que la violence. C'est aussi un choix de valeurs divers, c'est-à-dire une question axiologique.

En discutant le quatrième thème, le rencontre entre Sartre et les philosophes italiens prend fin. Il s'agit ici de la validité d'une théorie socio-philosophique. C'est Sartre qui commence la dernière discussion comme ça: „nous considérons le marxisme non seulement comme une pratique de lutte, comme une théorie des classes, ou de la classe qui va prendre le pouvoir, mais aussi comme une théorie vraie”. Le vrai problème pour lui c'est que „le marxisme n'est pas une théorie qui veut des vérifications empiriques” de sa propre vérité. Selon son interlocuteur, Luporini, le marxisme prouve sa vérité „dans la pratique”. Cela veut dire qu'on ne peut pas „poser le problème de la vérité et la vérité au niveau de la vérité conceptuelle”, mais il faut toujours vérifier cette vérité „toujours au niveau du contrôle”, c'est-à-dire voir si la théorie soit adéquate ou pas à la réalité. Sartre – de sa part – insiste sur l'aspect critique d'une théorie: il faut faire la critique „de ses procédés, de ses concepts, du rapport de la praxis à la connaissance, du rapport des relations humaines...”. Il explique aussi ce qu'il entend par „critique”: „critique dans le sens de restaurer le moment critique, c'est-à-dire les validités”. Selon le philosophe français, c'est „absolument nécessaire”. Cette observation de Sartre est fondamentale parce que cela aurait été vraiment indispensable à l'époque, mais – ajoutons-y – que le moment critique manquait complètement dans la théorie figée du marxisme orthodoxe. C'est aussi pour cette raison que la théorie marxiste commençait à reculer dans les décennies suivantes cette discussion.

Au bout de la discussion de trois jours Mario Alicata invite Sartre de passer à Rome une autre fois pour parler aussi des questions qui sont restées ouvertes. Et cela va arriver, en effet, trois ans plus tard, dont le texte a été déjà publié.

### **Conclusions**

Ce qui était le plus intéressant de ce rencontre entre Sartre et les intellectuels italiens, c'est justement la conclusion, commencée par Sartre pour pouvoir se mettre d'accord sur quelques aspects du débat. Mais cette conclusion manque dans cette édition ce qui la rend, malheureusement, incomplète, je dirais même, mutilée.



Mais le volume intitulé *Qu'est-ce que la subjectivité ?* de Sartre est une sélection très raisonnable des interventions du rencontre de 1961. Il faut dire aussi que ce volume édité en français s'agit plutôt de Sartre que du rencontre entre Sartre et les intellectuels italiens. Selon notre opinion il est juste et acceptable même comme ça et donne l'essence (mais pas les détails) du rencontre de 1961 du point de vue de Sartre. C'est pour cette raison qu'il est complètement justifié intituler ce livre comme: Jean-Paul Sartre: *Qu'est-ce que la subjectivité?* On y trouve la majorité des interventions de Sartre (pas toutes!) mais il y manque beaucoup d'interventions comme celui d'Enzo Paci, Lucio Colletti, Mario Alicata, Lucio Lombardo-Radice et plusieurs interventions de Cesare Luporini, tandis que ces derniers étaient rangés en Italie parmi les meilleurs philosophes de l'époque. C'est pour cela qu'il faut dire que le rencontre de 1961 est plus riche et il exige une autre édition encore plus complète que ferait voir les autres détails de ce rencontre très important.

#### BIBLIOGRAPHIE

- Jean-Paul Sartre: *Qu'est-ce que la subjectivité?*, Paris, 2013. Les Prairies Ordinaires.
- Jean-Paul Sartre: *Questions de méthode*, Paris, 1986. Gallimard.
- Jean-Paul Sartre: *L'anthropologie*, in: *Situations philosophiques*, Paris, 1990. Gallimard.
- François Noudelmann: *Jean-Paul Sartre*, Paris, 2005. Association pour la diffusion de la pensée française.
- Michel Contat: *Lire Sartre aujourd'hui*, Le Point. Hors-série, Avril-Mai 2008, pp. 19-21.
- Alain Renaut: *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, 1993. Grasset.
- Gabriella Farina: *Il Pensiero dialettico e la comprensione della Storia*, in: *Sartre e l'interculturale*, Bollettino Studi sartriani, gruppo ricerca Sartre, Roma, 2007. Biblink editori, pp. 51-78.
- Tibor Szabó: *György Lukács. Filosofo autonomo*, Napoli, 2005. La Città del Sole éd.
- Tibor Szabó: *Lukács útja az egzisztencializmustól az egzisztencializmus kritikájáig*. (Le chemin de Lukács de l'existentialisme jusqu'à la critique de l'existentialisme) – in: *A filozófia keresztútjain, Tanulmányok Lukács Györgyről*, Budapest – Szeged, 1998. MTA Filozófiai Intézet – Szegedi Lukács Kör éd. p. 11-34.
- Tibor Szabó: *Sartre et Lukács: parallèles et différences*. - in: Adriana Neacșu (coord.) *Sartre în gândirea contemporană*, Craiova, 2008. Editura Universitaria, pp. 45-58.

# THE RELATIONSHIP BETWEEN CONDITIONALS AND DENIED CONJUNCTIONS IN STOIC LOGIC<sup>1</sup>

Miguel LÓPEZ-ASTORGA<sup>2</sup>

***Abstract:** There is a controversial Cicero's passage in *De Fato* that states that, according to Chrysippus of Soli, it is more adequate to express certain conditionals as negated conjunctions. That idea seems to mean that the relationship between conditionals and denied conjunctions is not in Stoicism the same as in standard logic. For this reason, I analyze in details the passage in this paper and, to do that, use the methodological resources of a contemporary reasoning theory: the mental models theory. My conclusion is that, if we adopt a semantic perspective such as that of the mentioned theory, it can be easier, on the one hand, to understand Stoic logic in general and that Cicero's passage in particular, and, on the other hand, to respond to Cicero's complains in that same passage.*

***Keywords:** conditionals; conjunctions; denials; mental models; Stoic logic*

## Introduction

Cicero's *De Fato* includes a controversial passage (15-16). It is controversial because it appears to show that the Stoics, or at least Chrysippus of Soli, did not think that conditionals could be transformed into negated conjunctions and vice versa. As it is well known, such transformations are absolutely possible in standard logic and, of course, in Gentzen's (1935) natural deduction calculus. Indeed, let us assume that a sentence such as 'if p then q' has this logical form:

$p \rightarrow q$

Where ' $\rightarrow$ ' stands for conditional relationship.

And, in the same way, let us also consider a sentence such as 'it is not the case that p and not-q' to have this logical form:

---

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

<sup>2</sup> Institute of Humanistic Studies "Juan Ignacio Molina", University of Talca, Chile.

$\neg(p \cdot \neg q)$

Where ‘ $\neg$ ’ represents negation and ‘ $\cdot$ ’ is the logical conjunction.

If this is so, it is obvious that, in standard logical calculus,  $(p \rightarrow q)$  can be drawn from  $\neg(p \cdot \neg q)$ , and that  $\neg(p \cdot \neg q)$  can be derived from  $(p \rightarrow q)$ . However, the mentioned Cicero’s passage reveals that Chrysippus did not admit this deduction relation, and that, according to him, conditionals and denied conjunctions were different kinds of propositions (*ἀξιιώματα*).

The main goal of this paper is to try to show that Chrysippus’ view of conditionals and conjunctions can be better understood if it is reviewed from a semantic perspective, and if his logic is interpreted as a system more semantic than formal. In particular, I will resort to the methodological resources that a current semantic cognitive theory, the mental models theory (e.g., Johnson-Laird, 2004, 2006, 2010, 2012; Khemlani, Orenes, & Johnson-Laird, 2012, 2014; Khemlani, Lotstein, Trafton, & Johnson-Laird, 2015; Oakhill & Garnham, 1996; Orenes & Johnson-Laird, 2012), can give in order to argue that a semantic point of view is more appropriate to Stoic logic, and that, from such a point of view, it is not hard to respond to the complains or objections that Cicero puts forward to Chrysippus in the mentioned passage.

To do all of this, firstly, I will comment on Cicero’s passage in *De Fato* 15-16 and explain which the solution to the problem offered by Sedley (1984) is. Secondly, I will describe the general theses of the mental models theory. Thus, I will assume that Sedley’s account is correct and show that the mental models theory can help us understand it in a clearer way and remove Cicero’s doubts and concerns about Chrysippus’ view.

### **Cicero’s arguments in *De Fato* 15-16**

It is evident that the problem of the passage is directly related to Chrysippus’ interpretation of conditionals. Based on, for example, Sextus Empiricus (*Pyrrhoneae Hypotyposes* 2, 111), Cicero (*De Fato* 12), Gould (1970), López-Astorga (2015), Mueller (1978), or O’Toole and Jennings (2004), it can be stated that Chrysippus of Soli considered the conditional (*συννημμένον*) to be a very special type of proposition (*ἀξιίωμα*). Of course, two important characteristics of it were that it included the term *εἰ* (if) and that consisted of two clauses: the *ἡγουμένον* (the antecedent or the if-clause) and the *λῆγον* (the consequent or the then-clause). Nevertheless, in his view, what was actually relevant about conditionals was that they had to fulfill a content requirement: the denial of the consequent had to be absolutely

inconsistent or incompatible with the antecedent. In other words, it was necessary that there were a clear conflict between the if-clause and the negation of the then-clause.

Because this interpretation of the conditional, it is easy to understand which the problem raised by Cicero is. He is speaking about the astrologers, and, in particular, about the Chaldeans, and states that this is a usual Chaldean asseveration:

*Si quis natus est oriente Canicula, is in mari non morietur* [if somebody is born under the dogstar, then he cannot die at sea] (Cicero, *De Fato* 15).

If Chrysippus' criterion is taken into account, the problem with this sentence is evident. It is obvious that to die at sea is not in conflict with to be born under the dogstar. In principle, it seems clearly possible that an individual is born under the dogstar and that the same individual dies at sea. For this reason, Cicero says that Chrysippus would prefer to express the idea in this way:

*Non et natus est quis oriente Canicula, et is mari morietur* [it is not possible that somebody was born under the dogstar and he dies at sea] (Cicero, *De Fato* 15).

As it can be noted, the first way to express the idea has the logical form  $(p \rightarrow \neg q)$ . On the other hand, the logical form of the second way is  $\neg(p \wedge q)$ . So, this passage shows that Stoic logic (or Chrysippus' logic) is not standard logic and that the former does not accept equivalences between those two formulae.

Nevertheless, Cicero appears not to agree with Chrysippus because, in his view, Chrysippus' proposal cannot be assumed. His argument is that the denied conjunction could also be used in other cases in which the conditional form seems to be more adequate. One of his examples focuses on physicians. They often claim that

*Si cui venae sic moventur, is habet febrim* [if somebody's veins are moved in this way, then that individual has a fever] (Cicero *De Fato* 15).

Obviously, the movement of veins indicated in the sentence refers to pulse. But what is important here is that Cicero appears to state that, in this case, the negation of the then-clause is in conflict with the if-clause. However, it is also possible to say that

*Non et venae sic cui moventur, et is febrim non habet* (it is not possible that somebody's veins are moved in this way and that the same individual does not have a fever] (Cicero, *De Fato* 15).

In the same way, Cicero states that the geometers could state the following:

*Non et sunt in sphaera maximi orbis, et ei non medii inter se dividuntur* [it is not possible that certain circles are the greatest on a sphere and that there is no a bisection between them] (Cicero, *De Fato* 15).

Therefore, Cicero's complaints are basically that this differentiation is not really a good idea, since there are conditionals that are correct following Chrysippus' account and that, nonetheless, they can be expressed as negated conjunctions as well.

Sedley (1984) gave a solution to this problem. His arguments are mainly based on his analyses of the 'sorites' (*σωρίτης*) paradox, but what is relevant for this paper is that his general thesis seems to be that the Stoics distinguished two kinds of conditionals: a strong conditional and a weak conditional. As I understand Sedley's arguments, the strong conditional was the *ἀξίωμα* that could be actually expressed by means of the term *εἰ* (if), that is, the *συνημμένον* proposition in which the denial of the consequent was truly in conflict with the antecedent. On the other hand, the weak conditional referred to a *συνημμένον* proposition too. Nevertheless, that proposition was not known for sure. It was only *πιθανόν* (believable, plausible). So, it was a proposition that "... one may be justified in asserting even while recognising that it is not beyond doubt" (Sedley, 1984, p. 313). This weak conditional should be expressed by means of the terms *οὐκ* (not) and *καί* (and).

Therefore, according to Sedley (1984), there were two types of implication in Stoicism: 1) the strong implication, which was that absolutely fulfilling Chrysippus' criterion and had to be expressed as a conditional, and 2) the weak implication, which included a *λήγον* whose denial was not necessarily in conflict with its *ἡγούμενον* and had to be expressed as a negated conjunction. Thus, one might think that, in modern terms, the strong implication corresponds to the formula  $(p \rightarrow q)$ , and the weak implication refers to the formula  $\neg(p \cdot \neg q)$ .

Nevertheless, maybe the correspondences with the symbols of standard logic are not appropriate, since, based on what has been said above, it can be thought that the meaning of logical operators such as the conditional and the conjunction in Stoic logic was not exactly the same as in standard logic. It is true that several contemporary authors have already indicated differences between these two logics (see, e.g., Bobzien, 1996). Nonetheless, the main goal of this paper is not only to explain why

standard and Stoic logic cannot be compared, but also, as mentioned, to show that the mental models theory has an interesting machinery that can help us better understand the real role of the conditional and the negated conjunction in Stoicism, and, in the same way, of Sedley's (1984) account (which, in my view, is absolutely correct). Besides, the resources of this theory can also lead us to satisfactory responses to Cicero's objections. All of this will be shown below, but, before that, it seems to be adequate to describe some of the general theses of the mental models theory.

### **The semantic perspective of the mental models theory**

As mentioned, the mental models theory is a current cognitive theory based basically on semantics. The theory proposes that human reasoning does not work by using formal rules such as those of logic, but by analyzing the semantic possibilities corresponding to each proposition in an inference. Such semantic possibilities are named 'models' and the proponents of the mental models theory assume that each of the operators in logic has, in principle, certain models that can be linked to it.

As an example, I will only describe here the case of the conditional. The entire set of semantic models of an expression with the form  $(p \rightarrow q)$  is the following:

p	q
not-p	q
not-p	not-q.

As it can be noted, those models represent the situations in which, according to the standard truth-tables of propositional logic and the material interpretation of the conditional attributed to Philo of Megara (see, e.g., Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* 8, 113, *Pyrrhoneae Hypotyposes* 2, 110; Bocheński, 1963; Mates, 1953; O'Toole & Jennings, 2004), a conditional can be true: when both p and q are true (first model), when p is not true and q is true (second model), and when both p and q are not true (third model). However, there are also other important theses of the mental models theory in this regard. For example, it claims that people do not always identify the previous three models and that some of them require further effort to be detected. On the other hand, factors such as the meaning of the propositions and pragmatics can cause some of the models to be removed. So, it cannot be said that the mental models theory simply assumes the material interpretation of the conditional. In fact, it does not accept the equivalence between the conditional and deduction either, and, therefore, from its framework, it makes no sense to speak about the

Theorem of Deduction or the discussions on the necessity of a strict implication and the paradoxes of the material implication (see, e.g., Ballard, 1972; Lewis, 2013; Russell & Whitehead, 1950).

Nonetheless, as explained below, what is important about this theory for this paper is that it also works with quantified sentences. Khemlani et al.'s (2015) paper is very illustrative in this way. In that paper, the authors propose that, given a quantified assertion, people often think about models with a certain number of individuals. Thus, if, e.g., we consider the case of the universally quantified sentences (i.e., of the sentences with the structure 'every P is Q') and assume that the number of individuals taken into account is three, it can be said that the initial mental models that are usually thought are these ones:

P	Q
P	Q
P	Q

Of course, as said, these are only the models initially identified, which are called 'canonical models' by Khemlani et al. (2015). Further reflection can lead one to note that other scenarios are possible, and that the assertion is also compatible with, for example, these possibilities:

P	Q
not-P	Q
not-P	not-Q

This is what Khemlani et al. (2015) consider to be an example of noncanonical models. However, as far as the aims of this paper are concerned, as it can be checked by means of the arguments given below, it is enough to mainly focus on the canonical models of the universal assertions. We only need, in addition to them, to take the canonical models of another type of quantified sentence into account as well. That kind is that of the particular sentences (i.e., of the sentences with the structure 'some of the P are Q'), and, following Khemlani et al. (2015), its canonical models are these ones:

P	Q
P	Q
P	not-Q.

It is obvious that this models set is different from the one of the universal assertions only because of a possibility, in particular, the third one. Indeed, if there is at least a case of P and not-Q, it cannot be said that every P is Q, but, at most, that some of the P are Q.

Evidently, the theoretical basics of the mental models theory are much broader. Nevertheless, in my view, the aspects described enable to explain what Chrysippus means and the distinction proposed by Sedley (1984), and respond to Cicero's complains. In this way, a very important point is that, as follows from the theses accounted for in the precedent paragraphs, such aspects also allows ignoring logical problems such as, for example, those related to the nature or the type of the conditionals considered. In the next section, I show how, indeed, an account based on the mental models theory can solve the difficulties analyzed in this paper without addressing that kind of logical problems.

### **Strong and weak implications and semantic possibilities**

Sedley's (1984) differentiation between strong and weak conditionals explains Chrysippus' view very well. Given that a sentence such as 'if somebody is born under the dogstar, then he cannot die at sea' does not fulfill his criterion, i.e., that the denial of its consequent is inconsistent with its antecedent, we cannot be sure that the relation between the antecedent and the consequent is correct in all of the cases. For that reason, the sentence is not a strong conditional, but a weak one, and, therefore, it should be expressed as a negated conjunction, i.e., in this way: 'it is not possible that somebody was born under the dogstar and he dies at sea.'

There is no problem or doubt with this example. The problems arise when the other examples given by Cicero in *De Fato* 15 are considered. Indeed, an assertion such as 'if somebody's veins are moved in this way, then that individual has a fever' seems to be in accordance with Chrysippus' criterion and, nevertheless, it can also be expressed as a negated conjunction, i.e., in this way: 'it is not possible that somebody's veins are moved in this way and that the same individual does not have a fever.' But the semantic approach of the mental models theory can help us with this.

Prima facie, it appears that the examples offered by Cicero are not quantified and that, if we want to analyze them from the mental models theory, it would be opportune to resort to the possibilities that the theory assigns to the classical logical operators, in particular, to those corresponding to the conditional (which have already been indicated in the previous section) and the denied conjunction. However, the use of certain Latin words in Cicero's examples (e.g., *quis, is, cui,...*), which do not refer to any particular individual or object, suggests not only that it is justified to consider the assertions to be quantified sentences, but also that it is absolutely adequate to do that. This is so because it can be said that 'if



somebody is born under the dogstar, then he cannot die at sea' is equivalent to 'all of those that were born under the dogstar cannot die at sea.' On the other hand, a sentence such as 'if somebody's veins are moved in this way, then that individual has a fever' is also equivalent, in the same way, to 'all of those whose veins are moved in this way have a fever.' So, if we focus firstly on the former expression, we can state that, according to the mental models theory, in a universe of, for example, three individuals, its canonical models should be as follows:

Born under the dogstar	Not-died at sea
Born under the dogstar	Not-died at sea
Born under the dogstar	Not-died at sea

However, following Cicero's passage, Chrysippus' concern seems to be that we cannot be absolutely sure that everyone born under the dogstar is not going to die at sea. Thus it appears to be more opportune to express the models in this way:

Born under the dogstar	Not-died at sea
Born under the dogstar	Not-died at sea

...

Where '...' indicates the fact that all of the possibilities are not reviewed, or, in other words, that it can be replaced both by

Born under the dogstar	Not-died at sea
------------------------	-----------------

And by

Born under the dogstar	Died at sea
------------------------	-------------

But, in the latter case, the complete possibilities set would be:

Born under the dogstar	Not-died at sea
Born under the dogstar	Not-died at sea
Born under the dogstar	Died at sea

And these models correspond to the canonical models of an assertion particularly quantified, that is, of an assertion such as 'some of those that were born under the dogstar cannot die at sea.' However, the point is that, because, although we do not know it for sure, the second term (of, if preferred, the  $\lambda\eta\gamma\omicron\nu$ ) can be negated in the last model, this is a Sedley's (1984) weak conditional, and it hence must be expressed by means of a negated conjunction. Thus, this means that its real and correct expression is, according to Chrysippus, 'it is not possible that somebody was born under the dogstar and he dies at sea.' But that also means that the weak implications can be considered to be sentences whose quantification

is not known for sure, since we do not know for sure whether they are universal or particular.

Nevertheless, the cases such as the ones of the other examples indicated by Cicero are different. To show that, to think about only the sentence 'if somebody's veins are moved in this way, then that individual has a fever' (or, 'all of those whose veins are moved in this way have a fever') can be illustrative enough. Its canonical models would be the following:

Veins moved in this way	Fever
Veins moved in this way	Fever
Veins moved in this way	Fever

Given that there is no doubt here that the relation between the two terms is correct in all the cases, this is a Sedley's (1984) strong conditional and hence his appropriate form is that of the conditional (i.e., as mentioned, 'if somebody's veins are moved in this way, then that individual has a fever'). Then, why, as shown by Cicero, can the sentences such as this one be expressed by means of a negated conjunction as well? The answer to this question is related to the fact that, while the models of the strong implications are those corresponding to the universally quantified assertions, it is not clear whether the models of the weak implications are those corresponding to the universally quantified assertions or those corresponding to the particularly quantified assertions. Indeed, based on the previous arguments, it can be said that the models of the strong implications are (in a universe of three individuals), these ones:

P	Q
P	Q
P	Q

On the other hand, those of the weak implications are (in a universe of three individuals too):

P	Q
P	Q

...

Therefore, it is evident that the strong implications give more information than the weak ones, and, so, the strong implications can be transformed into weak ones. In a universe of three individuals, it is enough that both P and Q are true in two cases to assume that the implication is weak, and, given that both P and Q are true in all the cases of the strong implications, those later can be expressed both as strong ones and as weak ones (i.e., both as conditionals and as negated conjunctions). The reason is clear. The strong implications offer the same information as the weak

implications and, in addition, another datum (which the model remaining unknown is). So, the strong implications are not incompatible or inconsistent with the weak ones.

Nevertheless, the converse transformation is not correct. Because we do not know which the third model is in the weak implications, these later cannot be expressed as strong ones. It is possible that Q is false in that model, and, therefore, the weak implications can only be expressed as negated conjunctions. Thus, if this is so and my arguments are right, it reveals that, while Stoic logic shares with standard logic that conditionals can be transformed into negated conjunctions, they differ in that the converse is incorrect in the former and it is not in the latter.

But the precedent analysis also shows another relevant point. It is possible that Stoic logic and Aristotelian logic are more linked than usually thought. Indeed, the relation between the strong and weak implications is very akin to that of universal and particular sentences in Aristotelian logic. As it is well known, in this later logic, there is a subalternations law that establishes that, if a universal sentence is true, that same sentence particularly quantified is true too, and that the converse is not correct. As it can be noted, this is exactly the same relationship that can be observed between the strong and weak implications in Stoic logic. If a strong implication is true, its corresponding weak implication is true as well, but the converse is not correct. It is clear that this fact should not be surprising, since I have related the strong implications to the universal sentences and assumed that the weak implications indicate situations in which it is not known for sure whether that implication refers to a universal sentence or to a particular one. The only problem could be that the subalternations law in Aristotelian logic raises problems when empty sets are taken into account, but, given Chrysippus' criterion and the explanation proposed by Sedley (1984) about the characteristics of the strong and weak implications, it is highly improbable that the Stoics thought about *ἀξιώματα* including empty terms. In any case, what is important is that, as it can be noted above, it seems that Stoic logic can be better understood if a semantic perspective is adopted.

### Conclusions

Indeed, the precedent pages show that a semantic point of view can be more appropriate to Stoicism than a syntactic one. This is so because a semantic perspective appears to lead to an easier and clearer interpretation of

Stoic logic. The relative darkness of passages such as that of Cicero in *De Fato* 15-16 seems to disappear because of a semantic approach, and this kind of approach enables even to respond to Cicero's objections without many difficulties. In addition, as shown, it is not incompatible with frameworks such as that of Sedley (1984), being able in fact to develop them.

In this paper, my semantic perspective has been based on the machinery and resources of the mental models theory. Of course, my intention has not been to argue that Stoic logic and the mental models theory are similar approaches. I only have resorted to the methodological procedures of the mental models theory in order to support the idea that many of the difficulties of Stoic logic are removed if it is reviewed from a semantic point of view. Furthermore, it is absolutely clear that Stoic logic and the mental models theory have different historical contexts, aims, and intentions.

Thus, what is important is that the semantic analysis carried out has made it possible to give a very simple interpretation of an idea held by Chrysippus of Soli that is sometimes hard to understand. That idea is that there are two kinds of implications to which the term *συνημμένον* can be attributed. There are a strong *συνημμένον* and a *πιθανὸν συνημμένον*. This is a very relevant distinction explained by Sedley (1984), but the semantic perspective assumed in this paper has allowed clarifying facts such as that the sentences of the former kind can be transformed into sentences of the latter, but the sentences of the later kind cannot be transformed into sentences of the former. Undoubtedly, it is worth paying attention to this point, since it shows a great difference between standard logic and Stoic logic. In particular, it reveals that, in this later logic, although conditionals can be expressed by means of denied conjunctions, denied conjunctions cannot be always expressed by means of conditionals. And, with this, Cicero's complains are responded.

But the analysis has helped discover a very interesting possible relation as well. That relationship links Stoic logic to Aristotelian logic. As argued, it can be stated that the strong implications refer to universally quantified sentences and that the weak implications refer to sentences about which we do not know whether they are particularly or universally quantified. Thus, it is possible to speak, at least in a sense, about a subalternations law in Stoic logic too, since the consequence seems to be that the universal sentences can be transformed into particular sentences and that the converse relation does not hold.

In view of all that, something appears to be absolutely obvious. A semantic reconstruction of the ancient logics can be opportune. As it has

become evident in the previous pages, a semantic approach, and not purely formal, can lead us to better explanations and alternative interpretations. Maybe such explanations and interpretations will enable to understand the true sense and meaning of those logics in the future, and a very useful tool in this regard can be, of course, the methodological resources that can be derived from the general framework of the mental models theory.

## REFERENCES

- Ballard, K. E. (1972). *Study Guide for Copi: Introduction to Logic*. New York, NY: Macmillan.
- Bobzien, S. (1996). Stoic syllogistic. In C. C. W. Taylor (Ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (pp. 133-192). Oxford, UK: Clarendon Press.
- Bocheński, I. M. (1963). *Ancient Formal Logic*. Amsterdam, The Netherlands: North-Holland.
- Gentzen, G. (1935). Untersuchungen über das logische Schließen I. *Mathematische Zeitschrift*, 39, 176-210.
- Gould, J. B. (1970). *The Philosophy of Chrysippus*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Johnson-Laird, P. N. (2004). The history of the mental models. In K. Manktelow & M. C. Chung (Eds.), *Psychology and Reasoning: Theoretical and Historical Perspectives* (pp. 179-212). New York, NY: Psychology Press.
- Johnson-Laird, P. N. (2006). *How We Reason*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Johnson-Laird, P. N. (2010). Against logical form. *Psychologica Belgica*, 5(3/4), 193-221.
- 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.
- Khemlani, S., Orenes, I., & Johnson-Laird, P. N. (2012). Negation: A theory of its meaning, representation, and inference. *Psychological Review*, 109(4), 646-678.
- Khemlani, S., Orenes, I., & Johnson-Laird, P. N. (2014). The negation of conjunctions, conditionals, and disjunctions. *Acta Psychologica*, 151, 1-7.
- Khemlani, S., Lotstein, M., Trafton, J. G., & Johnson-Laird, P. N. (2015). Immediate inferences from quantified assertions. *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*. DOI: 10.1080/17470218.2015.1007151.
- Lewis, C. I. (2013). *A Survey of Symbolic Logic, 1918*. London, UK: Forgotten Books.
- López-Astorga, M. (2015). Chrysippus' *indemonstrables* and mental logic. *Croatian Journal of Philosophy*, 15(43), 1-15.
- Mates, B. (1953). *Stoic Logic*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
- Mueller, I. (1978). An introduction to Stoic logic. In J. M. Rist (Ed.), *The Stoics* (pp. 1-26). Berkeley, CA: University of California Press.

- Oakhill, J. & Garnham, A. (Eds.) (1996). *Mental Models in Cognitive Science. Essays in Honour of Phil Johnson-Laird*. Hove, UK: Psychology Press.
- Orenes, I. & Johnson-Laird, P. N. (2012). Logic, models, and paradoxical inferences. *Mind & Language*, 27(4), 357-377.
- O'Toole, R. R. & Jennings, R. E. (2004). The Megarians and the Stoics. In M. D. Gabbay & J. Woods (Eds.), *Handbook of the History of Logic, Volume I. Greek, Indian and Arabic Logic* (pp. 397-522). Amsterdam, The Netherlands: Elsevier.
- Russell, B. & Whitehead, A. N. (1950). *Principia Mathematica*. Cambridge, UK: Cambridge at the University Press.
- Sedley, D. (1984). The negated conjunctions in Stoicism. *Elenchos*, 5, 311-317.

# ARISTOTELIAN OPENING WAY AND ACTUAL ARGUMENTATION AND DEMONSTRATION'S PROFILE

Ștefan VLĂDUȚESCU<sup>1</sup>, Janusz GRABARA<sup>2</sup>, Sebastian KOT<sup>3</sup>

***Abstract:** This study reveals Aristotle's modeling contribution to the establishment of a recognizable figure of argumentation and demonstration. These two ways of imposing an idea configure similarly: from the premises, relying on principles and with the help of some rules of inference arguments are presented which induce, inevitably or within the truth limits, a conclusion. Aristotle introduces the concept of topos, and a canon of argumentation and a canon demonstration are delineated. For stated figures of argumentation and demonstration, the Aristotelian canons constitute the first opening look.*

***Keywords:** Aristotle, rhetoric, topoi, argumentation, demonstration.*

## I. Premises

In a demonstration, everything is given, whether it's a hypotheticalal-deductive system or the axioms would be provided by rational or sensitive intuition. In argumentation, on the contrary, the premises are labile. As arguing, they can grow rich; but on the other hand, they are always poor, the acceding intensity changes.

The demonstrative science necessarily requires, Aristotle shows<sup>4</sup>, axioms, "which are the first premises of demonstration" ("The Second Analytics", II, 10, 76b). All "demonstrative sciences use axioms" ("Metaphysics", 997, 1005 and 1090). Before introducing the term *axiom*, for the principles of demonstration, with this meaning, Aristotle uses the phrase: common opinions ("I call principles of demonstration the common opinions used as a basis of any demonstrations," "Metaphysics", 996, b25). Logical theory of axiom is formulated in the Second Analytics, I, 2,72a, here is a distinction between sentence and axiom, as self-evident principle which "ought to be known by the one who wants to learn".

---

<sup>1</sup> University of Craiova, Romania.

<sup>2</sup> Czestochowa University of Technology, Poland.

<sup>3</sup> Czestochowa University of Technology, Poland.

<sup>4</sup> Aristotel (1963). *Organon IV*. București: Editura Științifică.

In "Metaphysics", III, 997 a 5-15, IV, 3, 1005 a 20, XIV, 3, 1090 a 35, a canon of demonstration<sup>1</sup> is stated: if there would be a science to prove the truth of these principles<sup>2</sup> (of any demonstration, namely) one would have to admit, for them a gender as a substrate that would involve both their determination<sup>3</sup> and the axioms used to infer these determinations<sup>4</sup>. It is more than possible to have a demonstration for everything; inevitably, the demonstration is based on certain premises, carries an essence and proves some properties. There is one science which deals with so-called axioms of mathematics (*mathemasi kaloumenon axiomáton*) and also with the substance study. Axioms do not apply to sensitive things. If they cannot be turned into axioms, sensitive things are not provable, but arguable. Aristotle states (in the "Second Analytics") that the materials or elements that form the dialectical arguments and what the reasoning is headed towards: a) the premises, problems and theses, b) the four predicates (the definition, the own, the gender, the accident) with their common places. In "Topics" (I, 10, 104), he shows that dialectical premise is a question that appears probable either to all, or to the majority, or to the wise, and of these, either to all, or to the majority or to the most important, provided that there should not be a paradox. There are four kinds of argumentative, dialectical propositions (premises): a) premises probable to everyone, or to the majority, or to the wise, and of these, either to everyone, or to the majority or to the most important b) premises that are similar or analogous to those definitely probable, c) premises denying the premises contrary to the probable ones d) premises agreeing to the recognized teachings of arts (sciences). "For we will take as true, Aristotle states, what the wise admit, but if it is not contrary to the views of many. There are also dialectical premises which resemble the probable premises, as denying all that is contrary to probable opinions, finally, that agrees with the teachings of recognized arts" ("Topics", I, 10, 104).

We can say that the arguments order will be mostly dictated by the desire of releasing new premises, of presenting certain elements and getting certain commitments from the allocutor. The premises verisimilitude should not be considered in an abusive etymological

---

<sup>1</sup> Barnes, J. (1969). Aristotle's theory of demonstration. *Phronesis*, 123-152.

<sup>2</sup> Vlăduțescu, G. (1994). *O enciclopedie a filosofiei grecești: filosofi, filosofii, concepte fundamentale* (Vol. 1). Paideia.

<sup>3</sup> Pedemonte, B. (2005). Quelques outils pour l'analyse cognitive du rapport entre argumentation et démonstration. *Recherche en Didactique des Mathématiques*, 25(3), 313-348.

<sup>4</sup> Neacșu, A. (2011). *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*. Paris: Éditions L'Harmattan.



interpretation ("what resembles only the truth"). The verisimilitude<sup>1</sup>, O. Reboul (1991) considers, is not due to the ignorance, incompetence or the auditor's prejudices, as well as the uncertainty of the argumentation is influenced by its field of application: legal, economic, political, pedagogical, ethical and philosophical issues. Uncertainty, therefore, must not be a priori disqualified<sup>2</sup>. Somehow it is the very condition of possibility and the existence of action and reasoning<sup>3</sup>.

Depending on the situation and on the auditor, the orator puts his rhetorical intelligence at work, both rational and emotional, in order to organize the argumentative strategy in such a way as to convince/persuade the auditor. Besides using in the premises only the opinion verisimilitude and not providing all the rules of the game, the argumentation uses on a large scale the implicit, so that most of its premises are implicit. If the premises are just verisimilar (in fact the argument may integrate demonstrative elements too), submitting arguments is always more or less unpredictable and not formalized.

## II. Principles and rules

The demonstrative knowledge comes from the necessary principles, Aristotle shows in "Analytical second" (I, 6, 74 b). The principles of the demonstration elaboration are the logical laws: of the identity, of no contradiction, of the excluded third person and of the sufficient reasoning. In argumentation, the logical principles are not dissolved, but softened as urgency, transformed into simple rules and integrated among specific rules<sup>4</sup>. They remain at the level of some simple fears; the only real and active anxiety is contradiction<sup>5,6</sup>.

---

<sup>1</sup> Reboul, O. (1991). *Introduction à la rhétorique: théorie et pratique*. Presses Universitaires de France.

<sup>2</sup> Prager, W. (2011). Aristotel: non-contradicție și unitate în Metafizica Γ. *Revista Română de Filosofie Analitică*, (2), 91-120.

<sup>3</sup> Blair, J. A. (2012). Rhetoric and argumentation. In *Groundwork in the Theory of Argumentation* (pp. 309-321). Springer Netherlands.

<sup>4</sup> Braet, A. C. (2004). The oldest typology of argumentation schemes. *Argumentation*, 18(1), 127-148.

<sup>5</sup> Rapp, C., & Wagner, T. (2013). On Some Aristotelian Sources of Modern Argumentation Theory. *Argumentation*, 27(1), 7-30.

<sup>6</sup> Van Eemeren, F. H., Grootendorst, R., Johnson, R. H., Plantin, C., & Willard, C. A. (2013). *Fundamentals of argumentation theory: A handbook of historical backgrounds and contemporary developments*. Routledge.

The argumentation is so directed by general principles (or rules) whose essential characteristic is to be different from the principles governing the logical reasoning. In most of the argumentations, getting from an argument to a conclusion is based on a general principle, called *topos*. The *topos* is therefore the "principle" that makes the argumentation possible. In graphics terms, one may say that a *topos* is a journey that allows the passing from a premise-point to a conclusion-point. As a general rule, *topos* is different, on the one hand, from the syllogism and, on the other hand, from the natural rules of deduction, both imposing conditions on logical reasonings. The three main characteristics of the *topoi* (their generality, their belonging to common sense and their gradualness) make possible their challenge or disproof. The basic characteristic of *topos* is its gradualness<sup>1</sup>. The Aristotelian tradition speaks<sup>2</sup> of the three argumentative *topoi*: common places (or universal arguments derived from the past experience, analogy, possible and impossible), particular *topoi* (specific to each area of science) and the "rhetorical" enthymemes (arguments by antonymy, a fortiori, arguments causal).

The conducting of any speech, one may read the in "Topics", is linked to a set of general principles<sup>3</sup> called *topoi* (common places). On such *topoi* (general principles recognized within the community), also rely the reasonings at the speech level. In this perspective (opposite to the vericonditional one), the implication relationship between enunciations is governed not by the truth "in itself" of the verbalized facts, but by the *topos* or the *topoi* chain guiding their verbalization. The meaning of a sentence is given then by the set of *topoi*-whose application is authorized by its assertion. Thus, to choose, in a given situation, to state a phrase rather than another is to choose to develop certain *topoi* over the others. That is to show your inclination for certain *topoi*. The significance is equivalent, in this circumstances, to choosing, in respect to the facts, some determined argumentative opinions. A new perspective on vocabulary emerges from that. The predicates of the language appear as coherent beams of *topoi*: of correspondence between qualitative gradations (which can be superimposed - but not necessarily - familiar numerical scales too). In general, a predicate cannot be understood if you are not able to associate it

---

<sup>1</sup> Ducrot, O. (1984). *Dire et le Dit*. Paris: Minuit.

<sup>2</sup> Hamelin, O. (1975). *Le Système d'Aristote*. Paris: Vrin.

<sup>3</sup> Jasso, J. J. (2015). Archaic Argument: Aristotle's Rhetoric and the Problem of First Principles. *Advances in the History of Rhetoric*, 18(1), 53-68.

a gradation in a certain area, consistent with other gradations. Therefore, instead of the usual field of observation, the lexical field appears as a topic field. Language as a whole is, at the phrases level, fundamentally scalar. On this scalar basis - not simply binary - argumentative inferences occur. They belong, in speech, more to the verisimilitude than the truth, more to the qualification than the quantification. Hence the interest they present, especially non-standard logic and particularly the non monotonous. Thus it appears as natural O. Ducrot's use of two notions: the notion of "component rhetoric" to describe the meaning of the statement in case, as opposed to "semantic component" or meaning given to the sentence in the language<sup>1</sup>.

While demonstrating, unchallenged rules are used, which govern the inference action<sup>2</sup>. It is reasoned on impersonal conventions and it is provided evidence considered to impose to anyone, addressing randomly to one or many. On the contrary, when arguing, inference acts will not be dissociated from the interpretation acts. It cannot be distinguished once and for all between the premises and the consequences of argumentation. This phenomenon is explained by the fact that the terms univocity is beyond the control of those who argue for or against a thesis. The current argumentative discourse does not cease to elaborate its own premises while running and explaining, for the interpretation of the terms is never completely achieved between partners: each is therefore forced to take explicitly into account the content of the sentences. The very meaning of the key-terms is at issue. Aristotle captured the extent of the phenomenon. He called "topical" the subsidiary rules that compensate in this case purely logical rules, when the speaker wants to admit a sentence about a generic, specific, personal or accidental characteristic.

In the everyday disputes, the reason adapts to the subject requirements and to the object coordinates. The demonstration of a theorem develops invariably by the same schemes, while the effort of convincing someone about something acquires variable developments, in relation to interlocutors and the topic of the dispute. The development of the argumentation does not fit into precise patterns, although guided by certain recommendations, which facilitates the success. The argumentation

---

<sup>1</sup> Vlăduțescu, Ș., Negrea, X., & Voinea, D.V. (2015). The communicational nucleus of philosophical thinking. *Analele Universității din Craiova. Seria Filosofie*, 35(1), 127-146.

<sup>2</sup> Ślusarczyk, B., & Herbuś, A. (2014). Higher Education as a Crucial Factor of Staff Development. *Polish Journal of Management Studies*, 10(2), 216-224.

theory cannot be a formal science, because it is forced to guide by people and problems. "However, the argumentation, Petre Botezatu shows, does not completely ignore the forms of the logical reasoning, the logical operations and logical structures, as they are enshrined in human reason"<sup>1</sup>. These logical elements are present *sponte sua* in every act of thinking, even though for the moment they suffer some deviations and deformations, under the pressure of the affective states and of the irresistible impulses<sup>2</sup>.

