

**A n a l e l e**

**Universității din Craiova**

**Seria:**

---

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

**Nr. 44 (2/2019)**

*ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA – SERIE DE PHILOSOPHIE*, nr. 44 (2/2019)  
13 rue Al. I. Cuza, Craiova, ROUMANIE

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

*ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA – PHILOSOPHY SERIES*, nr. 44 (2/2019)  
Al. I. Cuza Street, no. 13, Craiova, ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our country and abroad

Annals of The University of Craiova. Philosophy Series publishes two issues per year, in June and December. The journal is available in print, but it is also available for download as PDF document at [http://cis01.central.ucv.ro/analele\\_universitatii/filosofie/](http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/)

**Editor-in-Chief:**

Adriana Neacșu, University of Craiova

**Editorial Board:**

**Anton Adămuț**, Alexandru Ioan Cuza  
University of Iași

**Alexandru Boboc**, Romanian Academy

**Giuseppe Cacciatore**, University of Naples  
Federico II

**Giuseppe Cascione**, University of Bari

**Teodor Dima**, Romanian Academy

**Gabriella Farina**, Roma Tre University

**Ștefan Viorel Ghenea**, University of Craiova

**Vasile Muscă**, Babeș-Bolyai University, Cluj-  
Napoca

**Niculae Mătășaru**, University of Craiova

**Alessandro Attilio Negroni**, Università di Genova

**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

**Secretary:** Cătălin Stănculescu

**Responsible for this number:** Adriana Neacșu

ISSN 1841-8325

e-mails: [filosofie\\_craiova@yahoo.com](mailto:filosofie_craiova@yahoo.com); [neacsuelvira2@gmail.com](mailto:neacsuelvira2@gmail.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

Gianluigi SEGALERBA, <i>Form und materie bei ARISTOTELES. Erster teil: das enigma Metaphysik Zeta 3</i>	5
Constantin-Ionuț MIHAI, <i>Ecouri aristotelice în Protrepticul către greci scris de Clement Alexandrinul</i>	44
Adriana NEACȘU, <i>Le sujet de l'histoire dans la Critique de la raison dialectique de Sartre</i>	58
Ana BAZAC, <i>Le temps d'agir</i>	73
Aynur SAFINA, Liliana GAYNULLINA, Ekaterina CHEREPANOVA, <i>Ontology of Art in the Context of Network Culture</i>	98
Irina Borisovna KHYROVA-PRUEL, Boris Georgievich SOKOLOV, Larisa Pavlovna MORINA, Liubov Iurievna IAKOVLEVA, Nikita Olegovich NOGOVITSIN, <i>The Cultural Image of Leadership in the Symbolism of a Skyscraper</i>	108
Vanesa SAINZ, <i>Hacia un nuevo modelo de justicia social en educación</i>	125
Cristinel TRANDAFIR, <i>Valoarea responsabilității în cultura vechilor sate devălmășe românești. Un studiu de istorie socială</i>	145

## RECENZIE

Viktor E. FRANKL <i>Omul în căutarea sensului vieții</i> (Gabriel NEDELEA)	159
AUTHORS/CONTRIBUTORS	163
CONTENTS	165



# FORM UND MATERIE BEI ARISTOTELES

## ERSTER TEIL: DAS ENIGMA METAPHYSIK ZETA 3\*

Gianluigi SEGALERBA<sup>1</sup>

**Abstract:** *This essay is the first part of an analysis on the form and matter in the works of Aristotle. Within the whole analysis, I shall examine passages taken from different works of Aristotle that are relevant to the investigation on form and matter. In this essay, I shall focus exclusively on the chapter Metaphysics Zeta 3.*

*The concepts of substance, matter, ontological subject, form, composite substance, this something and separated, which are consistently used by Aristotle within the development of the mentioned chapter, will be part of my survey of the contents of the chapter. The central argument of Metaphysics Zeta 3, which maintains the equivalence between substance and the feature represented by ontological subject, and which leads, through this first equivalence and through the equivalence between matter and ontological subject, to the result that matter is (the only) substance, will be investigated step by step so that all presuppositions, entailments, and consequences of the argument itself can be clearly shown.*

*The problems which are caused by the mentioned equivalence of substance and ontological subject will be pointed out during my look at the chapter's contents. In particular, Aristotle cannot accept that, in spite of the ontological subject being a correct feature of substance qua substance,*

---

\* Ich bedanke mich aufrichtig bei Frau Mag.<sup>a</sup> Kathrin Bouvot, MA, BA, BA, für ihre sorgfältige Überprüfung der vorliegenden Analyse und für ihre zahlreichen wertvollen inhaltlichen Ratschläge. Ich bin Frau Prof.<sup>in</sup> Dr.<sup>in</sup> Adriana Neacsu, Herrn Prof. Dr. Catalin Stanculescu, Herrn Darius Persu und all den Mitgliedern der Redaktion der Zeitschrift „Analele Universitatii din Craiova, Seria: Filosofie“ für die Möglichkeit, diese Arbeit auf „Analele Universitatii din Craiova, Seria: Filosofie“ zu veröffentlichen, zu tiefer Dankbarkeit verpflichtet.

Ich übernehme die Verantwortung sowohl für die Interpretation der aristotelischen Texte, die ich in meiner Arbeit vorschlage, wie auch für die Deutung der Einstellungen der Kommentatoren, die ich in meiner Arbeit darlege. Ich übernehme zudem die Verantwortung für all die Interpretationen, die ich in dieser Studie darlege; desgleichen übernehme ich die Verantwortung für all die Ungenauigkeiten, Fehler und Ungereimtheiten, die wegen meines Gebrauchs der deutschen Sprache verursacht worden sind und die in der vorliegenden Studie all der Überprüfungen zum Trotz bedauerlicherweise geblieben sind.

<sup>1</sup> aka Arbeitskreis Kulturanalyse Universität Wien (working group cultural analysis University of Vienna), Österreich.

*substance is therewith reduced to matter. Being the ontological subject does not represent the only ontological feature of substance qua substance; the ontological features too of substance qua substance that are represented by being a this something and being separated belong to the concept of substance: they can never be forgotten within a right interpretation of substance. The identification of substance only with matter can never be accepted.*

*Only the ontological values of substance represented by the form and by the composite substance possess the ontological features “being a this something” and “being separated”. Therefore, the ontological values of substance as form and as a composite substance must always be reckoned with in a correctly interpreted ontology. Neither of these values can be forgotten within an accurate inquiry of ontology. Hence, regardless of whether matter is substance and is correctly interpreted as substance, the values of substance as form and as composite substance must belong, in Aristotle’s view, to any right ontological system whatsoever.*

*The plurality of values for substance, which I personally advocate, finds confirmation thanks to chapter Metaphysics Zeta 3: Matter, form, and composite substance all represent values for substance, despite the differences which they have as regards their own ontological features.*

**Keywords:** *Metaphysics Zeta 3, substance, Aristotle, ontological features, subject, Matter, Form, composite substance, ontological values, This Something, separated.*

## 1. Einführung

Meine Arbeit wird unterschiedliche Aspekte von Form und Materie bei Aristoteles analysieren: Im ersten Teil dieser Arbeit werde ich meine Untersuchung einigen Themen des Kapitels *Metaphysik Zeta 3*<sup>1</sup> widmen. Da mein Interesse im vorliegenden Zusammenhang der Interpretation des aristotelischen Gedankengangs, der im selben Kapitel entfaltet wird, gilt, werde ich mich in diesem Teil der Arbeit ausschließlich auf die Analyse von *Metaphysik Zeta 3* konzentrieren, ohne zugleich Verhältnisse, Ähnlichkeiten und Verwandtschaften, welche das Kapitel mit anderen aristotelischen Textstellen haben kann, zu berücksichtigen; diese werden jedoch in der Fortsetzung dieses Teils dargelegt werden, in welcher

---

<sup>1</sup> Das Kapitel *Metaphysik Zeta 3* wird einer Analyse bis zur Zeile 1029a34 unterzogen, da die darauffolgenden Zeilen einen Inhalt aufweisen, der meiner Meinung nach für das hier debattierte Problem nicht relevant ist.

Elemente zum Verhältnis zwischen Form und Materie ermittelt werden werden.

Das Programm der formalen Ontologie des Aristoteles zielt im Allgemeinen auf die Analyse des Fachwerks der Realität ab, d. h., es zielt auf die Analyse von jenen ontologischen Strukturen ab, welche dem Erscheinen der besonderen konkreten Entitäten wie Mensch, Pferd, Baum und so weiter ontologisch vorausgehen<sup>1</sup>. Die Merkmale der Fachwerk-Strukturen, welche, wie es z. B. für die Kategorie von Substanz, Quantität, Quantität und für die weiteren Kategorien der Fall ist, das eigentliche Gestell des Seienden an sich und für sich, d. h. das eigentliche Gestell der Realität an sich zusammenstellen<sup>2</sup>, werden Schritt für Schritt in verschiedenen Werken des Aristoteles untersucht<sup>3</sup>. Im Kapitel *Metaphysik Zeta 3* führt Aristoteles im Besonderen eine Forschung über die mögliche Äquivalenz zwischen Substanz und zugrunde Liegendem und über die ontologischen Konsequenzen, die aus der Annahme der Gültigkeit dieser Äquivalenz für die Interpretation der Substanz entstehen, aus.

Der inhaltliche Reichtum des Kapitels *Metaphysik Zeta 3* kann meiner Meinung nach nicht in Zweifel gezogen werden. In diesem Kapitel werden von Aristoteles zentrale ontologische Begriffe wie Substanz (οὐσία), Materie (ύλη), Form (εἶδος), Gestalt (μορφή) ergründet, ein zentrales Kandidat sowie zentrales Merkmal des Begriffs „Substanz“ wie das

---

<sup>1</sup> Es handelt sich um ein ontologisches, nicht (z. B.) um ein zeitliches Vorausgehen.

<sup>2</sup> Die unterschiedlichen Kategorien stellen eine Art Zarge für die konkreten Entitäten wie die konkreten Substanzen (z. B. Menschen), für die konkreten Qualitäten (z. B. Farben), für die konkreten Quantitäten (z. B. Längen) dar. Die unterschiedlichen Kategorien entsprechen der Vielfalt der Strukturen des Seienden vor dem Auftreten der bestimmten Entitäten, die z. B. von Menschen, von Farben und von Längen dargestellt werden. Für jedwede bestimmte Entität wie Mensch, Farbe und Länge gilt, dass sie der einen oder der anderen Kategorie wird angehören müssen und dementsprechend die Merkmale, welche der jeweils betreffenden Kategorie qua Kategorie zukommen, besitzen wird. Auch die Form stellt ein Element des Fachwerks der Realität dar. Bezüglich meiner Überlegung über das Konzept „formale Ontologie“ bin ich den Studien von E. J. Lowe – im Besonderen seinem Buch „*The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*“ – schuldig: Diese Studien haben mich dazu veranlasst, zuerst die Möglichkeit der Anwesenheit einer formalen Ontologie bei Aristoteles zu eruieren und dann die Grundzüge dieser formalen Ontologie zu untersuchen.

<sup>3</sup> Dies ist z. B. der Fall für die *Kategorien-Schrift* und für die *Metaphysik*.

zugrunde Liegende (τὸ ὑποκείμενον) nachgeforscht<sup>1</sup>, und zentrale Merkmale des Begriffs „Substanz“ wie Dieses Etwas (τόδε τι) und Getrennt (χωριστόν) verwendet. Die Inhalte des Kapitels zeigen zudem zahlreiche Verbindungen mit den Kernpunkten der aristotelischen Meditation über die Grundlagen der Ontologie. Sinn und Zweck des Kapitels *Metaphysik Zeta* 3<sup>2</sup> bestehen meiner Meinung nach grundsätzlich darin:

a) Es wird von Aristoteles bewiesen, dass die Argumentation, die im nämlichen Kapitel dargelegt wird, und zwar:

- (1) Substanz = das zugrunde Liegende.
- (2) Das zugrunde Liegende = Materie.

Daher:

- (3) Substanz = Materie<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Wir werden sehen, dass das zugrunde Liegende einen Kandidaten für die ontologische Würde der Substanz darstellt. Da jedoch das, was als zugrunde Liegendes gelten kann, weiter spezifiziert werden muss und im Kapitel *Metaphysik Zeta* 3 mit der Materie identifiziert wird, kommt das zugrunde Liegende an sich eher einer Funktion, die von einer bestimmten Entität ausgeübt wird, und mithin einem ontologischen Merkmal, das von einer bestimmten Entität besessen wird, gleich. Mit anderen Worten: Das zugrunde Liegende an sich – d. h., was seine genaue Identität angeht – ist nicht eine schon bestimmte, sondern ist eine noch zu bestimmende Entität; die eigentliche Identität des zugrunde Liegenden – der Entität, welche die Funktion des zugrunde Liegenden ausüben kann – ist noch zu entdecken. Eine weitere Analyse hat die Aufgabe, herauszufinden, welche Entität dann tatsächlich das zugrunde liegende darstellen kann. Wir wissen, dass die Substanz das zugrunde Liegende ist, aber wir wissen nicht, welche Entität genau das zugrunde Liegende ist: Es können unterschiedliche ontologische Konstellationen entstehen je nach der Antwort, die wir auf diese Frage geben.

<sup>2</sup> Ich erwähne im Nachstehenden die altgriechischen Ausgaben, die ich für diese Studie benutzt habe: Für die Schrift „*De Anima*“ habe ich die Ausgabe von R. D. Hicks und die Ausgabe von W. D. Ross gebraucht; für die *Kategorien-Schrift* habe ich die Ausgabe von L. Minio-Paluello gebraucht; für die *Metaphysik* habe ich die Ausgabe von H. Bonitz, die Ausgabe von W. D. Ross und die Ausgabe von W. Jaeger benutzt; ferner habe ich die Ausgabe von W. Christ, auf welche sich die Übersetzung von H. Seidl stützt, gebraucht; zudem habe ich den Text des Buches *Zeta* der *Metaphysik* verwendet, der im Kommentar von M. Frede und G. Patzig enthalten ist; für die *Physik* habe ich die Ausgabe von W. D. Ross gebraucht.

Innerhalb dieses Teils meiner Arbeit werde ich für die *Metaphysik* unter den verschiedenen zurate gezogenen Ausgaben der Ausgabe von Jaeger folgen.

<sup>3</sup> Dies ist lediglich eine Synthese der Argumentation.



nicht akzeptabel oder zumindest nicht vollkommen akzeptabel ist<sup>1</sup>. Sie kann allein das Problem der Bestimmung der Identität der Substanz nicht lösen; sie erweist sich als nicht genügend, um all die möglichen Werte von Substanz zu bestimmen. Wir werden sehen, dass der Materie infolge des Ergebnisses dieser nämlichen Argumentation eine privilegierte Position als Wert von Substanz gewährt wird, und dass die Materie wegen dieser Argumentation sogar als die einzige Substanz angesehen wird; da jedoch auch Form und Zusammengesetztes als Werte von Substanz gelten müssen, kann die Argumentation nicht akzeptiert werden.

b) Der Gedankengang, welcher der eigentlichen interpretatorischen Strategie des Aristoteles entspricht, lässt sich auf die folgende Art und Weise zusammenfassen:

(1) Substanz = Zugrunde Liegendes.

(2) Zugrunde Liegendes = Materie.

Dann:

(3) Substanz = Materie.

Aber:

---

<sup>1</sup> Wie wir werden konstatieren können, ist es nicht leicht, ein endgültiges Urteil über die Argumentation, die von Aristoteles kritisiert wird, zu fällen, da Aristoteles selbst bei der Bewertung der nämlichen Argumentation zu schwanken scheint. Einerseits schätzt Aristoteles das Verfahren der Identifikation der Substanz mit dem zugrunde Liegenden als nicht genügend (οὐ γὰρ ἰκανόν) (*Metaphysik Zeta* 3, 1029a9) ein: Damit erweckt er den Eindruck, dass das Verfahren zwar ungenügend, aber nicht komplett falsch ist. In dieser Hinsicht könnten anscheinend zumindest einige Elemente der Argumentation als gültig aufrechterhalten werden. Andererseits erachtet Aristoteles als unmöglich (ἀδύνατόν) das Ergebnis, dass die Materie Substanz ist, wobei dieses Ergebnis direkt vom Verfahren der Identifikation der Substanz mit dem zugrunde Liegenden hervorgerufen wird (*Metaphysik Zeta* 3, 1029a27), so dass Aristoteles in diesem Zusammenhang dazu zu tendieren scheint, das ganze Verfahren abzuweisen, da das Verfahren von Grund auf falsch ist. Aristoteles schwankt meiner Meinung nach zwischen einer gemischten und einer abweisenden Beurteilung der in Rede stehenden Argumentation: Der Grund davon besteht meiner Meinung nach darin, dass Aristoteles zwar der Substanz das Merkmal „zugrunde Liegendes“ zuweisen will, dass er sich jedoch auch der unmittelbaren Gefahr bewusst ist, dass durch diese selbe Zuweisung die Materie als die einzige Substanz erachtet wird.

(4) Materie ist weder getrennt noch ein Dieses Etwas.

Jedoch:

(5) Getrennt und Dieses Etwas kommen der Substanz zu.

Daher:

(6) Die Äquivalenz zwischen Substanz und zugrunde Liegendem kann nicht zur Bestimmung aller Werte von Substanz akzeptiert werden, da diese Art Äquivalenz dem Besitz vom Merkmal „Getrennt-Sein“ und vom Merkmal „Dieses-Etwas-Sein“ seitens der Substanz weder Rechnung tragen noch gerecht werden kann.

Darüber hinaus:

(7) Da die Form und das Zusammengesetzte getrennt und ein Dieses Etwas sind, haben sie ein ontologisch stärkeres Recht als das Recht, das die Materie hat, dazu, Substanz zu sein und als Substanz erachtet zu werden.

Die Anwendung des Merkmals „zugrunde Liegendes“ auf die Substanz erweist sich infolgedessen als nicht genügend zur Bestimmung der Entität, die als Substanz gelten kann. Desgleichen erweist sich das erste zugrunde Liegende als Kandidat für die ontologische Würde der Substanz als nicht vollständig angemessen<sup>1</sup>.

c) Das Merkmal „Zugrunde-Liegend-Sein“ kann nicht ohne Weiteres der Substanz zugeschrieben werden, denn wenn die Äquivalenz zwischen dem zugrunde Liegenden und der Substanz angenommen wird, ohne dass gleichzeitig weitere Merkmale des Begriffs „Substanz“ berücksichtigt werden, wird als (einzige)<sup>2</sup> Substanz eine

---

<sup>1</sup> Als generelle Lehre, die wir aus der Analyse des Kapitels *Metaphysik Zeta 3* gewinnen können, gilt, dass sich die Frage nach der Substanz nicht mit einer Formel lösen lässt.

<sup>2</sup> Wir werden konstatieren können, dass Aristoteles in diesem Kapitel einerseits behauptet, dass die Materie durch die Äquivalenz zwischen Substanz und zugrunde Liegendem Substanz wird (siehe dazu *Metaphysik Zeta 3*, 1029a10) und dass diejenigen, welche der Argumentation, die in diesem Kapitel zur Entfaltung kommt, folgen, die Materie als Substanz erachten (siehe dazu *Metaphysik Zeta 3*,

- Entität wie die Materie<sup>1</sup> gelten, die an sich keine kategoriale Eigenschaft<sup>2</sup> ist und weder ein Dieses Etwas noch getrennt ist<sup>3</sup>.
- d) Aristoteles ist nicht dazu bereit, die Materie als die einzige Substanz zu werten, da zumindest ein Wert von Substanz die Merkmale „Dieses-Etwas-Sein“ und „Getrennt-Sein“ besitzen muss.
- e) Der Begriff „Substanz“ ist mehrwertig<sup>4</sup>: Wenn als Substanz eine Entität gelten soll, welche ein Dieses Etwas und getrennt ist, kann die

---

1029a26–27); Aristoteles behauptet andererseits auch, dass diejenigen, welche dieser Argumentation folgen, die Materie als die einzige Substanz ansehen (siehe dazu *Metaphysik Zeta* 3, 1029a18–19). Es herrscht infolgedessen bei Aristoteles eine Schwankung bezüglich des Ergebnisses der Argumentation, und zwar in dem Sinne, dass die Argumentation sowohl dazu führt, dass die Materie Substanz ist, wie auch dazu, dass die Materie die einzige Substanz ist. Unabhängig vom eigentlichen Ergebnis der Argumentation glaube ich, dass das Problem des Aristoteles darin besteht, die Merkmale „Dieses-Etwas-Sein“ und „Getrennt-Sein“ – trotz der Argumentation – als konstitutive Merkmale zumindest eines Wertes der Substanz zu sichern. Dies ist aber unmöglich, falls das Merkmal „zugrunde Liegendes“ als das einzige Merkmal für das Substanz-Sein verwendet wird.

<sup>1</sup> Die entsprechende Definition von Materie wird von Aristoteles in *Metaphysik Zeta* 3, 1029a20–23, zum Ausdruck gebracht.

<sup>2</sup> Die Definition von „kategoriale Eigenschaft“ wird im Folgenden dargelegt werden (ich werde in dieser Studie die Formeln wie „kategoriale Eigenschaft“ nicht deklinieren, d. h., solche Formeln werden im Text immer gleich erscheinen unabhängig davon, mit welchen Satzgliedern sie verbunden sind).

<sup>3</sup> Wir werden im zweiten Teil dieser Arbeit sehen, dass das Merkmal „zugrunde Liegendes“ mehrwertig ist, je nachdem ob das zugrunde Liegende als eine Entität gilt, die ein Dieses Etwas ist, oder als eine Entität, die kein Dieses Etwas ist. Die ontologischen Konstellationen, die mit den zwei voneinander verschiedenen Werten für das zugrunde Liegende zusammenhängen, sind dementsprechend vollkommen voneinander unterschiedlich.

<sup>4</sup> Statt des Ausdrucks „mehrwertig“ kann auch der Ausdruck „mehrdeutig“ verwendet werden. Ich bevorzuge den Ausdruck „mehrwertig“ wegen seiner unmittelbaren Verbindung mit dem Ausdruck „Wert“: Meiner Meinung nach besitzt den Begriff „Substanz“ bei Aristoteles eine Pluralität von Werten (Gegenstand, Form, Materie), sodass die Verwendung von „mehrwertig“ uns in die ontologische Sachlage, die meiner Meinung nach Aristoteles eignet, unmittelbar versetzt. Für meine Interpretation der Mehrwertigkeit des Begriffs „Substanz“ verweise ich auf den 3. Paragraphen, „Prämissen, Maßstäbe, Definitionen und Stellungnahmen“ meiner Arbeit „Lasst uns den Weg einer neuen

Materie nicht als Substanz gelten. Die Materie kann umgekehrt als Substanz gelten, wenn diese nämlichen Merkmale nicht beachtet werden. Der Begriff „Substanz“ erfährt infolgedessen erhebliche Änderungen je nach den Merkmalen, die dem Begriff gewährt oder abgesprochen werden.

- f) Aristoteles ist nicht dazu bereit, als einzige Substanz eine Entität in Betracht zu ziehen, welche an sich keine kategoriale Eigenschaft aufweist; er ist im Besonderen nicht dazu bereit, als einzige Substanz eine Entität zu erachten, welche an sich keine formal-substanziale Eigenschaft<sup>1</sup> ist.
- g) Wie auch immer eine Analyse des Begriff „Substanz“ ausgehen mag, können die Werte von Substanz als Form und von Substanz als Zusammengesetztes nicht fehlen: Form und Zusammengesetztes sind Substanz, sie müssen daher innerhalb des Begriffs „Substanz“ als Werte von Substanz immer anwesend sein. Materie kann nicht die einzige Substanz sein, da Substanz bezüglich ihrer eigenen Merkmale auch ein Dieses Etwas und getrennt sein muss. Die Reduktion der Substanz auf Materie ist ontologisch nicht gestattet: Form und zusammengesetzte Entität müssen den Wert von Substanz beibehalten.
- h) Das Wesen der zusammengesetzten Entitäten kann nicht auf die materiellen Komponenten reduziert werden: Das Wesen der zusammengesetzten Entitäten wird von den formal-substanzialen Eigenschaften gebildet; die Essenz einer zusammengesetzten Entität wie z. B. die Essenz eines Menschen besteht in ihren formal-substanzialen Eigenschaften.

---

Ontologie einschlagen!“ (1. Teil), welche in der Zeitschrift „Analele Universitatii din Craiova, Seria: Filosofie“, Nr. 40 (2017/2), S. 91–183, erschienen ist.

<sup>1</sup> Die Definition von „formal-substanziale Eigenschaft“ wird im kommenden 2. Paragraphen „Definitionen und Maßstäbe“ dargelegt werden. Die Entität ist an sich keine formal-substanziale Eigenschaft in dem Sinne, dass keine formal-substanziale Eigenschaft das Wesen der nämlichen Entität ausmacht.

## 2. Definitionen und Maßstäbe<sup>1</sup>

Ich möchte in diesem Paragrafen einige Definitionen und Maßstäbe darlegen, welche im Verlauf dieses Teils der Arbeit nützlich sein könnten:

- i. Ich verwende den Ausdruck „Merkmal“ für all diejenigen Kennzeichen, die einer Entität insofern zukommen, als sie einer bestimmten Kategorie angehört. Desgleichen benutze ich den Ausdruck „Merkmal“ für all diejenigen Kennzeichen, die einer Kategorie qua Kategorie zukommen, d. h., für all diejenigen Kennzeichen, welche die ontologische Konstitution einer bestimmten Kategorie definieren: Kennzeichen wie „Dieses-Etwas-Sein“ und „Getrennt-Sein“ bilden Merkmale, da sie einer Entität wie z. B. einem bestimmten Menschen insofern zukommen, als ein bestimmter Mensch der Kategorie der Substanz angehört. Zudem kommen die Kennzeichen „Dieses-Etwas-Sein“ und „Getrennt-Sein“ der Substanz als Kategorie qua Kategorie (zumindest – wie wir sehen werden – nach einer bestimmten Auffassung der Kategorie der Substanz<sup>2</sup>) zu. Ich werde für Eigenschaften wie Mensch-Sein den

---

<sup>1</sup> Dieser Paragraf stellt eine Ergänzung des soeben erwähnten 3. Paragrafen, „Prämissen, Maßstäbe, Definitionen und Stellungnahmen“ meiner Arbeit „Lasst uns den Weg einer neuen Ontologie einschlagen!“ (1. Teil) dar. Ich verweise auf diesen Paragrafen für eine Erklärung all der Grundlagen, auf welchen meine Interpretation der aristotelischen Ontologie basiert: All die Inhalte, die im erwähnten Paragrafen enthalten sind, sind auch für die vorliegende Studie gültig. Für weitere Schilderungen der Elemente, die meiner Meinung nach die Grundlagen der aristotelischen Ontologie ausmachen, verweise ich auf den 2. Paragrafen „Ergänzungen und Hinzufügungen zu den Prämissen, Maßstäben, Definitionen und Stellungnahmen des ersten Teils meiner Arbeit“ meiner Studie „Lasst uns den Weg einer neuen Ontologie einschlagen! (2. Teil)“, die in der Zeitschrift „Analele Universității din Craiova, Seria: Filosofie“, Nr. 42 (2/2018), S. 5–48 veröffentlicht worden ist.

<sup>2</sup> Wenn die Substanz als Form oder als Zusammengesetztes betrachtet wird, ohne dass zugleich die Materie als eine Entität, die dem Umfang der Substanz angehört, angesehen wird, kommen die soeben erwähnten Merkmale „Getrennt-Sein“ und „Dieses-Etwas-Sein“ der Substanz qua Substanz zu. Die Lage wird jedoch komplexer, wenn auch die Materie als eine dem Umfang der Substanz angehörende Entität betrachtet wird, da in diesem Falle problematisch wird, diese nämlich Merkmale als Kennzeichen anzusehen, welche der Substanz qua Substanz zukommen: Denn wir haben in diesem Falle zumindest eine Substanz, d. h. die Materie vor uns, welche diese Merkmale nicht besitzt. Die genaue

Ausdruck „Merkmal“ nicht verwenden, da Mensch-Sein dem bestimmten Mensch nicht insofern zukommt, als der bestimmte Mensch der Kategorie der Substanz angehört, sondern insofern, als der bestimmte Mensch der Art „Mensch“ angehört. Jedes Kennzeichen, das eine Kategorie qua Kategorie definiert, bildet ein Merkmal: Jedes Merkmal ist all den Entitäten gemeinsam, welche einer bestimmten Kategorie angehören (das Dieses-Etwas-Sein kommt all den Entitäten zu, welche der Kategorie der Substanz angehören; Mensch-Sein kommt ausschließlich den Menschen zu). Es gilt infolgedessen, dass die Ausdrücke „Merkmal“ und „Eigenschaft“ innerhalb meiner Darlegung zwei voneinander unterschiedlichen Gebieten zugehören.

- ii. Mit dem Ausdruck „kategoriale Eigenschaft“ meine ich in diesem Zusammenhang all die Eigenschaften, die denjenigen Entitäten entsprechen, welche in die unterschiedlichen Kategorien fallen: Kategoriale Eigenschaften sind folglich substanziale Eigenschaften, da sie denjenigen Entitäten entsprechen, die als erste Substanzen in der *Kategorien-Schrift* gelten (z. B. die biologische Eigenschaft „Mensch-Sein“<sup>1</sup> entspricht der ersten Substanz „Mensch“; die biologische Eigenschaft „Pferd-Sein“ entspricht der ersten Substanz „Pferd“). Qualitäten und Quantitäten stellen ebenfalls kategoriale Eigenschaften dar, da sie denjenigen Entitäten entsprechen, welche in die weiteren Kategorien fallen.
- iii. Der Ausdruck „formal-substanziale Eigenschaft“ steht für all die Eigenschaften, welche dem Inhalt einer Form entsprechen, und für die mit dem Inhalt einer Form zusammenhängenden Eigenschaften: Die biologische Eigenschaft „Mensch-Sein“ ist ein Beispiel für eine formal-substanziale Eigenschaft, da die biologische Eigenschaft „Mensch-Sein“ der Form „Mensch“ entspricht. Ich habe das Adjektiv „formal-substanzial“ spezifisch für diese Darlegung gemünzt, da innerhalb des Kapitels *Metaphysik Zeta 3* Substanz mit Materie gleichgestellt wird. Wenn das Adjektiv „substanzial“ allein verwendet würde, könnte dies

---

Bewertung der Merkmale, welche den Entitäten, die der Kategorie der Substanz angehören, zukommen, indem sie der Kategorie der Substanz angehören, erweist sich infolgedessen im Buch *Metaphysik Zeta* als nicht immer leicht.

<sup>1</sup> Ausdrücke wie „Mensch-Sein“ und „Pferd-Sein“ stehen für den Komplex der biologischen Eigenschaften, welche das Wesen eines bestimmten Menschen und eines bestimmten Pferdes ausmachen.

zu Problemen führen, da „substanzial“ auf die materiellen Eigenschaften bezogen werden könnte. Der Sinn der Verwendung des Adjektivs „formal-substanzial“ besteht infolgedessen darin, auf alle Fälle und sofort diejenigen substanziellen Eigenschaften, die mit der Form zusammenhängen, von all den Eigenschaften zu unterscheiden, die mit der Materie zusammenhängen, sodass jedwede Verwechslung zwischen formal-substanziellen Eigenschaften und materiell-substanziellen Eigenschaften von Anfang an vermieden wird.