In a formal demonstration, it is started from axioms in order to reach the theorems. The demonstration is essentially operational in nature; it involves the propositions of a deductive system in which a number of the propositions are accepted as true and with the definitions and some rules proves as true any other proposition in the system. In other words, the demonstration emerges as the formal criterion of verifying the statements, meaning that if the premises are true and if the inference is correct, then the conclusion will be true. Within the boundaries of any deductive system, satisfying the formal criterion guarantees the truth of the propositions in question, provided that the axioms should be like this. Therefore there is an order. But its importance is limited, because the variants are strictly equivalent. It does not really matter the order in which the axioms are presented, the stages succession is less important, provided that each of them should be completed by applying the adopted rules of inference.

It is not the same if one takes into account the adhesion of spirits, when switching from a formal point of view to a psychological argumentative one. In demonstration, the order will be important when, instead of considering the axioms as arbitrary, a concern occurs for their obvious or acceptable character; when selecting stages, the intelligibility of a certain demonstrative order will be sought more or less.

However, in an argumentation, the order cannot be indifferent: adhesion depends really on the audience. Or as the argumentation develop his situation changes even through this argumentation and that regardless of the arguments reception<sup>3</sup>. That's precisely because the changes of the audience are simultaneously emotional and contingent, the adopted order is that important.

---

<sup>1</sup> Botezatu, P. (1994). *Discurs asupra metodei*. Iași: Junimea, p. 303.

<sup>2</sup> Borkowski, S., Zacharski, J., & Kaszyca, K. (2014). The Application of Business Typology Concept in Teams Building and Development. *Polish Journal of Management Studies*, 10(2), 7-14.

<sup>3</sup> Smith, R. (1993). Aristotle on the Uses of Dialectic. *Synthese*, 96(3), 335-358.

### III. Natural inference/formal inference

The inference (lat. *inferre* - "to lead, to introduce") is the operation of changing (derivation or integration) of an enunciation-knowledge into another enunciation-knowledge<sup>1</sup>. The inference can be "immediate" when from the first enunciation (premise) results directly the second (conclusion). Is "mediated" (reasoning), when the conclusion follows from the first enunciation, at least through a third one. It is "necessary", when the conclusion necessarily follows. It is "probable" (preferred), when the conclusion does not come necessarily from the premises. Syllogism is an argument with two premises: the major premise (which contains the major term) and the minor premise (which contains the minor term). From these two judgments a third judgment is deducted - the conclusion of the syllogism<sup>2</sup>. The conclusion derives necessarily from the premises. The necessary nature of the derivation in syllogism is formally based on the axiom of the syllogism. The conclusion of a syllogism is certainly true only if the syllogism should accomplish two conditions: material and formal. The material condition is the condition of starting from true premises. The formal condition is of structuring in a correct form. The correctness of the forms of syllogism is the result of founding in and through the general laws of the syllogism, which is, at this form of thought, the expression of the requirements of the logical principles. The general laws of the syllogism are: laws of the terms (has 3 terms; the medium term is distributed in at least one of the premises, none of the terms would not be distributed in conclusion, if it was distributed in the premises); laws on judgments (2 affirmative premises give an affirmative conclusion, a premise is always affirmative, one of the premises is always a universal judgment; if a premise is negative, the conclusion will be a negative judgment too, if a premise is particular, the conclusion will be a particular judgment too).

If in formal there are syllogisms, in informal there are argumentative inferences<sup>3</sup>. There are three criteria for the inferences that will satisfy a fortiori only the argumentative inferences: calculability, suppressibility and delimitation<sup>4</sup>. Considering the arguments as a

<sup>1</sup> Berrendonner, A. (1989). Sur l'inférence. *Modèles du discours*, 105-125.

<sup>2</sup> Anagnostopoulos, G. (Ed.). (2013). *A companion to Aristotle*. John Wiley & Sons.

<sup>3</sup> Stănescu, G. C. (2015). Breaking News and News Alert, between Information and Spectacle for Rating. *Social Sciences and Education Research Review*, 2(2), 81-91.

<sup>4</sup> Moeschler, J. (1996). *Théorie pragmatique et pragmatique conversationnelle*. Paris: Armand Colin/Masson, p. 47.

particular type of inference, is making the assumption that the interpretative process makes room for calculation. This calculation is based on the enunciation or on the proposition or propositions it expresses, on the selection of a context of interpretation in order to obtain an implication or contextual implications. These contextual implications, in what argumentations are concerned, can have basically two statuses: either of the default conclusion or of the anticipatory hypothesis<sup>1</sup>. But in this case, two situations must be distinguished, depending on the argumentative nature of the hypothesis content.

The suppressibility is an inherent characteristic of the contextual inferences: in a particular context, an inference is legitimate; in another context, it is no longer legitimate and must be suppressed. Delimitation is the characteristic by which from a contextual inference is reached very quickly through a contextual implication an interpretation consistent with the principle of relevance<sup>2</sup>.

The main instrument of passing from premises to conclusions is inference. Some researchers argue that the process of transforming knowledge should be the reasoning (P. Botezatu considers that all the time we syllog-ize<sup>3</sup>), for others reasonings are, when they are stated, as many arguments, an argumentation consisting of a relationship between one or more arguments and a conclusion. In argumentation, the inferential connection is never binding. Its effectiveness is a matter of degrees. It is more or less powerful and it can always be enhanced by additional arguments<sup>4</sup>. Demonstration, based on syllogism, on the contrary, is valid or non-valid. If valid, then there will be nothing more to add<sup>5</sup>

#### IV. Arguments

The argument is an element of knowing (one piece of knowledge) that serves as a premise for the foundation or rejection of another item of knowing (knowledge). To the extent that it is "intended to serve a certain conclusion", has an argumentative orientation. The argumentative value of

---

<sup>1</sup> Teodorescu, Bianca, & Călin, Răzvan-Alexandru (2015). The Base Articulations of the Liminality Concept. *Review of European Studies*, 7(12).

<sup>2</sup> Vlăduțescu, Ș., Negrea, X., & Voinea, D.V. (2015). The communicational nucleus of philosophical thinking. *Analele Universității din Craiova. Seria Filosofie*, 35(1), 127-146.

<sup>3</sup> Botezatu, P. (1994). *Discurs asupra metodei*. Iași: Junimea.

<sup>4</sup> Rescher, N. (1998). The role of rhetoric in rational argumentation. *Argumentation*, 12(2), 315-323.

<sup>5</sup> Duval, R. (1992-1993). Argumenter, démontrer, expliquer: Continuité ou rupture cognitive? *Petit X*, 31, 37-61. Grenoble: IREM (Ed.).

an enunciation (that is, that argument must be interpreted as an argument to a conclusion) is determined by its argumentative orientation. Two aspects should be emphasized, on the one hand, the oriented character of the enunciation content with argument value (oriented to a particular conclusion) and, on the other hand, the gradual character of this orientation. In other words, if we argue for or against a thesis (conclusions), we will do it relatively and not absolutely. One may argue that the arguments are logical operations used in whatever field of knowledge - induction, deduction, definition, etc. A somewhat similar perspective A. C. Baird<sup>1</sup> (1950) follows, stating that arguments are inferences and the species of arguments - species of inference: of generalization, of analogy, of causality, of deduction etc., each with a series of subspecies. The argument has two qualities besides the thesis argued by the speaker: prove and confirm. The first quality determines the objective certainty indicated by intellectual amplitude. The second quality determines the subjective certainty indicated by the perlocutionary force.

Unlike the demonstration theory, which understands only concrete evidence, that is in accordance with the generally accepted rules, and samples not meeting these conditions, in the theory of argumentation things are much lighter and more complicated<sup>2</sup>. An argument may be more effective than another, more revealing or less revealing<sup>3</sup>. An effective argument in a certain situation may become obsolete or even ridiculous at some point. Sometimes, the very attempt of arguing results in the weakening of confidence in the proposed thesis. A fact noted even in antiquity is the influence exerted by the order in which arguments are presented. In a certain context, an argument is more efficient, less in another or even harmful to the cause in question. It follows that the validity of arguments is always relative, and applying the argumentative rules, just as likely to be themselves argued. No argument is really constraining, no counter-argument is really without appeal.

The demonstration is normally unique<sup>4</sup>. If several demonstrations are proposed, which is sometimes the case, with them there are advanced

---

<sup>1</sup> Baird, A. C. (1950). *Argumentation, discussion, and debate*. McGraw-Hill.

<sup>2</sup> Renon, L. V. (1998). Aristotle's Endoxa and Plausible Argumentation. *Argumentation*, 12(1), 95-113.

<sup>3</sup> Spranzi, M. (2012). The Nature and Purpose of Aristotelian Dialectic Revisited: Argumentation Theory, Scientific Controversies and Epistemology. In *Topical Themes in Argumentation Theory* (pp. 163-179). Springer Netherlands.

<sup>4</sup> Cellucci, C. (1978). *Teoria della dimostrazione*. Torino: Boringhieri.

as justifying variants, using historical reasons<sup>1</sup>. Argumentation involves, generally, a plurality of arguments. On the contrary, an argument would occur very rarely strong enough to involve conviction. Since the language register used in argumentation is the natural one impregnated with the implicit, leaving a consistent part to the explicit too, within it implicit or explicit arguments may occur<sup>2</sup>.

## V. Conclusions

The conclusions of argumentation remain basically controversial and express primarily not enunciations on the world, but agreement between the collocutors. The pact, agreement, consensus, consent are forms of argumentative conclusion. The auditor, who is not forced to accept it, is as responsible as the speaker with respect to the conclusion. If the starting points and the result of an argumentation are not clearly defined, distinctively enunciated and strictly circumscribed, the intermediate links are even more undetermined. In a rigorous demonstration, not only should be indicated the links essential to the demonstration development, but it should be presented all the links, inferences and connections. In an argumentation, there is no absolute limit in the useful accumulation of arguments and it is allowed to not enunciate all the premises essential to reasoning.

The formal logic is not an adequate instrument for analyzing the judgments accomplished in the natural language (rather than in a formalized language), compared with an audience (rather than in the abstract), based on assumptions shared by this (and not by axioms which requires no prior approval of the audience). However, the inapplicability of the formal logic in oral argumentation does not mean that it escapes totally to logic, and even less to rationality. The argumentation involves cognitive operations and a completed organization, achieved in the natural language in social contexts. It has its own "logic". Through global vision, logical investigation would prevail in the vast field of the argumentation.

Formalizing is not the mere substratum of thinking, and thinking is not thinking only because and to the extent in which it can be formalized. "Beyond formalization there is always an informal and intuitive logic, which is implied by our actual understanding of formalization", H. W.

---

<sup>1</sup> Perelman, C. & Olbrechts-Tyteca, L. (1988). *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, pp. 604-623.

<sup>2</sup> Voinea, D. V., Busu, O. V., Opran, E. R., & Vladutescu, S. (2015). Embarrassments in managerial communication. *Polish Journal of Management Studies*, 11.



Johnstone Jr. (1989) wrote<sup>1</sup>, an authority in the matter. The formal system has advantages that no non-formalized languages afford, but it is impossible to represent in the formal system all the virtualities that can be mentioned in the non-formalized language". Formal logic is concerned only with deductive arguments, those in which the information contained in the premises is sufficient to determine necessarily the conclusion. In reality, this is the logical goal that is rarely achieved in practice. If the ideal realm is abandoned for complying with the imperatives of formal logic, of formal sciences (logic and mathematics), it will be reached the logical horizon of psychological and moral judgments, aesthetic and political, legal and sociological, pedagogical<sup>2</sup> and praxiologic (inductive and probabilistic) etc. Judgments of this kind, so common and important to our lives, do not fit the rigid schemes of formal logic. In their case, there is no contradiction if the premises are accepted and the conclusion is rejected. However, the argumentations in these areas can be sufficiently convincing as to consider the matter as closed. In the reasonings called demonstrations the conclusion follows necessarily from the premises. There are reasonings called argumentations. Their specificity is that within them conclusions do not necessarily arise from the premises. In formal logic is generally considered that argumentations are failed demonstrations, that in them the belief is largely based on extra-logical factors, and that, therefore they are excluded, *eo ipso*, in logic. An exception is made only with inductive argumentation, taking into account its essential role in elaborating theories of empirical sciences.

## REFERENCES

- Anagnostopoulos, G. (Ed.). (2013). *A companion to Aristotle*. John Wiley & Sons.
- Aristotel (1963). *Organon IV*. București: Editura Științifică.
- Baird, A. C. (1950). *Argumentation, discussion, and debate*. McGraw-Hill.
- Barnes, J. (1969). Aristotle's theory of demonstration. *Phronesis*, 123-152.
- Berrendonner, A. (1989). Sur l'inférence. *Modèles du discours*, 105-125.
- Blair, J. A. (2012). Rhetoric and argumentation. In *Groundwork in the Theory of Argumentation* (pp. 309-321). Springer Netherlands.
- Borkowski, S., Zacharski, J., & Kaszyca, K. (2014). The Application of Business Typology Concept in Teams Building and Development. *Polish Journal of Management Studies*, 10(2), 7-14.

<sup>1</sup> Johnstone, H. W. (1989). Argumentation and Formal Logic Philosophy, *Argumentation*, 3(1).

<sup>2</sup> Ozen Kutanis, R., Ardic, K., Uslu, O., & Karakiraz, A. (2014). Emotional intelligence, fear based silence and trust to manager: a case study. *Polish Journal of Management Studies*, 10.

- Botezatu, P. (1994). *Discurs asupra metodei*. Iași: Junimea.
- Braet, A. C. (2004). The oldest typology of argumentation schemes. *Argumentation*, 18(1), 127-148.
- Cellucci, C. (1978). *Teoria della dimostrazione*. Torino: Boringhieri.
- Ducrot, O. (1984). *Dire et le Dit*. Paris: Minuit.
- Duval, R. (1992-1993). Argumenter, démontrer, expliquer: Continuité ou rupture cognitive? *Petit X*, 31, 37–61. Grenoble: IREM (Ed.).
- Hamelin, O. (1975). *Le Système d'Aristote*. Paris: Vrin.
- Jasso, J. J. (2015). Archaic Argument: Aristotle's Rhetoric and the Problem of First Principles. *Advances in the History of Rhetoric*, 18(1), 53-68.
- Johnstone, H. W. (1989). Argumentation and Formal Logic Philosophy, *Argumentation*, 3(1).
- Moeschler, J. (1996). *Théorie pragmatique et pragmatique conversationnelle*. Paris: Armand Colin/Masson.
- Neacșu, A. (2011). *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*. Paris: Éditions L'Harmattan.
- Ozen Kutanis, R., Ardic, K., Uslu, O., & Karakiraz, A. (2014). Emotional intelligence, fear based silence and trust to manager: a case study. *Polish Journal of Management Studies*, 10.
- Pedemonte, B. (2005). Quelques outils pour l'analyse cognitive du rapport entre argumentation et démonstration. *Recherche en Didactique des Mathématiques*, 25(3), 313–348.
- Perelman, C. & Olbrechts-Tyteca, L. (1988). *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.
- Prager, W. (2011). Aristotel: non-contradicție și unitate în Metafizica Γ. *Revista Română de Filosofie Analitică*, (2), 91-120.
- Rapp, C., & Wagner, T. (2013). On Some Aristotelian Sources of Modern Argumentation Theory. *Argumentation*, 27(1), 7-30.
- Reboul, O. (1991). *Introduction à la rhétorique: théorie et pratique*. Presses Universitaires de France.
- Renon, L. V. (1998). Aristotle's Endoxa and Plausible Argumentation. *Argumentation*, 12(1), 95-113.
- Rescher, N. (1998). The role of rhetoric in rational argumentation. *Argumentation*, 12(2), 315-323.
- Ślusarczyk, B., & Herbuś, A. (2014). Higher Education as a Crucial Factor of Staff Development. *Polish Journal of Management Studies*, 10(2), 216-224.
- Smith, R. (1993). Aristotle on the Uses of Dialectic. *Synthese*, 96(3), 335-358.
- Spranzi, M. (2012). The Nature and Purpose of Aristotelian Dialectic Revisited: Argumentation Theory, Scientific Controversies and Epistemology. In *Topical Themes in Argumentation Theory* (pp. 163-179). Springer Netherlands.
- Stănescu, G. C. (2015). Breaking News and News Alert, between Information and Spectacle for Rating. *Social Sciences and Education Research Review*, 2(2), 81-91.

- Teodorescu, B., & Călin, R.-A. (2015). The Base Articulations of the Liminality Concept. *Review of European Studies*, 7(12), 97-102.
- Van Eemeren, F. H., Grootendorst, R., Johnson, R. H., Plantin, C., & Willard, C. A. (2013). *Fundamentals of argumentation theory: A handbook of historical backgrounds and contemporary developments*. Routledge.
- Vlăduțescu, G. (1994). *O enciclopedie a filosofiei grecești: filosofi, filosofii, concepte fundamentale* (Vol. 1). Paideia.
- Voinea, D. V., Busu, O. V., Opran, E. R., & Vladutescu, S. (2015). Embarrassments in managerial communication. *Polish Journal of Management Studies*, 11.
- Vlăduțescu, Ș., Negrea, X., & Voinea, D.V. (2015). The communicational nucleus of philosophical thinking. *Analele Universității din Craiova. Seria Filosofie*, 35(1), 127-146.

# STATUTUL EPISTEMIC ACTUAL AL ARGUMENTELOR DE INDISPENSABILITATE ÎN FILOSOFIA ȘTIINȚEI

Cătălin BĂRBOIANU<sup>1</sup>

*Abstract:* The predisposition of the Indispensability Argument to objections, rephrasing and versions associated the various views in philosophy of mathematics grants it with a special status of a “blueprint” type rather than a debatable theme in the philosophy of science. From this point of view, it follows that the Argument has more an epistemic character than ontological.

*Keywords:* philosophy of mathematics, ontology of mathematics, indispensability argument, applicability of mathematics.

## 1 Introducere

Dezvoltate într-o perioadă în care filosofia matematicii era concentrată pe problemele sale ontologice și pe găsirea unor argumente care să susțină sau să respingă fiecare dintre curentele clasice (platonism/nominalism, realism/anti-realism), argumentele de indispensabilitate au la bază premisa *generală* a unei aplicări cu succes a matematicii în practica științifică, unde atât succesul – atât al matematicii ca participantă, cât și al științei ca beneficiar – este exprimat printr-o indispensabilitate la nivelul constitutiv al teoriilor, indispensabilitate care – conform acestor argumente – impune un angajament ontologic. Chiar dacă această aplicabilitate a matematicii se constituie în premisă și nu în obiect (concluzie) (a)al argumentelor de indispensabilitate, acestea realizează o legătură vizibilă între ontologia, epistemologia și aplicabilitatea matematicii la nivelul filosofiei științei, aplicabilitatea devenind cu timpul o componentă esențială a înseși naturii matematicii și un domeniu de cercetare filosofică bine conturat.

Premisa generală a indispensabilității se bazează pe *rolurile* multiple ale matematicii în teoriile științifice. Aceste roluri sunt cele specifice modelării matematice (explicativ, predictiv, de optimizare, computațional, etc.), dar și metodologic-fundaționale, plecând de la limbajul pe care îl pune la dispoziția formulării elegante, economice, riguroase a teoriilor. Limbajul matematicii și aparatul său funcțional sunt constitutive și determinante pentru multe teorii ale fizicii, care altfel nu ar putea fi

---

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

formulate și construite (spre exemplu, mecanica cuantică sau teoria relativității generale), astfel că invocarea indispensabilității drept atribut metodologic al matematicii este pe deplin justificată. Indiferent dacă matematica este utilizată în mod metodologic, fundațional sau aplicată, aceste practici utilizează și fac referire la entitățile matematice (mulțimi, numere, funcții și orice obiecte matematice complexe), care sunt obiectul disputelor ontologice clasice.

În această lucrare, voi puncta obiecțiile principale la Argumentul de Indispensabilitate, distingând între obiecții funcționale și obiecții fundamental-constitutive, apoi voi prezenta versiunile cele mai notabile ale Argumentului generate sub curente diferite de filosofia matematicii și filosofia științei. Voi argumenta faptul că – în contextul actual al filosofiei științei – Argumentul este strâns legat de problematica filosofică a aplicabilității matematicii și are caracterul unui criteriu mai mult epistemic decât ontologic.

## 2 Formularea clasică și predispoziția la analiza conceptual-semantică

De la faptul remarcabil și aparent indiscutabil că matematica este indispensabilă științei, ceea ce pare mai mult o temă de studiu a filosofiei aplicabilității, unii filosofi au tras concluzii metafizice privind entitățile matematice *per se*. În particular, Quine [1980a; 1980b; 1981a; 1981c] și Putnam [1979a; 1979b]<sup>1</sup> au susținut că indispensabilitatea matematicii în științele empirice este un motiv bun pentru a *crede* în existența entităților matematice. Astfel, referirea la entitățile matematice și cuantificarea peste acestea sunt indispensabile celor mai bune teorii științifice și prin urmare trebuie să credem în existența acestor entități; a nu face acest lucru înseamnă a ne face vinovați de ceea ce Putnam numea “nesinceritate intelectuală” [Putnam, 1979b, p.347]. Mai mult, entitățile matematice par să dobândească același statut epistemic cu celelalte entități teoretice ale științei (inclusiv așa-zisele entități “ficionale” din fizică), existența acestora din urmă fiind justificată prin aceleași criterii care confirmă o teorie ca întreg. Argumentul Quine-Putnam poate fi exprimat în forma standard

---

<sup>1</sup> Quine și Putnam sunt creditați ca autori ai Argumentului de Indispensabilitate (pentru realismul matematic), pe care l-au formulat independent unul de celălalt, deși există referiri anterioare la un astfel de tip de argument în filosofia științei.

simplificată<sup>1</sup>, ca o concluzie implicată de conjuncția a două premise, după cum urmează:

(P1) Trebuie să ne angajăm ontologic la toate și numai la acele entități care sunt indispensabile celor mai bune teorii științifice.

(P2) Entitățile matematice sunt indispensabile celor mai bune teorii științifice.

(C) Trebuie să ne angajăm ontologic la entitățile matematice.

În această formă, care preia structura clasică a unui argument de tip indispensabilitate<sup>2</sup>, cele două premise par auto-evidente și argumentul pare valid, însă se impune clarificarea conceptuală a termenilor constituenți, în special a celui de *indispensabilitate* – ce este indispensabilitatea și cum trebuie înțeleasă afirmația că matematica este indispensabilă celor mai bune teorii. Analiza conceptual-semantică a termenilor cheie din argumentul de indispensabilitate (alături de *indispensabilitate*, sunt vizați termenii *angajament ontologic*, *cele mai bune*, chiar și termeni subînțeleși, precum *aplicarea/utilizarea matematicii*), precum și obiecțiile la Argument generate fie de această analiză, fie de respingerea uneia din cele două premise, au dus la reformulări și diferite versiuni ale Argumentului. Noi versiuni au apărut și odată cu conturarea unor curente și sub-curente ulterioare ale filosofiei matematicii, în special a diverselor forme contemporane de nominalism. Dacă Argumentul pare să fie cel mai bun suport pentru realismul matematic sau pentru platonism, nominaliștilor le revine obligația de a identifica unde anume se găsește inconsistența sau greșeala Argumentului, deoarece nominaliștii care sunt realiști în privința altor entități teoretice ale științei (electroni, găuri negre, quarci, etc.), acceptând inferența către cea mai bună explicație<sup>3</sup>, sunt puși într-o poziție dificilă (ceea ce Quine [1980b, p. 45] numea “standard ontologic dublu”).

---

<sup>1</sup> în sensul lipsei distincțiilor semantice specifice fiecărui curent filosofic în parte și a oricărei reformulări ca urmare a adresării de obiecții

<sup>2</sup> În general, un argument de indispensabilitate (în epistemologie) este un argument care stabilește adevărul unei afirmații în baza indispensabilității afirmației în cauză pentru anumite scopuri sau demersuri raționale, care sunt menționate în argument. Astfel, inferența către cea mai bună explicație e un caz particular de argument de indispensabilitate (în care scopul este explicația).

<sup>3</sup> Vezi și nota 2.

### 3 Indispensabilitate și aplicabilitate

Pentru a clarifica sensul și uzanța termenului de indispensabilitate în contextul Argumentului, să notăm mai întâi că *dispensabilitatea* nu este același lucru cu *eliminabilitatea*. Dacă ar fi așa, orice entitate teoretică ar fi dispensabilă, datorită teoremei lui Craig<sup>1</sup>. Pentru ca o entitate să fie dispensabilă în acest context trebuie ca ea să fie eliminabilă și teoria rezultată din eliminarea entității respective să fie una acceptabilă sau atractivă [Colyvan, 2015]. Stabilirea criteriilor obiective pentru a numi o teorie acceptabilă/attractivă poate defini și relația de ordine care ierarhizează teoriile în contextul “celor mai bune teorii” din Argument. O astfel de stabilire va face apel cu siguranță la dezideratele standard pentru teoriile științifice “bune”, anume succes empiric, putere unificatoare, simplitate, fertilitate, etc. Dezbateră privind criteriile adecvate și ponderile potrivite ale acestora există, dar ea trebuie rezolvată independent de problema indispensabilității<sup>2</sup>. Astfel de probleme ridică în mod natural întrebarea “cât de mult” este matematica indispensabilă și care este relația exactă între indispensabilitatea și aplicabilitatea matematicii.

O definiție formală generală a indispensabilității în contextul Argumentului și al unei viziuni structural-constitutive a teoriilor cu fundament lingvistic este oferită de Panza și Sereni [2015]:

O teorie  $M$  este dispensabilă dintr-o teorie științifică  $T$  dacă și numai dacă există o teorie științifică  $T'$  care nu include propoziții aparținând teoriei  $M$  și care:

- a) este  $\varepsilon$ -echivalentă cu  $T$ , unde  $\varepsilon$  este o relație de echivalență adecvată;
- b) este la fel de sau mai virtuoasă decât  $T$ , conform unui criteriu adecvat de virtuoziitate  $\alpha$ .

Dacă  $T$  include propoziții din  $M$  și nu există nicio teorie științifică  $T'$  satisfăcând condițiile a) și b) de mai sus, atunci  $M$  este indispensabilă teoriei  $T$ .

O astfel de definiție dizolvă o mare parte din dezbaterile pe tema indispensabilității, ca neadecvate, deoarece nicio teorie nu este (in)dispensabilă față de o altă teorie în mod absolut, ci numai relativ la o

<sup>1</sup> Teorema spune că, dacă avem o partiție a vocabularului unei teorii axiomatizabile  $T$  în două clase,  $t$  și  $o$  (să zicem, teoretică și observațională), atunci există o teorie axiomatizabilă  $T^*$  în limbajul al cărui singur vocabular non-logic este  $o$ , în care toate consecințele din  $T$  sunt exprimabile doar în  $o$ . Dacă vocabularul unei teorii poate fi astfel partiționat, atunci teoria poate fi reaxiomatizată astfel încât referința aparentă la orice entitate teoretică este eliminată. Pentru mai multe detalii, vezi [Field, 1980, p.8].

<sup>2</sup> Pentru mai multe detalii în această problemă, vezi [Colyvan, 1999].

anumită relație de echivalență, astfel că este mai bine a vorbi despre  $\varepsilon$ -indispensabilitate și nu indispensabilitate *simpliciter*. În acest cadru teoretic, (in)dispensabilitatea este în mod esențial o noțiune relațională și pentru fiecare alegere a lui  $\varepsilon$ , Argumentul de Indispensabilitate are semnificații filosofice diferite<sup>1</sup>.

Evident, indispensabilitatea implică aplicabilitatea, cel puțin într-una din formele sale; ceva nu poate fi indispensabil decât dacă este aplicabil relativ la nevoia de utilizare. Reciproc, problema este mai complexă. În viziune nominalistă, matematica este aplicabilă instrumental sau în mod utilitar, dar entitățile matematice nu există; astfel, nu putem spune că matematica este sau nu indispensabilă și nici măcar că entitățile sale sunt dispensabile, atâta timp cât acestea nu există și nici nu sunt aplicate *direct*. În general, dacă matematica este aplicabilă (instrumental/utilitar sau prin tot conținutul și trăsăturile sale, inclusiv prin entitățile sale), indispensabilitatea sa nu se poate stabili independent de aplicabilitate, dar se poate stabili numai cu aportul unor criterii *externe* naturii aplicabilității. În acest sens, văd două moduri posibile de a stabili indispensabilitatea. Unul ar fi lipsa alternativei de *determinare* în practica științifică, exemplificat cel mai bine prin faptul că unele teorii *nu ar fi existat* fără aparatul lor matematic, neputând fi exprimate. Celălalt mod ar fi obligația intelectual-epistemică de a *ierarhiza* și de a *alege* între soluțiile fundațional-metodologice care adresează o problemă științifică, iar unul din criteriile esențiale ale acestor acțiuni intelectuale este cu siguranță apelul la *necesitatea* matematică în teoriile empirice (împreună cu alte trăsături specifice matematicii). Aceste două moduri de stabilire a indispensabilității entităților matematice<sup>2</sup> sunt dependente de natura matematicii și implicit de natura aplicabilității sale, dar se bazează inclusiv pe criterii externe naturii aplicabilității, anume criterii istorice și antropocentrice<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Pentru mai multe detalii privind această abordare relațională a indispensabilității și a Argumentului, vezi [Panza și Sereni, 2015].

<sup>2</sup> În această secțiune termenul 'indispensabilitate' a fost utilizat mai mult ca atribuit matematicii, dar în întregul context, mai puțin cel dedicat nominalismului, indispensabilitatea poate fi atribuită explicit entităților matematice (așa cum este formulat Argumentul în premisa P2).

<sup>3</sup> Caracterul antropocentric reiese din caracterul volitiv și relativizat la un scop al acțiunii intelectuale de ierarhizare și alegere, iar cel istoric din constatarea, analiza și organizarea rezultatelor din istoria științei și a practicii sale, cu efecte imediate în acțiunile intelectuale, în baza unor procese de natură psihologică.



În mod analitic, indispensabilitatea matematicii se definește prin *rolurile* matematicii în cadrul fundațional al practicii științifice (lingvistic, constitutiv, de reprezentare, explicativ) și printr-o *necesitate* a acestor roluri în cadrul unei *utilizări* pentru care se pune problema alternativei, luate individual sau cumulat, dar aceste roluri sunt dependente (și create) de utilizator și ca urmare poartă acel caracter antropocentric menționat anterior (să nu uităm că este vorba de “cele mai bune teorii științifice *ale noastre*”). Pe de altă parte, aplicabilitatea matematicii, deși conturată și categorizabilă în jurul acelorași roluri, poate fi considerată o trăsătură intrinsecă a matematicii, ca produs al minții umane de sine stătător, nedependentă de utilizator<sup>1</sup>. Astfel, răspunsul la întrebarea “cât de mult” este matematica indispensabilă teoriilor științifice nu pare să exprime o anumită gradualitate, ci mai degrabă să fie dual (dispensabilă sau indispensabilă), atâta timp cât necesitatea unui singur rol poate deveni necesitatea absolută determinantă pentru indispensabilitate.

În concluzie, legătura dintre indispensabilitate și aplicabilitate este una foarte strânsă, dar nu de echivalență sau identitate. Prima implică pe cea de-a doua și există elemente comune constitutive (rolurile matematicii), dar prima poartă un caracter antropocentric mult mai accentuat. Acest caracter antropocentric se constituie într-un suport pentru premisa P2 și pentru întregul Argument, deoarece aplicabilitatea matematicii a fost stabilită (cel puțin empiric), însă indispensabilitatea sa este mai mult postulată decât stabilită, de unde apar și obiecțiile la premisa P2, pe care le voi adresa în secțiunea următoare; suportul constă în lărgirea spectrului semantic al termenului în contextul Argumentului, prin analiza și distincțiile făcute. Aplicabilitatea matematicii poate fi de mai multe tipuri (relativ la rolurile matematicii – semantică, descriptivă, explicativă, inferențială), pe când indispensabilitatea sa poate fi sau nu fi.

Astfel, premisa P2 se bazează pe un *fapt* al practicii științifice, pe o bază observațională a rezultatelor și nu pe o indispensabilitate demonstrată, iar acest fapt importă faptul succesului *constatat* al matematicii *aplicate*. Aici se impune și distincția dintre utilizarea și aplicarea matematicii, prin rolurile sale; utilizarea se face inclusiv la nivelul fundațional al științei, iar aplicarea mai mult la nivelul funcțional, unde de fapt finalitatea aplicației este apelul la necesitatea adevărilor matematice, care nu are încă o alternativă epistemic superioară. Când vorbim de indispensabilitate în contextul Argumentului,

---

<sup>1</sup> Voi reveni asupra problemei dependenței de utilizator a matematicii și a aplicabilității sale într-o cercetare viitoare.

componenta de *utilizare* – ridicând problema alternativei – trebuie să prevaleze în fața celei aplicative.

#### 4 Obiecții funcționale și obiecții fundamental-constitutive

Obiecțiile la Argumentul de Indispensabilitate au fost multiple și au dominat dezbaterile din filosofia matematicii pe o perioadă îndelungată<sup>1</sup>, vizând atât formularea Argumentului, logica și funcționalitatea sa, precum și adevărul premiselor. În această secțiune voi puncta obiecțiile cele mai influente, nefiind locul potrivit pentru a le dezvolta<sup>2</sup>.

Între aceste obiecții clasice, majoritatea punctuale și având ca țintă porțiuni ale Argumentului, așa cum este formulat, se detașează două obiecții care, deși pot fi numite fundamentale, deoarece adresează probleme de concepție și construcție, nu au beneficiat de o atenție deosebită. Este vorba de obiecția lui C. Parsons [1980], care pretinde că *evidența* propozițiilor matematice fundamentale trebuia să își găsească locul în concepția Quineană a Argumentului, și de cea a lui P. Kitcher [1984, p. 104-105], care vede ca esențial faptul că Argumentul nu explică *de ce* matematica este indispensabilă științei. În legătură cu aceasta din urmă, problema nu este una de tip Wignerian [Wigner, 1960], în lumina distincției făcute între indispensabilitate și aplicabilitate, ci una pur epistemică, revenind la problema determinării prin criterii a indispensabilității, tratată în secțiunea anterioară.

Obiecțiile care au primit cea mai mare atenție au fost cele ale lui H. Field, P. Maddy și E. Sober, în particular programul de nominalizare ficționalistă a lui Field, care a dominat discuțiile asupra ontologiei matematicii și a menținut interesul asupra indispensabilității până în prezent.

Prin proiectul său nominalist, Field [1980] respinge premisa P2 a Argumentului. În mare, el încearcă să demonstreze că matematica nu este indispensabilă științei, în sensul că referirea la entitățile matematice poate fi eliminată cu succes prin reformulare, iar proiectul său are două etape: în prima se argumentează că teoriile și propozițiile matematice nu trebuie să fie adevărate pentru a putea fi aplicate, ci doar conservative<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> în special anii 1980 și anii 1990

<sup>2</sup> Pentru o privire de ansamblu bine organizată și detaliată asupra obiecțiilor clasice la Argument, vezi [Colyvan, 2015] și [Colyvan, 2001].

<sup>3</sup> O teorie matematică este conservativă dacă este compatibilă cu orice teorie intern necontradictorie despre universul fizic, care nu conține nicio cuantificare peste sau referire la obiecte matematice [Field, 1989]. Dacă o teorie matematică  $M$  este conservativă, atunci o

ceea ce reprezintă o trăsătură a matematicii; în a doua etapă se încearcă demonstrarea faptului că teoriile științifice pot fi nominalizate corespunzător, cu rezultatul practic al nominalizării unei porțiuni importante a teoriei gravitației Newtoniene. Prin acest proiect, Field explică de ce matematica poate fi (și de ce este) utilizată în știință, atribuind acestei utilizări un caracter pragmatic (bazat pe eficiența de exprimare și calculatorie, a scurtării derivărilor și a referinței), argumentând că – în ciuda acestor virtuți – matematica este totuși dispensabilă, ceea ce contrazice P2.

O altă versiune de nominalism, susținută de J. Azzouni, admite premisele P1 și P2 într-o anumită formă conceptuală rafinată și respinge concluzia C, afirmând că matematica este indispensabilă, dar entitățile sale nu există [Azzouni, 2004]. Azzouni face distincția între angajamentul la cuantificare și angajamentul ontologic [Azzouni, 2004, p. 49-122]: Avem angajament la cuantificare de fiecare dată când teoriile noastre includ propoziții de cuantificare existențială; dar acest tip de angajament nu este suficient pentru a fi un angajament ontologic, ceea ce este susținut de exemplul entităților ficționale, despre care nu avem niciun motiv pentru a crede în existența lor, deși sunt subiectul cuantificării. Dintre toate criteriile obiective posibile care ar putea determina angajamentul ontologic (eficacitate cauzală, observabilitate, detectabilitate, etc.), Azzouni preferă criteriul independenței ontologice, drept unul care poate fi adoptat în mod colectiv, prin independența sa față de observator/utilizator: Ceea ce există sunt acele lucruri care sunt ontologic independente de practicile lingvistice și procesele psihologice [Azzouni, 2004, p. 99]. În viziunea lui Azzouni, entitățile matematice, chiar indispensabile celor mai bune teorii, sunt dependente de practicile noastre lingvistice și procesele psihologice (specifice actului de creație matematică), deci nu ne putem angaja ontologic la acestea<sup>1</sup>.

---

afirmație nominalistă *A* despre universul fizic rezultă dintr-un corp *N* de astfel de afirmații și *M*, numai dacă *A* rezultă numai din *N*.

<sup>1</sup> Quine distinge de asemenea între angajamentul la cuantificare și cel ontologic, cel puțin în cazul entităților indispensabile celor mai bune teorii. Acestea sunt acele entități care nu pot fi eliminate prin parafrază și care trebuie să fie subiectul unei cuantificări atunci când regimentăm teoriile relevante. După Quine, aceste entități sunt cele la care trebuie să avem angajament ontologic. Azzouni pretinde că trebuie să rezistăm acestei identificări; chiar dacă entitățile celor mai bune teorii sunt indispensabile, chiar dacă sunt subiect de cuantificare, oricare din aceste criterii nu este suficient pentru a ne angaja ontologic la aceste entități.

O altă obiecție de tip nominalist vine din partea lui J. Melia [2000], ca o consecință a strategiei sale de nominalizare, numită de către autor “de manipulare”<sup>1</sup>. Pe scurt, să considerăm afirmațiile de tipul

(1) Orice care este  $F$  este  $G$ ;  $X$  face excepție.

sau

(2) Orice care este  $F$  este  $G$ . Există un  $X$  care este  $F$  și care nu este  $G$ .

Aceste afirmații pot fi interpretate ca auto-contradictorii. Melia pretinde că este mai rezonabil să le interpretăm ca fiind necontradictorii, anume în forma

(3) Orice diferit de  $X$ , care este  $F$ , este  $G$ .

Această strategie este numită de Melia “strategie de manipulare” – exprimarea și consolidarea unei idei prin retragerea a ceva implicat de afirmația enunțată. În construcția teoriilor, oamenii de știință fac afirmații care par să implice existența entităților matematice, deși – spune Melia – majoritatea nu cred în existența unor lucruri precum obiectele matematice. Această poziție a lor pare auto-contradictorie, dar este mai rezonabil să o privim ca pe o manipulare: ei își exprimă ideile prin retragerea a ceva implicat de afirmația enunțată și procedează în acest mod datorită limitărilor limbajului care nu implică existența obiectelor matematice (limbajul nominalist). Singurul mod prin care oamenii de știință își pot exprima ideile este enunțarea unei afirmații care implică existența obiectelor matematice, urmată de anularea acestei implicații.

Dacă acceptăm viziunea lui Melia<sup>2</sup>, atunci înseamnă că, deși exprimăm cele mai bune teorii științifice folosind limbajul matematicii și deși aceste propoziții implică existența obiectelor matematice, aceste lucruri nu ne dau motive pentru a crede în existența acestor entități. Astfel, faptul că există obiecte matematice nu este *parte* a conținutului vreuneia din cele mai bune teorii științifice, ci este *ceva spus* pentru a exprima acest conținut, ceea ce contrazice premisa P1 a Argumentului. Cu alte cuvinte, matematica este folosită în științe “pentru a putea spune mai multe lucruri despre obiectele concrete” [Melia, 1998, p. 70-71].