- iv. Das Kapitel *Metaphysik Zeta 3* zeigt meiner Meinung nach, dass zumindest ein Wert von Substanz<sup>1</sup> die Merkmale „Dieses-Etwas-Sein“ und „Getrennt-Sein“ besitzen muss. Das Kapitel zeigt jedoch meiner Meinung nach nicht (und es will meiner Meinung nach nicht zeigen), dass Materie keine Substanz ist. Gewiss ist und bleibt die Materie Substanz; die Materie ist jedoch nicht die einzige Substanz. Zudem kann nicht ausschließlich das Merkmal „Zugrunde-Liegend-Sein“ zur Bestimmung davon verwendet werden, welche Entitäten Substanzen sind und dementsprechend welche Entitäten keine Substanzen sind.
- v. Das Kapitel *Metaphysik Zeta 3* rettet infolgedessen einen ontologischen Raum für die Tatsache, dass das Substanz-Sein – die ontologische Würde der Substanz – all den Entitäten zukommt, welche ein Dieses Etwas und getrennt sind. Die Argumentation des Kapitels bringt – wie wir selbst durch die Analyse des Kapitels werden feststellen können – die Konsequenz und das Risiko mit sich, dass der Begriff „Substanz“ die Merkmale „Dieses-Etwas-Sein“ und „Getrennt-Sein“ als seine eigentlichen konstitutiven Merkmale verliert. Dies zieht wiederum nach sich, dass diese selben Merkmale ihre eigene Zentralität bezüglich der Bestimmung der ontologischen Konstitution jeder Substanz qua Substanz verlören, falls die Argumentation von *Metaphysik Zeta 3* akzeptiert würde. Da jedoch diejenige Position, welche befürwortet, dass die erwähnten Merkmale dem Begriff der Substanz abgesprochen

---

<sup>1</sup> Wir werden sehen, dass sowohl die Form wie auch die zusammengesetzte Substanz die Merkmale „Dieses-Etwas-Sein“ und „Getrennt-Sein“ besitzen: Damit besitzen eigentlich zwei Werte von Substanz die erwähnten Merkmale. Zudem kommt aus dem Kapitel das Ergebnis heraus, dass diese beiden Merkmale innerhalb einer korrekten Anschauung der Substanz nicht außer Acht gelassen werden können.

werden, ontologisch nicht akzeptabel ist, kann die Argumentation nicht angenommen werden.

- vi. Das Kapitel verweist trotz alledem die Materie des Wertes als Substanz jedoch nicht: Die Materie bleibt tatsächlich Substanz. Deswegen werde ich innerhalb meiner Analyse immer sagen, dass zwar nicht immer die Substanz an sich, aber gleichwohl zumindest ein Wert von Substanz die Merkmale „Dieses-Etwas-Sein“ und „Getrennt-Sein“ besitzen muss<sup>1</sup>.
- vii. Materie kann an sich anscheinend die Merkmale „Getrennt-Sein“ und „Dieses-Etwas-Sein“ nicht besitzen. Die Materie wird von Aristoteles als unbestimmt interpretiert, so dass sie kein Dieses Etwas sein kann<sup>2</sup>. Die Ursache der Trennung zwischen zusammengesetzten Entitäten wird ausschließlich von der Form geliefert: Die Form als Seele bildet ein autonomes Entwicklungsprinzip, welches die lebenden Substanzen voneinander unterscheidet und sie voneinander trennt, indem die Form jeder lebenden Substanz eine Lebensentwicklung dirigiert, die unabhängig von der Lebensentwicklung der anderen Substanzen ist. Die Form als Strukturprinzip der Artefakte unterscheidet und trennt die Artefakte voneinander<sup>3</sup>. Die materiellen Komponenten werden ausschließlich durch die wechselseitige Trennung der zusammengesetzten Substanzen, zu denen sie gehören, voneinander

---

<sup>1</sup> Eigentlich sind die Form und das Zusammengesetzte die Werte von Substanz, die nach der Ansicht des Aristoteles sowohl ein Dieses Etwas wie auch getrennt sind (siehe dazu *Metaphysik Zeta 3*, 1029a27–30). Offensichtlich will Aristoteles der Materie den Wert von Substanz trotzdem nicht abstreiten, da er an den Zeilen 1029a30–34 (d. h., nachdem er Form und Zusammengesetztem einen privilegierten Zustand bezüglich des Substanz-Seins gegönnt hat) die Position nicht ausschließt, dass Materie Substanz ist. Auch in *De Anima II 1*, 412a6–11, wird der Materie die ontologische Würde des Substanz-Seins gewährt, obgleich in diesem Text die These behauptet wird, dass die Materie kein Dieses Etwas ist.

<sup>2</sup> Dazu werden wir im zweiten Teil dieser Arbeit die Textstelle *Metaphysik Theta 7*, 1049a34–b3, analysieren, an welcher Aristoteles der Materie gleichzeitig das Merkmal „Dieses-Etwas-Sein“ abspricht und das Merkmal „Unbestimmt-Sein“ zuschreibt.

<sup>3</sup> Ein Tisch ist z. B. anders als ein Stuhl und getrennt von einem Stuhl, da die Form eines Tisches einen Tisch von einem Stuhl abgrenzt (zum Thema der Unterscheidung zwischen Gegenständen bei Aristoteles verweise ich auf W. Charlton's Kommentar über die ersten zwei Bücher der aristotelischen *Physik* und auf Charlton's Artikel „Aristotle and the Principle of Individuation“).



getrennt<sup>1</sup>. Die Formen trennen die zusammengesetzten Entitäten voneinander und sind selbst durch ihre eigenen Definitionen voneinander getrennt.

- viii. Ich stimme den Interpretationen nicht zu, die, wie es z. B. für die Interpretation von D. W. Graham und von M. J. Loux der Fall ist, für die Anwesenheit einer starken Zäsur in den Werken des Aristoteles plädieren, die ihrer Ansicht nach infolge der Berücksichtigung der Materie seitens des Aristoteles entsteht: Diese Interpretationen orten bei Aristoteles ein erstes ontologisches System, in welchem die Materie nicht berücksichtigt wird, und ein zweites ontologisches System, in welchem die Materie berücksichtigt wird, wobei die zwei Systeme miteinander nicht vereinbar sind. Obwohl die Berücksichtigung der Materie ohne Zweifel eine Ausweitung von bestimmten Teilen des aristotelischen ontologischen und konzeptuellen Apparates mit sich bringt, liegt jedoch meiner Meinung nach eine Kontinuität zwischen den aristotelischen Werken, in welchen die Materie nicht berücksichtigt wird, und den aristotelischen Werken, in welchen die Materie beachtet wird, vor.

### 3. Vorstellung

Um das Kapitel vorzustellen, möchte ich die folgende Textstelle zitieren, die meiner Meinung nach den Kern der ganzen Argumentation bildet:

«Es ergibt sich daher für all diejenigen, die von diesem Gesichtspunkt aus die Lage betrachten, dass die Materie Substanz ist (ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην); das ist jedoch unmöglich (ἀδύνατον δέ): Denn es scheint, dass sowohl das Getrennt-Sein wie auch das Dieses-Etwas-Sein<sup>2</sup> vor allem der Substanz zukommen (καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ); daher schiene es, dass die Form und das

---

<sup>1</sup> Dies ist zumindest die Erklärung, die ich von der aristotelischen Stellungnahme zu geben vermag, nach welcher der Materie das Merkmal „Getrennt-Sein“ abgestritten wird.

<sup>2</sup> Alternative Übersetzung: sowohl das Merkmal „Getrennt-Sein“ wie auch das Merkmal „Dieses Etwas“.

aus beiden<sup>1</sup> mehr Substanz als die Materie sind (διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἁμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης).» (*Metaphysik Zeta* 3, 1029a26–30)<sup>2</sup>

Diese Textstelle befindet sich am Ende einer Argumentation, im Laufe deren Entwicklung die Äquivalenzen zuerst zwischen Substanz und zugrunde Liegendem und dann zwischen zugrunde Liegendem und Materie zum Resultat geführt haben, dass die Materie Substanz ist. Die soeben zitierte Textstelle kann wichtige Resultate erbringen:

- Das Dieses-Etwas-Sein und das Getrennt-Sein gehören zu den Merkmalen zumindest eines Wertes der Substanz qua Substanz.
- Jede Interpretation der Substanz kann dieser Merkmale nicht entbehren.
- Die Materie kann als (einzige) Substanz nicht akzeptiert werden, wenn als Substanz eine Entität gilt, welche die Merkmale „Dieses-Etwas-Sein“ und „Getrennt-Sein“ besitzt.

#### 4. Prämisse

Die Zuweisung des Merkmals „zugrunde Liegendes“ zugunsten der Substanz verdient eine angemessene Rekonstruktion. Die Verbindung zwischen der Substanz und dem zugrunde Liegenden wird in der

---

<sup>1</sup> D. h.: das aus Form und Materie Zusammengesetzte.

<sup>2</sup> Als Hilfsmittel zur Übersetzung der aristotelischen Werke, welche in dieser Arbeit berücksichtigt werden, habe ich die deutschen Übersetzungen konsultiert, die ich im Folgenden erwähnen werde. Vor der Erwähnung möchte ich darauf hinweisen, dass ich zwar diese Übersetzungen herangezogen habe, jedoch für meine Arbeit meine eigene Übersetzung der zitierten Textstellen verfasst habe: Ich übernehme selbstverständlich die Verantwortung für die Wahl, die ich bei meiner Übersetzungsarbeit getroffen habe. Für die *Kategorien-Schrift* habe ich die Übersetzung von E. Rolfes, die Übersetzung von K. Oehler und die Übersetzung von H. G. Zekl verwendet; für die *Metaphysik* habe ich die Übersetzung von H. Bonitz in der Bearbeitung von H. Seidl (diese Übersetzung stützt sich auf den altgriechischen Text, der von W. Christ ediert worden ist) und in der Ausgabe von U. Wolf, welche sich auf die Bearbeitung von H. Carvallo und E. Grassi stützt, benutzt; ebenfalls habe ich für die *Metaphysik* die Übersetzung von H. G. Zekl und die Übersetzung von T. A. Szlezák gebraucht; für das Buch *Zeta* der *Metaphysik* habe ich darüber hinaus die Übersetzung von M. Frede und G. Patzig zurate gezogen; für die *Physik* habe ich die Übersetzung von H. Wagner und die Übersetzung von H. G. Zekl verwendet.

*Kategorien-Schrift* erörtert. Diesbezüglich ist es angebracht, die betreffenden Textstellen der *Kategorien-Schrift* zu zitieren:

a) *Kategorien-Schrift* 5, 2a11–14:

«Substanz, die im eigentlichsten, ersten und vorzüglichsten Sinne Substanz genannte, ist die, welche weder von einem zugrunde Liegenden ausgesagt wird, noch in einem zugrunde Liegenden ist, wie zum Beispiel ein bestimmter Mensch oder ein bestimmtes Pferd (Οὐσία δὲ ἐστὶν ἢ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστίν).»

b) *Kategorien-Schrift* 5, 2a34–35:

«Alles andere wird entweder von den ersten Substanzen als zugrunde Liegenden ausgesagt, oder ist in ihnen als zugrunde Liegenden (τὰ δ' ἄλλα πάντα ἢτοι καθ' ὑποκειμένων λέγεται τῶν πρώτων οὐσιῶν ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν).»<sup>1</sup>

c) *Kategorien-Schrift* 5, 3a8–9:

«Denn die erste (πρώτη) Substanz (οὐσία) wird weder von einem zugrunde Liegenden ausgesagt (καθ' ὑποκειμένου λέγεται), noch ist sie in einem zugrunde Liegenden»

Die erste Substanz übt die Funktion vom zugrunde Liegenden für alle weiteren Entitäten aus. In der *Kategorien-Schrift* werden als Kandidaten für die Funktion des zugrunde Liegenden erste Substanzen wie Menschen und Pferde vorgestellt. Dies stellt allem Anschein nach kein Problem dar. Die Konstellation, die in der *Kategorien-Schrift* dargelegt wird, lässt sich auf die nachstehende Art und Weise schildern:

- i. Substanz = Das zugrunde Liegende.
- ii. Das zugrunde Liegende = (z. B.) Mensch, Pferd.

---

<sup>1</sup> Für diesen Teil meiner Arbeit habe ich die folgenden Kommentare der aristotelischen Werke verwendet: Für die *Kategorien-Schrift* habe ich den Kommentar von K. Oehler gebraucht; für die *Metaphysik* habe ich den Kommentar von W. D. Ross verwendet; für das Buch *Metaphysik Zeta* habe ich den Kommentar von M. Frede und G. Patzig sowie den Kommentar von D. Bostock zurate gezogen; darüber hinaus habe ich mich für die Analyse des Buches *Zeta* der *Metaphysik* auf die „Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics“ gestützt, die von M. Burnyeat herausgegeben wurden; für die ersten zwei Bücher der *Physik* habe ich den Kommentar von W. Charlton verwendet.

iii. Substanz = (z. B.) Mensch, Pferd.

Die Konstellation, der wir innerhalb des Kapitels *Metaphysik Zeta 3* begegnen werden, ist auf die folgende Art und Weise beschreibbar:

- a) Substanz = Das zugrunde Liegende.
- b) Das zugrunde Liegende = Materie.
- c) Substanz = Materie.

Daraus lässt sich ersehen, dass die Identifikation der Entität, welche als Substanz gelten kann, anders geworden ist, da das zugrunde Liegende in den zwei Texten auf jeweils unterschiedliche Art und Weise interpretiert wird: In der *Kategorien-Schrift* ist das zugrunde Liegende eine Entität wie Mensch oder Pferd, im Kapitel *Metaphysik Zeta 3* ist das zugrunde Liegendes hingegen eine Entität wie die Materie. Die Interpretation der Entität, welche die Funktion des zugrunde Liegenden ausübt, ist im Kapitel *Metaphysik Zeta 3* anders geworden, sodass auch die Identifikation der Substanz anders geworden ist.

## 5. Inhalt des Kapitels

Der Text des Kapitels sagt<sup>1</sup>:

«Substanz wird dann, wenn nicht auf mehr, jedoch jedenfalls auf vier Weisen vor allem gesagt: Denn sowohl das Wesen wie auch das Allgemeine wie auch die Gattung scheinen Substanz eines jeden zu sein, und als Viertes von diesen scheint das zugrunde Liegende Substanz zu sein (καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον). Das zugrunde Liegende ist dann dasjenige, von welchem alles andere ausgesagt wird, das selbst jedoch nicht weiter vom anderen ausgesagt wird<sup>2</sup> (τὸ δ' ὑποκείμενον ἐστὶ καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου); deswegen muss zuerst

<sup>1</sup> Als Instrumente zum Verständnis und zur Interpretation von *Metaphysik Zeta 3* haben sich für meine Analyse die Studie von M. L. Gill „Aristotele on Substance: The Paradox of Unity“ und die Studien von M. J. Loux „Form, Species and Predication in Metaphysics Z, H and Θ“ und „Primary Ousia: An Essay on Aristotle's *Metaphysics Z and H*“ als äußerst hilfreich erwiesen (sehr interessant als Forschung über die Ontologie ist auch das Buch von Loux „Substance and Attribute: A Study in Ontology“). Dies gilt selbstverständlich ganz unabhängig davon, ob ich mit den in diesen Forschungen vertretenen Ansichten einverstanden bin oder nicht.

<sup>2</sup> 1028b36–37: Definition des zugrunde Liegenden qua zugrunde Liegendes.

dieses definiert werden: Denn es scheint, dass vor allem das erste<sup>1</sup> zugrunde Liegende Substanz ist (μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον). Nun wird als ein solches auf eine gewisse Weise<sup>2</sup> die Materie (ὕλη), dann auf eine andere Weise die Gestalt (μορφή), dann auf eine dritte Weise das aus diesen<sup>3</sup> (τὸ ἐκ τούτων)<sup>4</sup> genannt (ich nenne aber als Materie zum Beispiel das Erz, als Gestalt nenne ich die Figur des Anblicks (τὴν δὲ μορφήν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας), als das aus diesen<sup>5</sup> nenne ich die Bildsäule [das konkrete Ganze] [τὸ σύνολον]<sup>6</sup>), sodass, wenn die Form (εἶδος) früher und in höherem Maße seiend als die Materie ist, sie aus demselben Grunde früher auch als das aus beiden<sup>7</sup> sein wird. Jetzt ist also im Umriss zum Ausdruck gebracht worden, was etwa die Substanz ist, d. h., dass sie das ist, was nicht von einem zugrunde Liegenden, sondern wovon alles andere ausgesagt wird<sup>8</sup> (ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα); sie muss jedoch nicht ausschließlich auf diese Art und Weise definiert werden (δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως): Denn diese Definition ist nicht genügend<sup>9</sup> (οὐ γὰρ ἰκανόν); denn einesteils ist diese Definition selbst unklar<sup>10</sup> (αὐτό τε γὰρ τοῦτο ἄδηλον) und andernteils wird überdies die Materie Substanz (καὶ εἴ τι ἢ ὕλη οὐσία γίνεσθαι). Denn wenn diese nicht Substanz ist, entgeht es, welche andere Entität Substanz ist: Denn wenn alles andere weggenommen wird (περιαιρουμένων γὰρ τῶν ἄλλων), scheint es nicht, dass etwas verbleibt (οὐ φαίνεται οὐδὲν ὑπομένον); denn alles andere ist einerseits Affektionen (πάθη) und Erzeugnisse (ποιήματα) und Potenzen (δυνάμεις) der Körper<sup>11</sup>, die Länge (μῆκος) und Breite (πλάτος) und Tiefe (βάθος) sind andererseits bestimmte Quantitäten (ποσότητές τινες), sie sind aber nicht Substanzen

<sup>1</sup> Es gilt nicht nur, dass die Substanz das zugrunde Liegende ist, sondern auch, dass das erste zugrunde Liegende Substanz ist, d. h., Substanz wird mit dem ersten zugrunde Liegenden identifiziert.

<sup>2</sup> D. h.: als zugrunde Liegendes.

<sup>3</sup> D. h.: das aus Gestalt und Materie Zusammengesetzte.

<sup>4</sup> 1029a2–3: Auflistung der Kandidaten für die Funktion des zugrunde Liegenden.

<sup>5</sup> D. h.: dem aus Gestalt und Materie Zusammengesetzten.

<sup>6</sup> Ich folge der Version von Jaeger, der „τὸ σύνολον“ entfernt.

<sup>7</sup> D. h.: das aus Form und Materie Zusammengesetzte.

<sup>8</sup> 1029a7–9: Definition der Substanz als zugrunde Liegendes.

<sup>9</sup> 1029a9: Zeichen der Mangelhaftigkeit des Merkmals „zugrunde Liegendes“.

<sup>10</sup> 1029a9: weiteres Zeichen der Mangelhaftigkeit des Merkmals „zugrunde Liegendes“.

<sup>11</sup> 1029a10–15: Das Zusammengesetzte wird unter seinen nicht konstitutiven Komponenten betrachtet.

(ἀλλ' οὐκ οὐσίαι) (denn das Quantum<sup>1</sup> ist nicht Substanz (τὸ γὰρ ποσὸν οὐκ οὐσία)), sondern vielmehr ist jenes Substanz (ἐκεῖνό ἐστιν οὐσία), dem als Erstem diese Eigenschaften zukommen (ᾧ ὑπάρχει ταῦτα πρῶτον). Wenn jedoch sowohl Länge wie auch Tiefe wie auch Breite entzogen werden (ἀφαιρουμένου), sehen wir, dass nichts übrig bleibt (ὑπολειπόμενον), es sei denn, dass etwas da ist, was durch diese Eigenschaften bestimmt (ὀριζόμενον) wird, sodass es notwendig ist, dass denjenigen, welche die Lage auf diese Art und Weise untersuchen, die Materie als einzige Substanz erscheint (ὥστε τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπούμενοις). Ich nenne dann Materie die Entität, welche an sich weder als etwas noch als Quantum noch als irgendeine andere der Entitäten bezeichnet wird, durch welche das Seiende bestimmt ist (λέγω δ' ὕλην ἢ καθ' αὐτὴν μήτε τί μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὄρισται τὸ ὄν). Denn es ist etwas da, von welchem eine jede dieser Bestimmungen prädiert wird, dessen Sein verschieden auch von jeder Kategorie ist<sup>2</sup> (ἔστι γὰρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἑκάστη)<sup>3</sup> (denn einerseits wird alles andere von der Substanz prädiert, diese<sup>4</sup> wird andererseits von der Materie prädiert<sup>5</sup> (τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης)), sodass das Letzte (τὸ ἔσχατον) an sich (καθ' αὐτὸ) weder ein Etwas (τί) noch ein Quantum (ποσὸν) noch etwas anderes ist (ἄλλο οὐδέν); es ist eigentlich auch die Verneinungen davon nicht, denn auch diese werden ihm auf akzidentielle Art und Weise (κατὰ συμβεβηκός) zukommen<sup>6</sup>. Es ergibt sich daher für all diejenigen, die von diesem Gesichtspunkt aus die Lage betrachten, dass die Materie Substanz ist (ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην); das ist jedoch unmöglich (ἀδύνατον δέ): Denn es scheint, dass sowohl das Getrennt-Sein wie auch das Dieses-Etwas-Sein<sup>7</sup> vor allem<sup>1</sup>

<sup>1</sup> 1029a15–16: Ausschluss der Quantität von der Liste der möglichen Kandidaten für Substanz.

<sup>2</sup> 1029a21–23: Uneingeschränkte Verschiedenheit zwischen Materie und kategorialen Bestimmungen.

<sup>3</sup> Die Prädikation drückt nicht aus, was das zugrunde Liegende an sich ist, wenn als prädierte Entität eine kategoriale Eigenschaft steht, da die kategorialen Eigenschaften anders als das zugrunde Liegende sind.

<sup>4</sup> An dieser Textstelle scheint die Substanz eine andere Entität als die Materie zu sein.

<sup>5</sup> 1029a23–24: Die Materie stellt die Grundlage für alles andere dar.

<sup>6</sup> All die kategorialen Eigenschaften sind akzidentuell.

<sup>7</sup> Alternative Übersetzung: sowohl das Merkmal „Getrennt-Sein“ wie auch das Merkmal „Dieses Etwas“.

der Substanz zukommen (καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ)<sup>2</sup>; daher schiene es, dass die Form und das aus beiden<sup>3</sup> mehr Substanz als die Materie sind (διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης). Die aus beiden zusammengesetzte Substanz – ich meine, die aus der Materie und aus der Gestalt zusammengesetzte – muss also beiseitegelassen werden, denn sie ist später und manifest; klar ist dann einigermaßen auch die Materie; die Dritte muss jedoch untersucht werden, denn diese ist die schwierigste. Es wird dann anerkannt, dass einige der wahrnehmbaren Entitäten Substanzen sind, sodass zuerst bei diesen geforscht werden muss.»

## 6. Schema der Argumentation

Der Komplex der Argumentation lässt sich meines Erachtens mit diesem Schema verfolgen:

- i) Substanz = Zugrunde Liegendes (1029a8–9).
- ii) Zugrunde Liegendes = Materie (1029a21–26).

Deswegen:

- iii) Substanz = Materie (1029a26–27).

---

<sup>1</sup> Ich interpretiere in diesem Kontext die Bedeutung vom Ausdruck „μάλιστα“, den ich mit „vor allem“ übersetze, auf die folgende Art und Weise: Die zwei Merkmale „Getrennt-Sein“ und „Dieses-Etwas-Sein“ sind zwei konstitutive Merkmale der Substanz; sie nicht zu berücksichtigen, bedeutet, eine unvollständige Anschauung der Substanz zu erhalten. Da vor allem diese beiden Merkmale der Substanz zukommen, können Form und Zusammengesetztes, welche von diesen zwei Merkmalen gekennzeichnet sind, vom Umfang der Substanz nicht ausgeschlossen werden: Die Reduktion der Substanz auf die Materie kann daher nicht funktionieren. Der Ausdruck bedeutet meiner Meinung nicht, dass die zwei Merkmale vor allem der Substanz zukommen, sie jedoch auch anderen Entitäten zukommen könnten und tatsächlich zukommen.

<sup>2</sup> Es darf nicht überraschen, dass das Resultat des Prozesses des Wegnehmens etwas auf der Ebene der kategorialen Eigenschaften Leeres bereitstellt, denn dieser Prozess ist aus seiner eigenen Quintessenz heraus so aufgebaut worden, dass dem zugrunde Liegenden jegliche kategoriale Eigenschaft weggenommen wurde. Das in Rede stehende zugrunde Liegende ist nicht absolut leer, sondern lediglich kategorial gesehen leer; auf der Ebene der materiellen Komponente ist das zugrunde Liegende immerhin etwas (d. h., es ist seine materiellen Komponenten; das zugrunde Liegende wird mit der Materie identifiziert, es kommt seinen eigenen materiellen Elementen gleich).

<sup>3</sup> D. h.: das aus Form und Materie Zusammengesetzte.

Dieses Ergebnis ist inakzeptabel, weil zumindest ein Wert der Substanz qua Substanz die Eigenschaften, die vom Dieses-Etwas-Sein und vom Getrennt-Sein repräsentiert werden, besitzen muss. Dieses Resultat verunmöglicht, die Merkmale „Dieses-Etwas-Sein“ und „Getrennt-Sein“ zu berücksichtigen. Eine Überprüfung der Äquivalenz zwischen Substanz und zugrunde Liegendem stellt sich infolgedessen als notwendig heraus.

Als Prämisse des Gedankenganges scheint zu gelten, dass jede Aussage eine Eigenschaft zum Ausdruck bringt, die im Verhältnis zum Wesen des zugrunde Liegenden, welchem diese Eigenschaft zugeschrieben wird, nicht konstitutiv ist: Das zugrunde Liegende oder, besser gesagt, das, was als zugrunde Liegendes interpretiert wird, d. h. die Materie, wird als immer verschieden von der ihm zugeteilten Eigenschaft angesehen. Die kategorialen Eigenschaften drücken nie aus, was das zugrunde Liegende an sich ist, wie es durch die folgende Aussage belegt werden kann:

«Denn es ist etwas da, von welchem eine jede dieser Bestimmungen prädiziert wird, dessen Sein verschieden auch von jeder Kategorie ist (ἔστι γάρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ὃ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἑκάστη) [...]» (*Metaphysik Zeta 3*, 1029a21–23)

Die zweite damit verbundene Aussage ist:

«[...] sodass das Letzte (τὸ ἔσχατον) an sich (καθ' αὐτὸ) weder ein Etwas (τι) noch ein Quantum (ποσὸν) noch etwas anderes ist (ἄλλο οὐδέν); es ist eigentlich auch die Verneinungen davon nicht, denn auch diese werden ihm auf akzidentielle Art und Weise (κατὰ συμβεβηκός) zukommen.» (*Metaphysik Zeta 3*, 1029a24–26)

Das zugrunde Liegende an sich ist immer verschieden von all den kategorialen Eigenschaften<sup>1</sup>. Wir befinden uns vor einer ontologischen Konstellation, in welcher als zugrunde Liegendes eine Entität ausgewählt wird, die an sich anders als all die kategorialen Eigenschaften ist.

## 7. Logik meiner Interpretation

Ich bin der Ansicht, dass die interpretatorische Strategie von *Metaphysik Zeta 3* unter anderem eine Reductio ad absurdum der Äquivalenz zwischen

---

<sup>1</sup> Das zugrunde Liegende steht innerhalb dieser Position auf der einen Seite, die kategorialen Eigenschaften auf der anderen. Sie können zwar dem zugrunde Liegenden zugeschrieben werden, sie sind aber nicht das, was das zugrunde Liegende an sich ist.



Substanz und zugrunde Liegendem darstellt. Damit die Einstufung des Kapitels als einer *Reductio ad absurdum* gerechtfertigt wird, muss vor allen Dingen berücksichtigt werden, dass die Substanz im Kapitel *Metaphysik Zeta 1* sowohl als ein Dieses Etwas wie auch als getrennt dargestellt wird. Dies wird im *Metaphysik Zeta 3* negiert, wenn als Substanz eine nicht richtig spezifizierte Auffassung des zugrunde Liegenden angenommen wird, die bewirkt, dass die Materie als Substanz gelten muss:

- Substanz ist ein Dieses Etwas (*Kategorien-Schrift 5*, 3b10–13, *Metaphysik Zeta 1*, 1028a12, *Metaphysik Zeta 3*, 1029a28) und getrennt (*Metaphysik Zeta 1*, 1028a34, *Metaphysik Zeta 3*, 1028a27–28).
- Substanz = Zugrunde Liegendes (*Metaphysik Zeta 3*, 1028b36–37).
- Zugrunde Liegendes = Materie (*Metaphysik Zeta 3*, 1029a23–24).
- Substanz = Materie (*Metaphysik Zeta 3*, 1029a10; *Metaphysik Zeta 3*, 1029a18–19, *Metaphysik Zeta 3*, 1029a27).
- Materie = Kategorial Leeres (*Metaphysik Zeta 3*, 1029a20–26).
- Materie = kein Dieses Etwas und nicht getrennt (dies wird daraus entnommen, dass die Merkmale „Dieses-Etwas-Sein“ und „Getrennt-Sein“ der Substanz<sup>1</sup> zukommen, sodass Form und das Zusammengesetzte eher als die Materie Substanz sind; damit lässt sich ersehen, dass von Aristoteles die Materie weder als getrennt noch als ein Dieses Etwas angesehen wird; *Metaphysik Zeta 3*, 1029a27–30).
- Da Substanz Materie ist,
- ist Substanz weder ein Dieses Etwas noch getrennt.

Aber:

- Substanz ist ein Dieses Etwas und getrennt.

Daher ergibt sich:

- Substanz = Materie.
- Substanz = Materie = kein Dieses Etwas und nicht getrennt (Konsequenz der Identifikation von Substanz mit Materie).
- Substanz = getrennt und ein Dieses Etwas und gleichzeitig nicht getrennt und kein Dieses Etwas (Resultat, das wegen der Definition von Substanz und wegen der Anwendung des Merkmals „zugrunde Liegendes“ hervorgerufen wird).

Fazit: Widerspruch.

---

<sup>1</sup> Sie bilden konstitutive Merkmale des Begriffs „Substanz“.

- Zumindest der Wert von Substanz als Form und als Zusammengesetztes muss die Merkmale „Dieses-Etwas-Sein“ und „Getrennt-Sein“ beibehalten.

Da am Ende der Argumentation Materie den Wert von Substanz trotz alledem beibehält, lässt sich daraus folgern, dass Aristoteles zwischen einem Wert von Substanz (Materie), welcher die Merkmale „Dieses-Etwas-Sein“ und „Getrennt-Sein“ nicht besitzt, und einem Wert von Substanz, welcher diese Merkmale besitzt (Form und Zusammengesetztes), unterscheidet.

Es gilt ferner meiner Meinung nach die folgende Rekonstruktion bezüglich der Argumentation – die von Aristoteles nicht vollständig entfaltet wird – nach welcher die Materie weder das Merkmal „Getrennt-Sein“ noch das Merkmal „Dieses-Etwas-Sein“ besitzt:

- 1) Substanz = Materie.
- 2) Wenn die Substanz = Materie,
- 3) dann ist die Substanz weder getrennt noch ein Dieses Etwas.