P. Maddy a arătat că, dacă P1 este falsă, proiectul lui Field devine irelevant pentru dezbateră realism/anti-realism în matematică. Maddy [1992; 1995] exprimă mai multe obiecții la premisa P1, printre care aceea că nu trebuie să ne angajăm ontologic la *toate* entitățile indispensabile celor mai bune teorii. Obiecția se bazează pe problemele care reconciliază

<sup>1</sup> în textul original în lb. engleză, “weaseling”

<sup>2</sup> Cea mai notabilă opoziție la strategia de “manipulare” a fost aceea a lui M. Colyvan [2010].

naturalismul cu holismul confirmațional<sup>1</sup>, în particular pe faptul că o viziune holistică asupra teoriilor științifice are probleme în a explica legitimitatea anumitor aspecte ale *practicii* științifice și matematice, practici presupuse a fi în mod necesar legitime în viziunea naturalistă, care acordă un statut special practicii și metodologiei științifice. În mare parte, obiecțiile sale vizează consecințele metodologice ale acceptării doctrinelor Quineene de naturalism și holism, care susțin premisa P1. Maddy își dezvoltă obiecția în jurul *faptului* că atitudinile oamenilor de știință privind componentele teoriilor bine confirmate variază de la credința în acestea, la toleranță și până la respingere [Maddy, 1992, p. 280]. Argumentul său este acela că naturalismul ne sfătuiește să respectăm metodele oamenilor de știință și totuși holismul pare sugereze că aceștia nu trebuie să aibă un suport diferențiat pentru entitățile din teoriile lor, deci trebuie să susținem naturalismul și nu holismul în această problemă, astfel că ar trebui să susținem atitudinile oamenilor de știință care aparent nu cred în existența *tuturor* entităților componente ale celor mai bune teorii; trebuie deci să respingem P1.

A doua problemă derivă din cea de mai sus. Odată ce respingem imaginea teoriilor științifice ca unități omogene, se naște întrebarea dacă părțile matematice ale teoriilor fac parte din domeniul adevărat/real al teoriilor confirmate sau din cel idealizat, iar Maddy sugerează a doua variantă. Argumentul său este acela că oamenii de știință nu par să considere aplicarea indispensabilă a unei teorii matematice drept un

---

<sup>1</sup> Naturalismul și holismul sunt considerate două curente filosofice care susțin Argumentul, mai precis premisa P1. După Quine [1981b], naturalismul este acea doctrină care nu admite existența unei filosofii superioare (științei) și care vede investigația filosofică într-o continuitate cu cea științifică. În această viziune, știința, atfel interpretată (ca având drept componentă filosofia), ne dă întreaga cunoaștere a lumii, iar acest statut al științei este clădit în jurul unui respect absolut pentru *metodologia* sa și a acceptării succesului incontestabil al acestei metodologii în a răspunde întrebărilor fundamentale privind natura lucrurilor. În viziune Quineană, componenta metodologică și componenta conceptuală a științei (ultima fiind cea care gestionează entitățile, obiectul Argumentului) sunt inseparabile și, prin această relație, naturalismul ne oferă un motiv pentru a crede în existența entităților utilizate în cele mai bune teorii și nu în alte entități. Holismul confirmațional este atribuit lui Quine [1980b, p. 41] și este viziunea conform căreia teoriile sunt confirmate sau infirmate numai ca întreg. Dacă o teorie este confirmată empiric, întreaga teorie este confirmată, inclusiv componentele și metodologiile sale; în particular, indiferent de ceea ce anume uzază matematica într-o teorie confirmată, acele componente sunt de asemenea confirmate [Quine, 1976, p. 120-122]. Împreună, naturalismul și holismul confirmațional justifică premisa P1 – naturalismul justifică pe “numai”, iar holismul confirmațional pe “toate” [Colyvan, 2015].

indicator al adevărului acelei teorii, datorită aspectului de idealizare, care este un ansamblu de presupuneri false; aceste situații ale *practicii* matematicii aplicate ne arată că oamenii de știință vor apela la *orice* teorie matematică ar fi necesară pentru a rezolva problema pusă, fără a face referire la (sau uzanță de) adevărul teoriei matematice respective [Maddy, 1995, p. 255], în fapt o matematizare “cu orice preț”. Din nou, se pare că holismul confirmațional este în conflict cu practica științifică actuală și deci cu naturalismul. Rezumând, atâta timp cât nu considerăm indispensabilitatea unei teorii matematice într-o aplicație sau teorie fizică drept un indicator al adevărului teoriei matematice, nu avem niciun motiv să credem că entitățile relevate de teoria matematică sunt reale, deci trebuie să respingem P1.

O a treia obiecție la P1 a lui Maddy vizează practica matematicienilor în fața unor probleme matematice independente de fundația matematică existentă, exemplificate prin conjeturi ale teoriei mulțimilor care sunt independente de sistemul axiomatic ZFC (spre exemplu, ipoteza continuuumului). În fața unor astfel de probleme, matematicienii propun noi axiome drept candidate la suplimentarea sistemului ZFC, aducând argumente care să susțină aceste axiome, însă aceste argumente nu au nicio legătură cu aplicațiile sistemului în științele fizice, fiind interne matematicii. Conform unei teorii a indispensabilității, noile axiome ar trebui stabilite după cum realizează coerența cu cele mai bune teorii științifice, adică teoreticienii de mulțimi ar trebui să stabilească noile axiome cu un ochi îndreptat spre ultimele realizări ale fizicii. Întrucât aceasta nu se întâmplă în realitate, holismul confirmațional pare să susțină o revizuire a practicii matematice, iar acest lucru – susține Maddy [1992, p. 286-289] – este în conflict cu naturalismul.

Obiecția lui E. Sobber este apropiată de penultima și ultima obiecție a lui Maddy, punând la îndoială ideea că teoriile matematice beneficiază de același suport empiric precum cele mai bune teorii științifice. Sobber [1993] argumentează prin faptul că teoriile matematice nu sunt testate în același mod precum teoriile empirice ale științelor, în care ipotezele sunt confirmate numai relativ la ipoteze competitivoare. Astfel, dacă matematica ar fi confirmată împreună cu cele mai bune ipoteze empirice (așa cum pretinde teoria indispensabilității), atunci ar trebui să existe competitori non-matematici. Însă – arată Sobber – toate teoriile științifice sunt constituite în jurul unui nucleu matematic și, astfel, deoarece nu există ipoteze competitivoare, este o greșeală să credem că matematica beneficiază

de suport confirmational de la evidențe empirice în același mod în care alte ipoteze științifice îl primesc.

Ca și obiecțiile lui Maddy, cea a lui Sober este una *indirect* adresată premisei P1, fiind mai mult o obiecție la viziunea generală Quineană asupra matematicii ca făcând parte din știința empirică; precum ultima obiecție a lui Maddy, aceasta ne oferă mai mult un motiv de a respinge holismul confirmational. Prin urmare, impactul acestor obiecții asupra premisei P1 depinde de cât de important considerăm a fi holismul confirmational pentru acea premisă a Argumentului. A admite concluzia C a Argumentului în fața obiecțiilor lui Maddy și Sober înseamnă a ne angaja ontologic cel puțin la entitățile care nu beneficiază de suport empiric, ceea ce nu ar fi în spiritul Argumentului original Quine-Putnam [Colyvan, 2015].

Tot o obiecție indirectă la adresa Argumentului, de data aceasta fundamental-constitutivă, este aceea derivând din susținerea inseparabilei dintre conținutul fizic și cel matematic al teoriilor științifice. Atâta timp cât considerăm teoria drept un tot unitar în care conținutul matematic nu poate fi izolat – iar această unitate este susținută nu neapărat de structura teoriei, cât de existența unei *ținte* a sa – este o contradicție internă a pune problema indispensabilității unor elemente constitutiv-structurale ale teoriei, deoarece indispensabilitatea presupune un aport *extern* la o teorie în formare, elementul “indispensabil” devenind ulterior intern (ca inseparabil) aceleiași teorii, care își păstrează ținta și o atinge prin *întreg* conținutul și metodologia sa. În acest fel, obiecția se adresează ambelor premise P1 și P2 la nivel constitutiv-semantic. Mai mult, dacă identitatea drept criteriu ontologic presupune o separație în cadrul unui ansamblu, același tip de obiecție vizează și concluzia C a Argumentului – este problematic a avea angajament ontologic la o entitate matematică inseparabilă, în contextul Argumentului, atâta timp cât inseparabilitatea obstrucționează identitatea “entității”. Astfel, dacă holismul confirmational susține P1, așa cum am arătat mai sus, un holism absolut ontologic al teoriilor științifice, considerate nu exclusiv structural, ci ca ansambluri structură-cu-țintă, ar respinge ambele premise la nivel fundamental. În viziune platonistă, existența entităților matematice este suficientă pentru a susține separația conținutului matematic de cel fizic, astfel că această potențială obiecție este specifică nominaliștilor despre matematică.

Există exemple similare ale acestei probleme legate de ontologia biologiei. Un organism evoluat din alte organisme prin adaptarea la mediu<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> ca simbioză a mai multor organisme sau ca un singur organism evoluat

are ca țintă supraviețuirea în acel mediu, iar problema indispensabilității unuia din organismele primare ancestrale relativ la ținta supraviețuirii (celui secundar) nu se poate pune fără a avea o contradicție internă, deoarece organismul primar este constitutiv celui secundar, în timp ce ținta supraviețuirii (în noul mediu) este specifică doar celui secundar<sup>1</sup>.

Dezbaterea privind separația conținuturilor matematic și fizic în teoriile fizice și consecințele ei filosofice este una clasică în filosofia științei, se întinde pe multe decade și nu voi insista asupra ei. Voi nota doar poziția lui G. Boniolo și P. Budinich [2005, p. 86], care, susținând inseparația în contextul *aplicabilității* matematicii, argumentează pentru dizolvarea problemei lui Wigner [1960] la nivel constitutiv, ca falsă problemă, invocând aceeași contradicție a statutului simultan intern-extern al aportului matematicii la o teorie fizică. În susținerea inseparabilității, cei doi autori avansează o noțiune numită *semn fizico-matematic*, ca element unitar constitutiv al oricărei teorii fizice, din care nu poate fi separată o “parte matematică”.

O altă obiecție de tip fundamental vizează un aspect ontologic-epistemologic: În cadrul Argumentului, conceptul de teorie științifică este bine individualizat indiferent de statutul ontologic al componentelor sale, fie ele separabile sau nu. Avem toate motivele pentru a considera teoria științifică *per se* drept o *entitate* (teoretică), atât ca ansamblu sistematic al unor entități teoretice, ca un sistem propozițional, cât și ca un tot unitar epistemic. Totuși, Argumentul adresează problema existenței *doar* a entităților matematice, nu și a teoriilor (ca entități), care sunt presupuse a exista *a priori* Argumentului. Mai mult, teoriile științifice (cele mai bune), teoriile și entitățile matematice, sunt toate entități teoretice care, dincolo de caracterizările ontologice, au un același statut epistemic primar relativ la atingerea acelorași ținte ale cunoașterii<sup>2</sup>. Argumentul admite tacit această egalitate epistemică, dar relevă două stataturi ontologic-epistemice diferite

---

<sup>1</sup> Se poate obiecta prin faptul că aportul organismului primar este identificabil la nivel anatomic-genetic, deci separabil. Acest lucru dă sens unei indispensabilități ontologic-constitutive a organismului primar ca entitate de sine stătătoare, dar nu a unei indispensabilități privind supraviețuirea acestuia, care nu poate fi relativizată la părți ale întregului (organismul secundar). Ca și în cazul contextului Argumentului, considerarea *țintei* împreună cu structura este esențială pentru susținerea obiecției prin restrângerea spectrului semantic al indispensabilității. În mod analog, chiar dacă unele entități pot fi identificate ca pur matematice la nivel sintactic-propozițional într-o teorie științifică, acestea pot fi indispensabile *constituirii* teoriei, dar este contradictoriu a spune că sunt indispensabile teoriei și țintei/scopului său.

<sup>2</sup> Evident, obiecțiile pot veni din partea nominaliștilor.



ale teoriei științifice și entității matematice – prima entitate există, fiind în practica noastră intelectuală, pe când pentru existența celei de-a doua se constituie prezentul Argument ca un *support* ontologic suplimentar, care astfel devine epistemic. Chiar dacă în final Argumentul pretinde silogistic existența entității matematice, premisele sale schimbă statutul epistemic al celor două tipuri de entități; indispensabilitatea este invocată pentru a egaliza cele două stataturi ontologice, dar dezechilibrează balanța epistemică<sup>1</sup>.

Tot la nivel fundamental-constitativ, să reluăm ideea caracterului istoric și antropocentric al stabilirii indispensabilității, de care am vorbit în secțiunea anterioară, unde am expus legătura dintre indispensabilitate și aplicabilitate. Să observăm că acest caracter extern naturii matematicii ca obiect teoretic induce o *dinamică* a conceptului de indispensabilitate raportat la entitățile matematice. Entitățile matematice, drept categorii, având un caracter static, nedependent de timp (chiar dacă sunt create în timp), participă – prin aplicabilitatea și aplicarea matematicii – la cele mai bune teorii științifice *ale noastre*, pe când indispensabilitatea acestora în cadrul teoriilor este constatată în timp. Ceea ce este aplicabil și util *devine* indispensabil, prin criterii de natură istorică și antropocentrică, iar confirmarea statutului de “cele mai bune” pentru teorii relevă o dependență de timp similară. Dacă acceptăm această dependență de timp a indispensabilității, Argumentul nu poate fi formulat ca fiind presupus într-o instanță temporală oarecare, ci necesită o formulare dinamică.

### 5 Versiuni ontologice și epistemice ale Argumentului

Prin natura și structura sa, Argumentul este predispus la multiple versiuni generate prin reformulare, prin distincții conceptuale dar și prin generalizări, prin răspunsuri la obiecțiile ridicate la Argumentul original și, în general, obiecții specifice fiecărei viziuni filosofice asupra matematicii. Voi puncta în această secțiune doar versiunile care au primit cea mai mare

---

<sup>1</sup> Se poate obiecta prin faptul că entitatea matematică și teoria sunt entități de naturi diferite, prima având o individualitate mai pregnantă. Răspund acestei obiecții prin exemplul unei teorii matematice degenerate, constând într-o singură teoremă, o entitate cu o individualitate mai mare decât a unui ansamblu de teoreme și definiții. La rândul său, o teoremă poate avea un rezultat care este *constitativ* definiției unui concept matematic ('entitate matematică' în contextul curent), în sensul consistenței definiției respective. Astfel, entitatea teoretică *teoremă*, în fapt o mini-teorie (matematică), poate participa la identitatea unei entități matematice și reciproc, una fiind constitutivă celeilalte. Argumentul poate fi menținut într-o extensie conceptuală a termenului *teorie*, care să includă și teoria științifică.

atenție din partea filosofilor contemporani de știință și care relevă legăturile cele mai strânse cu problematica aplicabilității generale a matematicii.

### 5.1 Versiunea structural-modală

Voi începe cu o versiune a Argumentului generată de o viziune nominalistă, anume structuralismul modal. Această versiune de nominalism se concentrează pe structuri ca fiind obiectul principal al matematicii, pe care o interpretează în termeni de logică modală pentru a elimina complet referirea la obiecte matematice. Propunerea lui Hellman [1989] este de a accepta valorile de adevăr ale propozițiilor matematice și faptul că matematica studiază structuri *posibile*, nu actuale; în acest fel, este evitat angajamentul ontologic la structurile matematice actuale, rămânând angajamentul la posibilitatea acestora. Hellman prezintă o schemă de translație prin care orice propoziție matematică  $S$  este considerată eliptică pentru o propoziție ipotetică ( $S$  are loc într-o structură potrivită), apoi presupune că structurile potrivite sunt posibile. Prin această translație, el pretinde că adevărul matematic este prezervat fără costuri ontologice. În acest cadru teoretic, matematica este aplicată prin stabilirea unui izomorfism potrivit între structurile matematice și acele structuri ale contextului fizic care reprezintă în mod adecvat situația investigată.

În interpretarea structural-modală, statutul Argumentului de Indispensabilitate este unic. Pe de o parte, concluzia Argumentului este respinsă, atâta timp cât angajamentul ontologic la entitățile matematice poate fi evitat în baza schemei de translație. Pe de altă parte, o versiune revizuită a Argumentului poate fi exprimată pentru a motiva formularea propozițiilor matematicii în limbajul modal, având ca premisă rolul indispensabil al noțiunilor primitive modale introduse de structuralistul modal. Ideea este de a modifica subiectul premisei P2 și al concluziei cu aceste noțiuni primitive<sup>1</sup>:

(P1) Trebuie să ne angajăm ontologic la toate și numai la acele entități care sunt indispensabile celor mai bune teorii științifice.

(P2) *Translațiile structural-modale* ale teoriilor matematice sunt indispensabile celor mai bune teorii științifice.

(C) Trebuie să ne angajăm ontologic la *posibilitatea* structurilor corespondente.

---

<sup>1</sup> Această versiune nu este formulată explicit de către Hellman, având un statut potențial în lucrarea sa. În această formă, formularea aparține lui O. Bueno [2014].

În acest sens, structuraliștii modali pot invoca Argumentul de Indispensabilitate în sprijinul schemei lor de translație și al posibilității structurilor relevante. În această formulare, Argumentul nu oferă un suport pentru angajamentul ontologic la obiectele matematice, ci la posibilitatea (existenței) structurilor matematice (translatate) [Bueno, 2014].

Un mod particular de a genera versiuni ale Argumentului este bazat pe prevalența unuia din *rolurile* matematicii în constituirea indispensabilității, ca fiind decisiv la nivel constitutiv. Perioada recent contemporană a filosofiei matematicii a fost dominată de dezbaterile privind această prevalență a diferitelor roluri, cea mai mare atenție primind balanța între rolul *explicativ* și cel *reprezentational* al matematicii, în particular privind existența explicațiilor *pur* matematice, iar aceste dezbateri au reprezentat “noul val” al argumentului de indispensabilitate pentru platonismul matematic.

## 5.2 Versiunea explicativă

În particular, A. Baker [2005, 2009] este un proponent al prevalenței rolului explicativ al matematicii și și-a însoțit argumentația de un studiu de caz devenit celebru și subiect de dezbateri în rândul filosofilor de știință contemporani, anume cel al insectelor Cicada, al căror ciclu de viață în ani este un număr prim, anume 13 sau 17 [Baker, 2005]; obiectul dezbaterilor a fost reprezentat de atributul explicației (științifice) a acestui fapt, de a fi una indispensabil matematică (bazată pe rezultatul matematic că numerele prime minimizează intersecțiile, ceea ce în realitatea fizică ar însemna evitarea suprapunerii cu perioadele de viață ale prădătorilor, la nivel de specie)<sup>1</sup>.

În baza prevalenței rolului explicativ indispensabil al matematicii și cu suportul inferenței către cea mai bună explicație (IBE) pentru realismul științific, Baker propune o versiune a Argumentului numită de autor *Argumentul de Indispensabilitate Îmbunătățit* [Baker, 2009]:

(P1) Trebuie să credem în mod rațional în existența oricărei entități care joacă un rol explicativ indispensabil în cele mai bune teorii științifice.

---

<sup>1</sup> Acest exemplu nu este unic în literatură, alt exemplu notabil fiind cel al formei hexagonale a celulelor fagurelui albinelor (care ar minimiza consumul de ceară pentru o cantitate dată, *deoarece* placarea hexagonală a unei suprafețe plane oferă cel mai mic perimetru total al celulelor), atribuit lui Lyon și Colyvan [2008], sau cel al imposibilității traversării podurilor din orașul Königsberg cu trecerea unui pod o singură dată (*deoarece* graful corespunzător insulelor și podurilor din Königsberg nu este Eulerian), atribuit lui Pincock [2007].

(P2) Obiectele matematice joacă un rol explicativ indispensabil în cele mai bune teorii științifice.

(C) Trebuie să credem în mod rațional în existența obiectelor matematice.

Rolul IBE nu este explicit în formularea acestei versiuni, dar participă la motivarea premisei P1 în mod evident. Argumentul funcționează în baza ideii că, deoarece entitățile matematice participă la cele mai bune teorii științifice la fel ca entitățile observabile și credința rațională în entitățile observabile este motivată de IBE în ceea ce privește explicațiile științifice, realistul trebuie să fie și platonist privind entitățile matematice.

Astfel, IBE oferă un punct de turnură pentru indispensabilitatea matematicii, care poate fi folosit ca un suport pentru platonism în baza inseparabilității incontestabile dintre matematica aplicată și știință.

Au fost formulate mai multe versiuni ale Argumentului de Indispensabilitate Îmbunătățit<sup>1</sup>, printre care cea a lui M. Colyvan [2007], cea a lui S. Bangu [2013] sau cea a lui P. Mancosu [2015], fiecare fiind formulată în baza viziunii autorului său asupra conceptului de explicație științifică raportat la o anumită filosofie a matematicii.

Obiecțiile principale asupra versiunii inițiale a Argumentului de Indispensabilitate Îmbunătățit au vizat premisa P2, punând sub semnul întrebării afirmația că matematica joacă rolul potrivit în acest context. Acestea s-au dezvoltat în special în jurul exemplelor particulare pretinse a releva prevalența rolului explicativ versus reprezentational al matematicii (în special exemplul insectelor Cicada a primit o mare atenție), dar au vizat și probleme filosofice generale ale argumentului explicativ. Cele mai notabile obiecții de tip general au fost cele ale lui J. Saatsi și R. Marcus.

J. Saatsi [2011] își formulează obiecția argumentând pentru prevalența rolului reprezentational al matematicii. Discutând exemplele clasice invocate în favoarea rolului explicativ, Saatsi constată în primul rând că ele nu separă suficient de clar rolul explicativ de cel reprezentational. Chiar dacă aceste exemple arată că matematica are un rol de aport de cunoaștere în știință, faptul că matematica ne oferă cunoaștere sub forma unor credințe justificate asupra unor fapte fizice nu implică rolul său explicativ. În particular, pentru fiecare exemplu, Saatsi pretinde că relevanța matematicii se manifestă în modul în care ne ajută la cunoașterea unor explicații *fizice* (din care nu putem separa o parte matematică), iar acest rol nu conferă matematicii un rol explicativ prin natura ei, ci unul

---

<sup>1</sup> Îl voi numi în continuare 'argumentul explicativ'.

reprezentational. Acest rol reprezentational este la rândul său ceva care necesită o explicație, dar această problemă, precum și orice argument pentru platonism care se bazează pe aceasta, este independentă de Argumentul de Indispensabilitate Îmbunătățit.

R. Marcus [2014] obiectează prin faptul că plauzibilitatea versiunii lui Baker depinde de clarificarea utilizării unuia dintre două sensuri ale explicației, anume cea epistemică și cea metafizică. Explicațiile epistemice pot fi independente de realitatea lumii, fără a-și pierde calitatea de a fi explicative; printre criteriile explicațiilor epistemice bune sau acceptabile se află inteligibilitatea și familiaritatea pentru o anumită audiență, astfel că acestea variază odată cu audiența. Într-o explicație epistemică, referințele nu trebuie luate literal și ca reale, chiar dacă acestea reprezintă lumea într-un mod adecvat pentru demersul intelectual propus. În contrast, criteriile explicațiilor metafizice bune sau acceptabile includ relevarea legilor și principiilor exacte (reale) care guvernează lumea, fiind apte pentru a exprima ceea ce credem că există, deci nu sunt dependente de audiență. Astfel, trebuie să luăm literal și realist referințele explicațiilor metafizice. În plus, o explicație în care acordăm un statut realist referințelor poate să nu fie utilă atunci când vrem să explicăm, în sens epistemic, fapte ale realității. Gradul în care o teorie este explicativă, indiferent dacă include sau nu matematică, pare să nu fie proporțional cu gradul în care ar trebui să credem în obiectele la care se referă.

După Marcus, argumentul explicativ al lui Baker depinde de un sens non-metafizic al explicației, deoarece teoriile metafizice standard ale explicației științifice au dificultăți de acomodare cu explicațiile matematice din cadrul matematicii<sup>1</sup>. Indiferent dacă natura explicației pur matematice este sau nu relevantă, adeptul argumentului explicativ trebuie să aducă suport în sprijinul afirmației că trebuie să fim realiști privind explicațiile matematice ale fenomenelor fizice. Dacă aceste explicații sunt metafizice, adeptul argumentului explicativ poate adopta Argumentul clasic Quine-Putnam pentru acest suport; dar atunci argumentul explicativ nu îmbunătățește cu nimic pe cel clasic. Dacă explicațiile sunt epistemice, nu

---

<sup>1</sup> Multe inferențe matematice nu sunt explicative. Putem deriva ' $7 + 5 = 12$ ' din axiomele primare, dar astfel de derivări nu pot fi considerate explicații în viziunea standard. Orice evaluare a demonstrațiilor ca fiind sau nu explicative trebuie să se bazeze pe alte criterii decât derivabilitatea din axiome. Acestea pot avea o natură psihologică sau pot apela la demonstrații unificatoare, ca exemple. Explicația matematică, orice ar fi aceasta, nu constă doar în deductibilitate [Marcus, 2014].

există un motiv puternic de a lua literal și realist referințele acestora, în special pe cele matematice. Nu este nevoie să fim în totalitate realiști atunci când oferim o explicație epistemică, deoarece explicațiile care facilitează înțelegerea noastră subiectivă pot să nu releve angajamentele făcute [Marcus, 2014].

În concluzie, dacă argumentul explicativ folosește sensul epistemic al explicației, pretinderea sa de a justifica credințele matematice este implauzibilă. Dacă argumentul explicativ folosește sensul metafizic al explicației, atunci acesta nu aduce platonistului niciun suport suplimentar față de Argumentul clasic. Poate însă exista o a treia viziune asupra explicației matematice în științe, între cea epistemică și cea metafizică, în care argumentul explicativ să aibă mai mult succes.

### 5.3 Versiunea pragmatică

Versiunile pragmatice ale Argumentului sunt bazate pe considerații generale privind practica științifică și nevoile acesteia. Cea mai reprezentativă construcție în acest sens este cea realizată de M. D. Resnik [1995, p. 169-171; 1997, p. 46-47]:

P1) În enunțarea legilor și conducerea derivărilor sale, știința presupune existența a multor obiecte matematice și adevărul multor propoziții matematice.

P2) Aceste presupuneri sunt indispensabile activității științifice; mai mult, multe din concluziile importante derivate din și în cadrul științei nu ar fi putut fi derivate fără a considera afirmațiile matematice drept adevărate.

C1) Astfel, avem justificarea derivării concluziilor din și în cadrul științei numai dacă avem justificarea considerării matematicii folosite în știință drept adevărată.

P3) Avem justificarea activității științifice.

P4) Singurul mod de a face știință pe care îl știm presupune derivarea de concluzii din și în cadrul științei.

C2) Astfel, avem justificarea considerării matematicii drept adevărată.

C3) Astfel, matematica este adevărată.

Să observăm că această versiune diferă de cele precedente prin faptul că nu depinde de afirmația că "evidența științei (un corp de afirmații) este totodată evidența componentelor sale matematice (alt corp de afirmații)", ci pretinde doar că "justificarea activității științifice (un act) justifică totodată acceptarea ca adevărată a matematicii, așa cum este folosită de știință (un alt act) [Resnik 1995, p. 171].

În această formă, Argumentul se dispensează de holismul confirmațional, dar nu este clar dacă se dispensează și de naturalism<sup>1</sup>. Premisele P3 și P4 primesc suport de la naturalism, în sensul mandatării scepticismului privind justificarea și adevărul teoriilor științifice, dar nu este clar cum naturalismul poate garanta adevărul teoriilor științifice, în particular al celor matematice (concluziile C2 și C3). Pe de altă parte, nu este clar dacă rolul noțiunii de justificare urmează aceeași linie conceptuală a Argumentelor de tip clasic, unde justificarea se aplică afirmațiilor sau corpurilor de afirmații drept justificare a adevărului acestora, și nu doar a adoptării acestora pentru motive practice. Resnik pare inițial să conceapă justificarea ca aplicându-se mai degrabă *actelor* decât corpurilor de afirmații, apoi bazează "acceptarea ca adevărată a matematicii, așa cum este folosită de știință" pe motivul pragmatic că "Avem justificarea activității științifice", iar această știință, considerată din punct de vedere al componentelor sale practice, se bazează pe diverse presupuneri matematice și nu pe faptul că orice teorie științifică este aproximativ adevărată [Panza și Sereni, 2015].

Dacă argumentul lui Resnik este valid și corect, acesta devine independent de presupunerea că unele teorii științifice sunt adevărate și se dispensează de realismul științific [Resnik, 1997, p. 46-47], în ciuda faptului dubitabil că porțiunea C2-C3 ar depinde de naturalism.

Azzouni [2009] oferă tot o versiune bazată pe considerații pragmatice, dar în termeni diferiți, sub forma unei "amprente" care caracterizează o familie de argumente de tip indispensabilitate în sens clasic:

P: Anumite afirmații care cuantifică peste entități matematice sunt indispensabile științei.

C: Acele afirmații sunt adevărate.

Azzouni [2009] extinde această amprentă pentru a genera propria sa versiune a Argumentului, una bazată pe faptul că ceea ce autorul numește "utilizarea aserțională"<sup>2</sup> a afirmațiilor matematice este indispensabilă științei, iar acest tip de utilizare duce la angajamentul vorbitorului față de adevărul afirmațiilor în cauză. În interpretarea lui Panza și Sereni [2015], construcția lui Azzouni are ca scop precis evitarea presupuziției de holism sau naturalism. În [Azzouni,2004], autorul obiectează împotriva Argumentului clasic și argumentează că acesta poate cel mult să fie un

<sup>1</sup> Descriș minimal de Resnik [1995, p. 166; 1997, p. 45] prin principiul conform căruia "știința naturii este arbitrul absolut al adevărului și existenței".

<sup>2</sup> În textul original în lb. engleză, "assertoric-use".

argument pentru adevărul teoriilor matematice, dar eșuează în a fi un suport pentru platonism<sup>1</sup>.

În viziunea lui Azzouni [2009, p.140-141], faptul că oamenii de știință folosesc anumite afirmații în mod aserțional în practica științifică este unul empiric, având două scopuri: prezentarea afirmațiilor ca fiind derivate din altele stabilite anterior (utilizarea deductivă) și ca descrieri ale stării de lucruri (utilizarea reprezentatională). Un al doilea fapt empiric este acela că, fiind dată înțelegerea ordinară a cuvântului 'adevărat', utilizarea aserțională a unei afirmații  $p$  implică, via bicondiționalele lui Tarski, angajamentul celor care folosesc aserțional  $p$  față de adevărul lui  $p$ . Din aceste fapte empirice reiese că interpretarea directă a concluziei argumentului-amprentă al lui Azzouni este angajamentul la adevărul acelor afirmații a căror utilizare aserțională este indispensabilă științei<sup>2</sup>.

## 6 Concluzii

Din această trecere în revistă a problematicii Argumentelor de Indispensabilitate se conturează un statut special al acestora în filosofia științei, ca o placă turnantă în care interacționează ontologia, epistemologia și toate componentele filosofiei matematice în general, inclusiv cea a aplicabilității matematice, pe o bază pur empirică. Acest statut complex explică dezbaterile prelungite pe mai multe decade având ca obiect Argumentul, iar predispoziția sa la multiple versiuni și reformulări nu îi conferă un statut de subiect discutabil, ci îi întăresc importanța filosofică.

Formulat inițial drept un criteriu ontologic, acest atribut poate comuta ușor cu cel de epistemic. Dincolo de formularea explicită a concluziei Argumentului referindu-se la "motive de *a crede* (în existența [...])", caracterul epistemic este pus în evidență în special de versiunile pragmatice, ale căror concluzii invocă *adevărul* în contextul cunoașterii științifice.

Dezvoltat inițial drept suport pentru platonism sau pentru realismul matematic, odată ce este supus dezbaterilor aferente unor viziuni filosofice diferite, Argumentul relevă o amprentă comună care este de fapt suportul incontestabil pentru statutul special al activității intelectual-științifice în rândul altor activități intelectuale, culturale sau de altă natură. Statutul special al științei și al efortului de a face știință se constituie în premise ("cele mai bune teorii științifice" au un statut special pentru că li se

<sup>1</sup> Acest argument este reluat și în [Azzouni,2009, p. 140, nota 2; p. 147, nota 11]

<sup>2</sup> Pentru o analiză critică detaliată și o reconstrucție teoretică a Argumentului 'utilizare aserțională' al lui Azzouni, vezi [Panza și Sereni, 2015].



asociază *sine qua non* o ontologie cu implicații epistemice), dar beneficiază și de suportul ontologic adus prin concluzie (anume de existența, realitatea sau adevărul *componentelor* teoriilor științifice), care contribuie la cel asumat prin premise. În ciuda circularității epistemice a acestui tip de suport exprimat prin Argument, el este caracteristic doar științei. Să observăm că reformularea Argumentului păstrând aceeași amprentă logico-sintactică, dar slăbind conceptul de activitate științifică, nu se poate face păstrând premisa P1 pentru un anumit grad al slăbirii conceptului (premise care conferă statutul special activității intelectuale invocate), și, mai mult, poate duce la versiuni care pot fi invalidate empiric. Spre exemplu, pentru formularea “Personajele fictive sunt indispensabile celor mai bune povești de copii, deci personajele fictive din aceste povești există” nu putem impune o premisă de tip P1, dar oricum afirmația este invalidată empiric. Un exemplu în care putem formula și o premisă de tip P1 ar fi: “Trebuie să credem în existența tuturor entităților care sunt indispensabile *celei mai corecte înțelegeri* a unui fapt comunicat (a sensului unei uteranțe, a unei descrieri, a funcționării unui fenomen, etc.). *Metaforele* (împreună cu subiectele lor) sunt indispensabile *celei mai corecte înțelegeri* a unui fapt comunicat<sup>1</sup>. Astfel, trebuie să credem în existența subiectelor metaforelor.”, exemplu care este invalidat empiric atâta timp cât subiectele metaforelor pot fi și fictive<sup>2</sup>. Astfel de exemple se pot formula în număr mare prin referire la componentele utilitariste constitutive activităților intelectuale non-științifice sau pseudo-științifice.

Acest punct de vedere al suportului (circular) în favoarea științei ca ocupând primul loc al unei ierarhii a activităților intelectuale înclină considerabil balanța în favoarea caracterului epistemic al Argumentului, chiar dacă acesta este formulat în termeni ontologici, și consider că acesta este statutul actual al Argumentelor de Indispensabilitate, acceptate sau nu.

Am văzut că indispensabilitatea se stabilește prin *rolurile* matematicii la nivel aplicativ, care intră în problematica aplicabilității matematicii, dar și prin criterii externe matematicii aplicate; pe de altă parte, am văzut că matematica aplicată poate *deveni* indispensabilă celor mai bune teorii științifice. În acest fel, aplicabilitatea matematicii, cu problematica ei filosofică specifică, este legată de Argument și implicit de considerente externe naturii matematicii, în contextul științific general.

<sup>1</sup> Confirmarea acestei premise este dată de însuși vocabularul limitat al limbajului natural.

<sup>2</sup> Spre exemplu, o metaforă care are ca subiecte personaje fictive dintr-o poveste binecunoscută.

Baza empirică a premisei “celor mai bune teorii” se contopește cu cea a “succesului matematicii aplicate”, iar matematica pură devine (în unele părți) indispensabilă. În acest context general, poate ontologia Argumentului să participe la soluționarea problematicei aplicabilității (generale) a matematicii? Tind să răspund pozitiv la această întrebare, care transcende dezbaterea platonism-nominalism, și argumentez prin faptul că o clarificare ontologică la nivelul problematicei aplicabilității ar fi un suport pentru abordarea relațional-structurală a ansamblului sursă-țintă al aplicării matematicii, cu implicații asupra stabilirii unei fundații și metodologii adecvate. Din punct de vedere epistemic, Argumentul este și mai vizibil legat de problematica aplicabilității, deoarece aceasta este formulată relativ la știința obiectivă, de succes teoretic și empiric, în care adevărul și confirmarea au un rol determinant, iar orice suport ontologic sau epistemic adus entităților sau teoriilor matematice va trebui angajat în mod necesar în adresarea și soluționarea acestei problematicei.

#### BIBLIOGRAFIE

- Azzouni, J. *Deflating Existential Consequence: A Case for Nominalism*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Azzouni, J. “Evading Truth Commitments: the Problem Reanalyzed”, *Logique & Analyse*, 2009, Vol.206: 139-176
- Baker, A. “Are there Genuine Mathematical Explanations of Physical Phenomena?”, *Mind*, 2005, Vol. 114: 223-238.
- Baker, A. “Mathematical Explanation in Science”. *British Journal for the Philosophy of Science*, 2009, Vol.60: 611-633.
- Bangu, S. “Indispensability and Explanation”, *British Journal for the Philosophy of Science*, 2013, 64(2): 255-277. [citare omisă pentru integritatea procesului de revizuire].
- G. Boniolo și P. Budinich. “The Role of Mathematics in Physical Sciences and Dirac’s Methodological Revolution”, în *The Role of Mathematics in Physical Sciences: Interdisciplinary and Philosophical Aspects*, G. Boniolo et al. (ed.), Dordrecht: Springer, 2005.
- Bueno, O. “Nominalism in the Philosophy of Mathematics”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition)*, E. N. Zalta (ed.), 2014, preluat de la <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/nominalism-mathematics/>>.
- Colyvan, M. “Mathematical recreation versus mathematical knowledge”, în *Mathematical Knowledge*, Leng, M, Paseau, A. și Potter, M. (Ed.), Oxford: Oxford University Press, 2007: 109-122.
- Colyvan, M. “Indispensability Arguments in the Philosophy of Mathematics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2015 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), 2015, preluat de la <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/mathphil-indis/>>.

- Field, H. *Science without Numbers: A Defense of Nominalism*. Oxford: Blackwell, 1980.
- Kitcher, P. *The Nature of Mathematical Knowledge*, New York: Oxford University Press, 1984.
- Lyon, A. și Colyvan, M. "The Explanatory Power of Phase Spaces", *Philosophia Mathematica*, 2008, Vol. 16: 227-243.
- Maddy, P. "Indispensability and Practice", *Journal of Philosophy*, 1992, 89(6): 275-289.
- Maddy, P. "Naturalism and Ontology", *Philosophia Mathematica*, 1995, 3(3): 248-270.
- Maddy, P. "How to be a Naturalist about Mathematics" în *Truth in Mathematics*, H.G. Dales și G. Oliveri (ed.), Oxford: Clarendon, 1998: 161-180.
- Mancosu, P. "Explanation in Mathematics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2015 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), 2015, preluat de la <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/mathematics-explanation/>>
- Marcus, R. "How Not to Enhance the Indispensability Argument", *Philosophia Mathematica*, 2014, Vol. 22: 345-360.
- Melia, J. "Field's Programme: Some Interference", *Analysis*, 1998, 58: 63-71.
- Melia, J. "Weaseling Away the Indispensability Argument", *Mind*, 2000, 109(435): 455-479.
- Panza, M. și Sereni, A. "On the Indispensable Premises of the Indispensability Argument" în *From Logic to Practice*, Lolli G., Panza M. et al. (ed.), Cham: Springer International Publishing, 2015: 241-276.
- Parsons, C. "Mathematical Intuition", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1980, Vol.80: 145-168.
- Putnam, H., "What is Mathematical Truth" în *Mathematics Matter and Method: Philosophical Papers, Volume 1*, ediția a doua, Cambridge: Cambridge University Press, 1979a: 60-78.
- Putnam, H., "Philosophy of Logic", în *Mathematics Matter and Method: Philosophical Papers, Volume 1*, ediția a doua, Cambridge: Cambridge University Press, 1979b: 323-357.
- Quine, W. O. *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, 1969.
- Quine, W. O. "Carnap and Logical Truth", în *The Ways of Paradox and Other Essays*, ediție revizuită, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976: 107-132.
- Quine, W. O. "On What There Is", în *From a logical point of view: 9 logico-philosophical essays*, ediția a doua, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980a: 1-19.
- Quine, W. O. "Two Dogmas of Empiricism", în *From a logical point of view: 9 logico-philosophical essays*, ediția a doua, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980b: 20-46.
- Quine, W. O. "Things and Their Place in Theories", în *Theories and Things*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981a: 1-23.
- Quine, W. O. "Five Milestones of Empiricism", în *Theories and Things*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981b: 67-72.

- Quine, W. O. "Success and Limits of Mathematization", în *Theories and Things*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981c: 148-155.
- Resnik, M.D. "Scientific Vs Mathematical Realism: The Indispensability Argument", *Philosophia Mathematica (III)*, 1995, Vol.3: 166-174.
- Resnik, M.D. *Mathematics as a Science of Patterns*, Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Saatsi, J. "The Enhanced Indispensability Argument: Representational versus Explanatory Role of Mathematics in Science", *British Journal for the Philosophy of Science*, 2011, Vol. 62: 143-154.
- Sober, E. "Mathematics and Indispensability", *Philosophical Review*, 1993, 102(1): 35-57.
- Wigner, E. P., "The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences", *Communications on Pure and Applied Mathematics*, 1960, 13 (1): 1-14.