Aber:

- 4) Dies ist unmöglich, da das Getrennt-Sein und das Dieses-Etwas-Sein der Substanz zukommen.

Es folgt:

- 5) Die Materie ist weder getrennt noch ein Dieses Etwas<sup>1</sup>.

Die Identifikation der Substanz mit der Materie bringt mit sich, dass die Substanz weder getrennt noch ein Dieses Etwas ist: Daher muss die Materie weder getrennt noch ein Dieses Etwas sein. Die Substanz besitzt infolge ihrer Identifikation mit der Materie diese beiden Merkmale nicht, so dass auch die Materie, da sie mit der Substanz zusammenfällt, diese Merkmale nicht besitzt.

Gleichzeitig werden die Merkmale „Getrennt-Sein“ und „Dieses-Etwas-Sein“ der Form und dem Zusammengesetzten durch die folgende Argumentation zugeschrieben, die von Aristoteles ebenfalls nicht vollständig entfaltet wird:

---

<sup>1</sup> Diese Aussage wird von Aristoteles an der Textstelle *Metaphysik Zeta 3*, 1029a26–30 nicht explizit ausgedrückt; sie lässt sich jedoch meiner Meinung nach vom Text durch die vorgeschlagene Rekonstruktion ableiten.

1) Substanz besitzt die Merkmale „Getrennt-Sein“ und „Dieses-Etwas-Sein“.

2) Form und Zusammengesetztes sind mehr Substanz als die Materie.

Daher:

3) Form und Zusammengesetztes besitzen die Merkmale „Getrennt-Sein“ und „Dieses-Etwas-Sein“<sup>1</sup>.

## 8. Vorstellung der Kandidaten für die Stelle der Substanz

Um jetzt die unterschiedlichen Abschnitte des Kapitels zu analysieren, können wir sehen, dass das Kapitel mit der Auflistung der Kandidaten für die ontologische Würde von Substanz eröffnet wird. Als Kandidaten kommen das Wesen, das Allgemeine, die Gattung und das zugrunde Liegende infrage:

«Substanz wird dann, wenn nicht auf mehr, jedoch jedenfalls auf vier Weisen vor allem gesagt: Denn sowohl das Wesen wie auch das Allgemeine wie auch die Gattung scheinen Substanz eines jeden zu sein, und als Viertes von diesen scheint das zugrunde Liegende Substanz zu sein (καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστο, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον). Das zugrunde Liegende ist dann dasjenige, von welchem alles andere ausgesagt wird, das selbst jedoch nicht weiter vom anderen ausgesagt wird (τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου); deswegen muss zuerst dieses definiert werden: Denn es scheint, dass vor allem das erste zugrunde Liegende Substanz ist (μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον).» (*Metaphysik Zeta 3*, 1028b33–1029a2)

Wesen, Allgemeines, Gattung und zugrunde Liegendes sind die Kandidaten für die Substanz. Über diese Liste lässt sich bemerken, dass der Begriff „Substanz“ an sich unterschiedlich gedeutet wird, und zwar in dem Sinne, dass sich Kandidaten wie Wesen, Allgemeines und Gattung eher auf die Position zurückführen lassen, welche der Substanz von etwas eigen ist: Sie werden als „die Substanz eines jeden“ geschildert. Das zugrunde Liegende ist eher mit dem Begriff von Substanz als Gegenstand verbunden,

---

<sup>1</sup> Diese Aussage wird von Aristoteles an der Textstelle *Metaphysik Zeta 3*, 1029a26–30 nicht explizit formuliert; sie ist jedoch meiner Meinung nach vom Text durch die vorgeschlagene Rekonstruktion ableitbar.

da es nicht als Substanz von etwas, sondern als einstellige Substanz<sup>1</sup> vorgestellt wird.

Substanz ist nun unter anderem das zugrunde Liegende: Das erste zugrunde Liegende entspricht der Substanz. Aristoteles schiebt anschließend sein Interesse auf das zugrunde Liegende und auf dessen Definition oder, anders gesagt, auf dessen Darstellung, der zufolge das zugrunde Liegende die Entität ist, welche von nichts anderem prädiert wird und von welcher alles andere prädiert wird. Diese Definition braucht aber eine weitere Analyse:

«Nun wird als ein solches auf eine gewisse Weise<sup>2</sup> die Materie (ὕλη), dann auf eine andere Weise die Gestalt (μορφή), dann auf eine dritte Weise das aus diesen<sup>3</sup> (τὸ ἐκ τούτων) genannt (ich nenne aber als Materie zum Beispiel das Erz, als Gestalt nenne ich die Figur des Anblicks (τὴν δὲ μορφήν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας), als das aus diesen<sup>4</sup> nenne ich die Bildsäule [das konkrete Ganze] [τὸ σύνολον]), sodass, wenn die Form (εἶδος) früher und in höherem Maße seiend als die Materie ist, sie aus demselben Grunde früher auch als das aus beiden<sup>5</sup> sein wird.» (*Metaphysik Zeta 3, 1029a2–7*)

Zuerst werden sowohl Materie wie auch Gestalt wie auch das Zusammengesetzte als zugrunde Liegendes erachtet. Aristoteles wird dann ausschließlich die Position der Materie als das zugrunde Liegende analysieren.

## 9. Definition von Substanz – erste Anzeichen der Krise des Merkmals „zugrunde Liegendes“

Wir werden jetzt feststellen können, dass die Äquivalenz zwischen Substanz und zugrunde Liegendem Probleme bereitet. Im Text kommt die Definition von Substanz zum Vorschein:

«Jetzt ist also im Umriss zum Ausdruck gebracht worden, was etwa die Substanz ist, d. h., dass sie das ist, was nicht von einem zugrunde Liegenden, sondern wovon alles andere ausgesagt wird (ὅτι τὸ μὴ καθ’ ὑποκειμένου

<sup>1</sup> Für die Erklärung des Begriffs „einseitige Substanz“ verweise ich auf den 3. Paragrafen, „Prämissen, Maßstäbe, Definitionen und Stellungnahmen“ meiner Arbeit „Lasst uns den Weg einer neuen Ontologie einschlagen!“ (1. Teil).

<sup>2</sup> D. h.: als zugrunde Liegendes.

<sup>3</sup> D. h.: das aus Form und Materie Zusammengesetzte.

<sup>4</sup> D. h.: dem aus Form und Materie Zusammengesetzten.

<sup>5</sup> D. h.: das aus Form und Materie Zusammengesetzte.

ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα); sie muss jedoch nicht ausschließlich auf diese Art und Weise definiert werden (δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως): Denn diese Definition ist nicht genügend (οὐ γὰρ ἰκανόν); denn einesteils ist diese Definition selbst unklar (αὐτό τε γὰρ τοῦτο ἄδηλον) und andernteils wird überdies die Materie Substanz (καὶ ἔτι ἡ ὕλη οὐσία γίγνεται). Denn wenn diese nicht Substanz ist, entgeht es, welche andere Entität Substanz ist: Denn wenn alles andere weggenommen wird (περιαιρουμένων γὰρ τῶν ἄλλων), scheint es nicht, dass etwas verbleibt (οὐ φαίνεται οὐδὲν ὑπομένον) [...]» (*Metaphysik Zeta 3*, 1029a7–12)

Aristoteles sagt klar, dass die Äquivalenz zwischen Substanz und zugrunde Liegendem nicht vollständig funktioniert und dass diese Art Definition nicht angemessen ist: Diese Definition bereitet offensichtlich Probleme. Das Merkmal „zugrunde Liegendes“ erleidet insofern eine Art Krise, als es auf die Substanz bezogen wird.

Um zur Analyse überzuleiten, muss in diesem Zusammenhang zuerst ein Blick auf die Definitionen von zugrunde Liegendem und Substanz geworfen werden. Als Definition von zugrunde Liegendem haben wir erhalten:

«Das zugrunde Liegende ist dann dasjenige, von welchem alles andere ausgesagt wird, das selbst jedoch nicht weiter vom anderen ausgesagt wird (τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου) [...]» (*Metaphysik Zeta 3*, 1028b36–37)

Die Position der Substanz als das zugrunde Liegende wird folgendermaßen zum Ausdruck gebracht:

«Jetzt ist also im Umriss zum Ausdruck gebracht worden, was etwa die Substanz ist, d. h., dass sie das ist, was nicht von einem zugrunde Liegenden, sondern wovon alles andere ausgesagt wird (ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα) [...]» (*Metaphysik Zeta 3*, 1029a7–9)<sup>1</sup>

Substanz ist die Entität, welche von nichts anderem ausgesagt wird, sondern von welcher alles andere ausgesagt wird. Es liegt kein weiteres zugrunde Liegendes für die Substanz vor, d. h., es kommt keine andere

<sup>1</sup> An der Textstelle *Physik I 2*, 185a31–32, wird die Verbindung zwischen Substanz und zugrunde Liegendem geäußert:

«Denn keine der anderen Entitäten ist getrennt neben der Substanz (οὐθὲν γὰρ τῶν ἄλλων χωριστόν ἐστι παρὰ τὴν οὐσίαν): Denn alle anderen Entitäten werden von der Substanz als zugrunde Liegendem ausgesagt (πάντα γὰρ καθ' ὑποκειμένου λέγεται τῆς οὐσίας).»

Entität vor, die sich in Bezug auf eine Substanz als deren zugrunde liegende Entität positioniert; mithin kann keine Entität gefunden werden, von welcher als ihrem zugrunde Liegenden eine Substanz abhängt.

Diese Beobachtungen des Aristoteles bestätigen die Eigenständigkeit der Substanz im Verhältnis zu den anderen Entitäten und gleichzeitig die Abhängigkeit der anderen Entitäten von der Substanz. Es wird jedoch sofort nach dieser ersten Stellungnahme anschaulich thematisiert, dass diese nämliche Definition, falls sie ohne Weiteres akzeptiert wird, evidente Schwächen hat. Die Folgenden sind die Beobachtungen des Aristoteles bezüglich dieser Art von Definition der Substanz:

- Diese Definition ist nicht genügend.
- Diese Bestimmung der Substanz ist unklar.
- Infolge dieser Bestimmung wird die Materie Substanz (der Kontext scheint zu suggerieren, dass dieses Resultat, dass die Materie Substanz wird, nicht mit besonderer Freude entgegenzunehmen ist).
- Wenn alles weggenommen wird, bleibt nichts anderes übrig (d. h., all die kategorialen Eigenschaften sind nicht mehr da).

Es muss eine Erklärung dafür gefunden werden, weswegen das nämliche Merkmal, wenngleich es auf dieselbe Entität, d. h. auf das Zusammengesetzte appliziert wird, nicht dasselbe Ergebnis produziert: Denn in der *Kategorien-Schrift* wird dieses Merkmal Entitäten wie Mensch und Pferd zugeschrieben, während im gegenwärtigen Zusammenhang die Materie die Position des zugrunde Liegenden versieht. Der Grund dafür liegt meiner Meinung nach in Aristoteles' vertieften Ergründung der Zusammensetzung einer materiellen Substanz, weil die Materie in der *Kategorien-Schrift* außer Acht gelassen wird, während sie in der *Metaphysik* berücksichtigt wird. Anders gesagt, ist im Kontext von *Metaphysik Zeta 3* mit einer größeren Komplexität in Sachen ontologischer Konstitution der materiellen Substanzen zu rechnen, als es in der *Kategorien-Schrift* der Fall ist, da im Kapitel *Metaphysik Zeta 3* die Materie in Betracht gezogen wird. Die Lage des zugrunde Liegenden ist im Kapitel *Metaphysik Zeta 3* anscheinend nicht so eindeutig, wie es hingegen in der *Kategorien-Schrift* der Fall ist.

## 10. Der Prozess des Wegnehmens

Das Thema des Wegnehmens wurde im vorangehenden Abschnitt bereits angeschnitten. Aristoteles setzt sich jetzt mit dieser Frage auseinander. Die

Natur von allem anderen, was der Entität weggenommen wird, wird an der folgenden Stelle spezifiziert:

«[...] denn alles andere ist einerseits Affektionen (πάθη) und Erzeugnisse (ποιήματα) und Potenzen (δυνάμεις) der Körper, die Länge (μήκος) und Breite (πλάτος) und Tiefe (βάθος) sind andererseits bestimmte Quantitäten (ποσότητές τινες), sie sind aber nicht Substanzen (ἀλλ' οὐκ οὐσίαι) (denn das Quantum ist nicht Substanz (τὸ γὰρ ποσὸν οὐκ οὐσία)), sondern vielmehr ist jenes Substanz (ἐκεῖνό ἐστιν οὐσία), dem als Erstem diese Eigenschaften zukommen (ᾧ ὑπάρχει ταῦτα πρῶτον). Wenn jedoch sowohl Länge wie auch Tiefe wie auch Breite entzogen werden (ἀφαιρουμένου), sehen wir, dass nichts übrig bleibt (ὑπολειπόμενον), es sei denn, dass etwas da ist, was durch diese Eigenschaften bestimmt (ὀρίζόμενον) wird, sodass es notwendig ist, dass denjenigen, welche die Lage auf diese Art und Weise untersuchen, die Materie als einzige Substanz<sup>1</sup> erscheint (ὥστε τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπούμενοις)<sup>2</sup>. Ich nenne dann Materie die Entität, welche an sich weder als etwas noch als Quantum noch als irgendeine andere der Entitäten bezeichnet wird, durch welche das Seiende bestimmt ist (λέγω δ' ὕλην ἢ καθ' αὐτὴν μήτε τί μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὄρισται τὸ ὄν).» (*Metaphysik Zeta 3*, 1029a12–21)

<sup>1</sup> Dies ist eben das Hauptproblem: Alle anderen möglichen Werte von Substanz würden damit ausgeschlossen.

<sup>2</sup> An der Textstelle *Metaphysik Beta 5*, 1001b26–1002a4, setzt sich Aristoteles mit dem Problem auseinander, ob Zahlen, Körper, Flächen oder Punkte Substanzen sind oder nicht:

«Hieran schließt sich dann als nächste die Frage an, ob die Zahlen, die Körper, die Flächen und die Punkte bestimmte Substanzen (οὐσίαι) sind oder nicht. Denn wenn sie nicht Substanzen sind, entgeht es (διαφεύγει), was das Seiende (τὸ ὄν) und was die Substanzen der Entitäten (αἱ οὐσίαι τῶν ὄντων) sind: Denn es scheint nicht, dass die Affektionen, die Bewegungen, das Relative, die Lagen und die Begriffe die Substanz von etwas bezeichnen (denn alle werden von einem zugrunde Liegenden (καθ' ὑποκειμένου τινός) ausgesagt und keines ist ein Dieses Etwas (τόδε τι)); von denjenigen aber, die vor allem Substanz zu bezeichnen (σημαίνειν) scheinen, Wasser, Erde, Feuer und Luft, aus welchen die zusammengesetzten Körper bestehen, sind Wärme und Kälte und derartige Affektionen nicht Substanz; ausschließlich der Körper, welcher diese Affektionen erleidet, verbleibt (ὑπομένει) als etwas Seiendes und als eine bestimmte Substanz.» Diese Elemente werden alle außer dem Körper auf etwas anderes bezogen, sodass sie keine echte Substanz repräsentieren können: Lediglich der Körper kann sich um die Rolle der Substanz bewerben, denn er wird auf keine andere Entität bezogen.

An dieser Textstelle taucht das Problem, welches dieser Position eigen ist, am deutlichsten auf: Diejenigen, welche die Materie als die verbleibende Entität erachten, sehen die Materie als die Grundlage der Realität, d. h. als die Grundlage an, mit welcher die Realität bezüglich ihrer eigenen Konstitution zusammenfällt: Alles andere kommt als Nebensächliches heraus, alles andere ist nicht das, was das zugrunde Liegende – die Materie – an sich ist.

Es fällt ins Auge, dass es dieser Position an der Erwägung der Form, der Struktur, der Organisation eines Zusammengesetzten mangelt: Diese Faktoren werden entweder auf Nebensächliches relegiert oder sie werden absolut nicht in Erwägung gezogen. Diejenigen, die zum Schluss kommen, dass Materie Substanz ist, haben dieses Resultat aus dem Grunde erreicht, weil sie schon von vornherein alles als nebensächlich gewertet haben, was Materie nicht ist.

Der Begriff „alles andere“ muss berücksichtigt werden, da dieser Begriff die Wurzel des Vorganges in sich birgt, infolge dessen die Materie die Stelle der Substanz übernimmt, denn es ist offensichtlich, dass unter dem Begriff „alles andere“ lediglich Affektionen, Erzeugnisse oder Potenzen einer Entität fallen, d. h. sämtliche Eigenschaften, die, falls sie in einer kategorialen Deutung überprüft werden, die Essenz einer Substanz weder darstellen noch darstellen können. Mit anderen Worten: „Alles andere“ umfasst Länge, Breite, Tiefe, d. h., es umfasst lediglich nebensächliche Eigenschaften; sie entsprechen nicht dem, was das zugrunde Liegende an sich ist. Diese Eigenschaften können einer Entität weggenommen werden, weil sie nicht den Faktor darstellen, welcher eine Entität wie ein Zusammengesetztes an sich ist. Falls als Eigenschaften von einer beliebigen Entität lediglich diejenigen Eigenschaften berücksichtigt werden, welche nicht das Wesen einer Entität bilden, kann das Ergebnis, dank welchem diese selben Eigenschaften vernachlässigt werden können, nicht allzu überraschend wirken, denn diese Eigenschaften bilden nicht das ontologisch Konstitutive des zugrunde Liegenden. Sie können daher nicht die wesentliche Identifikation einer bestimmten Entität bilden, sodass sie weggelassen werden können.

Der Prozess des Wegnehmens erwiese sich auch in der Ontologie der Gegenstände, welche Aristoteles eigen ist, als richtig oder zumindest als akzeptabel, wenn ausschließlich die akzidentiellen Eigenschaften berücksichtigt werden müssten: Denn die Akzidenzien können in der Betrachtung eines Zusammengesetzten deshalb unterlassen werden, weil



das Zusammengesetzte an sich vor dem Erwerb von Akzidenzien und auch nach dem Verlust von Akzidenzien besteht. Ein Zusammengesetztes existiert unabhängig von Akzidenzien. Sein Wesen besteht außerdem nicht in diesen Akzidenzien: Diese können folglich weggenommen werden. Es muss aber diesbezüglich die Frage gestellt werden, ob sich jede beliebige Eigenschaft auf diese Art und Weise wegnehmen lässt und ob die Rechtfertigung des Wegnehmens für alle Eigenschaften gültig ist. Der Punkt ist, dass die Identifikation der Substanz mit der Materie durch die Äquivalenz zwischen Substanz und zugrunde Liegendem eine Lage hervorruft, in welcher der Materie als zugrunde Liegendes alle kategorialen Eigenschaften fremd sind, da die Materie an sich keine kategoriale Eigenschaft besitzt. Daher können alle kategorialen Eigenschaften auf dieselbe Art und Weise behandelt werden und auf dieselbe Art und Weise weggenommen werden<sup>1</sup>.

Es muss des Weiteren hinsichtlich dieser Art von Vorgehen gefragt werden, ob die Materie im Vordergrund steht oder ob etwas anderes, das wohl aus der Materie besteht, ohne aber mit der Materie wesentlich identifiziert werden zu können, beachtet werden muss. Wer die bis jetzt dargelegte Position bezieht, zieht eigentlich allein die Materie und nicht, zumindest nicht auf die geeignete Art und Weise, die Gegenstände in Erwägung. Die Materie ist in dieser Sichtweise das ontologisch Hauptsächliche; die Materie bildet die ontologische Grundlage, während die Gegenstände ontologisch nebensächlich sind. Eine davon divergierende Position könnte hingegen die Organisation der materiellen Realität so ansehen, dass eine Pluralität von voneinander getrennten und voneinander unabhängigen materiellen Gegenständen existiert, welche als ihre eigene Essenz formal-substanziale Eigenschaften haben und aus materiellen Komponenten bestehen<sup>2</sup>. Die Essenz wäre aber in diesem Fall nicht mit den nämlichen materiellen Komponenten, sondern mit den formal-substanzialen Eigenschaften zu verknüpfen.

---

<sup>1</sup> Die Bestimmung der Entität und der Entitäten, welche die Funktion des zugrunde Liegenden ausüben können, erweist sich infolgedessen als entscheidend für die Betrachtung an sich der Eigenschaften, welche der Entität, die die Funktion des zugrunde Liegenden ausübt, eignen, d. h., ob sie weggenommen oder nicht weggenommen werden können.

<sup>2</sup> Wir werden im zweiten Teil dieser Arbeit sehen, dass meiner Meinung nach dies die Position des Aristoteles ist.

Die Auffassung, welche diesem Prozess des Wegnehmens zugrunde liegt, entspricht einer Deutung der Gegenstände, nach welcher die Gegenstände lediglich aus Materie und aus akzidentiellen Eigenschaften bestehen. Die materiellen Gegenstände bilden an und für sich lediglich vorläufige Realisierungen. Sie stellen flüchtige Erscheinungen gegenüber der ontologischen Grundlage, d. h. gegenüber dem verbleibenden Faktor dar, welcher von der Materie repräsentiert wird. Die Materie wird als der konstitutive Faktor der Realität interpretiert<sup>1</sup>.

### 11. Unterschied zwischen dem zugrunde Liegendem und den Eigenschaften – Analyse der Prädikationen

Die aristotelische Darlegung wird auf die nachstehende Art und Weise fortgeführt. Es stellt sich heraus, dass die in Betracht gezogene Entität an sich keine kategoriale Eigenschaft ist:

«Denn es ist etwas da, von welchem eine jede dieser Bestimmungen prädiziert wird, dessen Sein verschieden auch von jeder Kategorie ist (ἔστι γὰρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἑκάστη) (denn einerseits wird alles andere von der Substanz prädiziert, diese wird andererseits von der Materie prädiziert (τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης)), sodass das Letzte (τὸ ἔσχατον) an sich (καθ' αὐτὸ) weder ein Etwas (τι) noch ein Quantum (ποσόν) noch etwas anderes ist (ἄλλο οὐδέν); es ist eigentlich auch die Verneinungen davon nicht, denn auch diese werden ihm auf akzidentielle Art und Weise (κατὰ συμβεβηκός) zukommen.» (*Metaphysik Zeta 3*, 1029a21–26)

Die Materie wird von Aristoteles in diesem Zusammenhang als eine Entität definiert, die von keiner der kategorialen Eigenschaften gekennzeichnet wird. Das zugrunde Liegende, welches in diesem Kontext zum Vorschein kommt, ist jedoch kein absolut Unbestimmtes, sondern es ist lediglich ein kategorial Unbestimmtes, da das zugrunde Liegende zumindest die materiellen Eigenschaften besitzt. Dieses zugrunde Liegende besitzt die Merkmale der Materie, während es aller kategorialen Eigenschaften entbehrt. Wir beobachten damit die Anwesenheit einer Opposition zwischen dem zugrunde Liegenden und den kategorialen Eigenschaften: Das zugrunde Liegende unterscheidet sich von allen anderen

---

<sup>1</sup> Dieses Thema wird im zweiten Teil dieser Arbeit weiter behandelt werden.

Eigenschaften. Das Schema der Prädikation, welches hiermit vorgeschlagen wird, kann in seinen Hauptpunkten folgendermaßen beschrieben werden:

- Das zugrunde Liegende ist immer verschieden vom Prädikat (d. h., es ist von der durch das Prädikat ausgedrückten Eigenschaft verschieden).
- All die anderen Eigenschaften werden von der Substanz prädiziert → die Substanz ist verschieden von ihnen.
- Die Substanz wird von der Materie prädiziert → die Materie ist von der Substanz verschieden (dies bedeutet meiner Meinung nach, dass die Materie an sich verschieden von den formal-substanziellen Eigenschaften ist).

Auf diese Entität, welche an sich die Funktion des ontologischen zugrunde Liegenden wahrnimmt, wird alles andere bezogen: Das Sein dieser Entität ist aber verschieden von allen anderen Entitäten, zumindest was die kategorialen Eigenschaften betrifft. Die vorliegende Voraussetzung ist meiner Meinung nach, dass jegliche Aussage, welche dem in Rede stehenden zugrunde Liegenden kategoriale Eigenschaften zuschreibt, akzidentiell ist, d. h., dass das zugrunde Liegende immer verschieden vom Prädikat ist. Das Sein dieser Entität unterscheidet sich von jedweder kategorialen Bestimmung, es liegt auf einem anderen Niveau als die Gesamtheit der kategorialen Eigenschaften. Wenn daher die anderen Eigenschaften von der Substanz prädiziert werden und dann die Substanz von der Materie prädiziert wird, ist die Materie etwas anderes als all diese Eigenschaften, da das, was prädiziert wird, und das, von welchem alle sonstigen Eigenschaften prädiziert werden, voneinander verschieden sind. Die Materie ist demnach weder ein Dieses Etwas noch eine Quantität noch eine andere Eigenschaft. Ferner ist sie an sich auch nicht die Verneinungen derselben Eigenschaften, steht alles doch der Materie nur auf eine akzidentielle Weise zu. Die kategorialen Eigenschaften werden sonach, sei es im affirmativen, sei es im verneinenden Sinne, vom Bereich der ontologischen Verfassung der Materie ausgeschlossen.

Auch die Kette des Prädiziert-Werdens ist in diesem Zusammenhang zu beobachten: Die anderen Eigenschaften werden von der Substanz prädiziert, die Substanz selbst aber wird von der Materie prädiziert, und dies erfolgt in dem Maße, dass z. B. weiß von Menschen prädiziert wird, Mensch aber von der Materie, sodass die Materie nach dieser Anschauung eine vorrangige Stelle bekommt.

Eine Prädikation ist:

- Substanz und akzidentielle Bestimmung («Ein Mensch ist blass.»).

Die andere ist:

- Materie und Substanz («Diese Knochen und das Fleisch sind ein Mensch.»).

Die erste Prädikation sieht so wie eine Prädikation der Akzidenzien in Bezug auf die Substanz aus, da die Substanz als Zusammengesetztes gedeutet wird. Die andere Prädikation tritt hiergegen als eine Prädikation zutage, welche eine Form mit einer Materie verknüpft. Daneben ist zu beobachten, dass Substanz in diesem Zusammenhang mit zwei Bedeutungen benutzt zu werden scheint,

- im ersten Falle als Zusammengesetztes («(denn einerseits wird alles andere von der Substanz prädiziert »),
- im zweiten Falle als Form («diese wird andererseits von der Materie prädiziert»)<sup>1</sup>.

In der ersten Aussage werden die Akzidenzien von einer Substanz, welche in diesem Fall dem Zusammengesetzten gleichkommt, prädiziert, während in der zweiten Aussage die Substanz im Sinne der Form von der Materie prädiziert wird. Innerhalb dieses Textes hat die Bedeutung der Substanz meiner Meinung nach nicht immer klar definierte Grenzen, denn an der vorliegenden Textstelle hat Substanz eine andere Bedeutung als Materie; sonst hätte die Aussage eigentlich keinen Sinn, weil es evident ist, dass die Substanz in der zweiten in Betracht gezogenen Aussage «diese wird andererseits von der Materie prädiziert », etwas anderes als die Materie bezeichnen muss. Es hätte nicht viel Sinn, behaupten zu wollen, dass die Substanz im Sinne der zusammengesetzten Substanz von der Materie prädiziert wird, da in diesem Falle eine Entität von einem Teil von sich selbst prädiziert würde. Folglich bin ich der Meinung, dass der Wert von Substanz in diesem Zusammenhang nicht derselbe bleibt: Zuerst wird die Substanz im Sinne der zusammengesetzten Substanz verwendet, dann

---

<sup>1</sup> Die Schwierigkeit des Textes liegt auch darin, dass unter „Substanz“ im Laufe des Kapitels nicht immer dieselbe Entität verstanden wird. Innerhalb dieses Zusammenhangs ist mit der Substanz, welche von der Materie prädiziert wird, meiner Meinung nach die Form gemeint. An anderen Textstellen wird jedoch die Materie mit der Substanz gleichgestellt.

wird die Substanz im Sinne der Form gebraucht. Das Sein des zugrunde Liegenden ist immer anders als die kategorialen Eigenschaften:

«Denn es ist etwas da, von welchem eine jede dieser Bestimmungen prädiert wird, dessen Sein verschieden auch von jeder Kategorie ist (ἔστι γὰρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ὅτι τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἕκαστη) [...]» (*Metaphysik Zeta 3*, 1029a21–23)

Das, was das zugrunde Liegende der Prädikation ist, bildet eine Entität, die an sich immer verschieden von jeder beliebigen kategorialen Bestimmung ist. Als Regel für jede beliebige Aussage gilt:

a ist φ.

Für jede beliebige kategoriale Eigenschaft, die für „φ“ steht, ist „a“ immer verschieden von „φ“, und zwar dahingehend, dass das Sein von „a“, d. h. seine Konstitution, immer anders als „φ“ ist. Da als erstes zugrunde Liegendes ausschließlich die Materie (dieser Punkt wird von der Aussage «denn einerseits wird alles andere von der Substanz prädiert, diese wird andererseits von der Materie prädiert » zum Ausdruck gebracht) akzeptiert wird, tritt eine ontologische Konstellation zutage, in welcher das Sein des zugrunde Liegenden immer verschieden von allen kategorialen Eigenschaften ist.

## 12. Die Rückkehr von Form und Zusammengesetztem

An der nachstehenden Textstelle wird zum Ausdruck gebracht, dass die Äquivalenz zwischen Substanz und zugrunde Liegendem dem Begriff der Substanz wirkungsvolle Schäden anrichtet. Wenn die Äquivalenz ohne Weiteres akzeptiert wird, bringt diese Äquivalenz als Ergebnis mit sich, dass die Materie Substanz ist. Das damit verbundene Problem ist, dass somit eine Entität als Substanz gilt, welche an sich weder das Merkmal „Getrennt-Sein“ noch das Merkmal „Dieses-Etwas-Sein“ besitzt:

«Es ergibt sich daher für all diejenigen, die von diesem Gesichtspunkt aus die Lage betrachten, dass die Materie Substanz ist (ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην); das ist jedoch unmöglich (ἀδύνατον δέ): Denn es scheint, dass sowohl das Getrennt-Sein wie auch das Dieses-Etwas-Sein<sup>1</sup> vor allem der Substanz zukommen (καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ); daher schiene es,

<sup>1</sup> Alternative Übersetzung: sowohl das Merkmal „Getrennt-Sein“ wie auch das Merkmal „Dieses Etwas“.

dass die Form und das aus beiden<sup>1</sup> mehr Substanz als die Materie sind (διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης).» (*Metaphysik Zeta 3*, 1029a26–30)

Da der Entität, welche als Substanz gelten müsste, alle kategorialen Eigenschaften weggenommen worden sind, kann sie kein Dieses Etwas darstellen: Um ein Dieses Etwas zu sein, müsste sie bestimmte kategoriale Eigenschaften aufweisen (das „Etwas“ müsste für kategoriale Eigenschaften wie Mensch-Sein, d. h. für formal-substanziale Eigenschaften stehen). Diese Eigenschaften sind aber an der vorangehenden Textstelle deutlich ausgeschlossen worden, da die Textstelle sagte:

«Denn es ist etwas da, von welchem eine jede dieser Bestimmungen prädiziert wird, dessen Sein verschieden auch von jeder Kategorie ist (ἔστι γὰρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἑκάστη) (denn einerseits wird alles andere von der Substanz prädiziert, diese wird andererseits von der Materie prädiziert (τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης)), sodass das Letzte (τὸ ἔσχατον) an sich (καθ' αὐτὸ) weder ein Etwas (τὶ) noch ein Quantum (ποσὸν) noch etwas anderes ist (ἄλλο οὐδέν); es ist eigentlich auch die Verneinungen davon nicht, denn auch diese werden ihm auf akzidentielle Art und Weise (κατὰ συμβεβηκός) zukommen.» (*Metaphysik Zeta 3*, 1029a21–26)

Infolge dieser Äußerungen steht für die kategorialen Eigenschaften kein Raum mehr zur Verfügung: Falls die Position, welche sich einerseits für die Äquivalenz zwischen dem zugrunde Liegenden und der Substanz und andererseits für die Verschiedenheit zwischen dem zugrunde Liegendem und jeder beliebigen kategorialen Eigenschaft ausspricht, angenommen wird, kommt als (dem Anschein nach notwendiges) Ergebnis die Identität zwischen Substanz und Materie hervor: Die Materie ist Substanz. Dieses Resultat wird jedoch als unmöglich angesehen, weil die Materie keines der Merkmale „Getrennt-Sein“ und „Dieses-Etwas-Sein“ zeigen kann, welche zumindest einem Wert der Substanz qua Substanz zukommen müssen<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> D. h.: das aus Form und Materie Zusammengesetzte.