# VICIU, PĂCAT ȘI VINĂ ÎN ETICA LUI ABÉLARD

Adriana NEACȘU<sup>1</sup>

***Abstract:** In this article I will emphasize the distinctions made by Abelard between some ethical concepts very closely related to each other but which do not be confounded: vice, sin, will for evil, evil intention, accomplishment of sin and guilt. So vice is a habit of the spirit that inclines man toward sin without necessarily determine its committing; sin is the acquiescence of spirit to evil, and it has as a principle the human imperfection; will for evil is not the same with sin, because sometimes the will is there, but it not leads to acquiescence and sometimes man sins involuntary, but forced by circumstances; evil intention, although always involves the will for evil, it is different from this by its power and determination, and because it is always engine of a concrete action; accomplishment of sin is its fulfillment in practice, but adds nothing to the gravity of committing the sin in mind, because sin belongs to the spirit; but guilt is always involved by sin. Also, I will call into question Abelard's point of view about evil deed without guilt, so without sin, and, in close connection with all these concepts, I will highlight Abelard's conception about human responsibility, about divine punishment and the ways which man can acquire forgiveness from God.*

***Keywords:** vice, sin, will for evil, evil intention, accomplishment of sin, guilt, evil deed without sin, punishment, forgiveness.*

## 1. Pierre Abélard și preocuparea predominant etică a filosofiei medievale

Deși etica este o parte integrantă a filosofiei, iar din orice concepție filosofică pot fi deduse, direct sau indirect, principii și reguli privind comportamentul uman, nu toate epocile filosofice i-au acordat o atenție specială. De exemplu, filosofia antică greacă, până în perioada elenistică, este preocupată mai ales de ontologie și metafizică, iar cea modernă se caracterizează prin interesul pentru gnoseologie. În ceea ce privește filosofia Evului Mediu creștin, aceasta este o continuă raportare a omului la Dumnezeu și la sine însuși, din perspectiva relației sale concrete cu divinitatea. Dumnezeu, în calitate de Creator

---

<sup>1</sup> University of Craiova, Romania.

absolut, adică de instanță metafizică supremă, este cel care patronează întreaga existență umană, căreia îi dictează cadrele de desfășurare, normele de conviețuire și țelul final pe care ea trebuie să-l împlinească. În mod firesc, așadar, filosofii medievali pendulează între metafizică și etică, care reprezintă cei doi poli ai meditațiilor lor.

Preocuparea pentru etică este cu atât mai pregnantă în filosofia medievală cu cât aceasta își asumă în mod programat statutul de „mod de viață” subordonat valorilor creștine, care sunt valori etice prin excelență. Iubirea față de Dumnezeu și față de semenii (în sensul de *caritas*, care implică extrema bunăvoință, mila și ajutorarea), respectul, cumpătarea, modestia, decența întregului comportament, sunt elementele care conturează modelul ideal al creștinului, pe care fiecare ins trebuie să-l interiorizeze și să-l aplice în propria viață.

Desigur, dată fiind slăbiciunea recunoscută a naturii umane, modelul etic creștin nu poate fi asimilat și pus în practică decât cu mult efort, așa încât există în permanență pericolul încălcării normelor și al nerespectării valorilor. Greșeala, vina și tot ceea ce implică lupta omului cu sine însuși pentru a se menține pe linia moralității, sau pentru a-și redobândi puritatea morală, sunt parte constitutivă a existenței cotidiene și fac, în egală măsură, obiectul preocupării filosofilor creștini. Aceștia le supun unei analize raționale complexe, încercând să le ofere oamenilor sprijin real pentru depășirea piedicilor în calea unei vieți exemplare, bazându-se însă întotdeauna pe textul biblic, o perspectivă care diferențiază în mod radical etica creștină de cea a vechilor greci. Astfel, pentru creștini,

„Greșeala nu este, ca în Grecia, o lipsă de măsură ce perturbă o ordine exterioară care va trebui restaurată, ci o lipsă de credință care îl ofensează pe Dumnezeu, provoacă un sentiment de culpabilitate care este sursa unei căințe interioare ce solicită o iertare din partea ofensatului. Aceasta ne face să vedem distincția pe care trebuie s-o facem între etica biblică, care este o etică imperativă, și etica greacă, care este o etică *atractivă*. Grecii consideră că omul este atras în mod natural către bine prin rațiunea sa, care este instrumentul privilegiat al acestei atracții. Ei cred că a face răul înseamnă a te îndepărta, prin exces ori prin lipsă, de tendințele naturale și, totodată, a tulbura ordinea lumii. În universul biblic, dimpotrivă, locul în care se joacă subiectivarea este mai puțin intelectul cât voința (mai puțin «capul» cât «inima»). Este ceea ce ne justifică să vorbim de etică imperativă. A face răul înseamnă a încălca Legea, a nu te supune lui Dumnezeu. Într-o astfel de

viziune a lumii, întreaga existență umană este condamnată să oscileze între sancțiune și îndreptare, între pedeapsă și iertare.”<sup>1</sup>

Dar cu toate că analiza diverselor aspecte ale vieții morale și pildele abundă în operele filosofilor creștini ai Evului Mediu, puțini dintre ei au consacrat domeniului ca atare al eticii lucrări teoretice speciale.<sup>2</sup> Printre aceștia se numără și Pierre Abélard, care, în secolul al XII-lea, scrie un scurt, dar consistent, tratat, pe care îl califică drept o «etică», și pe care, preluând celebra maximă antică de la templul din Delphi, recunoscută drept unul din etaloanele gândirii filosofice, îl intitulează *Cunoaște-te pe tine însuși*,<sup>3</sup> pentru a evidenția legătura lui cu tradiția filosofiei grecești, dar și pentru a sublinia faptul că dimensiunea moralității este definitorie pentru ființa umană.

De altfel, conștiința importanței capitale a eticii în cadrul existenței omului îl determină pe Abélard să afirme, într-o altă lucrare de orientare dominant etică, *Dialog între un filosof, un iudeu și un creștin*, că „filosofia morală (...) este scopul tuturor disciplinelor, și de dragul căreia am socotit că trebuie studiate în prealabil toate celelalte”<sup>4</sup>, fiindcă ea caută să afle „ce este binele suprem și pe ce cale trebuie ajuns acolo”<sup>5</sup>, lucru ce trebuie să ne preocupe în cel mai înalt grad pe fiecare dintre noi, de vreme ce „«binele suprem», este și binele suprem al omului.”<sup>6</sup>

Această din urmă lucrare e socotită, de regulă, a fi mai târzie, poate chiar ultima (ținând cont de faptul că a rămas neterminată),<sup>7</sup> iar în cadrul ei

<sup>1</sup> Edouard Delrulle, *Metamorphoses du sujet. L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, 2-e édition, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2006, pp. 81-82.

<sup>2</sup> Una din cauze este aceea că filosofii medievali meditează asupra domeniului eticii (pe care preferă s-o numească „filosofie morală”), folosind metoda comentariilor la Cărțile Sfinte, delimitându-se astfel de practica filosofilor greci, cea a tratatelor teoretice. (Vezi, în acest sens: Rainer M. Ilgner, «d'Abélard *Scito te ipsum* – *Ethica nostra* sur les origines et la signification des titres de l'éthique», în : Jean Jolivet et Henri Habrias (dir.), *Pierre Abélard, Colloque international de Nantes*, Presses Universitaires de Rennes, 2003, Publication sur Open Edition Books : 08 Juliet 2015 <http://books.openedition.org/pur/18421?nomobile=1>

<sup>3</sup> Acesta este titlul inițial al lucrării. El va deveni subtilu câteva secole mai târziu, în Ediția princeps din 1721, când lucrarea lui Abélard va primi titlul de *Etica* ținându-se cont de caracterizarea pe care însuși filosoful o face textului său. (Vezi *Idem*).

<sup>4</sup> Abélard, *Dialog între un filosof, un iudeu și un creștin*, Ediție bilingvă, traducere de Filotheia Bogoiu și Sorana Sorta, Iași, Polirom, 2008, p. 33.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 221.

<sup>7</sup> Ideea acesta nu este împărtășită de toți comentatorii, iar unii dintre ei chiar o resping în mod explicit: „Marcând spațiul unei lumi comune, în care diversele drumuri se împletesc la răscrucea rațiunii, *Conferințele (Collationes)* sale – intitulate în mod arbitrar (de la Rheinwald încoace) *Dialog între un filosof, un iudeu și un creștin*, și considerate, pe nedrept, ca ultima

Abélard compară morala naturală cu cea religioasă în formele concrete inspirate din Vechiul și Noul Testament, cu scopul de a evidenția elementele lor comune, dar și de a demonstra superioritatea moralei creștine, privită ca o prelungire și ca o încununare a celor dinaintea sa. Perspectiva fiind aici mai largă, Abélard își permite să facă diverse considerații teoretice asupra moralei în general, iar accentul cade pe aspectele ei pozitive, mai ales pe virtuți, în calitate de mijloace sau trepte<sup>1</sup> de urcat pentru dobândirea binelui suprem al omului, care este identificat cu Dumnezeu, izvor al oricărei adevărate fericiri.

„Dumnezeu Însuși, singurul Care este numit, în mod propriu și absolut, «binele suprem», este și binele suprem al omului. Căci, după cum am spus, prin acea participare la vederea Lui, de care ne bucurăm, devenim, de bună seamă, cu adevărat fericiți. Într-adevăr, de la însuși [binele] acela pe care îl vedem în El, suprema Lui dragoste se revarsă spre noi, și, din acest motiv, Cel ce nu depinde de altcineva și care ne face astfel fericiți, trebuie numit, pe bună dreptate, «binele suprem al omului»”.<sup>2</sup>

În schimb, cealaltă latură a moralității, partea ei „întunecată”, de care omul trebuie să se ferească (atât cât poate, fiindcă ea îi este, în fond, conaturală) și din a cărei înfrângere sistematică el obține merite capabile să-i atragă mântuirea, face obiectul predilect al *Eticii* lui Abélard. Aici discursul se concentrează pe câteva concepte a căror conotație negativă era extrem de vie în mintea fiecărui creștin din vremea sa, alimentându-i permanent spaimile existențiale, căci trimiteau direct, în cel mai bun caz, la pedeapsa vremelnică, cu rol de îndreptare și purificare, iar în cel mai rău, la damnarea veșnică, echivalentă cu moartea sufletului – ambele dictate de divinitatea atotștiitoare și atotputernică.

Pe de altă parte, faptul că în această lucrare filosoful nostru abordează într-o manieră inovatoare problematica eticii creștine, pe care în *Dialog...* o limitase la o prezentare strict rațională, îi determină pe unii comentatori să considere că *Etica* este scrisă în prelungirea *Dialogului...*, pe care, astfel, îl întregeste.

lucrare a filosofului (testamentul său intelectual) – atestă, în realitate, voința sa din anii 1121-1126, epocă în care necazurile sale îi dăduseră ideea de a emigra pe pământ musulman, de a realiza o convertire, angajându-se pe calea unei înțelegeri comune între oameni, pentru a depăși diferențele dintre ei.” (Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Bernard Grasset, 1998, p. 1081).

<sup>1</sup> Abélard, *Dialog...*, ed.cit., pp. 197-199.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 221.



„Cu *Scito te ipso* Abélard urmărește să completeze discuția asupra moralei din perspectivă creștină. Pentru asta el nu adaugă, pur și simplu – în manieră aditivă – aspectele credinței Bisericii la argumentația rațională din *Collationes*. Luându-și un nou avânt, el se sprijină pe metodologia care se dovedise eficace în cărțile teologiei sale. În felul acesta, el creează o lucrare care prezintă și examinează probleme fundamentale ale doctrinei morale a Bisericii cu ajutorul criticii raționale. Prin această legătură a metodei dialectice cu tendința contemporană de sistematizare a conținuturilor teologice, Abélard deschide drumul pentru ieșirea teologiei morale din integrarea sa tradițională în explicația Bibliei. (...) Numind-o *Ethica nostra* (...) Abélard pretinde a fi creat o alternativă echivalentă disciplinei păgâne în contextul gândirii creștine.”<sup>1</sup>

De fapt, ceea ce îl preocupă, în primul rând, pe Abélard în *Etica* sa, este problema păcatului, dar el nu o poate trata pe aceasta fără să abordeze conceptele de „viciu” și „vină”, pe care oamenii au, în general, tendința să le considere constitutive păcatului, și, adesea chiar, să le confunde cu acesta. Or, Abélard, în spiritul formației (dar și al marelui său talent) de „dialectician”, în sensul acceptat în epocă, acela de mânuitor abil al argumentelor raționale, își propune să le supună pe fiecare unei riguroase analize logice, pentru a înțelege esența fiecăruia și pentru a le putea mai bine discerne unul de altul, dar fără să piardă nici o clipă din vedere încărcătura lor religioasă și implicațiile acestora în viața concretă a omului.

## 2. Viciul - înclinația spre fapte rele

Astfel, primul concept pe care îl ia în discuție este „viciul”, despre care își dă seama din capul locului că are o sferă suficient de amplă încât să nu-i permită a fi înțeles în sens strict moral. Căci viciile morale (cum ar fi nedreptatea sau nestăpânirea), care sunt contrare și li se opun virtuților (în cazul de față, dreptății și cumpătării), reprezintă numai una din formele viciului, cea care ține de spirit. În afară de ele mai există, însă, și vicii ale corpului, care nu sunt altceva decât defecte, neajunsuri, imperfecțiuni, devieri de la starea lui obișnuită, cea de normalitate. În acest sens, Abélard dă exemplul orbirii, al șchiopătății, sau al încetinelii în mișcări. Evident, și acestea se opun unor calități corporale peste medie, care pot fi socotite, de aceea, virtuți, cum ar fi vederea ageră sau rapiditatea în mișcări, dar nici „virtute” și nici „viciu” nu vizează aici, în nici un fel, sfera moralității.

<sup>1</sup> Rainer M. Ilgner, *op.cit.*, par. 14.

Ca să rămânem în cadrul acesteia, trebuie să ne limităm la domeniul spiritului, dar și aici trebuie să fim foarte atenți, căci există „vicii” ale spiritului oarecum analoage cu cele ale corpului, în sensul că exprimă deficiențe ale lui, însușiri negative constante, deci înclinații de disprețuit prin ele însele, dar care nu orientează, totuși, omul, către înfăptuirea răului – precum „amorțeaia spiritului” sau „a fi uituc”. În același fel, există predispoziții bune ale spiritului, laudabile în sine, dar care nici ele nu înclină omul spre înfăptuirea binelui, așa cum sunt, de pildă, „iuțeala firii” sau „memoria bună”.

Din perspectiva lui Abélard, toate aceste calități sau defecte pot intra în constituirea obiceiurilor umane, dar ele nu sunt obiceiuri propriuzise. Or, atât viciile cât și virtuțile spiritului sunt niște obiceiuri, adică înclinații constante către realizarea binelui sau a răului, datorită cărora viața noastră poate deveni demnă, „cinstită”, deci de apreciat, sau, dimpotrivă, nedemnă, „rușinoasă”, de criticat. De aici rezultă că, în sensul său strict moral, viciul este un obicei al spiritului care exprimă înclinația omului spre fapte rele. Cu alte cuvinte, viciul este acea tendință a spiritului care „înclină voința către ceva ce doar în cea mai mică măsură se cade să existe sau să fie iertat”.<sup>1</sup>

Însă cu toate că viciul există în spirit ca o trăsătură a sa constantă și, deci, el este prezent tot timpul în om, nu înseamnă că acesta va înfăptui, în mod obligatoriu, răul. Așadar, înclinația către rău, adică viciul, nu este totuna cu înfăptuirea rea.

„...poți fi pornit spre mânie, ceea ce înseamnă că ești înclinat, sau ușor predispus, către tulburarea mânioasă, fapt ce reprezintă un viciu care înclină mintea spre a îndeplini ceva violent și irațional, ceea ce nu i se potrivește deloc. Acest viciu însă se află în suflet, astfel încât se înțelege că duce la aprinderea mâniei chiar și când nu îl mișcă efectiv pe om spre mânie.”<sup>2</sup>

Datorită naturii imperfecte a omului, este un lucru firesc să găsim în sufletul său tot felul de vicii. Depinde însă de fiecare dintre noi dacă ele sunt lăsate să se manifeste liber, acaparându-ne existența sau, dimpotrivă, să rămână în stadiul de simplă prezență, cu o forță latentă, ținută sub control de rațiune. Desigur că la acest din urmă rezultat nu se ajunge de la sine, printr-un simplu act deliberativ al alegerii individuale, și nici prin ignorarea viciilor, care

<sup>1</sup> Pierre Abélard, *Etica*, București, Ediție bilingvă, traducere de Dan Negrescu, Ed. Paideia, 1994, p. 8.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 9.

este foarte periculoasă, căci duce inevitabil la înstăpânirea lor asupra omului, ci printr-o permanentă luptă a acestuia împotriva lor, în care cei mai buni aliați îi sunt propriile virtuți. Acestea sunt tot înclinații naturale ale spiritului, ca și viciile, numai că ele îl îndreaptă către înfăptuirile bune, ceea ce arată o natură contradictorie a omului, sfâșiat între două tendințe opuse. Cu ajutorul lor, dovedind tărie de caracter și perseverență, omul va putea contracara înclinația spre rău, biruindu-l.

De altfel, viciile și lupta împotriva lor sunt absolut necesare, de vreme ce omul are liber arbitru, ceea ce înseamnă că răspunde pentru alegerile și înfăptuirile sale, care-i pot aduce pedeapsa sau mântuirea. Dacă nu ar exista viciul, lupta omului nu ar avea obiect și nici sens. Însă cu cât viciul este mai puternic, cu atât lupta va fi mai meritorie, iar victoria asupra lui va avea o mai mare valoare. Această biruință asupra viciilor spiritului este cea care îi conferă conținut autentic libertății umane, iar atâta vreme cât spiritul este liber, deci nesubordonat jugului rușinos al viciilor, nici o servitute a corpului față de alți oameni nu poate fi socotită sclavie.

„Chiar dacă poruncesc corpului, aceasta, atât timp cât spiritul este liber, nimic din adevărata libertate nu este în primejdie și nici nu ne îndreptăm către o sclavie rău prevestitoare. Rușinos nu este să-i servești omului, ci viciului; nu sclavia trupească, ci supunerea la vicii desfigurează sufletul.”<sup>1</sup>

Iată-l, deci, pe Abélard făcând o distincție clară între libertatea fizică și cea spirituală, iar aceasta din urmă, înțeleasă ca o libertate morală prin excelență, este valorizată superior, fiind considerată capabilă să definească omul chiar și în condițiile în care acesta ar fi în slujba unor diverși stăpâni.

### 3. Păcatul - consimțirea la viciu, consimțirea la rău

Dacă viciul este simpla înclinație către făptuirea rea, dar nu duce automat la aceasta și nici nu se confundă cu ea, înseamnă că el este altceva și decât păcatul. Doar în momentul în care viciul a biruit spiritul, răpindu-i libertatea și obligându-l să consimtă la rău, deci să accepte viciul, adică înclinația spre făptuirea rea, abia atunci apare păcatul. Deși cele două sunt strâns legate, ele nu trebuie confundate.

„Așadar, viciul este cel prin care suntem făcuți să tindem spre a păcătui, adică suntem înclinați să consimțim la ceea ce nu ni se potrivește. (...) Această consimțire o numim la propriu *păcat*, adică vina sufletului prin

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 10.

care acesta se face demn de învinovățire, sau este socotit răspunzător în fața lui Dumnezeu.”<sup>1</sup>

Abélard admite că, pe lângă viciul spiritului, păcatul poate fi favorizat și de slăbiciunile corpului, dar, în orice situație, el este o culpă a sufletului.<sup>2</sup> Păcatul presupune conștiința clară a greșelii, cunoașterea distincției dintre ce este bine și ce este rău de făcut în situația dată, și acceptarea deliberată a înfăptuirii răului. Or, în condițiile în care regula de viață supremă impusă de Dumnezeu este aceea a alegerii binelui și a respingerii răului, acceptarea răului, deci consimțirea la viciu, înseamnă să-l sfidezi și să-l disprețuiești pe Dumnezeu, nesubordonându-te voinței sale, pe care o cunoaști foarte bine, devenind astfel culpabil și răspunzător pentru acest act de supremă nesupunere.

„Așadar, păcatul nostru este disprețul față de Creator, iar a păcătui înseamnă a-l disprețui pe Creator, adică să nu facem nicidecum pentru El ceea ce credem că trebuie să facem pentru El însuși, sau să nu părăsim de dragul Lui ceea ce de fapt credem că trebuie părăsit.”<sup>3</sup>

Aceasta este esența oricărui păcat, deși, în fond, sunt foarte puține cazurile în care cineva își propune să-l sfideze pe Dumnezeu, efectiv, într-o manieră directă și radicală. În general, omul păcătuiește, în virtutea naturii sale imperfecte, prin consimțire la încălcarea unei norme dictate de voința divină, știind că ceea ce face nu este bine, dar fără să pună la îndoială dreptatea și autoritatea lui Dumnezeu. De aceea, Abélard ne spune că, în fond, Dumnezeu nu ne-a interzis păcatul („de vreme ce nimeni nu poate parcurge această viață fără păcate”<sup>4</sup>), cu excepția disprețului față de El.<sup>5</sup> Totuși, consimțirea la viciu și disprețul Creatorului este exact ceea ce trebuie să înțelegem prin păcat în sensul lui *propriu*, iar Jean Jolivet ne atrage atenția că acest cuvânt nu este ales de Abélard deloc la întâmplare, ci în virtutea condiției sale de logician, care împărtășește poziția lui Porfir, pentru care «propriul» reprezintă

„...«ceea ce aparține unei singure specii, în întregime, și întotdeauna». Abélard cunoștea evident această definiție și comentariul pe care i-l făcuse Boetius, de vreme ce el deja comentase de mai multe ori *Isagoga*. El va defini deci păcatul într-o manieră riguroasă, îndepărtând tot ceea ce nu-i

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>2</sup> „Deși toate păcatele aparțin sufletului și nu trupului (...) unele sunt numite spirituale, altele trupești, adică provenind fie din viciile sufletului, fie din slăbiciunea trupului.” (*Ibidem*, p. 39).

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 64.

este «propriu». (...) Să reținem aici precizia unei gândiri care caută să traseze un concept după conturul său exact și care, angajându-se în acțiunea concretă, desprinde de păcat tot ceea ce îl însoțește fără să se confunde cu el, și îl definește drept consimțământul la rău, moment esențial dar dificil de sesizat în procesul greșelii.”<sup>1</sup>

Din punctul de vedere al lui Abélard, posibilitatea de a defini păcatul într-o manieră negativă („nu facem”, „nu părăsim”) este un argument puternic pentru faptul că acesta nu are o substanță proprie,<sup>2</sup> ci reprezintă doar o manieră de raportare incorectă, neadecvată la standardele morale. Acest lucru evidențiază influența filosofiei platoniciene în gândirea lui Abélard, căci pentru Platon răul nu există ca atare, ci este doar o lipsă a binelui. În mod asemănător, pentru Abélard, consimțirea la rău, adică adeziunea la ceea ce este lipsit de natură proprie, nu poate fi decât tot ceva inconsistent prin sine, definit doar prin relația cu un alt termen, pozitiv.

„Cât despre păcat, pe care l-am definit negativ (să nu faci sau să te ferești să faci), trebuie să spunem că este lipsit de substanță: e mai degrabă neființă decât ființă. El nu constă într-o înclinație propriu-zisă a voinței, căci, deși tendința noastră firească poate fi săvârșirea răului, noi săvârșim totuși binele, dacă luptăm împotriva ei chiar atunci când ne domină. El nu constă nici măcar în rezultatul actului însuși, luat, ca să spunem așa, în materialitatea lui. Păcatul constă în a nu ne feri de lucrul ce nu trebuie făcut, adică a-l încuviința.”<sup>3</sup>

Observăm că, deși introduce ideea de adeziune în definirea păcatului, Abélard nu implică, din această cauză, participarea obligatorie a voinței, deoarece el admite că, uneori, adeziunea poate să nu fie deliberată, deci voluntară, ci acordată prin constrângere, în mod silit. De aceea, el nu este de acord să echivalăm păcatul ca voința de a face rău (iar virtutea ca voința de a face bine), fiindcă adesea păcătuim fără să avem nici cea mai mică dorință sau voință de a face rău, ci împinși cu necesitate de anumite împrejurări. De exemplu, sclavul care își ucide stăpânul pentru a-și apăra propria viață, în condițiile în care acesta îl atacă pentru a-l omorî, este clar că săvârșește un păcat. Este un păcat pentru că uciderea este un rău, iar sclavul a consimțit la el, altfel s-ar fi lăsat omorât. Dar, în fond, el nu vrea

---

<sup>1</sup> Jean Jolivet, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Éditions Universitaires Fribourg, Suisse, Éditions du Cerf, Paris, 1994, pp. 99-100.

<sup>2</sup> Pierre Abélard, *Etica*, ed.cit., p. 11.

<sup>3</sup> Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, traducere de Ileana Stănescu, București, Humanitas, 1995, p. 268.

să-șiucidă stăpânul, voința lui reală este doar aceea de a se apăra și de a se salva pe el însuși.<sup>1</sup>

Pe de altă parte, deși poate să existe în noi dorința sau voința de a face rău, ea se află în spiritul nostru mai întâi ca o infirmitate, iar noi putem să o învingem fără să păcătuiem, dacă nu o acceptăm și nu ne lăsăm pradă acesteia. De exemplu, dacă vedem niște fructe în grădina altcuiva, dorința (și, implicit voința) de a le mânca apare în mintea noastră în mod firesc, deși suntem conștienți că nu am putea face asta decât prin furt, ceea ce nu este, desigur, un lucru bun. Însă pentru că nu acceptăm gândul de a fura, noi reușim să ne temperăm dorința pentru fructele respective, chiar dacă ea rămâne în sufletul nostru, iar asta înseamnă că nu am păcătuit.<sup>2</sup>

Așadar, poți avea dorința, căci aceasta este un lucru natural, dar să nu consimți la ea, ci să ți-o înfrângi. De altfel, niciodată nu va fi stinsă cu totul în noi dorința (adică voința) de a face rău. Ea rămâne mereu prezentă, ca să avem întotdeauna ceva împotriva căruia să luptăm, ca să dovedim că suntem supuși Domnului și că pentru el ne înfrângem propria noastră voință. În felul acesta devenim plini de merite și dragi lui Dumnezeu, arătându-i că punem voința lui mai presus de voința noastră.

„Dacă ar lipsi lupta, nu ar mai trebui să luptăm, ci doar să primim recompensa; dar pentru aceasta trebuie să ne străduim luptând, încât datorită cununei să fim primiți ca învingători într-o întrecere. Dar pentru ca lupta să fie adevărată, se cuvine să existe un dușman care să se împotrivescă, nu unul lipsit de putere. Voința noastră de rău este cea față de care suntem într-adevăr învingători supunând-o voinței divine, fără s-o stingem însă cu totul, pentru ca mereu să avem împotriva cui să ne avântăm în luptă. (...) Când vom așeza într-adevăr înaintea voinței noastre pe cea a lui Dumnezeu, urmând-o deci mai curând pe a Lui decât pe a noastră, vom obține marele merit în fața Lui.”<sup>3</sup>

Asta înseamnă că forța noastră morală este strâns legată de slăbiciunea inerentă spiritului, iar măreția omului nu se obține decât prin traversarea și depășirea continuă a unui ocean de tentații, care oricând ne pot arunca în abis. Teza lui Abélard despre păcat în calitate de consimțire la viciu este, într-adevăr originală, deși o serie de lucrări contemporane ale reprezentanților Școlii de la Laon, de inspirație augustiniană, ar fi putut să-i trezească autorului ei sensibilitatea față de aspectele psihologice ale păcatului. Dar cea mai puternică influență el a primit-o direct din partea lui

---

<sup>1</sup> Pierre Abélard, *Etica*, ed.cit., pp. 12-13.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 15-16.

Augustin, care înțelegea păcatul ca voința omului de a ceda ispitelor cărnii, sau de a face ceea ce legea divină interzice, deși Abélard folosește această poziție doar ca punct de plecare în construirea propriei sale viziuni.

„Ceea ce a făcut Abélard a fost să revizuiască argumentul lui Augustin. (...) Dar, în a sa *Scito te ipsum* Abélard în primul rând a încetat să mai scrie despre păcat ca un act de voință. Voința este un cuvânt prea echivoc; aceasta poate însemna concupiscentță și dorințele noastre, dar, în acest sens, o voință rea nu constituie păcatul decât dacă își dă consimțământul pentru el. Prin urmare, la drept vorbind, consimțirea la o voință rea constituie păcatul, nu voința de rău. Scopul lui Abélard, în aceasta, ca în multe altele, pare să fi fost reorganizarea limbajului discuției tradiționale. El identifică voința cu dorințele fizice ale persoanei umane și le rezervă consimțământului și intenției să indice comportamentul minții cunoscătoare și decidente.”<sup>1</sup>

De aceea contemporanii lui Abélard, cu toate că erau familiarizați cu poziția lui Augustin despre păcat, nu au recunoscut-o, pe drept cuvânt, în scrierea celui dintâi, pentru că aceasta nu i-a servit filosofului nostru decât ca sprijin pentru desfășurarea unei argumentații ce trecea destul de mult dincolo de cadrele gândirii augustinieni.

#### 4. Făptuirea păcatului și intenția faptei

De vreme ce păcatul înseamnă consimțire la viciu, el este deja prezent în spiritul nostru în momentul în care acesta a acceptat în sine un lucru interzis de regulile morale. Până la consimțire, însă, mai există alte două trepte preliminare, și anume sugestia și desfătarea.<sup>2</sup> Suggestia de a face răul poate să vină fie de la noi înșine, datorită dorințelor noastre firești, fie de la alți oameni, în general prin vorbele lor, fie de la demoni, care ne influențează prin fapte, folosindu-și puterile acționând asupra punctelor noastre vulnerabile, tulburându-ne spiritul cu ajutorul substanțelor dăunătoare lui și aflate în lucrurile naturale, precum ierburile, pietrele, semințele, copacii, etc.<sup>3</sup>

Suggestia poate fi ținută de om la distanță, respinsă, ori, dimpotrivă, contemplată în toată amploarea ei și socotită ca ceva cu adevărat plăcut, încântător. În felul acesta, însă, apare desfătarea spiritului, care înseamnă,

<sup>1</sup> D. E. Luscombe, "The Ethics of Abelard: some further considerations", in: E.M. Buytaert (ed.), *Peter Abelard: Proceeding of the International Conference, Louvain, May 10-12, 1971*, Leuven University Press, The Hague Martinus Nijhoff, 1974, p. 81.

<sup>2</sup> Pierre Abélard, *Etica*, ed.cit., p. 30.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 34-35.

de fapt, ispita, și reprezintă a doua treaptă în realizarea păcatului. În sfârșit, în momentul în care am consimțit pe deplin la desfătare, deja ne aflăm în păcat, păcătuim. Consimțirea la desfătare înseamnă că omul ar face orice ca să poată împlini în faptă ceea ce își imaginează în gând, iar atunci când va găsi momentul propice va duce până la capăt ispita și păcatul. Este posibil, desigur, să nu întâlnească niciodată acest moment propice, dar asta nu înseamnă că el este mai puțin culpabil.

Prin urmare, făptuirea păcatului este altceva decât păcatul.<sup>1</sup> Desigur, ea înseamnă desăvârșirea lui, împlinirea lui exterioară, dar această desăvârșire nu-i sporește gravitatea și nu-i adaugă păcătosului o culpabilitate în plus decât cea dată de păcatul în forma simplei consimțiri spirituale, care exprimă intenția clară de a-l săvârși. Această teză a lui Abélard a primit aspre critici,<sup>2</sup> fiindcă ea tinde să minimalizeze importanța faptei ca atare, deci a comportamentului moral practic al oamenilor, ceea ce ar ruina relațiile sociale. Căci dacă ai păcătuțit deja cu gândul, iar fapta rea nu înseamnă mai mult păcat decât gândul cel rău, ce te mai împiedică atunci să o săvârșești?

Totuși, Abélard își formulează teza în virtutea unui raționament foarte logic: de vreme ce păcatul este doar al spiritului, care îi este superior corpului și, de aceea, nu poate fi afectat de nimic din ceea ce se i întâmplă acestuia, înseamnă că săvârșirea faptelor rele ca atare nu mai poate spori un păcat deja existent, care exprimă consimțirea spiritului la ele.

„Deci nimic nu ține de sporirea păcatului și, indiferent care ar fi împlinirea făptuirilor, nimic nu poate încovoia sufletul, în afară de ceea ce îi aparține în propriu, mai precis consimțirea – singura pe care am numit-o păcat, fie prin voința ce depășește sufletul, sau însoțește îndeplinirea lucrării.”<sup>3</sup>

Așadar, păcătuim în timp ce spiritul nostru consimte la rău, apoi suntem împinși la făptuire, săvârșind în act păcatul, ducându-l până la capăt și demonstrând astfel forța consimțirii, dar fără ca în felul acesta să agravăm păcatul, de vreme ce făptuirea nu are loc în spirit, ci ține de realitatea corporală, materială. S-ar părea că în felul acesta Abélard este

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>2</sup> Ea este, de exemplu, a 11-a, din 14, pe lista ereziilor lui Abélard întocmită de Sfântul Bernard de Clairvaux și trimisă Papei Inocențiu al II-lea, în vederea condamnării lor, ceea ce s-a și întâmplat, în 1140, la Conciliul de la Sens. (Vezi: Saint Bernard, *Opusculs onzième: Hérésies de Pierre Abélard*, în: *Ceuvres complètes de Saint Bernard*, traduction nouvelle par M. L'Abbé Charpentier, Paris, Librairie Louis de Vivès éditeur, 1866, <http://www.livres-mystiques.com/partieTEXTES/StBernard/tome02/abelard/abelard01.htm>).

<sup>3</sup> Pierre Abélard, *Etica*, ed.cit., p. 23.



extrem de permisiv în ceea ce privește comportamentul moral concret al oamenilor, absolvind de vină și legitimând astfel fapte care, în mod normal, ultragiază o sensibilitate morală comună.

„Din moment ce intenția este singura regulă a moralității acțiunilor și nu există greșeală fără dispreț formal al lui Dumnezeu, trebuie să admitem că plăcerea pe care o întâlnim chiar într-o acțiune rea, că slăbiciunile umanității decăzute, că, în sfârșit, acțiunile exterioare devin absolut indiferente. Și, cum nu se poate disprețui ceea ce nu cunoaștem, păcatul săvârșit din ignoranță, chiar cel mai monstruos, își găsește deopotrivă, în această teorie, completa sa iertare. Concupiscenta, dorința, plăcerea, voința, acțiunile, toate acestea pot fi comune celor buni și celor răi, dar ele nu pot constitui nici bunătatea nici răutatea fie a unora fie a altora.”<sup>1</sup>

În realitate, Abélard nu este deloc tolerant, ba, am putea spune că, dimpotrivă, el este chiar foarte exigent, deoarece îndeamnă la o permanentă autocenzură a omului, care trebuie să fie conștient de faptul că nu se poate delecta cu gândul înfăptuirilor rele și, mai ales, că nu poate să-și dea deplina adeziune interioară la aceste înfăptuiri, având, totuși, grijă să nu le pună în practică și socotind, astfel, fie că nu păcătuiește deloc, fie că păcatul cu gândul este mai mic decât cel cu fapta. Prin urmare, în zadar te reții de la faptă, dacă ai făcut-o de multe ori în gând și te-ai bucurat de această faptuire imaginară; gravitatea păcatului este la fel de mare ca și când ai fi realizat-o efectiv.

Un alt motiv care-l determină pe Abélard să susțină teza enunțată mai sus, este convingerea sa că faptele care intră de drept în sfera moralității, privite mai atent din perspectiva esenței lor, sunt neutre din punct de vedere moral, convingere formată tot ca urmare a unei influențe augustinene.<sup>2</sup> Argumentul său este acela că noi calificăm, în mod absolut corect, exact aceleași acțiuni în mod diferit, ba chiar opus, fie ca bune, fie ca rele, în funcție de contextul în care ele au loc, iar acest context este determinat de intenția făptuitorului.

„Adesea, persoane diferite acționează identic: una prin dreptate, alta prin ticăloșie; ca și când doi oameni ar spânzura un acuzat, făcând-o însă, unul - din zel justițiar, iar celălalt din ura pornită de o veche dușmănie; deși actul

---

<sup>1</sup> Elphège Vacandard, *Abélard, sa lutte avec Saint Bernard, sa doctrine, sa méthode*, Paris, A. Roger et F. Chernoviz, 1881, pp. 289-290.

<sup>2</sup> „Augustin i-a dat lui Abélard o conștientizare sporită că poruncile lui Hristos vizează doar două lucruri, dragostea și lăcomia; pe această bază Abélard a stabilit argumentul său că lucrările, spre deosebire de intenție și acord, nu fac nimic în sine pentru a câștiga meritul sau condamnarea și sunt neutre din punct de vedere moral.” (D. E. Luscombe, *op.cit.*, pp. 81-82).

spânzurării este unul și același, fiecare din cei doi înfăptuind ceea ce este bine să se facă și ceea ce stabilește justiția, totuși această identitate devine una diferențiată, primind un sens bun în privința unuia, și unul rău în privința celuilalt.”<sup>1</sup>

De altfel, ceea ce se întâmplă la nivel uman nu este un simplu accident ontologic, ci reprezintă consecința firească a unei ordini stabilită la nivel metafizic, de vreme ce Dumnezeu însuși se folosește adesea de diavol ca instrument al voinței sale. Este clar că diavolul, malefic prin definiție, înfăptuiește întotdeauna răul, dar, în fond, tot ceea ce el realizează îi este dictat de Dumnezeu. Prin urmare, în cazul oricăreia din acțiunile sale, avem de-a face cu unul și același act, dar acesta, în măsura în care poartă intenția diavolului, este unul rău, iar în măsura în care poartă pecetea intenției divine, este bun.

„În fond, cine nu știe că însuși diavolul nu face decât ceea ce îi este permis de la Dumnezeu, fie când îl pedepsește pe cel nedrept – conform vinei sale, fie când – dându-i-se voie – îl zdrobește pe cel drept, ca exemplu de pătimire și purificare? Dar, pentru că Dumnezeu îi permite să facă aceasta, el acționează prin propria lui ticăloșie care îl îmboldește, astfel încât puterea lui este numită bună, chiar dreaptă, în timp ce voința îi este mereu nedreaptă; căci una o primește de la Dumnezeu, iar pe cealaltă o are din sine însuși.”<sup>2</sup>

În ceea ce îi privește pe oameni, este evident că actele lor bune, deci cele care au drept motor buna intenție, se înscriu în fața lui Dumnezeu ca niște merite. Celelalte, care au la bază reaua intenție, nu sunt altceva decât expresia exterioară a păcatelor, corespondentul lor pe planul manifestării practice, corporale, adică făptuirea acestora. Am putea trage de aici concluzia că intenția rea, care se manifestă la nivelul spiritului, este sinonimă cu consimțirea la rău, ceea ce reprezintă chiar definiția păcatului. Lucrurile nu stau, totuși, așa, căci, în cazul intenției rele, Abélard evidențiază prezența clară a voinței, care își dă întreaga adeziune la făptuirea rea, punând în mod deliberat răul ca sens al faptei. Or, deși cele mai multe dintre păcate se realizează cu acordul deplin al voinței păcătosului, am văzut că, uneori, poți păcătuți chiar dacă nu dorești acest lucru, ci în virtutea unor împrejurări nefericite, iar alteori, în ciuda existenței dorinței (voinței) de a face rău, reușești să o domini și nu ajungi să păcătuiești. Pe de altă parte, intenția rea nu este identică nici cu voința de a face rău, căci ea este legată strict de fapte săvârșite în mod efectiv, în calitate de motor al lor, având, prin urmare, o forță și o determinare care îi

<sup>1</sup> Pierre Abélard, *Etica*, ed.cit., p. 27.

<sup>2</sup> *Idem*.

lipsească simplei voințe de rău, care poate fi înăbușită înainte de a conduce la consimțire și la faptă.

Stabilind intenția drept criteriu al moralității faptelor, din punctul de vedere al lui Abélard, nu poți avea niciodată rezultate reprobabile dacă intenția ta este bună, și, desigur, atunci când intenția este rea, fapta nu poate fi decât păcătoasă.

„De aceea, fapta în sine nu are altă valoare morală decât cea a intenției care o dictează. Fapta (*operatio*) nu este totuși totuna cu lucrul care rezultă din ea. O intenție bună poate avea drept efect o lucrare rea în sine, sau invers; dar fapta morală dictată de o intenție bună este întotdeauna o faptă bună, așa cum cea dictată de o intenție rea este întotdeauna rea. Astfel, în cazul binelui și al răului, moralitatea faptei se confundă cu cea a intenției.”<sup>1</sup>

Acest lucru intră, desigur, în contradicție cu judecata curentă a oamenilor, care distinge între caracterul intenției și caracterul faptei (pe care îl apreciază în funcție de rezultatul acesteia), admitând că poți să faci fapte bune mânat de gânduri ascunse, sau să ajungi la rezultate catastrofale, deși ai avut cele mai bune intenții. Abélard este conștient de această stare de fapt, dar consideră că ea nu are de-a face cu adevărul, ci rezultă dintr-o nevoie concretă a societății umane, care nu-și poate permite să ignore rezultatul actelor noastre, din două motive: pentru că nu poate cunoaște caracterul real al intenției făptuitorului, așa cum poate Dumnezeu, și pentru că trebuie să vegheze la normalitatea vieții publice, pe care unele din aceste fapte o pot destabiliza.

„Dumnezeu a fost numit cel ce pune la încercare inima și rinichii, adică cercetător al intențiilor și consimțirilor ce provin de acolo. Noi însă, neavând puterea de a distinge sau de a face lumină în această problemă, ne întoarcem judecarea către faptele cele mai evidente, dar nu pedepsim atât vina, cât făptuirea, și ne străduim să pedepsim ceva, nu atât pentru că acel ceva ar dăuna sufletului, cât pentru că ar putea dăuna altora; astfel, mai degrabă prevenim daunele publice, decât să-i îndreptăm pe cei însingurați.”<sup>2</sup>

Prin urmare, Dumnezeu, care vizează puritatea și salvarea spiritului, nu ține cont de actele omului, ci de intențiile în virtutea cărora ele sunt săvârșite. Iar așa cum, în cazul păcatului, el îi stabilește existența fără ca fapta să fie măcar săvârșită, ci doar în urma acceptării ei în spirit, tot așa intențiile bune ale oamenilor, care, datorită împrejurărilor, nu mai pot fi

<sup>1</sup> Étienne Gilson, *op.cit.*, p. 268.

<sup>2</sup> Pierre Abélard, *Etica*, ed.cit., p. 40.

realizate, sunt privite de Domnul ca niște merite.<sup>1</sup> De exemplu, dacă cineva are intenția să dea bani pentru construirea unei biserici, dar banii îi sunt furați, pentru Dumnezeu este ca și cum el și-ar fi dus intenția la bun sfârșit.<sup>2</sup> Lucrul acesta îl determină pe Abélard să respingă poziția celor care derivă calitatea morală a intențiilor din calitatea acțiunilor, pe care le apreciază drept bune sau rele în sine. Or, pentru Abélard, de vreme ce faptele sunt neutre în ele însele din punct de vedere moral, „bunătatea” sau „răutatea” lor sunt împrumutate de la intenție, sunt chiar cele ale intenției, care nu poate să le imprime și lor în mod real aceste trăsături, așa după cum expresia „fiul omului bun” nu ne arată că fiul ar fi, în sine, un om bun, ci doar oglindește bunătatea tatălui, cel care i-a dat naștere fiului.

„...așadar, după cum *omul bun* e numit pornindu-se de la propria lui bunătate, când este numit *fiul omului bun*, după cum demonstrează exemplul, acesta nu are nimic bun; astfel, buna intenție a fiecăruia este numită în propria ei persoană, iar făptuirea nu este numită bună în sine, deoarece izvorăște din buna intenție. (...) Cei care obișnuiesc să arate că făptuirea este cea care face demnă de răsplată intenția sau că duce la sporirea recompensei, ar trebui să observe cât este de neserioasă această obiecție a lor. Ei afirmă că buna intenție și efectul bunei intenții formează două bunuri.”<sup>3</sup>

Acordând un atât de mare credit intenției umane, în detrimentul actelor exterioare, Abélard nu instituie subiectivitatea individului drept nucleu al moralității, fiindcă, așa după cum știm, omul este o ființă supusă slăbiciunilor, iar spiritul său se poate adesea înșela, astfel încât sinceritatea intenției sale nu poate fi un semn cu valoare absolută pentru caracterul ei bun. Poți să crezi cu tărie că intenția ta este bună, adică în acord cu voința divină și cu norma morală instituită de Dumnezeu, dar lucrurile să nu stea, totuși, așa, adică ea să nu fie autentică. Poți să ai numai iluzia că știi care este voința lui Dumnezeu, și că te conformezi acesteia, dar, de fapt, să te înșeli, iar, în realitate, tu să faci exact contrariul.

„...întotdeauna se găsește câte unul care să creadă că tot ce face el e bine făcut, ba chiar plăcut lui Dumnezeu; ca și cei care i-au persecutat pe martiri. (...) aceia manifestă o mare înflăcărare și dorință în a înfăptui ceea ce ei cred că îi place lui Dumnezeu; dar, pentru că în acest zel sau dorință a spiritului sunt amăgiți, intenția lor este greșită, astfel încât ochiul inimii nu este suficient pentru strădania de a vedea clar, adică pentru a se feri din

<sup>1</sup> „...vina sau meritul făptuitorului nu se află în făptuire, ci în pregândirea ei.” (*Ibidem*, p. 27).

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 44-45.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 43-44.

timp de greșeală. Și astfel, când Dumnezeu va distinge cu grijă, conform intenției, fapăturile drepte sau nedrepte, va numi ochiul inimii – adică intenția – *simplu și pur*, lipsit de murdărie, în funcție de cum va fi el în stare să vadă cu claritate; în caz contrar, intenția va fi numită întunecoasă.”<sup>1</sup>

Prin urmare, singura intenție cu adevărat bună, din perspectiva căreia sunt calificate în mod corect faptele oamenilor, este numai intenția divină, care se instituie astfel în calitate de instanță obiectivă, absolută, a acestora. În fond, doar Dumnezeu însuși, Atotputernicul, care urmărește, desigur, binele, și care își subordonează întotdeauna răul scopurilor sale bune, poate să discearnă între ce este bine și ce este rău în existența oamenilor și să le judece moralitatea.

„...o intenție nu poate să fie bună și deci o acțiune nu poate fi condusă «bene», decât dacă motivația actului este bună și dacă, în plus, cunoașterea ce vizează această acțiune este corectă. O manieră de a acționa, chiar și animată de o intenție bună, dar în mod obiectiv falsă, nu poate fi socotită bună. În asta se află deja respinsă una dintre cele mai importante obiecții împotriva teoriei lui Abélard, și anume subiectivismul care i se atribuie și care ți-ar permite să faci orice, numai să fie cu bună intenție.”<sup>2</sup>

Dar dacă totul se întâmplă conform voinței divine, și, în plus, dacă omul poate face răul crezând că face binele, care mai este, atunci, justificarea pentru responsabilitatea umană? În ce măsură omul poate deveni culpabil, pasibil de pedeapsă, sau, dimpotrivă, meritoriu, demn de răsplată? Este, așadar, nevoie să tratăm mai îndeaproape problema vinei.

## 5. Vina

Desigur, de vreme ce omul are liber arbitru, adică nu este o marionetă în mâna lui Dumnezeu, ci gândește și acționează în virtutea unor alegeri proprii, el este în întregime responsabil. Iar atunci când își dă azeziunea la rău, deci păcătuiește, el știe că a încălcat voința divină, dar alege să îl sfideze pe Dumnezeu. Este, deci, vinovat, iar pedeapsa urmează în mod necesar. Lucrul acesta este valabil fără nici un fel de dubiu atunci când voința individului este în deplin acord cu consimțământul la rău. Ce se întâmplă, însă, în cazul sclavului care și-a ucis stăpânul fără să vrea, ca o consecință a încercării de autoapărare? Mai este el vinovat? Abélard ne

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>2</sup> Matthias Perkams, «Intention et charité. Essai d'une vue d'ensemble sur l'éthique d'Abélard», par. 8, în : Jean Jolivet et Henri Habrias (dir.), *op.cit.*, <http://books.openedition.org/pur/18417?nomobile=1>

confirmă că el nu este absolvit de păcat, de vreme ce a acceptat gândul uciderii, care este ceva rău, și, drept dovadă, l-a și pus în aplicare<sup>1</sup>. Prin urmare, este vinovat, căci „păcatul este ceea ce nu poate exista niciodată fără vină.”<sup>2</sup> Problema noastră este dacă vina sclavului este tot atât de mare ca și în cazul în care și-ar fi ucis în mod deliberat stăpânul, deci dacă l-ar fi ucis, de exemplu, din răzbunare, ori ca să-l jefuiască. Răspunsul pe care Abélard ni-l oferă în alt context al lucrării, este că Dumnezeu judecă diferențiat, cântărind exact vina, în conformitate cu gradul de consimțământ al spiritului la rău, iar nu în funcție de efectul faptei.

„Singur Dumnezeu, care observă nu doar cele făptuite, cât mai ales cele ce sunt în gând, cântărește cu adevărat vina din intenția noastră, cercetând-o cu dreapta judecare; (...) Căci El vede întru totul, unde nimeni nu vede; pedepsind păcatul, el nu s-a ocupat de faptă, ci de spirit.”<sup>3</sup>

Ținând cont de această profundă cunoaștere divină, ar putea Dumnezeu să ajungă, de pildă, la concluzia că sclavul din situația descrisă mai sus nu a păcătuit? Adică să înțeleagă faptul că nu numai că nu a dorit, dar nici măcar nu a consimțit să-și omoare stăpânul? Cu alte cuvinte, că intenția lui, atunci când a luat în mână sabia, a fost aceea de a para loviturile stăpânului, și că numai printr-un accident nefericit, pe care el nu l-a dorit, nu l-a prevăzut și nu l-a acceptat cătuși de puțin, sabia a deviat în toiu luptei, astfel încât el și-a lovit mortal stăpânul? S-ar părea că da, de vreme ce Abélard ne spune că, așa după cum prezența voinței de rău nu determină neapărat păcatul, dacă nu există și consimțirea la rău, nici săvârșirea unei fapte interzise nu înseamnă automat păcătuire, dacă ea nu este însoțită de consimțire.

„...consimțirea este cea care generează păcatul; evident, în cazul voinței fără consimțire trebuie arătat că acela care ajunge să dorească femeia văzută sau fructele altuia, nu este totuși târât spre consimțire, după cum cel care și-a ucis fără de voie stăpânul, nu putea fi condus la o consimțire rea dacă nu exista dorința de rău.”<sup>4</sup>

Așadar, sclavul păcătos trebuie să fi avut voința de rău, la care, până la urmă, a consimțit. Dar dacă, totuși, nici nu a avut această voință și nici nu a consimțit la răul pe care l-a înfăptuit fără să vrea? Înseamnă că nu a păcătuit, tragem concluzia noi. Prin urmare, poți să faci (în sensul că ți se întâmplă, nu că îți este permis să faci) lucruri interzise, dar să nu consimți

<sup>1</sup> Pierre Abélard, *Etica*, ed.cit., p. 13.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 24.

la ele, iar atunci nu vei păcătui, căci nu ți-ai dat consimțământul la rău, deci nu vei fi vinovat în fața Domnului. Dar poți să le faci în mod silit de împrejurări, așa după cum ne arată exemplul sclavului. Totuși, de regulă, acest lucru presupune să nu cunoști interdicțiile, sau să nu realizezi că faptele tale încalcă o interdicție cunoscută și acceptată de tine, ca atunci când un bărbat se culcă cu o femeie crezând că este soția lui, sau când doi frați se căsătoresc unul cu altul fără să știe că sunt frați, sau când cineva ucide pe altcineva crezând că o face în numele legii, în calitate de judecător, deși lucrurile stau cu totul altfel.<sup>1</sup> În toate aceste cazuri, și în altele asemănătoare, Abélard ne asigură că faptele nu sunt realizate cu rea intenție, deci că nu există păcat, ceea ce, deducem noi, înseamnă că Dumnezeu nu le-a invalidat intenția făptuitorilor. De aici nu rezultă, totuși, că intenția lor ar fi atât de bună încât le-ar putea atrage merite din partea divinității, iar faptele, al căror caracter derivă direct din cel al intenției, ar fi și ele calificate drept bune. În fond, faptele sunt reprobabile, deoarece încalcă un cod moral recunoscut, impus de divinitate, iar făptuitorii sunt responsabili de ele, chiar dacă nu sunt vinovați.

„De altfel, eu consider că nimeni nu se poate ascunde de cele ce nu ar trebui să existe, deși ele există adesea departe de păcat, adică atunci când sunt săvârșite prin forța împrejurărilor sau din neștiință.”<sup>2</sup>

Aceste cuvinte ale lui Abélard pot să vizeze deopotrivă imposibilitatea oamenilor de a nu greși, dată fiind slăbiciunea naturii lor, cât și faptul că, fie și în absența păcatului, făptuirile rele, adică cele care încalcă regula divină, chiar dacă uneori nu presupun vina făptuitorilor, implică întotdeauna responsabilitatea acestora.

## 6. Fapta rea fără vină, deci fără de păcat

Așadar, în ciuda lipsei de răutate a intențiilor lor, și crezând că fac bine, oamenii pot să realizeze fapte reprobabile, dar care nu sunt făptuiri ale păcatelor. Așa se pare că este situația celor din exemplele de mai sus, precum și a celor care acționează împotriva lui Hristos și a creștinilor, fie pentru că nu cunosc, fie pentru că resping credința creștină. În ceea ce privește, însă, cazul necredincioșilor, Abélard nu este, totuși, consecvent în afirmațiile sale, de vreme ce l-am văzut, deja, calificând intenția persecutorilor martirilor drept întunecată, deci rea, căci ei se împotrivesc, în

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 24-25.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 24.

mod real, voinței divine, în ciuda convingerii lor că o împlinesc pe aceasta.<sup>1</sup> Prin urmare, dacă intenția persecutorilor martirilor creștini este rea, ea denotă o voință pervertită, deci o consimțire la rău, iar concluzia firească este aceea că ei păcătuiesc.

Dar Abélard revine asupra acestui exemplu, susținând că cei care i-au persecutat atât pe martiri, cât și pe Iisus Hristos, nu pot fi vinovați de disprețuirea lui Dumnezeu, adică nu sunt păcătoși în sensul propriu-zis al termenului, căci ei nu au avut intenția să-l sfideze pe Domnul, de vreme ce nu au cunoscut adevărata voință divină, nu l-au recunoscut în Iisus pe Dumnezeu, socotindu-l un blasfemiator al acestuia, sau, pur și simplu, nu au crezut în Dumnezeu.

„Cineva ar putea să întrebe de ce persecutorii martirilor sau ai lui Hristos au păcătuit prin ceea ce credeau că-i place lui Dumnezeu; sau, cum ar putea să părăsească fără păcat ceea ce chiar ei socotesc că nu trebuie nicicum părăsit – adică tocmai conform cu ceea ce am descris mai sus ca fiind *disprețuirea lui Dumnezeu*, sau *a consimți la ceva despre care se crede că nu trebuie consimțit*; nu putem afirma că ei au păcătuit în acest sens, sau că neștiința vreunuia, sau însăși necredința – deși nimeni nu poate fi mântuit de ea – ar fi un păcat. Ei îl ignoră pe Hristos și din această cauză resping credința creștină scuipând-o și considerând-o potrivnică lui Dumnezeu; astfel, disprețul față de Dumnezeu îl manifestă tocmai din ceea ce fac pentru El considerând că fac bine.”<sup>2</sup>

Abélard își dă seama că, susținând lipsa de vină sau de păcat a actelor reprobabile ale necredincioșilor, este în dezacord cu sensibilitatea creștină comună. De aceea el acceptă că, în afară de sensul său tare, care este și singurul autentic, oamenii îi conferă păcatului o gamă largă de semnificații, în care includ făptuirile rele și tot ce implică un sens negativ, chiar și neurmărit în mod deliberat, în cadrul relației noastre cu divinitatea. Este, desigur, o concesie făcută vieții practice, pe care, însă, o taxează ca atare, și căreia nu îi dă dreptul la adevăr, într-un fel în același mod în care Parmenide vorbea despre „calea convingerii” (logica strictă a gândirii) și „calea opiniei” (experiența lumii concrete) în cercetarea adevăratei realități.

„Deci, dacă în acest fel am numi păcatul ca fiind tot ceea ce făptuim vicios, tot ceea ce deținem împotriva mântuirii noastre, precum și necredința și neștiința acelor, și chiar cele pe care le credem necesare eliberării noastre, într-adevăr am desemna păcatele chiar și în absența evidentă a oricărei disprețuiri de Dumnezeu. Eu consider totuși că păcatul nu poate exista

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 53.



niciodată fără vină. Multora li se poate întâmpla să nu-l cunoască pe Dumnezeu – fără vină – sau să nu creadă în El sau în lucrările Sale, care adesea nu se săvârșesc direct. Căci, dacă cineva nu crede în Evanghelie, sau în Hristos, (...) Ce vină îi poți atribui de aici cuiva pentru că nu crede?”<sup>1</sup>.

În aceste condiții, dacă putem să înțelegem ca firească și să acceptăm, în ultimă instanță, atitudinea emoțională a celor care socotesc drept păcat (fie și „fără vină”, admite Abélard, deși i se pare ceva contradictoriu<sup>2</sup>) fapta necredincioșilor de a-i persecuta pe Hristos și pe creștini, suntem și mai îndreptățiți să admitem, din perspectiva raționamentului logic pur, obiectiv, că „ei ar fi păcătuit mai grav, deci prin vină, dacă împotriva propriei voințe i-ar fi cruțat pe aceia”<sup>3</sup>; căci, renunțând la prigoană, persecutorii s-ar fi arătat lor înșiși disprețuitori față de Dumnezeu, despre care, în virtutea credinței lor, considerau în mod sincer că dorește această persecuție, și că ei trebuiau să dorească (și să facă) ceea ce voia Dumnezeu.

„Vedeți, binele în morala religioasă, adică binele în măsura în care contribuie la mântuire, sau meritul, are drept principală condiție credința. Astfel operele pur exterioare sunt indiferente, ele nu au decât un merit, cel al obedienței, iar obediența presupune voința de a-i plăcea lui Dumnezeu, iar și una și alta presupun cunoașterea și credința; la fel este și cu operele morale, ele nu pot face nimic pentru mântuire, dacă nu sunt însoțite sau mai degrabă determinate de cunoaștere și credință.”<sup>4</sup>

Și totuși, dincolo de ceea ce poate crede cineva, este un lucru rău să-i persecuți pe cei care cred în Iisus, și, desigur, să-l persecuți pe Iisus Hristos însuși, cum, de altfel, este rău tot ceea ce săvârșim împotriva poruncilor divine, fie din neștiință, fie din necredința în adevăratul Dumnezeu.

Dar dacă săvârșești răul, chiar și fără consimțământ, deci în absența păcatului și a vinei, înseamnă că ești scutit și de pedeapsă?

## 7. Pedeapsa divină

Din punctul de vedere al lui Abélard, pedeapsa nu este legată, în mod strict, de păcat și de vină. În principiu, așa ar trebui să stea lucrurile,

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>4</sup> Charles de Rémusat, *Abélard*, En lecture libre sur Atramenta.net, Tome II, Livre III, Chapitre VII «De la morale d'Abélard. *Ethica* seu *Scito te ipsum*», pp. 380-381, [http://www.atramenta.net/lire/abelard-tome-2/5903/12#oeuvre\\_page](http://www.atramenta.net/lire/abelard-tome-2/5903/12#oeuvre_page), p. 33.

încât acolo unde acestea nu există, pedeapsa să nu apară. Iar cum singurul păcat autentic este jignirea, sfidarea sau disprețuirea fățișă a lui Dumnezeu, Abélard admite că unii oameni pot să nu păcătuiască niciodată în viață<sup>1</sup>. De altfel, în ceea ce-i privește pe păgâni, aceștia, orice ar înfăptui, nu se vor face vreodată vinovați de un asemenea păcat. De aceea, Iisus Hristos și martirii s-au rugat la Dumnezeu să nu-i pedepsească pe aceia care îi persecutau, fiindcă ei, deși făceau răul, nu erau vinovați, căci nu-l cunoșteau pe adevăratul Dumnezeu.

„...neștiința aceloră nu trebuie nicidecum asimilată păcatului, de vreme ce însuși Domnul se roagă pentru cei ce-l răstignesc, spunând «Iartă-i Doamne, pe aceștia, căci nu știu ce fac». (Luca, XXIII, 34); sau Ștefan, care, învățând din această pildă, se roagă pentru ce-i care-l lapidau, spunând: «Doamne, nu le socoti lor păcatul acesta» (Faptele Apostolilor, VII, 59). Se pare, deci, că nu există nimic de iertat, dacă nu există o vină precedentă, și nici nu se obișnuiește să se spună că este iertat ceva, dacă nu s-a hotărât o pedeapsă pe care s-o determine vina.”<sup>2</sup>

În ciuda acestei lipse de vină a persecutorilor creștinilor, Dumnezeu nu poate să rămână insensibil la înfăptuirile lor rele și să nu-i pedepsească, poate chiar în timpul vieții acestora, de vreme ce actele lor sunt în dezacord cu intenția divină și încalcă regula universală a realizării binelui. Cât despre pedeapsa eternă, cea a sufletului, ea i se pare lui Abélard o consecință firească a necredinței în Hristos, chiar și în lipsa faptelor rele.

„Nu e deci de mirare dacă cei ce îl răstignesc pe Domnul, din cauza faptei nedrepte – deși neștiința îi absolvă de vină – ar putea, după cum am spus, să-și atragă pedeapsa vremelnică (...). Ceea ce au săvârșit aceia din neștiință, sau însăși neștiința lor, nu este numită la propriu păcat, adică disprețuirea lui Dumnezeu; la fel nici necredința, deși ea în mod necesar taie calea vieții eterne celor ce se dezvoltă prin rațiune și se folosesc de ea. Desigur, pentru osândire e suficient să nu crezi în Evanghelie, să-l ignori pe Hristos, să nu admiți ca adevărate jurămintele Bisericii, chiar dacă toate acestea se întâmplă nu atât din ticăloșie, cât din necunoaștere.”<sup>3</sup>

Revenind acum la creștini, dacă înțelegem păcatul în sens larg, și anume ca orice faptă necuvenită, despre care suntem conștienți, sau nu, că este ca atare, atunci păcatul este inevitabil<sup>4</sup>, căci nici un om, oricât de credincios ar fi, nu-și poate stăpâni natura proprie și împrejurările vieții

<sup>1</sup> Pierre Abélard, *Etica*, ed.cit., p. 64.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 53-54.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 63.

astfel încât să gândească și să făptuiască doar ceea ce este cuvenit, deși, desigur, cunoaște și acceptă regulile moralei creștine.

Admițând, astfel, în ultimă instanță, punctul de vedere comun, Abélard distinge între păcatele „de iertat”, săvârșite din neglijență sau „uitare”, și care sunt mai ușoare (de exemplu, vorbăria sau lăcomia), și cele „condamnabile”, pe care autorul le înfăptuiește în mod deliberat, preocupând-se ferm de ele, și dintre care, pe cele mai grave, precum nerespectarea jurământului, adulterul sau uciderea, le numește „criminale”. Abélard consideră că este mai greu să te ferești de păcatele ușoare decât de cele condamnabile, deși cele din urmă trebuie ocolite cu cea mai mare grijă.<sup>1</sup> Fiecare din păcatele condamnabile sunt încărcate de o vină grea, iar în funcție de mărimea acesteia survine și pedeapsa din partea lui Dumnezeu. Trebuie să înțelegem însă că, din punctul de vedere al lui Abélard, vina provine nu atât din încălcarea normei (deci din făptuire), cât din voința fermă de a o încălca, din consimțirea la aceasta<sup>2</sup>, ceea ce transformă făptuirea în împlinire a păcatului.

Se pune, însă, întrebarea dacă aceste fapte rele săvârșite cu rea intenție își mai păstrează, totuși, caracterul neutru, sau pot fi considerate rele în sine, ceea ce, pe de o parte, ar dezvălui o inconsecvență în gândirea lui Abélard, dar, pe de altă parte, ar veni în sprijinul ideii privind caracterul obiectiv al moralității acțiunilor noastre.

„În ciuda enunțului binecunoscut al lui Abélard din *Etica*, după care acțiunile sunt indiferente, el se îndepărtează în același tratat de acest *credo* și mărturisește, mai mult sau mai puțin, așa cum într-adevăr crede, că există acțiuni rele în sine. Acest adevăr este evident pentru Abélard în sensul că el consideră că cele mai rele păcate, sau *crimen* în vocabularul său, sunt realizate în mod perseverent și deliberat (*ex studio et délibératione*), precum și în mod conștient (*scienter*), și, în consecință, intenția care precede îndeplinirea unei acțiuni rele este rea, fără excepție.”<sup>3</sup>

Cu alte cuvinte, există fapte care nu pot fi dissociate de intenția rea prin care ele sunt duse la îndeplinire, astfel încât trebuie, mai degrabă, să admitem că reaua intenție este implicată cu necesitate de aceste fapte, decât că ele ar fi calificate de intenția rea. Oricum ar fi însă, pedeapsa binemeritată le vizează pe amândouă deopotrivă, căci fapta împlinește

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 66-67.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 64-65.

<sup>3</sup> Deborah Fraioli, «L'intention dans l'Éthique d'Abélard : en savons nous plus qu'Héloïse ?», par. 7, in : Jean Jolivet et Henri Habrias (dir.), *op.cit.*, <http://books.openedition.org/pur/18419?nomobile=1>

păcatul, fiind mărturia evidentă a grozăviei sale. Totuși, pentru ca cineva să fie pedeapsit, nu este neapărat nevoie de vină și păcat. În fond, Dumnezeu este atotputernic și face doar ceea ce dorește, iar voința și motivele acțiunilor sale nu sunt întotdeauna cunoscute oamenilor. Astfel, Dumnezeu îi poate pedepsi pe unii fără vreo vină a acestora, însă, ne asigură Abélard, întotdeauna el are o rațiune suficientă, deci o cauză, iar, în plus, știm că scopul urmărit (și, desigur, împlinit) prin pedeapsă este întotdeauna un bine superior, care depășește și își subordonează răul suferit.

„Într-adevăr, Dumnezeu îi pedepsește adesea trupește pe unii, fără însă ca vreo vină s-o ceară, dar nu fără o cauză; tot astfel și cel drept poate îndura chinuri pentru purificarea celorlalți sau pentru convertirea lor; sau se poate întâmpla ca El să îngăduie ca alții să-l chinuie pe acela, încât mai apoi să fie mântuiți prin aceasta, iar cel chinuit să fie slăvit prin câștigul astfel adunat.”<sup>1</sup>

Chiar moartea timpurie a unor nevinovați poate fi o eliberare de chinurile vieții, sau o pildă pentru ceilalți, pentru ca ei să înțeleagă puterea lui Dumnezeu și să i se supună cu mai multă râvnă, mărinind astfel slava și gloria divinității. Așadar, cei buni pot fi zdrobiți ca exemplu de pătimire și purificare. Tot ce putem spera pentru nevinovați este ca măcar pedeapsa trupească să nu fie însoțită și de cea veșnică, căci Dumnezeu poate hotărî această dublă sancțiune pentru oricine, indiferent de merite sau de greșeli. Observăm, în această poziție a lui Abélard, influența lui Augustin, pentru care „vasele de slavă” (mântuiții) și „vasele de ocară” (condamnații) sunt stabilite de Dumnezeu din eternitate, fără ca el să fie influențat în nici un fel de actele concrete ale oamenilor.

„Astfel, după cum mulți lipsiți de merite sau neînsemnați sunt mântuiți ajungând la viața veșnică doar prin grație, nu-i absurd faptul că mulți îndură pedepse trupești nemeritate, precum se poate observa la cei neînsemnați morți fără binefacerea botezului, osândiți atât la moartea trupească cât și la cea veșnică, ce îi chinuie și pe mulți nevinovați.”<sup>2</sup>

Cauza pedepsirii nevinovaților poate fi, de exemplu, păcatul părinților, cel care l-a determinat pe Dumnezeu, conform mărturiei Vechiului Testament, să șteargă de pe fața pământului cetăți întregi, în care nu toată lumea era păcătoasă, deși este adevărat că era necredincioasă.<sup>3</sup> Totuși, necredința oamenilor, motiv suficient de osândă, le-a fost dictată tot de Dumnezeu, astfel încât cele care primează în stabilirea pedepsei sunt tot

<sup>1</sup> Pierre Abélard, *Etica*, ed.cit., p. 56.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 57.

voința și planul ascuns al Creatorului.<sup>1</sup> De altfel, păcatul originar al neamului omenesc ne încarcă pe toți de o vină pe care nu o putem în nici un fel șterge, și pentru care suntem pasibili oricând de pedeapsă, chiar în cazul sufletelor care, prin ele însele, sunt cele mai nevinovate.<sup>2</sup>

În ciuda acestor exemple, care pot fi deconcertante pentru că arată poziția incomodă a omului în fața judecății divine, capabilă să ne ofere oricând surprize și să ne dea peste cap așteptările cele mai rezonabile, Abélard ne asigură că Dumnezeu nu poate fi decât drept. Prin urmare, atunci când pedepsește cântărește exact vina fiecăruia și, în plus, o face într-un mod nediscriminatoriu, ținând cont doar de regula voinței sale care a fost încălcată, fără să ia în seamă nici condiția noastră socio-profesională nici efectul exterior al faptelor.<sup>3</sup>

### 8. Iertarea

Admițând necesitatea pedepsei, datorită inevitabilității păcatului, și deci a vinei, credinciosul trebuie, însă, să se străduiască din răspuțeri să obțină iertarea din partea lui Dumnezeu, „împăcându-se” cu acesta. El poate face acest lucru în trei feluri, care sunt, de fapt, trei trepte succesive de asumare a vinei și de renegare a consimțământului la rău. Este vorba de căință, mărturisire și împlinirea dezvinovățirii.

În ceea ce privește căința, aceasta este „stearpă”, deci lipsită de substanță și de efect atunci când se declanșează doar din teama de pedeapsă. În schimb, este „rodnică” dacă izvorăște din dragoste de Dumnezeu și din părerea sinceră de rău pentru faptul că ai păcătuit. Totodată, sinceritatea căinței implică și strădania de a îndrepta răul făcut. De exemplu, dacă ai furat, va trebui să dai înapoi cele furate, căci altfel înseamnă că nu îți pare cu adevărat rău pentru fapta ta.<sup>4</sup>

Datorită suferinței și a zbuciumului inimii în căința sinceră, păcatul în sens de dispreț față de Dumnezeu și consimțire la rău dispare, nu se mai păstrează, și Dumnezeu îl iartă, suprimându-ți pedeapsa veșnică, menținând-o doar pe cea temporală. Iar dacă prin moarte prematură nu ai împlinit-o pe cea din urmă, în viața de apoi vei primi pentru păcat o pedeapsă purificatoare, nu osânditoare.<sup>5</sup> De altfel, însăși manifestarea

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 74-75.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 79-80.

căinței este semn că Dumnezeu te iartă, căci el este cel care inspiră celui păcătos căința, conform hotărârii sale din eternitate privind destinul fiecăruia dintre noi.

„...desigur că Dumnezeu nu a stabilit și nu a hotărât nimic de curând, ci totul s-a făcut din veci, existând în predestinare, fiind stabilite în previziunea Sa atât cele referitoare la iertarea fiecărui păcat în parte, ca și cele legate ce se săvârșesc. Nouă ni se pare că e mai bine să înțelegem că Dumnezeu a iertat păcatul, inspirându-i fiecăruia durerea căinței și făcându-l demn pe fiecare de îngăduința Sa; mai precis, pe acela căruia nici atunci, nici mai târziu nu i se cuvine osânda dacă perseverează într-o asemenea direcție. Astfel Dumnezeu iartă păcatul, inspirându-i căință celui ce i se cuvine pedeapsa, pentru ca astfel să nu mai fie necesară.”<sup>1</sup>

Ca să fii însă vrednic de iertarea lui Dumnezeu, trebuie să te căiești în mod sincer pentru toate păcatele tale și pentru fiecare în parte. Nu este posibil să te căiești pentru un păcat, iar pentru altul să nu te căiești. De exemplu, să te căiești pentru crimă, dar nu și pentru adulter. Căci esența păcatului este disprețul față de Dumnezeu, iar cei care îl iubesc cu adevărat pe Dumnezeu nu îl pot disprețui în nici o formă.<sup>2</sup> Astfel, căința autentică este o regulă generală și permanentă, care trebuie să se aplice tuturor greșelilor noastre de natură morală, greșeli care sunt inerente, dată fiind slăbiciunea ființei umane.

Dar nu este suficient să ne căim și să ne mărturisim în intimitate, doar față de Dumnezeu, căci el oricum știe și vede tot. Trebuie să ne mărturisim păcatele și altora, pentru că astfel, confesându-ne semenilor, ne umilim și mai mult, lepădându-ne în mod public de păcatul nostru, iar rugăciunile celorlalți pentru noi grăbesc iertarea lui Dumnezeu și ne ușurează pedeapsa.<sup>3</sup> În plus, este absolut necesar să-i mărturisim păcatul și preotului, exact așa cum îi arătăm medicului o rană, fiindcă numai el va ști să ne ofere leacul, călăuzindu-ne în dobândirea iertării.<sup>4</sup>

Aici Abélard dezvoltă o amplă diatribă împotriva preoților care nu respectă secretul confesiunii sau îl îndrumă prost pe mărturisitor, punându-l astfel în pericol, preoți lacomi de bani și de putere, lipsiți de pietate, care se comportă ca și când în mâna lor ar sta pedepsele și recompensele divine. Aceștia sunt ca niște medici proști, care trebuie schimbați cu alții, buni. De aceea, nu lor trebuie să le mărturisești, căci ei

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 91.

sunt niște necredincioși. Făcând apel la autoritatea lui Origen, Augustin și Grigore cel Mare, Abélard arată că doar episcopul demn și credincios poate să lege și să dezlege, iar el face asta pentru că este sfânt prin viața sa neprihănită, iar nu în virtutea funcției pe care o are.

„Altminteri e ridicol să afirmăm că acela care, legat cu lanțul propriilor păcate și abia târându-și propriile păcate ca pe o lungă funie, și propriile nedreptăți precum biciul neslăbit al vitei, numai pentru că este numit episcop, ar avea o asemenea putere, încât cei mântuiți de el pe pământ să fie așșderea și în cer. Așadar episcopul ar trebui să fie fără cusur; cel care l-ar lega sau mântui pe altul, să fie demn de a lega sau mântui chiar și în cer, să fie bărbatul unei singure soții, sobru, neprihănit, împodobit, primitor, aplecat către învățătură, nu bețiv, nu ucigaș; să fie măsurat, împăciuitor, nelacom de bani, conducându-și bine casa, crescându-și fiii cu deplină neprihănire.”<sup>1</sup>

În sfârșit, împlinirea dezvinovățirii se referă la respectarea întocmai a tuturor canoanelor (pedepselor) date de preotul neprihănit în vederea iertării păcatelor. De regulă, ele implică rugăciuni, diverse tipuri de asceză, pomeni, ajutorarea săracilor și tot felul de alte „sacrificii”, pe care Evanghelia le numește „roadele căinței”. Abélard ne îndeamnă să fim foarte riguroși în împlinirea lor, ba chiar să realizăm mai multe decât stabilesc preoții prea blânzi, fiindu-ne noi înșine cei mai aspri judecători, căci altfel suntem pasibili de pedepse mult mai grele după moarte, pentru a ne obține purificarea.<sup>2</sup> Dacă însă noi perseverăm în căință, ne mărturisim greșelile atât celor din jur cât și preotului îndrumător, apoi ne împlinim dezvinovățirea, Dumnezeu ne va ierta toate păcatele încă din această viață. Și, desigur, dacă actele de penitență sunt făcute din convingere, ele ar trebui să aducă un sentiment de mulțumire în inima credinciosului. Abélard însă nu se ocupă de acest aspect, ceea ce pentru Charles de Rémusat este un semn că *Etica* lui este neterminată.

„Mă îndoiesc că lucrarea ar fi completă. După penitență și mărturisire, autorul ar fi trebuit să mai trateze și satisfacția. Satisfacția este cea care încoronează penitența și constată virtutea confesiunii. Ea are în ea însăși ceva mistic și nu poate fi înțeleasă ca o simplă expiere morală. În felul acesta poate că, totuși, ar fi prezentat-o Abélard. Spiritualismul său se împacă puțin cu misterele.”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 97-98.

<sup>3</sup> Charles de Rémusat, *op.cit.*, pp. 374-375, [http://www.atramenta.net/lire/abelard-tome-2/5903/12#oeuvre\\_page](http://www.atramenta.net/lire/abelard-tome-2/5903/12#oeuvre_page), p. 25.

Abélard însă se mulțumește să insiste pe ideea că nu trebuie să încerci să îți răscumperi păcatele din teamă de Dumnezeu și de pedeapsa lui, ci din iubire față de acesta, din înțelegerea și părerea de rău pentru greșelile făcute. Iar Dumnezeu nu va întârzia să îți răsplătească efortul. Dar în ciuda bunătății sale imense, el nu va trece niciodată peste blasfemia împotriva Duhului Sfânt, care rămâne singurul păcat de neiertat, căci acesta

„...înseamnă a calomnia în așa fel lucrarea harului vădit al lui Dumnezeu, încât cele crezute că se fac benefic prin Sfântul Spirit, adică prin bunătatea divină, să fie afirmate ca puse în mișcare de diavol, ca și când s-ar spune deci că acela pe care îl credeau a fi Sfântul Spirit, nu este nici spirit nici sfânt, ci că Dumnezeu este diavolul.”<sup>1</sup>

Totuși, Abélard consideră că până și aceia care au căzut într-un asemenea păcat capital ar putea fi iertați de Dumnezeu dacă s-ar căi pentru el. Așadar, ei ar putea să se mântuie, dar nu vor, pentru că nu vor să se căiască. Înseamnă că disprețul lor față de Dumnezeu este prea mare, și că acest dispreț i-a împins către blasfemie. Dar filosoful nostru dă credit și celor care consideră că sunt în stare de acest suprem act de sfidare numai păcătoșii care și-au pierdut definitiv speranța iertării și care socotesc, în disperarea lor, dar în mod cu totul greșit, că nu mai au nimic de pierdut dacă se revoltă împotriva divinității.<sup>2</sup>

Deci, în ultimă instanță, noi înșine suntem răspunzători de faptul că nu ni se oferă iertarea, deși este adevărat că Dumnezeu știe dintotdeauna cine dintre noi se va căi în mod sincer, până la capăt, și cine nu va face asta. Deși, cel mai probabil, așa cum am văzut, el este cel care ne insuflă căința sinceră sau ne învârtosează inima spre a nu fi în stare de aceasta, conform hotărârii lui din vecie.

## 9. Concluzii

În subtila și nuanțata lui analiză a celor câteva concepte etice creștine, Pierre Abélard face distincția între:

*Viciu*, care este un obicei al spiritului ce ne înclină spre păcat, fără să ducă neapărat la săvârșirea acestuia, căci el poate fi dominat de rațiune, ceea ce este un semn al libertății umane; din punctul de vedere al lui Abélard, viciul se află în stare latentă în fiecare om, dar depinde de fiecare individ dacă se lasă înrobite de el sau nu;

<sup>1</sup> Pierre Abélard, *Etica*, ed.cit., p. 87.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 86-87.



**Păcat**, care este consimțirea spiritului la rău, și a cărui esență este disprețul față de Dumnezeu, a cărui voință este încalcată de om din diverse pricini, toate având însă ca principiu imperfecțiunea inerentă ființei umane;

**Voința de rău**, care este diferită de păcat, căci în unele cazuri voința poate să existe, dar să nu ducă la consimțire, iar în alte cazuri omul poate înfăptui păcatul fără să aibă cea mai mică intenție în acest sens, ci doar forțat de împrejurări;

**Intenția rea**, care implică întotdeauna voința rea, dar se distinge de aceasta prin forță și determinare, precum și prin faptul că este întotdeauna motor al unei acțiuni concrete;

**Făptuirea răului**, a păcatului, care înseamnă împlinirea în practică a păcatului, și care nu-i adaugă nimic în plus gravității săvârșirii lui în gând, de vreme ce păcatul este al spiritului, exprimând consimțirea acestuia la rău, iar fapta în plan material nu face decât să-i confirme existența;

**Vină**, pe care Abélard o leagă de păcat, care o implică întotdeauna, deși se spune, într-un sens impropriu, că există și „păcatul fără vină”, adică fapta reprobabilă făcută fără să fii conștient de caracterul său, fără să ai conștiința că faci rău; aceasta este, în realitate:

**Fapta rea fără păcat**, deci fără vină, pe care o faci din necunoașterea sau respingerea normelor morale creștine, ori pentru că nu ești conștient, într-o situație dată, că ai încalcat o normă pe care tu o accepți în general; lucrul aceasta, chiar dacă nu implică vina, reclamă, totuși, responsabilitatea și este, de aceea, pedepsit de Dumnezeu.

Deși în textul *Eticii* Abélard s-a concentrat asupra manierei proprii de a defini păcatul, el admite că acesta este înțeles în mai multe feluri: în primul rând, ca o consimțire la rău sau ca dispreț față de Dumnezeu, care este singura definiție autentică a păcatului; în acest înțeles „tare” al său, păcatul, ne spune Abélard, nu va fi realizat niciodată de oamenii „neînsemnați” și de cei lipsiți de rațiune; în al doilea rând, ca păcat originar, adică moștenirea păcatului lui Adam, pe care îl purtăm cu toții și datorită căruia nu suntem niciunul scutit de pedeapsă; în al treilea rând, ca „povară a păcatului”, care este păcatul atribuit cuiva, deși nu acesta l-a înfăptuit, așa cum Iisus a purtat păcatele noastre; în sfârșit, ca înfăptuire a păcatului, adică fapta care împlinește în sfera materială păcatul spiritului, deși ea este doar expresia exterioară a păcatului, nu conținutul lui ca atare.<sup>1</sup>

Maniera aceasta preponderent logică a lui Abélard de analiză a temelor nu doar ale eticii, ci și ale teologiei creștine, nu era foarte obișnuită

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 55.