<sup>2</sup> Der Wert von Substanz als Materie wird dem Anschein nach beibehalten. Es ist darauf zu hinzuweisen, dass Aristoteles an anderen Textstellen der Materie den Rang von Substanz nicht abspricht. Es können zur Bestätigung dieser Auffassung z. B. folgende Textstellen herangezogen werden: «Wenn also eines Materie (ὕλη) ist, ein anderes Form (εἶδος), ein anderes das aus diesen (τὸ ἐκ τούτων), und Substanz (οὐσία) sowohl die Materie ist wie auch die Form und das aus diesen [...]» (*Metaphysik Zeta 10*, 1035a1–2); «Aus dem Gesagten ist denn manifest, was die

### 13. Generelle Beobachtungen

Das Problem dieses Denkvorganges besteht darin, dass dieser bestimmte Vorgang die Hypothese aufstellt, dass alle kategorialen Eigenschaften einem zugrunde Liegenden weggenommen werden können. Was in dem ganzen Denkvorgang des Kapitels fehlt, ist die richtige Deutung der Essenz einer Entität: Einerseits scheint es, dass die Entität auf ihre materiellen Komponenten reduziert werden kann, und andererseits werden alle kategorialen Eigenschaften auf die gleiche Art und Weise behandelt, als ob sie den gleichen Wert in Bezug auf die Eigenschaften, welche das Wesen der Substanz zusammenstellen, besäßen. Beide Ansichten stellen sich als falsch heraus, weil eine materielle Entität aus ihrer Natur heraus nicht mit ihrer materiellen Komponenten identifizierbar ist, sondern lediglich aus ihren materiellen Komponenten besteht. Ferner können die kategorialen Eigenschaften nicht auf die gleiche Art und Weise behandelt werden, denn substantiale Eigenschaften sind anders als die Eigenschaften, welche den anderen Kategorien entsprechen.

Ein weiteres Problem besteht darin, wie sich die Substanzen beschreiben lassen, welche keine Materie haben, d. h., welche immateriell sind, die aber ohnehin die ontologische Funktion von zugrunde Liegendem ausüben, denn auch diese Entitäten üben die Funktion von zugrunde Liegenden in Bezug auf ihre eigenen Eigenschaften aus: Sie müssten aber nach der Position der Befürworter der Äquivalenz zwischen Substanz und Materie nicht als zugrunde Liegendes gelten, weil sie keine Materie haben. Auf diese Entitäten ließe sich infolgedessen das Merkmal „zugrunde liegend“ nicht beziehen. Wenn die Substanz als das zugrunde Liegende definiert wird, oder, anders gesagt, wenn die Substanz mit dem zugrunde Liegenden identifiziert wird, kann diese Definition nicht ausschließlich für die materiellen Substanzen gelten. Diese Definition müsste auf alle Entitäten anwendbar sein, welche als Substanz gelten. Die Reduktion auf die Materie kann jedoch nicht in allen Fällen funktionieren, denn es liegen gewiss Substanzen ohne Materie vor, welche von dieser Reduktion offensichtlich nicht betroffen sind. Darüber hinaus kann die Substanz auf die Materie im Falle der biologischen Entitäten nicht reduziert werden, da

---

wahrnehmbare Substanz (αἰσθητὴ οὐσία) ist und auf welche Weise sie ist: Denn die eine ist einerseits als Materie (ὡς ὕλη), die andere ist dann als (ὡς) Gestalt (μορφή) und Wirklichkeit (ἐνέργεια), die Dritte ist dann die aus diesen Zusammengesetzte (ἢ ἐκ τούτων).» (*Metaphysik Eta 2*, 1043a26–28)

die Seele der biologischen Entitäten, und nicht deren Materie, das Entwicklungsprogramm der Entitäten diktiert und dirigiert. Die Seele ist der dirigierende Faktor der lebenden Substanzen: Sie kann infolgedessen nicht etwas Nebensächliches an sich oder im Verhältnis zu einer anderen Entität darstellen. Die Seele ist die Grundlage des Lebens: Sie kann nicht auf etwas anderes reduziert werden.

Was die generelle Lage von *Metaphysik Zeta 3* anbelangt, fehlt die Entität, wie sie Aristoteles aufzufassen scheint. Dies gilt in dem Sinne, dass das, was als zugrunde Liegendes ausgewählt wird, keine festen Grenzen im Verhältnis zu den anderen Entitäten zeigt, denn Entitäten sind Tische, Tiere und so weiter, die sich aufgrund ihrer eigenen Essenzen voneinander unterscheiden lassen, während nach der Argumentation von *Metaphysik Zeta 3* lediglich materielle Haufen erworben werden. Die Anschauung, welche die Entitäten auf die Materie reduziert, zerstört die Gegenstände an sich; sie präsentiert nicht mehr Menschen, Pferde und so weiter, sondern allein materielle Stücke<sup>1</sup>.

#### **14. Schlussbemerkungen**

Die Ergebnisse, die wir meiner Meinung nach am Ende von *Metaphysik Zeta 3* erlangen, sind die Folgenden:

- i) Materie kann nicht die einzige Substanz sein.
- ii) Die Äquivalenz zwischen der Substanz und dem zugrunde Liegenden kann nicht die einzige Methode bilden, um zu bestimmen, was Substanz ist. Wenn Substanz mit Materie identifiziert wird, kommen für die Substanz konstitutive Merkmale wie Dieses-Etwas-Sein und Getrennt-Sein abhanden. Dies ist inakzeptabel.
- iii) Zumindest ein Wert von Substanz muss die Merkmale „Dieses-Etwas-Sein“ und „Getrennt-Sein“ besitzen, d. h., die Merkmale „Dieses-Etwas-Sein“ und „Getrennt-Sein“ sind für die ontologische Verfassung der Substanz grundlegend: Sie können nicht vom Begriff „Substanz“ entfernt werden (auch wenn der Wert von Materie als Substanz diese Merkmale nicht besitzt).

---

<sup>1</sup> Darüber hinaus werden die Funktion der Materie als Potenz und die Funktion der Form als Wirklichkeit nicht berücksichtigt. All diese Punkte werden im zweiten Teil dieser Arbeit ausführlich behandelt werden.



iv) Form und Zusammengesetztes sind Substanz und müssen den Wert von Substanz beibehalten.

v) Der Wert von Materie als Substanz wird aufrechterhalten.

Im ersten Teil dieser Arbeit haben wir die Entfaltung des Kapitels *Metaphysik Zeta 3* beobachten können. Im zweiten Teil werden wir mithilfe von Textstellen aus *De Generatione et Corruptione*, aus *De Anima*, aus *Metaphysik Zeta* und *Theta* und aus der *Physik* Elemente zum Verständnis der Verhältnisse zwischen Form und Materie finden können. Wir werden die verschiedenen ontologischen Zusammenhänge, mit denen die unterschiedlichen Werte des zugrunde Liegenden verbunden sind, und die Relevanz der ontologischen Funktionen „Potenz“ und „Wirklichkeit“ für die Bestimmung der Position der Materie beobachten. Eine neue Interpretation der Materie und der zusammengesetzten Entitäten, seien es biologische zusammengesetzte Entitäten, seien es Artefakte, wird damit möglich sein. Dies alles wird uns weitere Hilfsmittel zur Interpretation der Inhalte des Kapitels *Metaphysik Zeta 3* geben.

### Bibliografie

- ACKRILL, J. L., *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Translated with Notes, Oxford 1963.
- ARISTOTELES, *Kategorien Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck (De interpretatione)* Beigegeben sind
- PORPHYRIOS: *Einführung in die Kategorien des Aristoteles (Isagoge)*
- PSEUDO-ARISTOTELES: *Einteilungen (Divisiones)*
- PSEUDO-PLATON: *Begriffsbestimmungen (Definitiones)*
- Herausgegeben, übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von H. G. Zekl, Hamburg 1998.
- ARISTOTELES, *Kategorien-Schrift*, übersetzt von E. Rolfes, Hamburg 1995.
- ARISTOTELES, *Metaphysik*, übersetzt von H. Bonitz (ed. Wellmann). Auf der Grundlage der Bearbeitung von H. Carvallo und E. Grassi; neu herausgegeben von U. Wolf, Reinbek bei Hamburg 1994.
- ARISTOTELES' *Metaphysik*, Erster Halbband: Bücher I (A) – VI (E). Neubearbeitung der Übersetzung von H. Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von H. Seidl. Griechischer Text in der Edition von W. Christ. 3., verbesserte Auflage, Hamburg 1989.
- ARISTOTELES' *Metaphysik*, Zweiter Halbband: Bücher VII (Z) – XIV (N). Neubearbeitung der Übersetzung von H. Bonitz. Mit Einleitung und

- Kommentar herausgegeben von H. Seidl. Griechischer Text in der Edition von W. Christ. 3., verbesserte Auflage, Hamburg 1991.
- ARISTOTELES, *Metaphysik*. Übersetzt und eingeleitet von T. A. Szlezák, Berlin 2003.
- ARISTOTELES, *Metaphysik*. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von H. G. Zekl, Würzburg 2003.
- ARISTOTELES, *Physik*. Vorlesung über die Natur. Übersetzt von H. G. Zekl, Hamburg 1995.
- ARISTOTELES, *Physikvorlesung*. Übersetzt von H. Wagner. Berlin 1967.
- ARISTOTELIS *Categoriae et Liber De Interpretatione*. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit L. Minio-Paluello, Oxford 1949.
- ARISTOTELIS *De Anima*. Recognovit Brevique Adnotatione Instruxit W. D. Ross, Oxford 1956.
- ARISTOTELIS *Metaphysica*. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit W. Jaeger, Oxford 1957.
- ARISTOTELIS *Metaphysica*, ed. H. Bonitz, 2 Bde., Bonn 1848-1849.
- ARISTOTELIS *Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri; ed. Academia Regia Borussica; accedunt fragmenta, scholia, index aristotelicus/ addendis instruxit fragmentorum collectionem retractavit O. Gigon, 5 Bde., Berlin-West 1960–1987.
- ARISTOTELIS *Physica*. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit W. D. Ross. First Edition Oxford 1950. Reprinted with corrections 1956.
- ARISTOTLE *De Anima*. With Translation, Introduction and Notes by R. D. Hicks, Cambridge 1907.
- BOSTOCK, D., *Aristotle Metaphysics: Book Z and H*, Oxford 1994.
- BURNYEAT, M. (Hrsg.), *Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1979.
- CHARLTON, W., *Aristotle. Physics Books I and II*, Oxford 1970. Reprinted with new material 1992.
- CHARLTON, W., *Aristotle and the Principle of Individuation*, in: «Phronesis», XVII, 3 (1972), S. 239–249.
- FREDE, M. – Patzig, G., *Aristoteles ‚Metaphysik Z‘. Text, Übersetzung und Kommentar. Erster Band Einleitung Text und Übersetzung. Zweiter Band Kommentar*, München 1988.
- GILL, M. L., *Aristotele on Substance: The Paradox of Unity*, Princeton, New Jersey 1989.
- GRAHAM, D. W., *Aristotle's Two Systems*, Oxford 1987.
- LIDDELL, H. G. – Scott, R., *A Greek-English lexicon: with a revised supplement 1996 / compiled by H. G. Liddell and R. Scott. Rev. and augm. throughout by H. Stuart Jones, 9 ed., new suppl. added*, Oxford 1996.
- LOUX, M. J., *Substance and Attribute: A Study in Ontology*, Dordrecht 1978.
- LOUX, M. J., *Form, Species and Predication in Metaphysics Z, H and Θ*, in: «Mind», 88, (1979), S. 1–23.

- LOUX, M. J., *Primary Ousia: An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Ithaca and London 1991.
- LOWE, E. J., *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford 2006.
- OEHLER, K., *Aristoteles Kategorien*. Übersetzt und erläutert von Klaus Oehler, Berlin 1984.
- ROSS, W. D., *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with introduction and commentary* by W. D. Ross, Oxford 1924.
- SEGALERBA, G., *Die aristotelische Substanz als Wendepunkt in der Ontologie der Antike*, in «Literaturwissenschaft als Begriffsgeschichte – Sonderheft 8, 2010 vom Archiv für Begriffsgeschichte», S. 161–172.
- SEGALERBA, G., *Semantik und Ontologie: Drei Studien zu Aristoteles*, Bern 2013.
- SEGALERBA, G., *Lasst uns den Weg einer neuen Ontologie einschlagen! (1. Teil)*, in: «Analele Universitatii din Craiova, Seria: Filosofie», Nr. 40 (2017/2), S. 91–183.
- SEGALERBA, G., *Lasst uns den Weg einer neuen Ontologie einschlagen! (2. Teil)*, in: «Analele Universității din Craiova, Seria: Filosofie», Nr. 42 (2/2018), S. 5–48.