în epocă, sau cel puțin nu la nivelul la care el a ajuns să o practice, așa încât, prin multe din concluziile la care a ajuns, filosoful nostru i-a surprins în mod neplăcut pe mulți reprezentanți ai Bisericii. Astfel, în scrisoarea lor către Papa Inocențiu al II-lea, înaintea Conciliului mai sus amintit de la Sens, o serie de înalți prelați francezi îi impută lui Abélard îndrăzneala de a supune examenului rațiunii dogme socotite intangibile:

„Pierre Abélard lucrează să distrugă adevărul credinței susținând că rațiunea umană este capabilă să-l înțeleagă pe Dumnezeu în întreaga sa cuprindere. El își cufundă privirile până în profunzimile cerurilor și abisurilor, căci nu este nimic pe care el să nu-l scruteze în cer sau în infern. El este mare în propriii săi ochi și dezbate despre credință împotriva credinței; este un om pretențios și plin de orgoliu, căruia măreția lui Dumnezeu însuși nu-i impune nici o rezervă, un adevărat artizan de erezii.”<sup>1</sup>

Dar, de cele mai multe ori, logica lui Abélard este corectă, iar concluziile sale neacceptabile provin din falsitatea premiselor asumate. De exemplu, convingerea că înfăptuirea păcatului nu sporește vina celui care a consimțit deja în gând la fapta reprobabilă se bazează pe premisa că sufletul nu poate fi afectat de nimic din ceea ce i se întâmplă corpului, de vreme ce îi este superior acestuia, ceea ce nu poate fi o teză valabilă, chiar în contextul acceptării superiorității sufletului în raport cu corpul. Alteori însă, Abélard folosește într-un mod sofistic argumentele logice, ajungând la concluzii prin intermediul unor raționamente invalide. Astfel, pentru a ne convinge că nu atât fapta, cât intenția bună este apreciată de Dumnezeu, am văzut că el aduce argumentul săracului care intenționează să dea bani pentru Biserică, dar căruia i se fură acești bani. Lui îi opune bogatul, care înfăptuiește ce și-a propus, căci el are mulți bani. În ochii lui Dumnezeu, ne spune Abélard, ei au același merit, altfel, bogăția unuia ar fi o cauză a mântuirii, iar sărăcia celuilalt, o cauză a damnării. Or, este clar că bogăția nu-i face pe oameni mai buni și mai merituoși, și nici sărăcia nu-i lipsește de merite, ceea ce este adevărat. Dar Abélard folosește incorect argumentul, căci generalizează nepermis, extrapolând un simplu caz particular și conferindu-i statut de principiu; prin urmare, îi poți contraargumenta că, în multe alte cazuri, intenția bună poate să nu fie dusă până la capăt din slăbiciune, comoditate, lipsă de perseverență, etc., toate din vina

---

<sup>1</sup> Lettre CXCI. Au Pape Innocent, au nom de l'Archevêque de Reims et d'autres évêques, în : *Œuvres complètes de Saint Bernard*, traduction nouvelle par M. L'Abbé Charpentier, Paris, Librairie Louis de Vivès, éditeur, 1866, [http://www.livres-mystiques.com/partieTEXTES/StBernard/tome01/lettres/158-206/lettre187.htm#\\_Toc53145707](http://www.livres-mystiques.com/partieTEXTES/StBernard/tome01/lettres/158-206/lettre187.htm#_Toc53145707)

subiectului, astfel încât ea, simplă, nu poate echivala cu înfăptuirea, singura care o împlinește cu adevărat și îi conferă întreaga ei valoare.

În ciuda unor aspecte de acest gen, care denotă o oarecare grabă sau superficialitate, dar și o abilitate cu totul specială a autorului de a mânui argumentele, care i-a făcut pe adversari să-i recunoască extraordinara forță persuasivă, chiar dacă nu și corectitudinea gândirii,<sup>1</sup> analiza lui Pierre Abélard este în general riguroasă,<sup>2</sup> iar distincțiile pe care el le realizează punând în discuție concepte esențiale ale moralei creștine au nuanțat în mod semnificativ abordarea teoretică a acestora și au contribuit, totodată, la mult mai buna lor înțelegere.

### BIBLIOGRAFIE

- Abélard, *Dialog între un filosof, un iudeu și un creștin*, Ediție bilingvă, traducere de Filotheia Bogoiu și Sorana Sorta, Iași, Polirom, 2008.
- Abélard, Pierre, *Etica*, București, Ediție bilingvă, traducere de Dan Negrescu, Ed. Paideia, 1994.
- Bernard, Saint, *Opuscule onzième: Hérésies de Pierre Abélard*, în : *Œuvres complètes de Saint Bernard*, traduction nouvelle par M. L'Abbé Charpentier, Paris, Librairie Louis de Vivès éditeur, 1866,  
<http://www.livresmystiques.com/partieTEXTES/StBernard/tome02/abelard/abelard01.htm>
- Couloubaritsis, Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
- Delrulle, Edouard, *Metamorphoses du sujet. L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, 2-e édition, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2006.
- Fraïoli, Deborah, «L'intention dans l'Éthique d'Abélard : en savons nous plus qu'Héloïse ?», par. 7, în : Jean Jolivet et Henri Habrias (dir.), *Pierre Abélard, Colloque international de Nantes*, Presses Universitaires de Rennes, 2003, Publication sur Open Edition Books : 08 Juliet 2015, <http://books.openedition.org/pur/18419?nomobile=1>

---

<sup>1</sup> Astfel, într-unul din procesele intentate lui Abélard privind corectitudinea doctrinară a scrierilor sale, când judecătorii au propus să fie audiat și pârâtul, „adversarii mei au izbucnit dintr-o dată vociferând: «O, înțelept sfat mai e și acesta să luptăm împotriva limbușiei cuiva la ale cărui argumente și sofisme n-ar reuși o întreagă lume să se opună.»” (Heloïse și Abélard, *Autoportrete epistolare*, traducere de Dan Negrescu, București, Ed. Paideia, 1995, p. 51).

<sup>2</sup> Jean Jolivet, ceva mai aspru, apreciază că *Etica* sa „...oferă un curios amestec de rigoare și de dezordine, și se vede bine citind-o că el nu a dominat în întregime complexitatea problemei. Totuși, trăsăturile principale sunt destul de bine marcate pentru ca să putem extrage o doctrină, sau cel puțin o problematică suficient de coerentă.” (Jean Jolivet, *op.cit.*, p. 99).

- Gilson, Étienne, *Filozofia în Evul Mediu*, traducere de Ileana Stănescu, București, Humanitas, 1995.
- Heloïse și Abélard, *Autoportrete epistolare*, traducere Dan Negrescu, București, Ed. Paideia, 1995.
- Ilgner, Rainer M., «d'Abélard *Scito te ipsum* – *Ethica nostra* sur les origines et la signification des titres de l'éthique», în : Jean Jolivet et Henri Habrias (dir.), *Pierre Abélard, Colloque international de Nantes*, Presses Universitaires de Rennes, 2003, Publication sur Open Edition Books : 08 Juliet 2015 <http://books.openedition.org/pur/18421?nomobile=1>
- Jolivet, Jean, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Éditions Universitaires Fribourg, Suisse, Éditions du Cerf, Paris, 1994.
- Lettre CXCI. Au Pape Innocent, au nom de l'Archevêque de Reims et d'autres évêques, în : *Œuvres complètes de Saint Bernard*, traduction nouvelle par M. L'Abbé Charpentier, Paris, Librairie Louis de Vivès, éditeur, 1866, [http://www.livres-mystiques.com/partieTEXTES/StBernard/tome01/lettres/158-206/lettre187.htm#\\_Toc53145707](http://www.livres-mystiques.com/partieTEXTES/StBernard/tome01/lettres/158-206/lettre187.htm#_Toc53145707)
- Luscombe, D. E., "The *Ethics* of Abelard: some further considerations", în: E.M. Buytaert (ed.), *Peter Abelard: Proceeding of the International Conference, Louvain, May 10-12, 1971*, Leuven University Press, The Hague Martinus Nijhoff, 1974.
- Perkams, Matthias, «Intention et charité. Essai d'une vue d'ensemble sur l'éthique d'Abélard», par. 8, în : Jean Jolivet et Henri Habrias (dir.), *Pierre Abélard, Colloque international de Nantes*, Presses Universitaires de Rennes, 2003, Publication sur Open Edition Books : 08 Juliet 2015, <http://books.openedition.org/pur/18417?nomobile=1>
- Rémusat, Charles de, *Abélard*, En lecture libre sur Atramenta.net, Tome II, Livre III, Chapitre VII «De la morale d'Abélard. *Ethica seu Scito te ipsum*», pp. 380-381, [http://www.atramenta.net/lire/abelard-tome-2/5903/12#oeuvre\\_page](http://www.atramenta.net/lire/abelard-tome-2/5903/12#oeuvre_page)
- Vacandard, Elphège, *Abélard, sa lutte avec Saint Bernard, sa doctrine, sa méthode*, Paris, A. Roger et F. Chernoviz, 1881.

# LA NOTION D'AURA CHEZ WALTER BENJAMIN

Adriana-Mihaela MOCOVAN<sup>1</sup>

**Abstract:** *The objective of this article resides primarily in the clarification of the notion of aura, as it is described in Walter Benjamin's The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction. This clarification will afterwards be considered as a basis for a possible classification of works of art, according to the presence or absence of aura they manifest. In order to do so, we will proceed with an interrogation concerning the current status of art, by analyzing the implications that artistic reproduction has for the development of artistic perception or reception. By distinguishing between manual and technical reproduction of artworks, we will postulate the possibility of auratic presence in the first case. Therefore, if the result of a manual reproduction is indeed susceptible of this kind of presence, we have to analyze the reasons for which technical reproduction cannot accomplish this task and furthermore, we have to establish if this failure to do so constitutes as a cause for the fragile status of art in today's cultural pulse.*

**Keywords:** *aura, hic et nunc, technical reproduction, manual reproduction.*

« Qu'est-ce au juste l'aura? Une trame singulière d'espace et de temps : l'unique apparition d'un lointain, si proche soit-il. Un jour d'été, en plein midi, suivre du regard la ligne d'une chaîne de montagnes à l'horizon ou d'une branche qui jette son ombre sur le spectateur, jusqu'à ce que l'instant ou l'heure ait part à leur manifestation- c'est respirer l'aura de ces montagnes, de cette branche. »

(Walter Benjamin, *Œuvres II, Petite histoire de la photographie*, Gallimard, 2000, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, p. 311.)

Dans cet article nous procéderons à l'analyse du concept d'*aura* dans la vision de Walter Benjamin et nous essayerons d'établir si on peut faire de ce concept un véritable critère qui pourra nous servir non seulement pour clarifier le statut de l'art mais aussi les conditions qu'une œuvre doit accomplir. La difficulté de cette tâche est due au fait que dans le projet de Walter Benjamin on ne trouve pas une définition de l'*aura*, bien

---

<sup>1</sup> University of Poitiers, France.

qu'il se rapporte à ce concept tout au long de *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*. En outre, la définition qu'on possède de ce terme est elle-même un peu vague, mais cette ambiguïté est due à la tendance de l'utiliser plutôt sous une forme métaphorique; il paraît qu'il est censé fonctionner de cette manière. Ainsi donc, en cherchant l'étymologie du mot, on trouve d'abord sa provenance, son origine latine, mais une définition toujours orientée vers le sens figuratif. Le sens d'*aura* c'est « air en mouvement, vent doux, air lumineux ». Ce dernier sens fait visiblement référence au divin. Plus tard, le sens du terme *aura* changera, c'est-à-dire qu'il sera lié juste aux êtres humaines et pas nécessairement à une divinité. Par conséquent, les définitions qu'on retrouve dans les dictionnaires attachées au concept d'*aura* sont toujours du type « atmosphère immatérielle qui semble émaner d'une personne ». Le sens ancien et le sens modern d'*aura* sont également nécessaires pour la compréhension de la vision de l'œuvre d'art que Benjamin évoque dans son projet et pour l'éclaircissement de sa position aussi.

L'étymologie du terme « *aura* » est très importante pour comprendre la démarche de Benjamin, comme on verra plus tard. Bien qu'il ne définit pas ce concept explicitement, l'*aura* est décrite tout au long de son propos.

L'aspect crucial de la clarification du terme *aura* réside dans les problèmes qu'il soulève et qui justement, ne restent pas seulement au niveau du langage, même si le langage est le point de départ. Le fait qu'on se trouve en difficulté face à ce concept n'est pas causé par son usage quotidien, même s'il est assez imprécis aussi, mais par les fortes implications qu'il a dans la création et la réception de l'œuvre d'art. On peut voir déjà un premier problème qui surgit, mais qui est plutôt de nature intuitive. À chaque fois qu'on se lance dans une discussion sur l'art ou sur l'œuvre artistique, on observe notre tendance de séparer la sphère tellurique de la sphère artistique. Autrement dit, l'art a acquis une sorte de statut privilégié auquel on n'a plus accès, ou bien, on s'est autant éloigné de cette sphère que finalement on a dû l'entourer d'*aura* ou des autres attributs de l'ordre du « au-delà » pour pouvoir ainsi rendre notre propre sphère, la sphère du quotidien plus supportable. Mais n'empêche que l'art fait partie du quotidien, ou bien elle surgit du quotidien. Les créations artistiques sont finalement le résultat du tellurique, les œuvres sont l'apanage de ce qu'on a de plus humain. Voici une première contradiction: l'être humain est construit par le quotidien, par ce qu'on décrit des fois comme banal ou trivial, mais ce qui en résulte à travers la création humaine

est dès fois placé au-delà de cette sphère. L'acte créateur est le moyen par lequel l'homme paraît atteindre un statut parmi les dieux. La création ou la genèse d'une œuvre d'art est l'équivalent de la création du monde, car on voit dans chacune de ces œuvres un autre monde qui se révèle et qui se dévoile devant nos yeux mais qui prend à chaque fois une forme particulière. Autrement dit, la force créatrice fait de l'homme un démiurge, mais un démiurge qui est toujours subordonné ou conditionné par l'existence même de son côté humaine. C'est peut-être à travers la tension entre ces deux opposants que l'œuvre arrive à prendre forme. Il y a, il paraît, un moment où il se produit un rencontre entre l'universel et le particulier et ce moment est concrétisé ou immortalisé dans la création humaine. Ainsi donc, l'acte de création se traduit par l'intégration d'universel dans un objet ou dans un acte particulier. En donnant cours à ses capacités créatrices, l'homme assume le rôle de filtre entre ce qui se trouve au-delà de lui et sa réalité immédiate. Dans ce sens, il est le créateur même de sa réalité, il est un démiurge incarné.

Le fait que l'œuvre d'art soit décrite comme matérialisation ou concrétisation de l'universel a une importance énorme, surtout par rapport à la vision de Benjamin. Cependant, avant d'entrer dans les détails de la démarche du philosophe, il y a un autre problème qui requière toute notre attention. Nous avons énoncé au début de notre propos, en parlant de l'enjeu de notre quête, que la clarification du concept d'*aura* est nécessaire car cela peut nous servir à mieux comprendre les conditions qu'une œuvre d'art doit accomplir. Suite à cela, nous avons remarqué que de nos jours, l'*aura* se définit comme un attribut humain. La question qui se pose maintenant est de savoir qui doit finalement accomplir ces conditions- l'œuvre d'art ou le créateur de l'œuvre d'art? Si on suppose que ce soit le créateur qui possède l'*aura* et qu'en fait elle est transmise ou qu'elle est donnée à l'œuvre, on risque de formuler un truisme, mais n'empêche que c'est la seule possibilité envisageable. En même temps, si nous acceptons la possibilité d'une manière d'existence indépendante de l'œuvre d'art, cela peut avoir des fortes implications pour la question de reproduction d'une œuvre. C'est-à-dire, si la création peut être séparée du créateur sans préjudice, si elle peut toujours garder son *aura*, la reproduction ne pose plus des problèmes. L'œuvre extraite de son contexte qui garde l'*aura* peut paraître un cas idéal, mais pourtant la reproduction d'une œuvre et sa diffusion incontrôlée est loin d'être ce type de cas. Alors, quel est le facteur qui génère cette déperdition de sens de la création- ou plutôt de la recréation?

Pour pouvoir nous en sortir de ce mysticisme qui entoure tout genre de création artistique, nous sommes censés d'interroger d'abord la question de recréation. Selon Benjamin,

« Il est du principe de l'œuvre d'art d'avoir toujours été reproductible. Ce que des hommes avaient fait, d'autres pouvaient toujours le refaire. Ainsi, la réplique fut pratiquée par les élèves dans l'apprentissage de l'art, par les maîtres pour la diffusion de leurs œuvres, enfin par des tiers par amour du gain. »<sup>1</sup>

Ce que nous pouvons remarquer déjà dans cette citation c'est les trois buts différents pour l'activité de reproduction artistique. Au fait, elle n'est pas artistique du tout, car cette activité vise des fins tout à fait pragmatiques. Ainsi donc, le premier but c'est l'exercice, l'apprentissage. Les élèves, les gens qui aspirent devenir des artistes sont obligés de faire cet exercice de reproduction afin d'apprendre à maîtriser leurs capacités créatrices. Pour pouvoir créer quelque chose de personnel, l'homme doit passer par l'impersonnel. Pour acquérir une expérience propre, l'individu se sert d'abord de l'expérience des autres. Selon Benjamin,

« La nature crée des ressemblances. Il n'est que de songer au mimétisme animal. Mais c'est chez l'homme qu'on trouve la plus haute aptitude à produire des ressemblances. Le don qu'il possède de voir la ressemblance n'est qu'un rudiment de l'ancienne et puissante nécessité de s'assimiler, par l'apparence et le comportement. Il ne possède peut-être aucune fonction supérieure qui ne soit conditionnée de façon décisive par le pouvoir d'imitation. »<sup>2</sup>

En ce qui concerne la création artistique, la situation est similaire: l'artiste doit passer par la phase d'imitation, la phase de mimesis, afin d'obtenir le savoir-faire de son métier. Le deuxième but de la reproduction qu'on retrouve dans la citation c'est la gloire, la célébrité cherché par les maîtres. Les créateurs cherchent donc à se faire un renom - que ça soit pour augmenter leurs revenus ou juste pour avoir l'admiration des autres est indifférent. Le dernier but mentionné par Walter Benjamin est l'amour du gain.

Ainsi donc, jusqu'ici, la reproduction semble avoir des fonctions purement pragmatiques et en ce qui concerne l'*aura* dont Benjamin parle, elle paraît être complètement absente dans ce type d'entreprise- sauf dans

---

<sup>1</sup> Walter Benjamin, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, Editions Alla, Paris, 2010, traduction par Maurice de Gandillac, p. 9.

<sup>2</sup> Walter Benjamin, *Œuvres II, Sur le pouvoir d'imitation*, Gallimard, 2000, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, p. 359.



le deuxième cas. Dans ce cas, il est plus difficile d'établir si l'acte est un simple acte de reproduction, et cette difficulté est due à deux raisons.

D'abord, nous savons que toute reproduction est imparfaite. Autrement dit, quand on parle de reproduction faite par la main de l'homme, les chances que cette reproduction soit une copie exacte de l'œuvre originelle sont minimales. Mais si cela serait la seule raison pour considérer le deuxième cas comme étant susceptible d'une présence auratique, il n'y aurait aucune raison pour ne pas pouvoir accepter une telle présence dans le premier cas aussi, et même dans le troisième. La deuxième raison pour laquelle l'excision de la présence auratique nous semble pas si facile dans le cas de la reproduction faite par les créateurs mêmes d'une œuvre c'est précisément ce lien entre les deux. L'art de type traditionnel, l'art qui reproduit la nature est en soi un idéal, car l'objet à reproduire ou à copier change continuellement sous les influences de l'environnement. L'objet change même pendant le temps qu'il est observé, sous l'emprise de la lumière ou bien d'autres facteurs qui interviennent dans sa manière d'exister. Bien que ces changements soient minimaux et presque inobservables, leur existence est incontestable. Cela est également valable pour le créateur.

Ainsi donc, dans le cas d'un maître qui reproduit son propre œuvre, l'idée de reproduction est encore plus improbable. Grâce à l'intimité qui existe entre la création et le créateur et en vue de cette appartenance réciproque, nous pouvons postuler maintenant une évolution implicite des deux. C'est-à-dire, vu que le créateur aussi change de manière continue sous l'influence de la nature, de sa nature ou de l'environnement, il en va de soi que ce qui en résulte à travers la reproduction est toujours une création. Il est bien possible qu'à travers cette activité de reproduire une œuvre, il y en résulte plusieurs, et pas seulement des copies. Arrivés à ce point-là, nous nous voyons obligés de problématiser la possibilité même de la reproductibilité. Pourquoi représente-t-elle une menace pour le statut de l'art aujourd'hui? Il faut préciser d'abord que le type de reproductibilité dont on parle c'est la reproductibilité technique. Alors, en vue de la tendance de nous méfier de ce type de reproduction artistique, et aussi en vue de l'argument qu'on a trouvé pour l'existence possible de la présence auratique dans la reproduction faite par des maîtres, on peut en tirer une première conclusion. Peut-être que ce type de reproduction technique nous semble illégitime et dangereux justement parce qu'il est impersonnel; la reproduction technique n'est pas faite par l'homme. Mais en même temps,

on ne voit pas non plus la noblesse de la reproduction faite par la main d'un élève qui veut juste exercer ou de la reproduction fait par amour du gain.

La différence entre les deux types de reproduction réside apparemment toujours dans la finalité, dans le but. Ainsi donc, comme on verra plus tard, le but de la reproduction technique est complètement différent de la finalité envisagé par la reproduction faite à main à l'époque où il n'y avait pas d'autres moyens. Pour le moment, on peut juste souligner l'absence de ces trois buts dans la reproduction technique: apprentissage, gloire, gain. La diffusion des œuvres par la reproduction technique semble avoir une fonction plutôt culturelle, contrairement à la fonction culturelle que l'art avait au moment de son apparition. On rappelle ici la fonction originaire de l'art justement pour faire le contraste entre les deux types de reproduction. En parlant de l'intégration de l'universel dans le particulier, du « au-delà » dans le concret, il reste toujours une possibilité d'accomplir cette tâche dans le cas de la reproduction manuelle, même si l'intervention du reproducteur artistique est minimale et pas nécessairement visible. Ce qui est crucial pour cette question c'est qu'il reste toujours la liberté d'intervention, de contribution, d'amélioration et de révolution même d'une œuvre, alors que dans la reproduction technique cela est impossible. Quand on dit que l'intervention est impossible dans la reproduction technique c'est en vue du fait que cette intervention doit toujours être spontanée et naturelle. Elle ne se fait pas exprès, et c'est à cause de ça que la possibilité reste ouverte seulement pour la main dirigé par des pulsions inconscientes. Les appareils utilisés pour la reproduction technique ne peuvent pas intervenir, et même si l'homme fait usage de ces appareils pour apporter des changements à une œuvre, tant qu'il le fait exprès, son but devient ambigu.

Avant d'aborder le problème de la reproduction technique, nous devons partir de la vision qu'on a de l'œuvre d'art et ainsi établir s'il est souhaitable ou bien s'il est possible de la reproduire. En ce sens, la notion qu'on retrouve chez Walter Benjamin sur la particularité d'une œuvre, la notion d'« *aura* » est très révélatrice. Selon Benjamin, « à la plus parfaite reproduction il manquera toujours une chose: le hic et le nunc de l'œuvre d'art- l'unicité de son existence au lieu où elle se trouve. »<sup>1</sup> Il faut préciser que le « hic et le nunc » se traduit par « ici et maintenant ». Ainsi donc, l'*aura* d'une œuvre d'art réside précisément dans la manière d'exister de l'œuvre dans un certain endroit et à un moment précis. En suivant le

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 13.

propos de Benjamin, nous pouvons considérer que si nous faisons sortir une œuvre de son contexte spatial et temporel, ce qui en résulte c'est une œuvre disloquée et déshabillé de son *aura*. Cela nous semble un peu contradictoire. C'est-à-dire, comment pouvons-nous considérer que cette atmosphère immatérielle, cette émanation qui est générée par une œuvre placée dans un tel endroit et à un moment précis puisse disparaître quand on change l'habitat de cette œuvre? L'idée de dislocation d'une œuvre d'art paraît un peu étrange, vu que l'idée d'*aura* fait référence à quelque chose qui est au-delà du monde matériel.

Alors, pourquoi la reproductibilité met en danger la présence auratique dans une œuvre? Selon Benjamin c'est justement parce qu'à travers la reproduction, on fait sortir l'œuvre de son contexte. Mais la reproduction ne fait que changer les coordonnées spatiales et temporelles de l'œuvre, donc il y a que l'emplacement de l'œuvre qui se modifie. Benjamin va encore plus loin en disant « Le hic et le nunc de l'original constitue ce qu'on appelle son authenticité. »<sup>1</sup> Alors, la manière d'exister d'une œuvre dans un certain endroit à un moment donnée c'est le facteur qui lui donne un caractère original. Pourtant, cela veut dire que l'œuvre d'art est tout simplement contextuelle et que l'impossibilité ou la difficulté de percevoir l'*aura* d'une œuvre reproduite ou d'une œuvre qui n'appartienne pas à notre contexte spatial et temporel est posée précisément par l'inadéquation de l'œuvre en question. Cela pose deux questions: d'abord, le fait qu'il y a des œuvres qui n'appartiennent pas à notre époque ou qui ne sortent pas de notre culture et qui semblent être toujours entourées de cette présence immatérielle qu'on appelle *aura*. L'existence de ce type d'œuvre qui défi la postérité et qui transcende l'espace géographique et culturel contredit l'argument du hic et nunc utilisé par Benjamin ou en tout cas affaibli sa validité. Après, l'art ne peut pas être tout simplement contextuelle. Si on suppose qu'une œuvre ne peut pas être perçue ou comprise que dans son lieu de naissance et à l'époque de son apparition, cela nous oblige d'accepter l'idée de variation dans les degrés de perception et de réception, car il y a toujours des œuvres qui sortent de leur contexte ou qui dépassent leur cadre. Et puis, si on accepte cette hypothèse et il n'y a rien que nous empêche de le faire, il n'y a aucune raison de ne pas accepter aussi la possibilité d'incompréhension ou de mécompréhension d'une œuvre dans son contexte même. Ce qu'on peut déduire sur ce point c'est qu'il s'agit plutôt de la perception humaine -

---

<sup>1</sup> *Idem.*

qu'elle appartient à une époque ou à une autre, qu'elle est spécifique pour une culture ou pas est indifférent.

Ainsi donc, la présence auratique est liée plutôt à l'être humain en général et pas au citoyen d'un pays à une certaine époque. En plus, l'homme a toujours besoin de s'appuyer sur l'histoire pour pouvoir comprendre et modifier son propre histoire. Le fait de limiter sa possibilité d'expérience en l'obligeant de tourner plutôt vers ce qui appartient à son espace culturel et à son temps est probablement l'attitude qui a généré l'idée que l'art se trouve dans une crise et qu'on ne voit plus du sens dans ses essais. En même temps, le *hic* et le *nunc* ne semblent pas être les seules conditions pour l'existence de l'*aura*, même dans la perspective de Benjamin. Dans son discours, il y a toujours un élément qui s'appuie sur l'existence de ces deux facteurs mais qui en même temps les fait pâlir. C'est pour ça qu'on ne peut pas cataloguer sa vision comme étant tout à fait idéaliste. Pour construire, pour pouvoir formuler cet élément crucial, il commence encore par l'explication de la différence entre la reproduction manuelle et la reproduction technique.

« Mais en face de la reproduction faite de main d'homme et généralement considéré comme un faux l'original conserve sa pleine autorité; il n'en va pas de même en ce qui concerne la reproduction technique. Et cela pour deux raisons. En premier lieu la reproduction technique est plus indépendante de l'original que la reproduction manuelle. (...) En second lieu, la reproduction technique peut transporter la reproduction dans des situations où l'original lui-même ne saurait jamais se trouver. »<sup>1</sup>

Alors, on retrouve toujours la même idée qu'on a énoncée en parlant de l'activité de reproduire une œuvre à la main et les implications de cette démarche, notamment la possibilité d'intervention qui reste toujours ouverte pour le créateur. En disant que l'œuvre qui en résulte à travers la reproduction manuelle est un faux, nous ne voulons pas dire qu'elle soit forcément un faux en elle-même. Le caractère de fausseté est donné par son rapport avec l'original. Il est bien possible aussi que ce qui résulte à travers la reproduction manuelle soit une œuvre complètement différente et nouvelle. Dans ce sens, l'absence de la ressemblance ne dérobe pas la copie de la possibilité d'avoir son *aura* à elle. C'est l'intervention de l'homme chargé des pulsions, d'intentionnalité et des morceaux d'inconscient qui rend possible une modification chargée du sens. Dans le cas de la reproduction manuelle il reste toujours la possibilité d'insertion

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 14-15.

des nouveaux éléments et d'un nouveau symbolisme, symbolisme qui naît néanmoins du même objet initial, qui passe par des différents filtres de perception. Ainsi donc, l'autorité de l'original est donnée d'abord par la particularité et unicité de la réalisation technique. Après, le fait que l'œuvre respective se trouve dans un contexte précis renforce le symbolisme intentionné par le créateur, mais par rapport à la copie elle peut juste être différente. Autrement dit, ces trois éléments ne lui garantissent pas une existence auratique singulière par rapport aux reproductions. L'original, dans ce sens, n'est pas souverain, ou bien, même s'il peut l'être dans certains cas, il ne peut pas priver une reproduction d'une possible présence auratique par lui-même. Mais cela ne nous facilite pas la quête. Si nous acceptons la possibilité d'une présence auratique dans l'original comme dans la reproduction aussi, nous ne comprenons toujours pas d'où elle vient cette *aura*. Si elle n'est pas donnée par la technique ni par le contexte, quel est le système de référence qu'on peut appliquer pour pouvoir établir l'authenticité d'une œuvre? En ce qui concerne la reproduction technique, elle est plus indépendante de l'original, la possibilité d'intervention est soit minimale soit illégitime.

La question de l'intervention est justement le point central de la notion d'*aura* jusqu'à ce point. Le fait que l'intervention humaine soit illégitime s'explique par l'intentionnalité, par l'action de modifier volontairement une œuvre- en contraste avec la reproduction manuelle qui est dirigée la plupart du temps par des pulsions inconscientes ou incontrôlées- alors que le but était de faire des copies identiques afin de faciliter la diffusion plus rapide et plus vaste de l'œuvre en question. Mais c'est justement ici où réside la contradiction. L'impossibilité d'intervenir dans la structure d'une œuvre d'art n'annule pas la possibilité d'intervenir dans sa manière d'exister. Par conséquent, dans ce type d'intervention, comme dans la reproduction manuelle, on retrouve encore des effets sur l'*aura*. Dans la reproduction manuelle on a vu que l'*aura* ne disparaît pas nécessairement et qu'en plus elle peut apparaître sous une autre forme encore plus puissante et avec plus d'impact. Alors, quels sont les effets de l'intervention du type reproduction technique pour l'*aura* de l'œuvre d'art? Selon Benjamin, « à l'époque de sa reproductibilité technique, ce qui dépérit dans l'œuvre d'art, c'est son *aura*. »<sup>1</sup>

Pour la manière de Benjamin de décrire l'*aura*, en termes de hic et nunc, la conclusion qu'il énonce sur la disparition de l'*aura* est tout à fait

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 16.

légitime et plausible. En sortant l'œuvre de son contexte spatial et temporel, l'*aura* qu'elle avait acquise disparaît. L'argument de Benjamin est basé sur la manière collective de percevoir ou de ne pas percevoir telle ou telle œuvre. La raison pour laquelle l'*aura* est placée dans une dimension finie est la facilité avec laquelle la perception collective se produit. Le fait de placer une œuvre devant un groupe d'individus qui partagent la même histoire, qui font partie de la même culture et qui sont témoins des mêmes événements facilite une réception plus unitaire et plus cohérente. Dans son propos, Benjamin semble favoriser plutôt l'histoire au détriment de la nature humaine. Cela ne veut pas dire qu'il déconsidère la nature humaine ou qu'il la trouve secondaire dans l'ensemble de la réception de l'art, mais il la voit néanmoins comme un facteur primordial qui est destiné à générer des différentes variations dans l'appareil de perception humaine.

« Sur des longues périodes de l'histoire, avec tout le mode d'existence des communautés humaines, on voit également se transformer leur façon de percevoir. La manière dont opère la perception- le médium dans lequel elle s'effectue- ne dépend pas seulement de la nature humaine, mais aussi de l'histoire. »<sup>1</sup>

Ainsi donc, tant que le contexte change, les modes de perception changent. Mais cela ne semble pas raisonnable par rapport à l'*aura* d'une œuvre, car juger cette présence immatérielle en fonction du contexte, et notamment de la perception commune ou de la perception prépondérante est l'équivalent d'une quantification de l'*aura*. Autrement dit, s'il y a une inclination majoritaire envers un certain type de perception d'une œuvre, l'œuvre en question est plus chargée d'*aura*. Cependant, il y a toujours des œuvres qui semblent avoir un sens pérenne et qu'on ne peut pas accuser de manque d'*aura*. Cette caractéristique de l'œuvre d'art ne peut pas dépendre des changements qui se produisent au sein d'une société au long du temps. Plus précisément, la présence ou l'absence de l'*aura* ne devraient pas être influencées par l'histoire, mais ce qui devrait changer par contre c'est le sens qu'on donne à cette atmosphère qui émane de l'œuvre. C'est dans ce sens-là que l'art doit avoir un côté contextuel, dans le sens où tout ce qui est repris, réactualisé ou recrée doit être ensuite démêlé et passé par le type de perception actuel. Le changement du contexte n'est pas un facteur décisif et singulier pour la présence de l'émanation auratique, même si c'est le contexte qui donne naissance à cette émanation.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 18.

Par contre, ce qui pose problème pour la présence auratique c'est la reproductibilité technique et la diffusion incontrôlée des œuvres ainsi reproduites.

« On pourrait dire, de façon générale, que la technique de reproduction détache l'objet reproduit du domaine de la tradition. En multipliant les exemplaires, elle substitue à son occurrence unique son existence en série. Et en permettant à la reproduction de s'offrir au récepteur dans la situation où il se trouve, elle actualise l'objet reproduit. »<sup>1</sup>

On peut ainsi déduire un premier but de la reproduction technique, qui est l'actualisation de l'objet produit. Pourtant, ce qu'on ne peut pas établir c'est son rôle véritable, dans le sens où on peut avoir à faire avec un but ou bien avec un effet tout simplement. Alors, il faut se demander si l'actualisation de l'objet reproduit peut influencer ou pas la présence auratique. Selon Benjamin, l'œuvre décontextualisée perd l'*aura*. Le facteur responsable pour la déperdition auratique est la tendance dès fois illégitime des hommes de s'approprier ce qui ne peut pas leur appartenir, ce que ne leur est pas spécifique. Ce qui en résulte c'est un lien forcé entre l'œuvre et le récepteur de l'œuvre. Tant que l'art fait partie de la tradition, ce qui surgit comme résultat de la reproduction technique c'est non seulement une déperdition auratique causée par la dislocation mais aussi une déconsidération de la tradition. L'unicité remplacée par le désir incontrôlé de tout percevoir et d'être récepteur d'une série de plus en plus grande d'œuvres d'art, fait que le statut de l'art devient purement pragmatique.

« Car rendre les choses spatialement et humainement « plus proches de soi », c'est chez les masses d'aujourd'hui un désir aussi passionné que leur tendance à déposséder tout phénomène de son unicité au moyen d'une réception de sa reproduction. »<sup>2</sup>

Alors ce que la reproduction technique essaye d'accomplir c'est une réception plus vaste et plus variée des œuvres d'art, peu importe leur origine ou leur provenance. Cependant, en faisant ça, on finit par diffuser et rediffuser même des œuvres dérobées de la présence auratique. Arrivés à ce point, on ne peut pas s'empêcher de demander quel est finalement le but de la reproduction de ce type. Quel est le sens de faciliter la diffusion des œuvres d'art en sachant que c'est le moyen le plus rapide de confisquer ce qu'elles ont de plus authentique?

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 16-17.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 20.

En parlant de l'original, Benjamin se sert de la formulation d'« occurrence unique ». C'est-à-dire que la création d'une œuvre doit être le résultat d'un acte libre, spontané et naturel. Cette condition peut toujours être respectée dans le cas de la reproduction manuelle, même si le but est de faire une copie fidèle de l'original. Le résultat de la reproduction manuelle peut se concrétiser dans une œuvre différente et également spontanée. Par contraste, dans le cas de la reproduction technique il y a deux pièges qui rendent la reproduction dérobée d'*aura* et privée de la possibilité d'atteindre un tel type de présence auratique. D'abord, on ne peut pas parler d'occurrence unique dans le cas de la reproduction technique car cela va contre le but même de ce type de reproduction. Son but est de diffuser d'une manière efficace un nombre d'œuvres de plus en plus grand. Après, l'idée d'occurrence ne peut pas du tout trouver sa place dans la sphère de reproduction technique. Le but n'est pas seulement précis, mais ce qui caractérise premièrement cette entreprise c'est le fait qu'elle soit faite exprès. De l'autre côté, la reproduction manuelle est faite exprès aussi mais pas en entier car il y a toujours la côté inconsciente qui coule dedans et qui est le principal responsable de la forme qui en résulte. Autrement dit, il n'y a ni lieu ni possibilité pour le hasard de s'infiltrer dans la reproduction technique, par rapport aux effets qui peuvent apparaître concernant l'*aura*. Mais alors, comment pouvons-nous caractériser cette occurrence unique chargée d'*aura* ? Selon Benjamin, « L'unicité de l'œuvre d'art et son intégration à la tradition ne sont qu'une seule et même chose. »<sup>1</sup>

L'explication reste toujours liée à la notion de contexte spatio-temporel, bien que la référence envoie à la quête pour l'identité personnelle reflétée dans l'identité culturelle, c'est-à-dire dans la tradition. Mais pourtant, l'art arrive à pénétrer toutes les couches d'une conscience, soit-elle personnelle, collective, conscience tardive d'une œuvre ancienne ou conscience qui est le produit d'une culture éloignée de ce qui lui est proposé comme objet de perception. Ça veut dire qu'il y a un autre élément qui caractérise l'œuvre d'art, à part le hic et le nunc dont Benjamin parle. Lui aussi il a remarqué l'existence et la nécessité de cet élément.

En lisant le propos de Benjamin sur l'*aura* et sur la manière dont une œuvre conserve son authenticité, on se rend compte qu'il ne suffit pas de garder les coordonnées spatio-temporelles ni de doubler cet effort en intégrant l'œuvre dans la tradition. En postulant la notion d'*aura* comme propriété de l'œuvre d'art, Benjamin décrit en fait une manière d'exister de

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 21.



l'œuvre qui est finalement autosuffisante. C'est-à-dire, le fait même qu'elle soit actualisable et intégrable, sa capacité de transcender les coordonnées telluriques fixes, le fait qu'elle se laisse pas engourdi par des limitations, nous mène à considérer la possibilité que l'art a acquis une dimension sacré. Le fait que ce caractère soit acquis ou naturel n'est pas primordial.

« Ce qui donc, en résumé, se perd pour Walter Benjamin avec les techniques de reproduction, c'est ce qu'il appelle l'«*aura*» de l'œuvre d'art : son unicité, son authenticité, sa présence «ici et maintenant» (ou, en d'autres termes, son caractère sacré) : «Il se peut que les conditions nouvelles ainsi créées par les techniques de reproduction laissent par ailleurs intact le contenu même de l'œuvre d'art, elles dévaluent de toute manière son ici et son maintenant» »<sup>1</sup>

Alors, l'élément crucial qui jusqu'à maintenant manquait à la description de l'*aura* c'est précisément ce caractère sacré de l'œuvre d'art. À part le hic et le nunc de l'œuvre on retrouve inévitablement parmi les propriétés de l'œuvre un élément innommable qui comporte toutes les caractéristiques d'un objet de culte.

Ainsi donc, ce qui pose problème pour l'existence de la présence auratique dans une œuvre d'art transposée dans un cadre qui ne lui est pas spécifique n'est pas tout simplement la modification des coordonnées spatio-temporelles. On peut dire que l'effet de cette transposition c'est d'abord la réception de l'œuvre telle comme elle était conçue par son auteur au moment et à l'endroit où elle a pris forme. Mais la difficulté ne réside pas dans les changements contextuels de la perception. La transfusion des œuvres d'art qui appartiennent à une autre époque dans l'époque présente à travers la reproduction technique ne peut pas se faire sans préjudice. Pourtant, l'obstacle ne se cache pas non plus derrière les modèles de perception qui caractérisent une époque et une société, ou bien, pas dans ce sens contextuel. C'est-à-dire, même si la perception collective change au long du temps et en fonction de l'endroit, ce n'est pas à cause de ces coordonnées que la présence auratique est périclitée. L'élément qui empêche la conservation de l'*aura* après le périple de l'œuvre d'art sur l'axe spatio-temporelle c'est précisément l'élément représentatif de la conscience collective.

La conscience commune ne prend pas forme grâce aux événements qui se passent dans un certain endroit, ou bien ce n'est pas cette uniformité

---

<sup>1</sup> Heinich Nathalie. *L'aura de Walter Benjamin* [Note sur "L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique"]. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 49, septembre 1983. *La peinture et son public*, pp. 107-109.

la caractéristique la plus importante d'un tel type de lien entre les consciences individuelles. La colle qui les a toujours tenues ensemble c'est la spiritualité, l'orientation éternelle de l'homme envers une vie subordonnée au sacré. Dans ce sens, l'art est le moyen le plus plausible pour pouvoir s'approcher de l'infini qui existe au-delà de toute existence particulière, c'est à travers la création que l'homme arrive à diviniser tout ce que l'existence particulière a de plus bestial. Finalement c'est cette côté spirituelle et cet effort de surprendre le caché de l'existence qui caractérisent la présence auratique d'une œuvre d'art. Mais toute existence particulière est inévitablement contextuelle et alors la naissance de l'*aura* d'une œuvre artistique ne peut pas surgir que dans le cadre particulier du créateur, dans le point où il se situe sur l'axe spatio-temporelle. Mais ce point sur l'axe spatio-temporel, ce cadre exact ne pourra jamais être reproduit ou récréé.

Ainsi donc, face à la question de la reproduction technique, l'art-comme objet culturel et comme acte de libération de l'existence purement terrestre - est brutalement profanée. La diffusion des tels objets semble, dans ces conditions, un peu forcé sinon même vulgaire. Ce polythéisme dans l'art, comme effet du « hic et nunc » que Benjamin utilise comme argument, génère toujours des attitudes réactionnaires parmi les masses qui témoignent et qui vivent les effets de la reproduction technique, justement parce qu'elles les ressentent comme un sacrilège, comme un acte blasphémateur.

#### BIBLIOGRAPHIE

- Benjamin, Walter, *Ceuvres II, Petite histoire de la photographie*, Gallimard, 2000, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch.
- Benjamin, Walter, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, Editions Alla, Paris, 2010, traduction par Maurice de Gandillac.
- Benjamin, Walter, *Ceuvres II, Sur le pouvoir d'imitation*, Gallimard, 2000, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch.
- Heinrich, Nathalie. *L'aura de Walter Benjamin* [Note sur "L'oeuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique"]. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 49, septembre 1983. *La peinture et son public*.

## ESPRIT DE CORPS: OLD AND NEW VALUES OF A SIGNIFICANT SOCIAL IDENTITY

Ana BAZAC<sup>1</sup>

*Abstract:* The paper presents an epistemology of the assumption of the values of universalism and relativism. Though the main interest is to understand the present attitudes of intellectuals towards these values, the historical origin of this interesting social stratum is emphasised, as well as its ideology. This ideology may be described with the metaphor of *esprit de corps*. As ideology of a special social body, it is analysed from the standpoint of the concept of identity, which is not essentialist, but relational. As a result, *esprit de corps* appears as imagined identity, negotiated and fragmented, reflecting historical moments and social structures and relations. Those assuming this identity reject the universalistic values, and the paper highlights the present tendency of the dominant bodies to promote particularistic values.

*Keywords:* *esprit de corps*, ideology, epistemology, universalistic values, relativism, particularistic values.

### Warning

Historically, in the European area the *social bodies* – meaning not only social positions but also the consciousness of this status – have constituted in the late Middle Ages as two kinds of urban social-professional categories in their relationship with the state.

The first category was that of *guilds* of artisans, merchants and bankers, which have gained the privilege to have independent internal professional and organizing rules in exchange for their loyalty and taxes paid to the sovereign/prince/state. The main value embraced by these professionals was that of *autonomy towards the state*.

The second category was that of *dependent* professionals: because they did not have autonomous economic revenue, they have accepted the full control of the state over their status. Their main value was *loyalty and political conformism*, in exchange for a comfortable income given by the state.

By mentioning in the paper the historical moment of the rise of Western bureaucracy, Max Weber's theory of the impersonal behaviour of

---

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

officials strictly observing the laws and rules given by the state is useful in order to emphasize the *play of values* assumed by different groups of the bureaucratic stratum of professionals of different sort.

But this historical moment is only a guiding mark, since the aim of my research is to understand how and why the present professional bodies assume a certain *identity* (and of course, I discuss this last concept), and their relationships with the *relativistic* and *universalistic* values. Indeed, what is important here is not only that the sense of identity of professional bodies is a constitutive feature of the present practical/political relations, but also that their struggle to strengthen their identity leads to the rise of relativistic standpoints concerning values and to the weakening of universalism in the *Zeitgeist*.

The partisanship towards unilateral theories of values is fruitful neither analytically, nor practically. Therefore, I intend to outline rather an *epistemological* perspective on some theories about the problems raised here, and not to discuss *in extenso* one or another.

### **Instead of introduction: besides class and social *stratum*, social bodies?**

The scientific principle of parsimony and elegance requires to not multiplying the concepts used in a theory. Concerning the social structure, the social *classes* and *strata* were already emphasized by the modern researchers. Though these categories – as well as other ones – are historical and social, and obviously ideological and constructed, allowing their reification<sup>1</sup>, they do not fail in a sad relativism. The *criterion* allowing the detachment of classes and in a way of strata consists of the social positions of people within the economic relations, and more precisely or before all, towards the relations of property. It follows that the social classes are large categories of people having or having not the ownership of productive means and consequently, controlling or not controlling the productive/economic process (allocation of resources, the setting of the economic and social goals as well as the means to fulfil them). Those having the *main* ownership of productive means are thus controlling those which are the *main* labour force in a system and are constructing the frame

---

<sup>1</sup> See Rogers Brubaker and Frederick Cooper, "Beyond 'Identity'," *Theory and Society*, 29 (2000), pp. 1-47, <http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1001&context=wrp>: where – from the standpoint of an *analytical*, and not *practical*, concept of identity – the *relational* or *constructivist* characteristic of and view about this concept is opposed to the essentialist, reifying representation.

of the entire social structure of a social system, including those who are economically independent. Science and technology, thus the development of all the productive forces of a society are indirectly or directly controlled by those having the main ownership of productive means. This is the reason why the *social change is not directly determined by the revolution in science and technology*: for the first to occur a precise change of the structural power relations is needed.

A) The social strata are, first of all, the result of different economic positions *within* classes or *between* them: different calibres of property and economic dependence/independence, leading to different shares in the fields of labour, assets and economic relations. For example, the petty bourgeoisie (see the small and medium shop owners or medium size farmers) is a stratum of the bourgeoisie as such.

From these positions, some “non-economical” criteria of social strata arise: types of labour (physical, intellectual) and types of technical differences inside the mentioned types of labour (engineers vs./and the intellectuals from humanities; scientists vs./and engineers; researchers vs./and teachers; “intellectuals” vs./and public servants; political public officials vs./and civil servants; attendants vs./and workers; nurses vs./and doctors; drivers vs./and accountants of transport companies; soldiers vs./and officers; doctors, actors, teachers etc. vs./and the leadership of hospitals, theatres, schools etc.; journalists vs./and media owners; priests at the base of the clerical hierarchy vs./and high clergy, CEOs vs./and ordinary clerks, “banksters” vs./and ordinary bank clerks, etc. etc.).

A synthetic name of the strata *between* classes is *bureaucracy*. Having its origin in the administrative *and* ideological categories mediating between the king/pharaoh etc. and the peasants and artisans which had to pay taxes and answer to the commands of the former, bureaucracy has developed with the complication of society. It is a *multi-strata intermediary stratum* between the express owners of the economic (and ultimately, au fond, the political) power and the rest which does not control the means of production, actually of existence. While the function of the leading class was ultimately to *constraint the labour force to work according first of all to its needs* – since the human history has developed in an environment characterized by *rarity*<sup>1</sup> and the means of production have followed the

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique, I, Théorie des ensembles pratiques* précédé de *Questions de méthode* (Paris : Gallimard, 1960).

cognitive process and the social framework –, the function of bureaucracy is to *mediate, strengthen and perfection* the mentioned function of the leading class.

No matter how rich could be its high strata, bureaucracy depends on the express owners of the economic power: that's why, among others, it aims at becoming economically autonomous, i.e. an express owner of productive means. See, for example, the rush of high strata bureaucracy from the public and private industrial companies and banks for shares, and thus the confluence of the high bourgeoisie and the high bureaucracy, the constituency of the world "corporate oligarchy"<sup>1</sup>.

B) As the above long list has revealed, bureaucracy divides, first, according to the *professional* domains. In economic terms, teachers, journalists, painters, actors, doctors, priests, military (so, not only bookkeepers, bankers and clerks) belong to *services/the tertiary sector* (as we know, services are for the main economic sectors, the primary – agriculture, and the secondary – industry). But drivers and all kinds of sellers – from the vender and shop man in small stores and even street stalls, to "sale assistants" in big stores and chains – belong also to services, and even if they are intermediary links in the economic process, they rather represent the physical labour. Therefore, both the physical and intellectual works take place within services, as both the formal and informal labour do.

The above-mentioned activities of teachers, bookkeepers and bankers, journalists, painters, teachers, actors, doctors, priests, officers, administrative and political clerks are not only in the economic service of agriculture and industry, but *depend on them* – irrespective of their wealth, the state or private system they act within, and the ownership or the lack of property of the means they work with –, and certainly on the power relations and the big owners in these domains. At the same time or rather as a consequence, those activities entail, in all of them, a social hierarchy, so a social stratification: there is a difference of economic income between – not only those in service of teachers, doctors etc., but – between nurses and

---

<sup>1</sup> From Stewart Holbrook, (1953), *The Age of the Moguls* (New York: Doubleday, 1953) and C. Wright Mills, *The Power Elite* (1956), (Oxford: Oxford University Press, 2000), to Martin Gilens and Benjamin I. Page, "Testing Theories of American Politics: Elites, Interest Groups, and Average Citizens," *Perspectives on Politics*, September (2014) pp. 564-581; here, p. 565: "economic elites and organized groups representing business interests have substantial independent impacts on U.S. government policy, while mass-based interest groups and average citizens have little or no independent influence. Our results provide substantial support for theories of Economic Elite Domination and for theories of Biased Pluralism, but not for theories of Majoritarian Electoral Democracy or Majoritarian Pluralism".

doctors, school teachers and university professors etc., and more obvious between headmasters and schoolteachers, managing personnel of hospitals and doctors (and nurses and servants), senior officers and the rest of military men etc. All of them constitute bureaucracy (with its *ideology of the intermediary/ of the mediation*), but the different strata have different economic status and standing.

C) According to the Western model of social structure (Marx), the *lower* strata of different bureaucratic professions or domains might be assimilated with *proletarian* workers, while the *high* bureaucracies – with the *upper stratum* of *bourgeoisie*. And in the last decades of the Western 19<sup>th</sup> century, the classical petty bourgeoisie saw an overtaking of its standard of income and living by the middle range bureaucracy, generating the “middle class” type of consumption and aspiration toward a “status consumption” or “conspicuous consumption” (Veblen). The assimilation of petty and medium bourgeoisie with the middle range bureaucracy *from the standpoint of living standard* gave even the term of “middle class”: an obvious surpassing of the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century understanding of this last term as bourgeoisie.

Actually, a mechanism leading to the constitution of both the high and middle bureaucracy was that of the *professional bodies* of merchants and artisans, but also of engineers. These bodies are not other social strata than those already existent, but only *organized structures/institutions* within these existent strata. The medieval *guilds* of artisans and merchants fought for acquiring or preserving not only the freedom of independent internal rules in exchange for their loyalty and taxes paid to the sovereign, but also the *independent economic power* of their leading members (the masters, but not the apprentices, the craftsmen, the journeymen) towards the king or state (in fact, society). This is the reason they included internal stratifications and, by supporting their richest members, they became a more and more reactionary element opposing (capitalist) development.

But do not forget that the medieval guilds have obtained the privilege of their internal autonomy (regulation of labour, of production and commercialization) because their rich members *had* the *economic power* without which the sovereign itself could not manage the economy of the state: because just the internal autonomy of the guilds made them more efficient, namely able to pay more; and also because that internal autonomy was related to the unitary laws of the modern state *in statu nascendi*. And the power of guilds/or rich members of guilds increased in such a way that they might fight even against the prince or the state. Which part was the

“good” and which part the “evil” is only the result of a concrete historical analysis. But the *value* shared by the guilds and their rich members was always that of personal benefit and wealth above any other values. The loyalty towards different princes or sovereign structures was only an “efficient” condition of their goal.

D) In their turn, in the late Middle Ages, with the complication of administration, new urban categories have appeared: *having not* economical independence towards the state, but on the contrary, depending on it. At the same time, the state was interested to control these categories: in exchange for their integration within the state/ in exchange for their loyalty, the state assured their comfortable income: this was something new, since in all the other guilds/hansa/communities the members gained their living depending on the supply and demand of the market barely countered by the control of guilds over competition.

Therefore, first, these special urban categories were organized in *bodies* – or *corporations* (as they were called in England, said the writers of the French Encyclopedia) *as if* they were political bodies whose members behave in a unitary manner<sup>1</sup>.

These bodies were, first, those of special army officers (for example, in France, formed in *écoles royales* and generating *corps de Génie* – 1676, *corps d'Artillerie* – 1679, *corps de Génie maritime* – 1741, etc.) and lawyers/clerks<sup>2</sup>. The first have developed and diversified, as bodies of state engineers (*Corps de l'État: Génie militaire, Constructions navales* and *Ponts et chaussées*) educated in special schools. The activities all of these have performed were state monopoly and the engineers were public clerks responding only in front of the ministry and being remunerated by the state. If, at the beginning, there were only 300 engineers in the France mid-18<sup>th</sup> century<sup>3</sup>, and they were

---

<sup>1</sup> Just like a body, this comparison was made by Denis Diderot, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Paris: Chez André Le Breton, Antoine-Claude Briasson, Michel-Antoine David et Laurent Durand, 1751), Tome quatrième, p. 260.

<sup>2</sup> Denis Diderot, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Paris: Chez André Le Breton, Antoine-Claude Briasson, Michel-Antoine David et Laurent Durand, 1751), Tome quatrième, pp. 266-267; Tome cinquième, p. 29.

<sup>3</sup> According to Denis Diderot, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Paris: Panckoucke, 1751-1780), quoted without volume and pages, by Terry Shinn, « Des Corps de l'Etat au secteur industriel : genèse de la profession d'ingénieur, 1750-1920 », *Revue de sociologie française*, XIX, 1978, pp. 39-71 (here, p. 39). (But the edition of Diderot's *Encyclopédie* is mistaken ; actually, if the book is *Encyclopédie* and not the *Supplément* (which has Panckoucke as editor), and the place is Paris, it is about the eighth volume of the original



forbidden to participate in private companies (since they were paid by the state; *à propos* of the problem of conflict of interest), as time went on the bodies of the state increased, without however mixing with the private sector, but remaining an elite part of society: because of both the scientific and technical skills, and the administrative tasks and economic privileges it performed. From this last standpoint, the technical public clerks have maintained their superiority towards the engineers who were educated in order to accomplish the development of private industry<sup>1</sup>.

E) We cannot discuss the professional bodies without mentioning their supposed behaviour according to the type of bureaucracy they belong to. As we know, Max Weber has constructed the ideal-type of Western bureaucracy as a result of the tendency of the modern *rationalization* responding to the development of industrial/urban systems of activities and social groups<sup>2</sup>, the “Quantitative Development of Administrative Tasks”<sup>3</sup>. Rationalization was realized through political means as “the Concentration of the Means of Administration” and “the Concentration of Resources” in private capitalism<sup>4</sup> and had formal consequences related to a stereotyped administration: routinization and depersonalization of managerial activities.

But – and this is not Max Weber’s observation – because of the actual *power* of bourgeoisie, the *shape* the inherent power of bureaucracy<sup>5</sup> took was that of impersonal observation of the law and rejection of subjective corrupt deviations: this shape was that which gave legitimacy to the Western political power inside these countries, this is the functionality of Max Weber’s rational authority ideal-type.

While in the Periphery countries, not the internal bourgeoisie was strong but just the non-bourgeois categories: landowners and bureaucrats. If we take the model of Romania and do not forget Immanuel Wallerstein’s theory of modern-world system of the division between the Western

*Encyclopédie*, editors André Le Breton, Antoine-Claude Briasson, Michel-Antoine David et Laurent Durand, 1765, pp. 741-743).

<sup>1</sup> Terry Shinn, « Des Corps de l’Etat au secteur industriel : genèse de la profession d’ingénieur, 1750-1920 », pp. 49, 51.

<sup>2</sup> Max Weber, *Economy and Society* (1922), Edited by Guenther Roth and Claus Wittich, (Berkeley: University of California Press, 1978), Vol. II, p. 1178.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 969.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 980-982.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 1393: “In a modern state the actual ruler is necessarily and unavoidably the bureaucracy, since power is exercised neither through parliamentary speeches nor monarchical enunciations but through the routines of administration”.

industry and the East European agriculture<sup>1</sup>, these peripheral countries have been subjected *by their own politically ruling landowners* in relation with the Western capitalism to the exploitation of land and natural resources: situation generating only the wealth of the landowners and high bureaucracy administering the state of dependency. And because the agricultural work could not absorb the whole labour force with a certain education, and since the state was the only source of the economic security for this labour force, it is obvious that the second social category having power was bureaucracy. But it was different from the Western one in that it exercised its power in a different *shape*: of weak rationalization, of arbitrariness and high corruption. And if the landowners could sell their grain with profit and impose a cruel domination on peasants, they never opposed to the power of bureaucracy. Max Weber's rational authority ideal-type was here a caricature.

The difference between the Western and Eastern bureaucracy was only on the level of *form*: very important this level, but not transforming the unstoppable power of bureaucracy in West or in East, though *amplifying* the *dependent* status of the Eastern countries. (But this behaviour of the Eastern bureaucracy showed only its constitutive relationship with the landowners, and not with the weak bourgeoisie).

F) The real shape the power of Western bureaucracy has deployed was, obviously, not that of the Weberian ideal-type. There was not only about rationality and correctness<sup>2</sup>, but also about indifference and irresponsibility towards the public aims as well as the tasks of a supposed competent and law-observing bureaucracy. The members of bureaucracy were also significantly motivated by the personal well-being and, inherently, by the preservation of their own bureaucratic status. This was realized – in the West, and letting here aside the *externalisation*, both social and spatial, of the costs of the well-being of bureaucracy – through the use of formalism supported by the ideology of rational and correct bureaucracy reflecting the thesis of Western modern work ethic<sup>3</sup>. The bureaucratic indifference generated by the routinization of activities was and is highly

---

<sup>1</sup> Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System, vol. I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century* (New York/London: Academic Press, 1974).

<sup>2</sup> And we certainly do not dare to discuss the behavior of the Western bureaucracies in the non-Western countries, do we?

<sup>3</sup> Michael Herzfeld, *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy* (1992) (Chicago: University of Chicago Press, 1993), p. 19.

related to the legitimating of the bureaucratic positions: something which links more closely the Eastern and Western history of bureaucracy.

G) More: it links the past with the present. Analyzing the present “global bureaucracies” in international institutions, ONGs and teams of experts and consultants – the last ones (ONGs etc.) being sub-contractors of the state and showing its surrendering to the big capital<sup>1</sup> – it was emphasized that the routine and formalism of these institutions “perpetuates an ultimate irresponsibility”<sup>2</sup> towards both the official *telos* (Aristotle) of their activity and the “technical correctness” of their mandate (mandate which does not come into question)<sup>3</sup>, doubled with the full attention to forms, jargon, past models of these institutions’ behaviour. The bodies of interrelated bureaucrats, experts and consultants act following two logics: that of the structure of economic and political power<sup>4</sup>, and that of their own goal to preserve their position in the bureaucratic global network.

H) A concluding remark here is that the professional bodies are a part of (rather) the technical bureaucracy, or differently put, of the social category of intellectuals. It is about a question of quantity, but also of quality: the organization itself of bodies was achieved in order to acquire a privileged place on the market, as the appurtenance to the bodies of the state was the warrantee of a comfortable income. This last aspect is a kind of anti-capitalist measure, since in theory/the normal capitalist relations are private and neither the work place nor the salary are guaranteed, but depend on private and random interests. In fact, this aspect only takes part of the *countering* measures of the private way of capitalism, as the *commons* shared by communities: measures without which no society can exist.

Because the bodies appeared from the intellectuals who were privileged, the other intellectuals too wanted this status. This could be realized but on the *ideal* level: the intermediary stratum of intellectuals considered and many of them still consider themselves that, because of the superiority of the intellectual skills over the physical labour force, they

---

<sup>1</sup> Mariella Pandolfi and Laurence McFalls, “Global bureaucracy Irresponsible but not indifferent,” *Conflict, Security and the Reshaping of Society: The Civilization of War*, eds. Alessandro Dal Lago & Salvatore Palidda (London: Taylor & Francis, 2010), pp. 171-184 (p. 173: “Resorting to contractual employees is an indication/admission of a state of paralysis or inefficiency in offices that should be capable of dealing independently with most of the tasks that they end up subcontracting”).

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>4</sup> Max Weber, *Economy and Society*, p. 991: “the ‘master’ whom the bureaucracy serves”.

were and would be *socially* superior. Actually, this happens absolutely randomly, according to the historical logic of private relations. When the intellectuals were few and the technical-social division of labour was strong – during the first industrial revolution –, they had a comfortable status: especially in Centre/developed countries; and not during economic crises. And, obviously, the high intellectuals – for example, the doctors having their surgeries on the Victorian Baker street, let us remember Conan Doyle and Agatha Christie – had a far better situation than the lower strata of the intellectuals. Or: the university professors in a country like the pre-war Romania, towards the schoolteachers.

As we know, the post-war *welfare state* had everywhere significantly amended the economic situation of many social strata, including the intellectual ones. The privately hired people had state guarantees (direct and indirect subventions) *as if* the private logic itself would have been amended: and they felt *as if* they would have been privileged (as some members of the old *corps d'État*).

Nowadays, in the second industrial revolution strongly related to the trans-nationalization of capital/to globalization, IT etc. push to the intellectualization of labour. The number of intellectuals and competent workers is high, the destruction of the *welfare state* measures is accelerated, the huge crisis arising from the strong worldwide competition and the private rush for profit which counterbalances the beautiful possibility created by the huge productivity of technology does not stop, and thus the former “privileges” of the *welfare state* middle classes are shrinking. The only ones who preserve and maximize their status are the members of the *high* administrative and political bureaucracy (and, obviously, of the private banker bureaucracy). They fusion with the high trans-national bourgeoisie: giving that which was called “the trans-national capitalist class”<sup>1</sup>, or the “1%”.

All of these show that the bodies are not the substitution of classes and strata, but a “specialization” of them, important from both the economic and social standpoint and the ideological and political one.

### **The ideology of *esprit de corps***

In the above first chapter, I tried to summarize an *objective* description of the real situations. But no objective existence of the human situations is and is understood without people to think about the situations, to have sentiments related to their intertwining with the situations, to

---

<sup>1</sup> Leslie Sklair, *The transnational capitalist class* (Oxford UK: Wiley-Blackwell Publishing, 2001).

interpret them and to cognitively situate in their core or far from them (critically, as the critique of art in front of paintings).

A class or a stratum is understood according to their members' behaviour, and the analysts (i.e. always *post*) collect common actions and divergent reactions in order to differentiate and arrive to different *genăra proxima*. People's common feature of social actions and reactions may be unintended, simply started from individual goals and interests, or conscious, the result of the consideration of the consequences of separate individual actions vs. coordinated common behaviour. The first variant is that of the simple, objective existence of the class or stratum determined by specific social conditions: the class *an sich* (in itself/per se), as Marx called it, vs. the second, the class based on and containing its distinctive consciousness *as opposition to the adverse class*, the class *für sich* (for itself).

Since the *dominant classes have always had clear goals* – to dominate and preserve their domination – and in order to legitimate them (even in front of the members of these classes) they have fabricated coherent systems of social myths, we can assert that the dominant classes have a strong *class consciousness*. Or: they behave *as if* they would have a strong class consciousness. The fact of the dominant ideology in a society – as the ideology of the dominant class – is already the proof of the strong class consciousness of this class. This is the reason the dominant classes are always – but, obviously, the more developed (“modern”) are more – *for themselves*.

The way the dominant classes show and push toward a more developed/efficient class consciousness is that of the constitution of *specific groups/bodies fighting for their own power* even irrespective of/opposed to the power of the state and even of the rest of the dominant class. The present formal and informal bodies of financial capital/bankers – which obtained after the outbreak of the world crisis in 2008 the preservation of both the sources and capital of the banks and the CEO's bonuses, irrespective of their behaviour – is one of the present more crying example attesting our hypothesis<sup>1</sup>.

Therefore, a social entity is important when their members' consciousness of *belonging to the social group* lead them to act in a certain manner. The feeling of belonging involves many judgements concerning

---

<sup>1</sup> And this is crying even to the representatives of the capital, who promote the „inclusive capitalism” in order to avoid radical opposition. See Jordan Shilton, “Bank of England governor warns of threat to capitalism”, 16 June 2014, <http://www.wsws.org/en/articles/2014/06/16/bank-j16.html>; Carol Hanish, “What an Oxymoron! Inclusive Capitalism?”, June 25, 2014, <http://www.counterpunch.org/2014/06/25/inclusive-capitalism/>.

the unique identity of the individual, the relation of belonging, and the social group as such. Actually, the most important conclusion of these judgements concerns the *power* of the individual, as well as that of the group. And since the power of the individual is always vulnerable, he seeks for support and reinforcement. When the power of the group – certainly, constituted through the participation of the individual(s) toward the coagulation of the impersonal power – is high or is likely to increase (through the participation of the individual(s), through the assumption of the belonging to the group, namely through the assumption of its values, goals and means), the individual wants to belong to the group. And this desideratum leads him once more to assume the values, etc., the appurtenance to the group: to take over its *identity*.

The members of the body feel its identity via their own interests and representations of their personal identity of a man who wants to have all the opportunities to live an easy life and to keep his power to manage these opportunities and life. And since they assume the membership of the body, they feel better, more powerful and secure: and they want to preserve this feeling.

Though the *esprit de corps* has grown when different pre-modern and modern *bodies* have been formed, it might be the *metaphorical* name of the *dominant* class consciousness as such: this class has the belief of its own social superiority – as both capabilities and acquired power, thus superior social position (not middle range, but a superior symbolic and material position) –, of the *belonging to the privileged of destiny*. Actually, the *esprit de corps* is quite opposite to both the social place of bourgeoisie in the late feudalism, anterior to the bourgeois revolutions, and the fake and sweetened image thrown to common people about the presumable balanced position of the “hard-working self-made” old and present capital owners: the classical high members of various bourgeois “*corps*”/i.e. strata as well as the present members of different formal and informal bodies do not feel they would be “middle” at all, they are some special human beings, in fact the *only human beings who matter*.

In the real sense of the word, the formal original *esprit de corps* was the group consciousness of privileged bureaucratic strata: because of their secure and comfortable income given by the state, they felt – especially in comparison with other bureaucratic strata lacking the support of the state and toiling on the private field, subjected to its storms – as the lucky ones who were the holders of the modern privileges and, thus, *like* the well-to-do of the modern society. Indeed, the *esprit de corps* is the consciousness and *amor privilegiōrum*. Accordingly, the *esprit de corps* assumes the most

determined *social conformism* – enthusiastic support of the dominant ideological myths, even visibly opposed to the logic of reason the members of *corps* are supposed to promote; enthusiastic support of the bearers of the political power; enthusiastic support of the bearers of the economic power – since the members of bodies are *like* these bearers.

Belonging to the historical modern bureaucratic bodies and the present bureaucratic strata (rather to their better-off), the *esprit de corps* encompasses another feature: *elitism*. As we know, elitism has a *professional* or *technical* ground: the professional elite are the most educated and efficient, capable of high performance of a professional group, be it of intellectual or physical work. But the prevailing sense of the word is not technical, but *social, political*: irrespective of their real education, performance and morality, those from the “elite” are the richest, more powerful and untouchable by the law people in the world, while the “political elite” is the bureaucratic stratum of political representatives of the “elite” and speaking *instead of* the people. The *esprit de corps* is elitist in that it holds the social elite of the upper masters of the world capital: but this *esprit* confuses the professional and the social elite ability, because it includes the illusion that the members of bodies would have a high professional quality (but, unfortunately, this is not always true) and through this quality they would be similar to the real dominant stratum. But they are not: except, obviously, the tiny high layer of political and economic bureaucracy, administrating the interests of the strongest capital owners in the world. And, as it already was said, this high layer arrives even to intertwine with the latter.

As it is known, the members of bodies consider themselves as “professional elite”. Their professional elitism manifests also by the instrumentality of their *jargons* which raise a wall between them and the ordinary people (see the present economic and financial jargon, or the juridical one). Why would be – from the standpoint of the topic of the present paper – the jargon a sign and means of elitism and self-enclosure of bodies? Because: the elitist discourse, including the jargon, (and behaviour) mainly refuses the *universalistic* values, promoting mostly the *particularistic* ones, and concretely, the “exceptionality” of bodies, thus “the inherent superior status of their members”. And more: because it equates the word “superior” with “dominant”.

The elitist discourse is concomitantly *particularistic* (according to the appurtenance to different religious, ethnic, local, professional communities,

and *fragmenting* these communities and inducing *isolation* in the community and between communities) and promotes *trans-national* fraternity of the world “elite”: in fact, complicity, since this fraternity is damaged by competition. But in any case the elitist discourse is not universalistic, since this feature opposes the domination-submission relations.

The *esprit de corps* is a strong *ideology of social domination*. It is the means/weapon of the high strata of bureaucracy and thus, it is a weapon of the capitalist system as such: weapon of both subjugation and attraction and increase of the social complicity for the system to persist. Differently put, the conscious or unconscious *esprit de corps* manifests in the *institutional resistance* of bodies of bureaucrats promoting everywhere a “maintenance protocol” in order to impose their permanence<sup>1</sup>.

The subjective manner of ideologies is visible in the *esprit de corps*: this one comprises, especially nowadays, a mixture of cultural motifs and personal reasons of the pride to be member of the bodies: both the confused elitism and power, and consumerism as an argument of self-realization. And what is important is that the *esprit de corps* opposes to the modern spirit of equality before the law and rejection of privileges: the bearers of the *esprit de corps* enjoy their status of “more equal than others”. For this reason, their consumerism is not a critique of capitalism – since capitalism is that which develops the individual/the individuality ethos, but at the same time, it cannot fully realise it<sup>2</sup> – in fact, a critique of their individual development through consuming, but a primitive self-satisfaction. Indeed, this is the trans-national and trans-cultural identity they assume, beyond any personal history and group differentiation. This identity is what they feel, above any other. More: they deem these other identities, accepting or negating them, constructing a false or true image about them and their “only one identity”, just according to this “only one identity”.

From this standpoint, the *esprit de corps* supposes a *voluntary* identity which, in its turn, generates the construction of external appearances (which, in the myth of the *esprit de corps*, would be the “reason” of the exceptionality of the membership within high social layers).

---

<sup>1</sup> Peter Fleming and André Spicer, “Power in Management and Organization Science,” *The Academy of Management Annals*, 8 (1), 2014: pp. 237-298.

<sup>2</sup> As Matthias Zick Varul, “Towards a consumerist critique of capitalism: A socialist defence of consumer culture”, *Logos*, 1, 2015, has beautifully demonstrated.



### Epistemological caution concerning reality

The concept of *identity* – the quality to be a precise “this”, since from the Greek ἴδιος, peculiar, the Latin *id*, this, has derived – has a strong history of more or less tacit presumptions: that identity would be an objective and immutable datum, the inherent result of continuous cultural environments; that the identity of persons, communities, institutions would float in an economic and geopolitical space which, being the same for all identities from within, would be analogous to the neutral space-receptacle of the Newtonian cosmogony and metaphysics; that the essential, absolute and immutable identity of things would define their relationships and environment, as well as the Other who speaks about this identity.

Actually, these presumptions were denied from the ancient times. Even etymology shows that a thing, a “this”, is depending on the Other who names it. When we focus on a specific ‘this’, we already discover the Other. Consequently, the identity of a certain thing depends on those who define it and, because this operation takes place in a certain environment/context, on this context itself. And this means that identity could no longer be absolute, immutable: it is *relative* and a *relational* concept. (The entire essentialist tradition is overturned). And, of course, the identity of the human persons is even more relative and changing, since the identity features form in the consciousness: identity is always the consciousness of identity, and this consciousness is relational.

From an ontological standpoint, at the beginning identity is vague. Levinas kept attention that the human being gets acquainted, first of all, with the existence, confronts with the existent which exists: the neutral formula *il y a* shows that subjectivity (capacity of the subject to be subject, therefore its reflecting consciousness) did not yet separate from the world, from the Other. The world exists, the Other exists: this is the only important and certain thing<sup>1</sup>.

Then, the subjectivity appears in relation with the Other but, thus, both the subject and the Other are – each of them – the same, since the relationship is always the same. But the identity of the subject develops in a strange manner: in fact, the individual does not see the Other, because he sees only his own need, his own being in need<sup>2</sup>; as a result, his identity is reduced to the manner he “eats” the existent in order to satisfy his need.

---

<sup>1</sup> Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, édition suivie d'Essais nouveaux* (1949, 1967) (Paris : J. Vrin, 2001), pp.275-282.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 264-271.

Only at the theoretical level – at the high, metaphysical level of theory – is identity explained as a relationship with the Other.

Obviously, the relationship might be absolutely passive on behalf of the subject: he may only expose himself to the Other and thus, he might be a victim, and the strongest sentiment of his identity is that of being a victim; but also the individual might be responsible towards and for the Other, because this Other is just the source of things conferring identity to him. (This source is language<sup>1</sup>).

It results – it's me who emphasize – an aspect of cardinal importance: the subject has identity (*ipseity* was the word coined by philosophy) only through the Other who has too his identity. If so, they would be interchangeable – from here an opening toward the common and mutual responsibility – and each of them is an *ille* (*illa, illud*): that, the other, he. The circle is closing: the identity is the same for all, because all are “that”/“those”. The problem can no longer be attacked on behalf of independent monads which fight, everyone, for existence. Therefore, putting identity to the forefront leaves room to putting to the forefront the *human community*, and in this way – every *man*. The subject is no longer suspended and omniscient (he only choosing the desired identity): but he is dependent and relational, only in this way constituting as a person.

But *we* are those speaking about the level of the existence (*ontos*), namely its appearance passes through the dense history of knowledge. This history reveals that identity is a thought fact, i.e. ideological, as well as an open fact, instituted through the intentionality of thinking, and explained through the infinity of relationships between subject and object, and of manners of approaching these relationships.

This short epistemological remark based on etymology can be ended with an illustration. As we know, the individual means in Latin something which cannot be divided, the last element having independent significances in a system. But in the “late capitalism” (this last formula in Mandel, Habermas etc.), “the individuals have become ‘dividuals’ (« *dividuels* »), and the masses – samples, data, markets and banks”<sup>2</sup>.

### **The individual and social identity**

I summarize the above-mentioned analysis by adding a reason to the ontological identity of the individual(s).

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 303-330, especially 324-325.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze, *Pourparlers. 1972-1990* (Paris : Les éditions de Minuit, 1990), p. 244.

Ontologically, first of all, identity is individual. But My identity implies: my consciousness and the consciousness of the Other. In the European history of philosophy, this sounds as: "It's me": it's *I* who am seeing the world: *I* feel myself, *I cogito* (I have ideas)". The conclusion of this first person point of view is that the world would be the result of the intentionality of my consciousness.

How could my consciousness of my existence be explained? (And this means – of my essence, namely my uniqueness. I understand my essence only after/through my feeling of my existence. This approach belongs to the school of existentialism – somehow from Hegel, but anyhow from Marx to the 20<sup>th</sup> century development). The problem is not to focus on consciousness/spirit/mind/soul, but to understand to which reality is consciousness the representation of. This reality is *conatus*, the will to persist<sup>1</sup>. Everything "is opposed to all that could take away its existence. Therefore, in so far as it can, and in so far as it is in itself, it endeavours to persist in its own being"<sup>2</sup>. This profound impetus was known before Spinoza and after him. Leibniz has shown that "active force includes a sort of act or *εντελέχειον*, which is midway between the faculty of acting and the action itself and involves an effort, and thus of itself passes into operation; not does it need aid other than the removal of impediments", this force being "energy or virtue, called by the Germans *kraft*, and by the French *la force*"<sup>3</sup>. See also *The Monadology*, where he insisted: "11. The natural changes of the monads proceed from an internal principle" and "15. The action of the internal principle which causes the change or the passage from... ("a transient state" to another, a transient state of reaction/*conatus*)<sup>4</sup>.

But if so – namely if every human being knows that, although every other human sees him/her from its own standpoint, distinct and distant from the one of the individual taken here as *ἀοχή* –, nevertheless every human being knows that *every other fellow human endeavours to persist*. And,

---

<sup>1</sup> Benedictus de Spinoza, (2002). *Ethics* (1677), in *Complete Works*. With Translations by Samuel Shirley, Edited, with Introductions and Notes, by Michael L. Morgan, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, III, Prop. VI, p. 283: "Everything, in so far as it is in itself, endeavours to persist in its own being".

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

<sup>3</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, pp. 69-70.

<sup>4</sup> G.W. Leibniz, "The Monadology" (1714), in *The Philosophical Works of Leibniz*, pp. 219-220.

At the level of living bodies, it is more understandable: as *instinct of self-preservation*.

more: to persist so that not only the vital force being accomplished, but also the *human* character, that is, the *human/moral joy of life*<sup>1</sup>. Thus, the human *conatus* itself cannot be reduced to the inner vital force of every one, and the philosophers did not question the conative force as such, but only the manners this one manifests.

Thus, the colour or content of my *conatus* is relational, historical, contextual. Indeed, the concrete individual identity is *social: relational, historical and contextual*. Yes, philosophically, I first feel I belong to society *from its exterior*, as from a deep sea diving suit. “*I see, I cogito*”. But, on the one hand, when “*I see*” (and this is tantamount to “*I understand*”) I already have human, namely social instruments by which I see or act humanly. These instruments are not only the means – language – but also the contents: the *values*, reasoning, prejudices, idealizations, desires and intentions of the Others. And, as in front of every instrument, I use them, according to *my* judgement (that, however, uses social values): but it’s me who decide. Even the clash between my *conatus* and the representations of my identity from the exterior – as well as the identity of the categories I belong to – is relational, historical and contextual.

On the other hand, the feeling of disquiet generated by *my* look at the world (from the deep sea diving suit of my being) is only a half-feeling I have. The other is the *belonging to*: since the first sentiment of the human/child is *trust*<sup>2</sup>, this generates the ontological constant feeling of the *human* individual (its appurtenance to the human community).

### **Modernity and the fashion of identities**

The explosive emergence of the Renaissance individual<sup>3</sup> has preceded the modern development of individualistic ideology. Indeed, the new ideology sought for new reasons of the social establishment: these reasons were the permanent, the stable – or the “essence” – towards the changing world. This permanent was the *individual*, his *point of view*. And the ground of this point of view was the inner *self*, while its position in front of the world was emphasized through the cognitive, psychological and ethical problems of the singular and abstract individual. The

---

<sup>1</sup> Spinoza, Prop. IX, Prop. XI, Prop. XXXIX, Prop. LIII.

<sup>2</sup> Knud Ejler Løgstrup, *The Ethical Demand* (1956), Introduction by Hans Fink and Alasdair MacIntyre (Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 1997).

<sup>3</sup> Jacob Burkhardt, *The civilization of the Renaissance in Italy* (1860), Translated by S. G. C. Middlemore, (Vienna: The Phaidon Press; New York: Oxford University Press, 1878), pp. 70-77.

understanding of the whole world aimed at elevating the human *person* and at showing its uniqueness or singularity.

But the individual lived in a concrete society. The advance of the bourgeois conquest of the social space (internal and external to a state) led to the development of various *social* identities. The individual was the *actor* and he tried to construct the social space, its scaffolding and institutions. He showed *resistance* to the *institutional resistance* of the powerful, or he was a participant in this institutional resistance.

And: he contributed in various ways to the *cultural intimacy*<sup>1</sup> created by the dominant layers (and the state) and supporting the new political entity of the state. This cultural intimacy was the halo of myths, beliefs and tenets legitimating the state. It may be seen as the structure or form of the dominant ideology concerning the state, and “the control of cultural form allows significant play with cultural content”<sup>2</sup>. The state has generated the specific identity of national “consensus and cultural homogeneity”, a “secular theodicy”, a “symbolic universe that furnished convenient explanations”<sup>3</sup>.

On the other hand, the real modern social divide led to different and even opposed identities: of cultural heterogeneity, of radical differences and adversity. The modern experience of class, professional and gender relations, has constituted the ground and impulse for new, different and intersecting narratives, assumed as identities or rejected.

If, because these organic modern identities constitute an over-determination of the official moral and political principles, they (identities) cannot be viewed through the lens of methodological individualism, but rather as a kind of ‘reversed essentialism’<sup>4</sup> where though the identities are

---

<sup>1</sup> Michael Herzfeld, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State* (1997), second edition (New York: Routledge: 2005), p. 3: “the recognition of those aspects of a cultural identity that are considered a source of external embarrassment but that nevertheless provide insiders with their assurance of common sociality, the familiarity with the bases of power that may at one moment assure the disenfranchised a degree of creative irreverence and at the next moment reinforce the effectiveness of intimidation”. Or p. 9: “cultural intimacy is, above all, familiarity with perceived social flaws that offer culturally persuasive explanations of apparent deviations from the public interest”. And p. 6: “Embarrassment, rueful self-recognition: these are the key markers of what cultural intimacy is all about. They are not solely personal feelings, but describe the collective representation of intimacy. The less literally face-to-face the society we inhabit, the more obviously cultural idioms become simulacra of social relations”.

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

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 3 and 4.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 9.

the result of the participation of the individuals, the thinking of these ones are determined by ( the dominant) identities.

And between all of these social identities, does the individual not feel lost, and losing his/her unique identity? The modern history of philosophy put this question at its basis: by neglecting the many identities, or some of them, and by working with the individual mind and its creation of the *logos of the world* or the creation of reality (*ontopoiesis*) to use Anna-Teresa Tymieniecka's formulas.

But this creation seemed to lead not only to pride and joy, but also to despair (and premature death): not because of the original and ontological alienation of the human being towards the virtual and material objects it fabricates, but because the so many veils (between it and its constructs) praising its power actually did not compensate its lack of power<sup>1</sup>. These veils were waved too by the modern builders of the reified modern identities, while the social theorists – always arriving post, as theory does – have legitimated ones or others and thought that by substituting the older with the latter (say, “postmodern”), they could offer a mobilizing human identity that would exceed destructive beliefs in illusions and erect man's power.

And – this is one of the reasons of theorists' shortcomings – they have been reluctant to discuss the bearers of veils and illusions. In their image, the “superior” bodies of the modern (and “postmodern”) society (for example, the intellectuals) were *at the same time* bearers and judges.

### **The practical and analytical categories of identity**

According to Brubaker & Cooper, there is a *practical* concept of identity, manifested through different contents understood and used in different communities. The problem is that the practical meanings are not the result of a neutral, disengaged and logical analysis of the characteristics of different communities. Therefore, the practical meanings are not the “objective” conclusions of the real life, conclusions serving as irrefutable criteria of our theoretical representations, but the historical effects of historical asymmetric relations of power. The practical concept of identity is ideological and, though it has a practical relevance (being perfectly

---

<sup>1</sup> This lack of power was mentioned by Alain Touraine, “The end of the ,social’.” Eliezer Ben-Rafael and Yitzhak Sternberg eds., *Comparing Modernities: Pluralism versus Homogeneity. Essays in Homage to Shmuel N. Eisenstadt*, (Leiden / Boston: Brill, 2005) quoted and analyzed by Viorel Vizureanu, “Some Remarks Concerning the Concept of *Glocalization*,” *Public Reason* 5 (1) (2013), pp. 69-86.

understood in different communities familiar with the values and prejudices imposed in the domination-submission relationships), at the theoretical level just this practical relevance has to be *deconstructed*.

Hence the analytical process questions all historical and ideological conditions of the practical concept: the tacit and explicit presumptions concerning the “most fundamental” explanatory role of identity/being – towards interrelatedness<sup>1</sup>/becoming –, and the mechanisms the representations of identity are realized through and structure them. The epistemological approach emphasizes that the *practical use of presumptions does not legitimate their analytical use*. For example, as the scientific discourse about races does not legitimate racism, as the racist points of view are not the reason and ground of scientific concepts about society. Then the concepts must be *critically* used<sup>2</sup>. And this means to surpass the *essentialist* standpoint leading, first, to the *reification* of identity as something inner, fundamental, eternal, in fact immutable, and secondly, to the belief that *every* action to preserve identity would be beneficial in principle. (But it is not the case: is the action to preserve female genital mutilation, common in some African countries, beneficial? Or: the standpoint that “child marriage is tradition, so untouchable”?) The *constructivist* standpoint – according to which identity is historical, constructed: mobile, multiple, fragmented, negotiated and generated by interests and mentalities – is more fruitful. This was the standpoint of the presentation of the *esprit de corps*: as imagined identity, negotiated and fragmented, reflecting historical moments and social structures and relations.

Actually, the analytical meaning of identity is ambiguous (as Brubaker & Cooper said): but this means only to *explain* it (and not to substitute it, as the same suggested) as a dynamic process gathering processes of identification, categorization, self-understanding, self-representation, self-identification.

In this approach, identity:

---

<sup>1</sup> See proofs of a strong interrelatedness forging the identities of many communities: in the Sealinks Project, Oxford. (See also Nicky Boivin’s articles, or Matthew MacEgan, “Uncovering the Maritime Silk Road,” 14 October 2014, <http://www.wsws.org/en/articles/2014/10/14/silk-o14.html>).

<sup>2</sup> Juliet Spare, “Religious extremism row prompts search for what 'British values' really are,” 10 June 2014, [http://voiceofrussia.com/uk/news/2014\\_06\\_10/Religious-extremism-row-prompts-search-for-what-British-values-really-are-6701/](http://voiceofrussia.com/uk/news/2014_06_10/Religious-extremism-row-prompts-search-for-what-British-values-really-are-6701/). (Indeed, what exactly Romanian values are?)

- is not an implacable theoretical datum, influencing the *passive* subjects; the implacable influence of group identity over the, indeed, passive subjects is characteristic only to the practical identity in, generally, non-modern societies;
- identity is not the immutable origin of social processes;
- the Other has not a single abstract and essentialist identity, as if this Other would be an abstract entity;
- “my” identity is not the Criterion to explain the Other.

The peculiar features of groups are explained in terms of *agents* operating identification and self-identification, *values* selected by agents, *cognitive and emotional meanings* they attribute to values, experiences and groups<sup>1</sup>, relational *confrontations* and *power relations*.

### Social identifications

For the *individual identity* to not be abstract, the *collective/social identities* should be considered. And this certainly entails the emphasis of social structures and roles, as well as the *subjective* aspects of identification – *my* trust, the feelings of appurtenance, commitments, sentiments of community (larger than the group or role) – related to direct and indirect collective identifications etc. and to collective structures and roles (institutions).

Actually, *my* identity is the superposition of three types of categorizations: as a unique individual (categorization of uniqueness), as a member of various groups (and here is too a superposition of my simultaneous various different memberships) (categorization of specific appurtenance), and as a member of humankind (categorization of general appurtenance). By thinking about my identity, I never exclude – even if I declare rejecting them – the general and universal values I am used to use. Nor I reject the ethical and legal principles because of their universality, although I may exclude others from the appraisal concerning me. But if so – and now we can pass to a drier expression – and human persons do not consider those different or far away from them as valuable to have *human identity* (or general/universal value because of human characteristics and potentiality), being only exotic, odd and even inferior creatures, they (the first human persons mentioned here) have only an essentialist view about

---

<sup>1</sup> See a recent indirect refusal of essentialist identification: “Shlomo Sand: ‘I wish to resign and cease considering myself a Jew’,” 10 October 2014, <http://www.theguardian.com/world/2014/oct/10/shlomo-sand-i-wish-to-cease-considering-myself-a-jew>.



their identity and, in fact, cannot understand their own uniqueness constituting through clashes and multiple relationships.

In the traditional essentialist image about identity, this one is somehow tantamount with the individual (the methodological stake of every understanding) opposed to the “external community” and communities. And because this opposition and disdain of communities was not useful for the mainstream ideologists, they have discovered the dialectic resulted from the anti-essentialist research: “we should not privilege identity versus community, nor community versus identity”. But, although at first glance this phrase is true, actually it stashes just the deep adversity between “my” identity, or the identity of *those who speak* (on behalf of all humans, including those “different” and demonstrating that “multiculturalism doesn’t work”) and those whose voice is not heard.

And certainly the community is not superior to the individual uniqueness/“identity”, either at practical or theoretical level: *if* community is understood as an abstract whole. But this understanding pertains to the essentialists. For those who appreciate the dynamic issued from relationships, the real community is that of the *multitude* (Spinoza) of concrete unique persons.

The social identification is a multi-level feeling, where the professional, gender, marital status, having/having not children, wealth, residence, citizenship, class, group/s, ethnic, cultural, political levels are not reciprocally exclusive, but superpose. As we saw, the professional identity is not equal with the class one. And bodies within or between social levels/identities are and are organised in institutions/organizations (involving social positions and the consciousness of this status).

### **Values of the top bureaucracies**

Historically, the modern values of *human rights, dignity* and *freedom* were promoted by (middle and petty) bourgeoisie and intellectuals (this last category being bureaucracy). The meaning of these values was *universalistic*, though their bearers understood them in their historical framing and limit. Anyway, the values opposed the *particularistic* view: they opposed privileges, and even privileges obtained from these rights. The optimistic modern people of the bourgeois transformations thought that equality before the law would establish the way to the real equality and spring of the humans.

Not forgetting that the concrete place of values within the *Zeitgeist* is historical and depends on the concrete power relations, let's remember that during the post-war *welfare state* the universalistic meaning was not annulled by the particularistic one; elitism was not in fashion. While *in the present transnational phase of capitalism: the dominant tendency is to annul universalism; elitism is the "normal" official ideology.*

Nowadays, there is a strong convergence of the exclusivist bodies of *world big bourgeoisie-high (financial) bureaucracy* with the *upper stratum of intellectuals* and thus, the dominant ideology is the mixture of neo-liberalism and neo-conservatism: it tries to justify – actually, this operation supposing a degree of rationality, rather it is about an aggressive presence on the mass media, substituting the rational argumentation of reasons with lies and repetition of clichés –. The powerful inertia of the irrational features of the above-mentioned mixture is visible in the general confusion of both petty bourgeois strata and middle and low bureaucratic strata: they seem to not being able to oppose exclusivist elitism, egotism, despise of common goals beyond the body. But this *exclusivist elitism, egotism and despise of common goals* means despise of *universalistic* values: in fact, the only ones capable to assure the preservation of the human species as such, and to assure the preservation of the human/moral characteristics of this species.

This is not the place to detail, but the present *esprit de corps* includes a specific attitude towards time/a specific relationship with time. When the modern bodies have evolved, they represented the egotistic care about their members however engrafted with an optimistic anticipative spirit and valorisation of *future*. The future as both criterion of the present exploits and as promise of a finally humanly human problem solving: the future tense was the accent of the bourgeois development on time.

The current neo-liberal shift specific to an already system crisis has changed the accent on the paramount tense in the main universe of values: history and man's effort are no longer viewed through the lens of future and realizable promise, but of the tern *present*. And the present is no longer related to an optimistic and altruistic spiritual soar: actually, not the spiritual is which exalts the existence, but the material wish to possess is which fuels the feelings of those who are and consider themselves privileged. As in the Roman Empire decadence, the *carpe diem* slogan is at the core of the *esprit de corps*; and as in those times, the bodies of the privileged show a terrible waste of the human potentiality. And if today people have a greater experience than 2000 years before, all the more this waste addresses not man's finitude and imperfection but the social

relations and the social human consciousness: concerning the attitude towards present, the simple will to possess proves to be absolutely antagonistic to the time controlled/possessed by humans. Indeed, time is the greatest wealth of man (Marx), but this wealth cannot be acquired through consuming more (actually, the constitutive limit of the human being is which opposes the mad escalation of material consume). Nor: through the recognition in isolated bodies, but through the *contribution to the global problems solving in a human manner*.

By the way of the isolated bodies: the more the dominant bodies face the system crisis and its social revolts, and the more they want to keep their privileged place, the more they endeavour to isolate themselves in self-enclosures where they illusion to live the only best way of life: by consuming more and more and by wasting more and more, themselves' and Earth's resources. And they oppose their only best way of life to the "multiple modernities"<sup>1</sup> and multiple paths of development of the human thinking and culture<sup>2</sup>.

The *carpe diem* mark has a strong *relativistic* meaning that induces the relative character of criteria: this is the moral relativism and attack on the rational development of judgements, relativism that should not be confused with the diversity of the historical and social conditions of social phenomena.

In front of this supply of values by the promoters of *esprit de corps*, the common people answer in a bivalent manner: with a high lack of confidence and by constructing alternative values, and by taking over the *carpe diem* spirit. The aspects and consequences of this answer are of great theoretical and practical importance, nevertheless not analyzed here.

But if it is clear-cut that the *carpe diem* spirit is highly particularistic, individualistic and isolationist, it is obvious that the opposed universalistic values are not mythical and non-realistic, but *necessary* as *social capital* and supporting the social capital of society. If the dominant bodies cannot and do not promote the universalistic values, they manifest as leading an already out-of-date social structure and organization.

### *Instead of conclusions*

The aim of my paper was threefold: to underline some epistemological requirements concerning *identity*, to introduce the concept

---

<sup>1</sup> Om Prakash Dwivedi and Martin Kich (eds.), *Postcolonial Theory in the Global Age: Interdisciplinary Essays* (Jefferson NC, USA, McFarland), 2013.

<sup>2</sup> Paths promoted, among others, by Enrique Dussel.

of *bureaucracy*, that is, a social frame of *values*, and to emphasize the importance of *universalistic* values.

I used the concept of *esprit de corps* in both a strict scientific demarcation – as a specific ideology of the bureaucratic bodies constituted as social vectors of Western modernization – and metaphorically, as the ideology of privileged strata of the present capitalism.

The analysis was rather an introduction to the problem of links between the mainstream ideology and the social structure of the rulers, and it was offered as a challenge or an illustration of *interstitial studies*. The present social bodies organised in both declared mafias and “elite” organisations and their interest and logistics in order to promote their specific messages constitute, indeed, a challenging topic. The real life of values makes its way just through the processes of emergence of the ideological messages. If so, the actors of this emergence must also be the subjects of a transparent theory focusing on.

## REFERENCES

- Brubaker, Rogers & Frederick Cooper. 2000. “Beyond ‘Identity’,” *Theory and Society*, 29, pp. 1-47,  
<http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1001&context=wrp>.
- Burkhardt, Jacob. 1878. *The civilization of the Renaissance in Italy* (1860), Translated by S.G. C. Middlemore, Viena: The Phaidon Press; New York: Oxford University Press.
- Deleuze, Gilles. 1990. *Pourparlers. 1972-1990*, Paris : Les éditions de Minuit.
- Diderot, Denis. 1751. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris: Chez André Le Breton, Antoine-Claude Briasson, Michel-Antoine David et Laurent Durand, Tome quatrième, Tome cinquième, Tome huitième.
- Dwivedi, Om Prakash and Martin Kich (eds.). 2013. *Postcolonial Theory in the Global Age: Interdisciplinary Essays*, Jefferson NC, USA, McFarland.
- Fleming, Peter and André Spicer. 2014. “Power in Management and Organization Science,” *The Academy of Management Annals*, 8 (1), pp. 237-298.
- Gilens, Martin and Benjamin I. Page. 2014. “Testing Theories of American Politics: Elites, Interest Groups, and Average Citizens,” *Perspectives on Politics*, September, pp. 564-581.
- Hanish, Carol. 2014. “What an Oxymoron! Inclusive Capitalism?”, June 25,  
<http://www.counterpunch.org/2014/06/25/inclusive-capitalism/>
- Herzfeld, Michael. 1993. *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy* (1992), Chicago: University of Chicago Press.
- Herzfeld, Michael. 2005. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State* (1997), second edition, New York: Routledge.
- Holbrook, Stewart. 1953. *The Age of the Moguls*, New York: Doubleday.

- Leibniz, G.W. 1890. "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.
- Leibniz, G.W. "The Monadology" (1714), in *The Philosophical Works of Leibniz*.
- Levinas, Emmanuel. 2001. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, édition suivie d'Essais nouveaux* (1949, 1967), Paris: J. Vrin, pp.275-282.
- Løgstrup, Knud Ejler. 1997. *The Ethical Demand* (1956), Introduction by Hans Fink and Alasdair MacIntyre, Notre Dame, London: University of Notre Dame Press.
- Mills, C. Wright. 2000. *The Power Elite* (1956), Oxford: Oxford University Press.
- Pandolfi, Mariella and Laurence McFalls. 2010. "Global bureaucracy Irresponsible but not indifferent," eds. Alessandro Dal Lago & Salvatore Palidda, *Conflict, Security and the Reshaping of Society : The Civilization of War*, London: Taylor & Francis, pp. 171-184.
- Sartre, Jean-Paul. 1960. *Critique de la raison dialectique, I, Théorie des ensembles pratiques* précédé de *Questions de méthode*, Paris : Gallimard.
- Shinn, Terry. 1978. « Des Corps de l'Etat au secteur industriel : genèse de la profession d'ingénieur, 1750-1920 », *Revue de sociologie française*, XIX, pp. 39-71.
- Sklair, Leslie. 2001. *The transnational capitalist class*, Oxford UK: Wiley-Blackwell Publishing.
- Spinoza, Benedictus de. (2002). *Ethics* (1677), in *Complete Works*. With Translations by Samuel Shirley, Edited, with Introductions and Notes, by Michael L. Morgan. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Varul, Matthias Zick. "Towards a consumerist critique of capitalism: A socialist defence of consumer culture", *Logos*, 1, 2015.
- Vizureanu, Viorel. 2013. "Some Remarks Concerning the Concept of Globalization," *Public Reason* 5 (1) pp. 69-86.
- Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World-System, vol. I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York/London: Academic Press.
- Weber, Max. 1978. *Economy and Society* (1922), Edited by Guenther Roth and Claus Wittich, Berkeley: University of California Press, Vol. II.

## RECENZII

Claudiu Mesaroș, *Filosofia ca act de rescriere: Studii de istoriografie filosofică*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2014, 160 p.

Un mod al praxisului filosofului este filosofia ca act de rescriere, propus spre discuție în cartea scrisă de conferențiarul Claudiu Mesaroș de la Universitatea de Vest din Timișoara: *Filosofia ca act de rescriere: Studii de istoriografie filosofică*, apărută la Editura Eikon din Cluj-Napoca. Este un volum alcătuit din mai multe studii de istoriografie filosofică, domeniu în care Claudiu Mesaroș a mai publicat în ultimii ani o serie de alte lucrări.

Scriitura combină caracterul direct și oral cu o bună stăpânire a domeniului și cu o acuratețe a informațiilor, de un nivel științific ridicat. Cartea este organizată în șapte capitole care acoperă subiecte diverse, de la cele centrale în istoriografia filosofică, până la teme de actualitate și de interes pentru consumatorul contemporan de filosofie. Lectura ne dezvăluie, pe de-o parte, importanța transdisciplinară a istoriografiei filosofice, iar pe de altă parte, frumusețea unui discurs filosofic exersat și captivant.

Caracterul unitar al studiilor este dat de ceea ce în „Introducere” se prezintă sub forma unei maxime: „un text filosofic este condamnat să existe ca o entitate colectivă”. Fie că vrem, fie că nu vrem, publicul devine co-autor al textelor prin înțelegerea lui pe mai multe niveluri. Reinterpretarea și rescrierea devin metode legitime de înțelegere a textelor devenite obscure și oculte din punct de vedere al sensului. Studiile se doresc a fi argumente pentru faptul că filosofia este „un discurs filosofic întemeiat pe o anume idee asupra istoricității textului filosofic, deci un act de evaluare, un discurs performativ relativ la text, adică o reconstrucție filosofică a surselor.” (p.13)

Primul capitol se intitulează „Actualitatea și inactualitatea filosofiei”, fiind structurat pe câteva probleme distincte: „Comunitatea filosofilor ca *bellum omnium contra omnes*”, „Republica democratică a filosofiei sau necesitatea unui Leviathan al comunității filosofilor”, „De la filosofia actuală la actualitatea filosofiei”, „Mai multe feluri de minți”, „Filosofia ca discurs popular”, „Filosofii momentului”. Reține atenția, ca pretext al construcției, preocuparea ultimelor decenii pentru o imagine actualizată a filosofiei, cu exemple ca „etica animalelor”, sau popularitatea lucrărilor unor filosofi reconvertiți precum Seth Godin, și, de asemenea, posibilitatea întemeierii unui consens între tradiția continentală și tradiția filosofică analitică.

Cel de-al doilea capitol abordează raționalitatea ideii de filosofie națională având ca punct de plecare cearta dintre cele două tradiții filosofice, discutate mai pe larg în capitolul anterior. Aflăm că nu este în interesul și nici în natura filosofiei faptul de a susține conflicte deoarece, dacă „un text filosofic sau o interpretare, o traducere, o adnotare sau o recontextualizare a lui poate genera altceva decât o dezbatere internă de idei”, atunci acel text este mai degrabă unul non-filosofic

(p.55). Autorul argumentează în acest capitol că istoria filosofiei trebuie să propună un model capabil să ajute la recuperarea unei poziții prekantiene în care pseudo-problemele filosofice sunt eliminate din discurs.

Scriind despre „Filosofie și textualitate”, universitarul timișorean dezbate apoi statutul ontologic al textului și discută critic poziția lui Jorge J. E. Gracia. El pleacă de la întrebarea „Ce fel de entitate este textul: un individual, un universal sau și una și alta?” (p.57), discuție generatoare de conexiuni interdisciplinare și de noi întrebări relevante pentru teoria filosofică a textualității. Încheierea vine cu o astfel de întrebare, formulată chiar de autor: „Ce fel de text este tatuajul?” (p.73), răspunsul fiind oferit în capitolul următor.

Intitulat „Textul, memoria, corporalitatea”, capitolul al patrulea menține aprinsă discuția despre text și statutul ontologic al acestuia. Este plăcut să recitim pasaje din Platon, Aristotel și Augustin cu privire la textul fizic, sau la aspectele morale ale scrisului, împreună cu comentariile și interpretările unui istoric al filosofiei, toate acestea pentru a înțelege modul în care „darul zeului Theuth” a fost privit de-a lungul timpului de către oameni, până în post-modernitate, când intră în discuție un alt fel de text, tatuajul văzut de unii antropologi ca „semn al umanității noastre, un indiciu al existenței autentice.” (p.86)

Capitolul următor, „Publicul ca filosof și autor. Texte marginale. Texte fără public”, este structurat pe trei părți: „Comunicabilitatea filosofiei”, „Publicul filosof. Mai multe tipuri de public”, respectiv „Un filosof periferic: Gerard de Cenad și publicul său inexistent”. Argumentarea este construită pentru a arăta că modul în care textul filosofic este comunicat și interpretat depinde de tipurile de public cu care acesta se întâlnește sau nu, în sensul unor categorii împrumutate din ontologia textualității a lui Garcia, dar și din științele comunicării. Claudiu Mesaroș face aici un experiment, sau mai degrabă un studiu de caz, aplicând tipologia publicului asupra unui filosof medieval mai puțin cunoscut, Gerard de Cenad.

„Filosofia medievală ca descoperire a secolului XX”, un capitol masiv, ne conduce spre conturarea unei concluzii a întregii cărți discutând critic neajunsurile filtrării istoriei filosofiei prin contexte culturale stricte sau canoane înguste, pornind de la cazul „uitării” și redescoperirii ulterioare a filosofiei medievale ca domeniu legitim al istoriografiei filosofice. Reținem în acest sens faptul că termenul de „filosofie creștină” apare abia în secolul XX la Étienne Gilson, odată cu întrebarea dacă filosofia creștină a fost, înainte de toate, o realitate istorică și dacă de ea depinde legitimitatea filosofiei medievale. „Problema autenticității gândirii filosofice este independentă de sursele acesteia tocmai pentru că nu există nicio gândire filosofică fără surse sau punct de pornire” (p.113), iar exercițiul filosofic ca rescriere apare, așadar, ca metodă legitimă a filosofiei. Dacă așa stau lucrurile, „infantila și umorala dispută Ev Mediu – Modernitate” (p.129) se va putea încheia prin autoanaliza celei din urmă în scopul redescoperirii Evului Mediu „în alt fel decât ca «pată întunecată» a memoriei sale”. (p.129)

Lucrarea se încheie cu un capitol intitulat „De la umanitatea ca universal la omul ca sursă a plăcerii”, care dorește să răspundă la întrebarea „Cum este posibilă resemnificarea naturii umane din perspectiva valorilor etice?”. (p.130) Studiul este elaborat sub forma a trei radiografii care „încearcă să surprindă legătura dintre opțiunea morală și conceptul de natură umană în contextul a trei perioade distincte ale istoriei filosofiei: Evul Mediu (prin Abélard), modernitatea (prin Kant), și perioada sfârșitului modernității (prin Sigmund Freud)” (p.130). Cu un puternic accent pe probleme axiologice sau etice, cele trei radiografii surprind, pe rând, „Umanitatea ca universal ce nu poate fi corupt de către individul actual” (în filosofia medievală), „Umanitatea ca universal ce poate fi corupt de către individul actual” (văzut ca sediu al înclinației, la Kant), respectiv, „Umanitatea ca universal identic cu individul particular” (prin Freud). La acestea se mai adaugă un subcapitol intitulat „Natura umană ca organism cibernetic”.

Cartea lui Claudiu Mesaroș abordează, în mod avizat, probleme de interes pentru istoriografia contemporană a filosofiei, fiind, însă, accesibilă și cititorilor nespecialiști. Promovând convingerea că textul filosofic este o operă deschisă, autorul lasă, în consecință, continuarea discuției ca pe un proiect.

(Armand VOINOV, West University of Timisoara)

W. Julian Korab-Karpowicz, *Tractatus Politico-Philosophicus/Traktat Polityczno-Filozoficzny*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty, 2015, 239 p.

Dacă pare îndreptățită ideea că una dintre principalele cauze ale istoriei tragice a ultimei sute de ani a fost „înrobirea ideologică a umanității” și, prin aceasta, „pierderea abilității de a gândi independent și rațional despre țelurile politice”, despre valorile morale și sociale - unde „rațional” înseamnă: în cadrul practicilor sociale bazate pe dezbateri și căutarea consensului, ceva asemănător cu ceea ce Habermas numește „contexte comunicaționale libere de dominație”, mai curând decât produsul unei capacități umane individuale -, atunci o abordare etică de tipul celei sugerate de *Tractatus-ul Logico-Philosophicus* al lui Wittgenstein, abordare considerată uneori individualistă și contemplativă, ar avea probabil prea puține lucruri de spus în privința unei posibile recuperări a acelei abilități. Căci, interpretat în acești termeni, *Tractatus-ul* ar permite, din punct de vedere etic, puțin mai mult - o atitudine stoică față de lume (Hans-Johann Glock), o morală a compasiunii (Allan Janik și Stephen Toulmin) - decât expresia unei „concepții despre eu și lumea așa cum este percepută de acesta, a unei viziuni care abia dacă recunoaște importanța existenței celorlalți sau a unor valori culturale și morale comun împărtășite” (E. Gellner, *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, Cambridge University Press, 2004, p. 93).

O astfel de abordare ar fi probabil încă și mai puțin utilă pentru regăsirea acelei abilități, dacă ar presupune, așa cum este cazul lucrării de tinerete a lui Wittgenstein, separarea strictă a ceea ce poate fi spus - adică propoziții referitoare la “fapte”, așa-



numitele enunțuri factuale -, de ceea ce nu poate fi spus - căci nu se referă la sau nu reprezintă "fapte" -, ci doar "indicat" sau "arătat", adică domeniul discursului despre valori. Pentru că o astfel de separare ar limita probabil nu doar posibilitatea unei "reflecții filosofice despre ceea ce înseamnă o viață bună" (p. 7) și a exercitării a ceea ce Korab-Karpowicz numește "rațiune dreaptă" (*right reason*), adică acea "capacitate umană de a gândi rațional în legătură cu ceea ce este bun și ceea ce nu este bun, ceea ce e bine sau rău din punct de vedere moral, și în vederea alegerii a ceea ce este bun" (TPP 2.523). Dar, și ceea ce este important pentru o perspectivă politică, ar limita posibilitatea "de a dezbate problemele morale și a lua în considerare a ceea ce este corect din punct de vedere moral într-un caz particular" (TPP 2.524). Căci, pentru Korab-Karpowicz, toate acestea sunt necesare pentru ceea ce el numește o concepție despre "statul bun și o societate fericită", pentru "indicarea unei direcții în care umanitatea ar putea să se îndrepte pentru a obține fericirea". Scrisă, asemenea *Tractatus*-ului lui Wittgenstein, prin expunerea ideilor în forma unor teze, aforisme indicate prin cifre, unele dintre aceste teze (de la 7 la 7.54) fiind răspunsuri la tezele din lucrarea lui Wittgenstein (la teza 7 și la tezele de la 6.4 la 6.54), lucrarea încearcă să construiască o astfel de concepție în jurul noțiunii de „cooperare” ca „valoare principală a vieții sociale și fundament al politicii” (p. 7).

Dar dacă, lăsând la o parte distincția lui Wittgenstein dintre ceea ce poate fi spus și ceea ce nu poate fi spus, delimitarea și ierarhizarea domeniilor culturii sau a ariilor disciplinare pot - așa cum reiese din mai multe secțiuni ale *Tractatus*-ului lui Korab-Karpowicz - servi la realizarea acestui obiectiv politico-filosofic, atunci *Tractatus*-ul lui Wittgenstein ar putea fi un model. Meritul *Tractatus*-ului *Politico-Philosophicus*, scris într-un limbaj accesibil și convingător, este mai puțin de a privilegia domeniul „valorilor” în raport cu cel al „faptelor” (TPP 7.2021 : „Lumea este totalitatea valorilor, mai curând decât”, așa cum stipulează Wittgenstein, „totalitatea faptelor”), cât de a încerca să „politizeze”, dacă putem spune așa, problema delimitării diferitelor domenii ale culturii. Cu alte cuvinte, să înlocuiască încercarea lui Wittgenstein de a ontologiza această problemă prin apel la opoziția strictă dintre „fapte” și „valori”, fie prin distingerea, relativă și cvasi-stipulativă, a diverselor domenii în funcție de utilitatea lor publică sau privată, fie prin reducerea problemei delimitării însăși la o problemă ce își poate găsi rezolvare în cadrul unor practici sociale bazate pe dialog și consens. Un exemplu din prima categorie este plasarea, cel puțin parțială, în sfera privată a preocupărilor filosofice privind sensul existenței sau al vieții: „Fiecare răspunde la această problemă singur; și, prin urmare, răspunsul nostru nu este întotdeauna valid pentru ceilalți” (TPP 7.521). Un altul are în vedere plasarea anumitor preocupări religioase în aceeași sferă. Căci, în cuvintele lui Korab-Karpowicz, „esența religiei este unitatea «eu»-lui individual cu Dumnezeu, unitatea conștiinței individuale și conștiinței cosmice – Suprema Conștiință” (TPP 7.43202), ea „privește problemele ultime, eterne ale morții și destinului uman individual”(7.611). Un exemplu din a doua categorie, mai curând argumentativ decât stipulativ, este cel al problemei valorii sociale a religiilor. Acestea sunt „adevărata”, arată Korab-Karpowicz, „dacă

îmbogățesc din punct de vedere moral ființele umane” (TPP 7.6), ceea ce, în contextul altor secțiuni ale *Tractatus*-ului *Politico-Philosophicus*, înseamnă: în măsura în care sunt considerate valoroase din punct de vedere moral ca urmare a exercitării, în cadrul practicilor sociale ale dezbaterilor referitoare la problemele morale (TPP 2.524), a ceea ce autorul numește „rațiune dreaptă” (TPP 2.523).

Meritul cărții este cu atât mai important pentru soluția dată la problema delimitării domeniilor culturii, cu cât metafilosofia lui Korab-Karpowicz pare să plaseze filosofia în tradiția cognitivistă de care Wittgenstein o separase, sugerând că filosofia nu trebuie să ofere soluții la problemele filosofice și, în particular, la cele metafizice, ci, în cuvintele lui Hans-Johann Glock, „să arate că ele încalcă limitele sensului” (*A Wittgenstein Dictionary*, p. 293). Afirmând că filosofia, asemenea religiei (TPP 7.4312), dar și științei, este o formă de cunoaștere (TPP 7.53), Korab-Karpowicz trebuia să ofere în același timp o soluție problemei delimitării ariilor disciplinare oarecum în mod independent de soluția dialogică, comunicațională, habermasiană, și de cea „politică”, de care am vorbit mai sus. Simplificând puțin, am putea spune că el face asta atribuind oarecum stipulativ științei „cunoașterea parțială a unei părți” (7.52); filosofiei, încercarea de a obține „cunoașterea completă a întregului [s.n.] realității” (7.53), o „imagine cuprinzătoare a lumii” (7.531) prin „mijloace raționale și argumente” (7.53101), spre deosebire de religie care, deși urmărește, ca și filosofia, obținerea unei imagini cuprinzătoare a lumii, o face prin „revelație și credință” (7.53101). Un eventual conflict între religie și filosofie sau între religie și știință poate fi evitat, spune Korab-Karpowicz, dacă filosofia „nu devine ateistă și reduționistă, și nu subminează adevărurile de credință și pune în discuție rolul religiei în societate, iar religia la rândul ei nu intervine cu dogmele sale în domeniile proprii filosofiei și diferitelor științe, și nu face afirmații împotriva lor” (7.53102).

O astfel de atribuire și distincțiile corespunzătoare în privința domeniilor ar putea fi înțelese în același fel în care Janik și Toulmin ne sugerează că ar putea fi înțeles *Tractatus*-ul lui Wittgenstein. Adică, încercând să distingem între scopurile filosofice ale lui Wittgenstein, pe de o parte, și perspectiva sa asupra lumii, pe de altă parte (Allan Janik, Stephen Toulmin, *Viena lui Wittgenstein*, Humanitas, București, 1998, p. 187): „Filosofia sa încearcă să soluționeze problema naturii și limitelor reprezentării. Perspectiva lui asupra lumii este expresia convingerii sale că sfera a ceea ce trebuie doar arătat trebuie să fie apărută de aceia ce încearcă să spună aceste lucruri”. Dar, în timp ce în cazul lui Wittgenstein perspectiva asupra lumii este într-o oarecare măsură un rezultat al filosofiei sale - ceea ce Wittgenstein numește o „delimitare din interior”-ul limbajului a ceea ce poate fi spus cu sens, stabilind astfel ceea ce nu poate fi spus -, în *Tractatus*-ul lui Korab-Karpowicz, filosofia ca încercare de a obține o imagine completă a lumii este într-un fel un rezultat al perspectivei sale asupra lumii ca lume a „valorilor” („lume creată de ființele umane”, TPP 7.12), mai curând decât a „faptelor”.

(Cătălin STĂNCIULESCU, University of Craiova)

## AUTHORS/CONTRIBUTORS

### **ADRIANA-MIHAELA MOCOVAN**

University of Poitiers,  
15 l'Hôtel Dieu Street - TSA 71117 - 86073 POITIERS Cedex 9 – France.  
<http://www.univ-poitiers.fr/>  
[adriana.mocovan@gmail.com](mailto:adriana.mocovan@gmail.com)

### **ADRIANA NEACȘU**

University of Craiova,  
13 A. I. Cuza Street, Craiova, Romania, 200585.  
<http://www.ucv.ro/>  
[aneacsu1961@yahoo.com](mailto:aneacsu1961@yahoo.com)

### **ANA BAZAC**

Polytechnic University of Bucharest,  
313 Splaiul Independentei Street,  
sector 6, Bucharest, Romania, CP 060042.  
<http://www.upb.ro/>  
[ana\\_bazac@hotmail.com](mailto:ana_bazac@hotmail.com)

### **ARMAND VOINOV**

West University of Timisoara,  
Blvd. V. Parvan 4, Timisoara 300223, Timis, Romania.  
<http://www.uvt.ro/ro/>  
[armandvoinov@yahoo.com](mailto:armandvoinov@yahoo.com)

### **CĂTĂLIN STĂNCIULESCU**

University of Craiova,  
13 A. I. Cuza Street, Craiova, Romania, 200585.  
<http://www.ucv.ro/>  
[cfstanciulescu@yahoo.com](mailto:cfstanciulescu@yahoo.com)

### **DANIEL JUGRIN**

Independent researcher,  
Ph.D. of "Al. I. Cuza" Iasi University, Romania.  
[apofatism@yahoo.com](mailto:apofatism@yahoo.com)

### **IONUȚ RĂDUICĂ**

University of Craiova,  
13 A. I. Cuza Street, Craiova, Romania, 200585.  
<http://www.ucv.ro/>

[ionutraduica@yahoo.de](mailto:ionutraduica@yahoo.de)

**JANUSZ GRABARA**

Czestochowa University of Technology,  
ul. Dabrowskiego 69, room. nr 2,  
42-201 Czestochowa, Poland.

<http://www.pcz.pl/english/>

[janusz@grabara.eu](mailto:janusz@grabara.eu)

**MARIAN ALEXANDRU IACOB**

University of Poitiers,  
15 l'Hôtel Dieu Street - TSA 71117 - 86073 POITIERS Cedex 9 – France.

<http://www.univ-poitiers.fr/>

[iacobalexandru1990@gmail.com](mailto:iacobalexandru1990@gmail.com)

**MIGUEL LÓPEZ-ASTORGA**

Universidad de Talca,  
Av. Lircay s/n, Talca, Chile.

<http://www.otalca.cl/english/#/english/>

[milopez@otalca.cl](mailto:milopez@otalca.cl)

**SEBASTIAN KOT**

Czestochowa University of Technology,  
ul. Dabrowskiego 69, room. nr 2,  
42-201 Czestochowa, Poland.

<http://www.pcz.pl/english/>

[sebacat@poczta.zim.pcz.pl](mailto:sebacat@poczta.zim.pcz.pl)

**ȘTEFAN VLĂDUȚESCU**

University of Craiova,  
13 A. I. Cuza Street, Craiova, Romania, 200585.

<http://www.ucv.ro/>

[stefan.vladutescu@yahoo.com](mailto:stefan.vladutescu@yahoo.com)

**TIBOR SZABÓ**

University of Szeged,  
6720 Szeged, Dugonics tér 13, Hungary.

<http://www.u-szeged.hu/english/>

[szabo@jgypk.u-szeged.hu](mailto:szabo@jgypk.u-szeged.hu)

## CONTENTS

PUBLICATION OF PROCEEDINGS  
OF THE TENTH WORLD CONGRESS OF INTERNATIONAL SOCIETY FOR  
UNIVERSAL DIALOGUE (ISUD), WITH THEME : "THE HUMAN BEING: ITS  
NATURE AND FUNCTIONS", CRAIOVA, 4-9 JULY 2014

PRESENTATION  
(Adriana NEACȘU) 5

### HISTORY OF PHILOSOPHY

Daniel JUGRIN  
*Negatio negationis in Neo-Platonist Proclus* 15

Marian Alexandru IACOB  
*The Notion of Subject on Augustine's *The Trinity** 35

Ionuț RĂDUICĂ  
*Substance as Phenomena in Leibniz's Conception* 53

Tibor SZABÓ  
*Critical Reflexions on Sartre's *What is Subjectivity?** 62

### LOGIC, ARGUMENTATION AND PHILOSOPHY OF SCIENCE

Miguel LÓPEZ-ASTORGA  
*The Relationship between Conditionals  
and Denied Conjunctions in Stoic Logic* 82

Ștefan VLĂDUȚESCU, Janusz GRABARA, Sebastian KOT  
*Aristotelian Opening Way and Actual Argumentation  
and Demonstration's Profile* 95

Cătălin BĂRBOIANU  
*The Current Epistemic Status of the Indispensability Arguments  
in the Philosophy of Science* 108

### ETHICS AND AESTHETICS

Adriana NEACȘU  
*Vice, Sin and Guilt in Abelard's *Ethics** 133

Adriana-Mihaela MOCOVAN  
*The Concept of Aura in Walter Benjamin* 165

**SOCIAL PHILOSOPHY**

Ana BAZAC

*Esprit de corps: Old and New Values  
of a Significant Social Identity*

179

**REVIEWS**

Claudiu MESAROȘ

*Philosophy as Act of Rewriting: Philosophical Historiography Studies  
(Armand VOINOV)*

206

W. Julian KORAB-KARPOWICZ

*Tractatus Politico-Philosophicus/Traktat Polityczno-Filozoficzny  
(Cătălin STĂNCIULESCU)*

208

**AUTHORS/CONTRIBUTORS**

211

**CONTENTS**

213