ECOURI ARISTOTELICE ÎN *PROTREPTICUL CĂTRE GRECI*  
SCRIS DE CLEMENT ALEXANDRINUL

Constantin-Ionuț MIHAI<sup>1</sup>

**Abstract:** *The main aim of this article is to investigate some passages in Clement of Alexandria's Protrepticus to the Greeks in which the Christian author drew on the Greco-Roman tradition of the philosophical protreptic. I will focus my analysis on those passages which are thought to contain Aristotelian echoes and which are occasionally used in the reconstruction of the lost Protrepticus written by the Philosopher of Stagira. Since Clement does not make any explicit reference to Aristotle's Protrepticus, establishing correspondences between the two works, as well as demonstrating Clement's direct dependence on the Aristotelian model still remain a source of dispute among scholars. In this paper, I will discuss the validity of such suggested parallels between the two works and I will try to provide new arguments for a direct dependence of Clement's work on Aristotle's Protrepticus.*

**Keywords:** *Aristotle, Clement of Alexandria, philosophical protreptic, ancient philosophy, early Christianity*

Redactat la sfârșitul secolului al II-lea p. Chr., *Protrepticul către greci* constituie un exemplu elocvent al modului în care o bună parte din temele și motivele aparținând tradiției filosofice grecești au fost recuperate și valorificate în mediul creștin. În acest amplu proces de translare a valorilor culturii clasice spre universul creștin, Clement din Alexandria ocupă un loc aparte, atât datorită familiarității sale cu multe din ideile literare și filosofice de până la el, cât și dorinței sale de a angaja un dialog cât mai viu cu elitele intelectuale ale lumii păgâne. În plus, Clement este unul dintre pușinii autori aparținând literaturii creștine de la care ni s-a păstrat integral o scriere care se revendică în mod direct de la tradiția genului protreptic, cultivat la o scară largă de reprezentanții diferitelor școli filosofice ale Antichității. Intenția autorului de a-și înscrie propria operă în coordonatele acestei tradiții filosofice este vizibilă prin

---

<sup>1</sup> Institutul de Cercetări Interdisciplinare, Departamentul Științe Socio-Umane, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, România.

chiar titlul ales – Προτρεπτικός πρὸς Ἕλληνας – care anunță deja, în linii generale, tematica și miza scrierii sale.<sup>1</sup>

La nivelul structurii de ansamblu, *Protrepticul* conține 12 capitole, în care poate fi recunoscută schema retorică specifică genului deliberativ, pentru care discursul protreptic constituie o subspecie.<sup>2</sup> Putem astfel delimita un *exordium* (cap. 1), o *refutatio* (cap. 2-5), o *argumentatio* (cap. 6-11) și, în final, o *peroratio* (cap. 12), care reia în bună parte tonul liric și exaltant din *exordium*.<sup>3</sup> Pe baza conținutului acestor capitole, se poate vorbi de două secțiuni majore, relativ distincte, ale scrierii lui Clement: o secțiune dedicată combaterii religiei păgâne (*refutatio* sau *pars destruens*) și o alta, al cărei scop este expunerea, în linii generale, a învățăturii creștine (*argumentatio* sau *pars construens*). Cele două secțiuni nu sunt însă clar delimitate între ele, așa încât la nivelul fiecăreia se poate observa o trecere succesivă de la *refutatio* la *argumentatio*, de la un λόγος ἀπελεγκτικός la un λόγος ἐνδεικτικός, cu alte cuvinte, o retorică dublă,

<sup>1</sup> Titlul pe care Clement îl dă scrierii sale comportă o anumită ambiguitate, sesizată de exegeții moderni. H. Steneker, ΠΕΙΘΟΥΣ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ. *Observations sur la fonction du style dans le Protreptique de Clément d'Alexandrie*, Dekker & Van de Vegt, Nijmegen, 1967, p. 9, observă faptul că în sintagma Προτρεπτικός πρὸς Ἕλληνας este subînțeles termenul λόγος, care poate fi înțeles atât ca „discurs”, cât și ca eponim al lui Iisus Hristos („Logosul”). Sugestiv în acest sens este pasajul din capitolul 1, 6, 2, unde Clement afirmă că însuși Domnul (ὁ Κύριος) este cel care îndeamnă (προτρέπει). O situație similară întâlnim și în *Pedagogul*, I, 1, 1, 4. Pentru o discuție mai amplă privitoare la situarea scrierii lui Clement în contextul tradiției filosofice a discursului protreptic, vezi Giuseppe Lazzati, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*, Società Editrice „Vita e Pensiero”, Milano, 1938, pp. 9-34. Vezi, de asemenea, observațiile lui Quintino Cataudella, în Clemente Alessandrino, *Protreptico ai Greci*, testo, introduzione, traduzione, commento, Società Editrice Internazionale, Torino, 1940, pp. xxvi-xxxi. Vezi, totodată, Annewies Van den Hoek, „Apologetic and Protreptic Discourse in Clement of Alexandria”, în vol. *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne* (Entretiens sur l'Antiquité Classique, vol. 51), Vandœuvres-Genève, 2005, pp. 69-93, precum și Davide Dainese, „Il Protreptico ai Greci di Clemente Alessandrino. Una proposta di contestualizzazione”, *Adamantius*, 16, 2010, pp. 256-285.

<sup>2</sup> Vezi Aristotel, *Retorica*, 1358a-1358b.

<sup>3</sup> Cf. Miguel Herrero de Jáuregui, *The Protrepticus of Clement of Alexandria: A Commentary*, PhD thesis, Università di Bologna, 2008, p. 14 (<http://amsdottorato.cib.unibo.it/1117>).

bazată pe secvențe antitetice, și care implică, simultan, atât un demers *apo-treptic* și unul *pro-treptic*.<sup>1</sup>

Să amintim faptul că o astfel de structură bipartită constituie un element definitoriu al scrierilor exortative antice.<sup>2</sup> Printr-o astfel de organizare a discursului, autorul urmărește să delimiteze cât mai clar două planuri distincte sau două moduri de a fi care se opun reciproc și în fața cărora destinatarii unui protreptic sunt invitați să aleagă. Acest tip de argumentare are la bază o serie de noțiuni antitetice, de tipul „cunoaștere/ignoranță”, „lumină/întuneric”, „adevăr/minciună”, „libertate/sclavie” etc., în măsură să sugereze destinatarilor atitudini și stări sufletești care sunt sau nu dezirabile.<sup>3</sup> Toate aceste elemente fac evidentă dorința autorului de a rămâne fidel preceptelor retorice care guvernau alcătuirea unui discurs cu finalitate protreptică. La fel de important însă este faptul că *Protrepticul* lui Clementrelevă, la nivelul conținutului său, o serie de locuri comune aparținând scrierilor de factură exortativă, la care autorul creștin pare să se fi raportat, nu de puține ori, în chip nemijlocit.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Vezi în acest sens observațiile formulate de Sophie Van der Meeren, „Le protreptique en philosophie: essai de définition d’un genre”, *Revue des études grecques*, 115, 2002, p. 601: „La plupart des protreptiques sont donc structurés en deux grandes parties; maintenant, la bipartition peut aussi régir l’argumentation à l’échelle plus petite de chapitres ou de paragraphes, comme dans le protreptique de Clément qui mêle constamment les invectives contre la religion païenne à ses exhortations à la vraie religion”.

<sup>2</sup> Vezi Mark D. Jordan, „Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres”, *Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric*, 4, 1986, p. 317; S. R. Slings, „Protreptic in Ancient Theories of Philosophical Literature”, în J. G. J. Abbens, S. R. Slings, I. Sluiter (eds.), *Greek Literary Theory after Aristotle*, Amsterdam, VU University Press, 1995, pp. 179-180; David E. Aune, *Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, Westminster John Knox Press, Louisville-London, 2003, p. 384.

<sup>3</sup> Cf. Annemaré Kotzé, *Augustine’s Confessions: Communicative Purpose and Audience* (Supplements to „Vigiliae Christianae”, Vol. LXXI), Leiden-Boston, Brill, 2004, p. 65.

<sup>4</sup> Așa cum notează Annewies Van den Hoek, art. cit., p. 74, este perfect posibil ca un autor precum Clement Alexandrinul să fi cunoscut în chip nemijlocit cel puțin o parte din scrierile de factură protreptică redactate în mediile intelectuale ale lumii păgâne. Pentru un scurt istoric al acestor scrieri, vezi C.-I. Mihai,

Fără a intra într-o analiză exhaustivă a tuturor pasajelor din cuprinsul *Protrepticului* care prezintă corespondențe cu scrierile autorilor clasici, în studiul de față ne propunem să oferim o succintă trecere în revistă a câtorva dintre posibilele surse întrebuițate de Clement în redactarea *Protrepticului* său. În analiza noastră ne vom opri cu precădere asupra acelor pasaje în care poate fi identificată – sau cel puțin prezumată – o influență directă din partea *Protrepticului* aristotelic, pe baza unor motive și imagini care se regăsesc atât într-o scriere, cât și în alta. Din păcate, cum bine se știe, *Protrepticul* lui Aristotel nu ni s-a păstrat decât fragmentar, iar acest fapt împiedică o evaluare exactă a influenței pe care această scriere aristotelică a exercitat-o asupra autorilor de mai târziu.

Un demers ca acesta este însă important în măsura în care poate oferi o imagine, fie și doar parțială, a modului în care autorii primelor secole creștine (în cazul nostru, Clement din Alexandria) s-au raportat la tradiția literară și filosofică de factură clasică, tradiție în care erau formați și pe care nu puteau să o abandoneze cu totul. Reliefaarea modului în care diferitele componente ale tradiției clasice (filosofie, retorică, medicină etc.) au fost preluate și adaptate pentru a sluji transmiterii mesajului creștin constituie o arie de cercetare încă insuficient exploatată. Constatarea este valabilă și în cazul scrierilor protreptice din sfera literaturii creștine, care, cu puține excepții, nu au constituit obiect de studiu pentru cercetători. Nu dispunem încă de studii consistente care să dea seama de modul în care autorii primelor secole creștine au valorificat tradiția scrierilor exortative din filosofia antică, iar faptul este cu atât mai curios cu cât tocmai această literatură, orientată spre convertirea publicului la un mod de viață filosofic, a fost utilizată masiv de autorii creștini, ale căror scrieri sunt marcate, nu de puține ori, de o evidentă dimensiune propagandistică și protreptică. Discursul de tip exortativ, care viza, inițial, convertirea la filosofie, devine treptat un discurs în favoarea religiei creștine. Deși miza acestui discurs este acum substanțial alta (*scil.* convertirea la creștinism), structurile retorice, temele și motivele tradiționale nu sunt abandonate cu totul, ci doar resemnificate și adaptate pentru a sluji la transmiterea mesajului creștin. Din această perspectivă, orice discuție pe marginea *Protrepticului* nu poate ignora

problema surselor sale literare și filosofice, care îi modelează atât aspectele sale formale și stilistice, cât și conținutul de idei.

Înainte de a intra propriu-zis în analiza acelor pasaje din cuprinsul scrierii lui Clement care prezintă similitudini cu *Protrepticul* aristotelic, se cuvine amintit faptul că problema surselor și a modelelor întrebuințate de un autor în redactarea unei anumite opere nu poate primi, de regulă, răspunsuri sau soluții definitive. Cu foarte puține excepții, în care putem vorbi de o dependență directă a unui autor de modelele literare care îl precedă, identificarea raporturilor de interdependență existente la nivelul diferitelor scrieri ale Antichității rămâne o problemă deschisă. Faptul este datorat, între altele, și practicii, destul de răspândite în Antichitatea greco-romană, de a recurge la aluzii, parafraze sau citate dintr-un anumit text fără a indica în mod explicit sursa întrebuințată. O astfel de practică era curentă mai cu seamă în situațiile în care publicul vizat era unul cultivat, așa cum era și publicul căruia i se adresa Clement, întrucât se presupunea că cititorul respectiv eracapabil să identifice singur autorul și opera din care provenea un citat anume sau la care autorul dorea să facă trimitere.<sup>1</sup>

Fără a ignora în vreun fel limitările enunțate mai sus, nu putem nega totuși faptul că în cuprinsul *Protrepticului* există anumite reminiscențe, aluzii, parafraze și uneori chiar posibile citate din alte scrieri aparținând genului protreptic și, în speță, din scrierea omonimă a lui Aristotel.<sup>2</sup> În

---

<sup>1</sup> Vezi în acest sens observațiile formulate de Annewies Van den Hoek, "Techniques of Quotation in Clement of Alexandria. A View of Ancient Literary Working Methods", *Vigiliae Christianae*, 50, 1956, p. 229: „[I]n ancient rhetorical traditions, citing by name was not customary or even polite, because the educated audience was supposed to know their classics.”

<sup>2</sup> Pentru o privire de ansamblu asupra metodei de utilizare a literaturii clasice în scrierile lui Clement Alexandrinul, vezi Annewies van den Hoek, art. cit., în special pp. 228-229, unde sunt oferite o serie de clarificări în marginea unor concepte precum „citat”, „parafrază”, „aluzii” etc., întrebuințate frecvent în discuțiile privitoare la raportul lui Clement cu tradiția literară și filosofică de până la el. Alături de Aristotel, este posibil ca o altă sursă întrebuințată de Clement să o fi constituit *Protrepticul* redactat de filosoful stoic Posidonius din Apamea (cca 135-51 a. Chr.). În opinia unor cercetători, Posidonius ar fi exercitat o anumită influență și asupra autorilor creștini anteriori lui Clement, printre aceștia numărându-se, spre exemplu, Iustin Martirul și Filosoful. Vezi în acest sens Niels Hyldahl, *Philosophie und Christentum: Eine Interpretation der Einleitung*



cele ce urmează ne propunem să punem în lumină câteva dintre aceste situații particulare.

Un prim exemplu în acest sens îl poate constitui pasajul din capitolul 1, 7, 4 al *Protrepticului*, în care Clement face o referire la pedeapsa, deosebit de crudă, pe care unele populații din vechime o aplicau celor ce le cădeau prizonieri, pedeapsă prin care cei vii erau legați de trupurile celor morți:

Τὸ γὰρ πονηρὸν καὶ ἐρηστικὸν θηρίονγοητεῦον καταδουλοῦται καὶ αἰκίζεται εἰσέτι νῦν τοὺς ἀνθρώπους, ἐμοῖδοκεῖν, βαρβαρικῶς τιμωρούμενον, οἱ νεκροὶς τοὺς αἰχμαλώτους συνδεῖν λέγονται σώμασιν, ἔστ' ἂν αὐτοῖς καὶ συσσαπῶσιν. – Căci, după părerea mea, târâtoarea vicleană și înșelătoare îi înrobește și îi chinuie încă pe oameni, în modul barbar al celor care, [după cum] se spune, îi leagă pe prizonieri de trupurile celor morți, pentru a putrezi împreună cu ei. (Clement Alexandrinul, *Protreptic către greci*, 1, 7, 4, trad. n.)<sup>1</sup>

Așa cum sugerează unii comentatori, este posibil ca imaginea descrisă în pasajul reprodus mai sus să conțină un ecou al îndepărtatului

---

zum *Dialog Justins* (Acta Theologica Danica, IX), Copenhaga, 1966, în special pp. 120-140, care identifică posibile ecouri ale *Protrepticului* lui Posidonius în prologul *Dialogului cu iudeul Trifon*, scris de Iustin. Ipoteza avansată de Hyldahl a fost însă criticată de Robert Joly, *Christianisme et philosophie. Etudes sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1973, pp. 24-32, potrivit căruia punctul de vedere formulat de Hyldahl cu privire la influența lui Posidonius asupra scrierilor lui Iustin nu este decât „une de ses constructions les plus arbitraires et un des (derniers?) avatars du panposidonisme, si typique de l'érudition allemande.” (*ibidem*, p. 24). Datorită faptului că opera filosofului stoic nu ni s-a păstrat decât într-o formă extrem de fragmentară, este dificil de stabilit cu certitudine în ce măsură un autor precum Clement a recurs la acest autor în momentul redactării *Protrepticului* său. Pentru o reconstituire a *Protrepticului* scris de Posidonius, vezi Wilhelm Gerhäuser, *Der Protreptikos des Poseidonios*, C. Wolf und Sohn, München, 1912, precum și I. G. Kidd (ed.), *Posidonius*, vol. I: *The Fragments*, Cambridge University Press, 1972, volum care se remarcă însă prin spiritul rezervat manifestat în reconstituirea acestei scrieri, căreia nu-i sunt atribuite mai mult de trei fragmente (p. 73).

<sup>1</sup> Pentru textul grec am folosit ediția Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique*, introduction, traduction et notes de Claude Mondésert (SC 2bis), Les Éditions du Cerf, Paris, 1949.

*Protreptic* aristotelic.<sup>1</sup> Într-adevăr, în fr. B107 din ediția *Protrepticului* alcătuită de Ingemar Düring<sup>2</sup> întâlnim același motiv, al pedepsei pe care vechii etrusci o aplicau celor pe care îi luau prizonieri:

„Într-adevăr, unirea sufletului și a trupului pare să fi fost împlinită tocmai în vederea acestui lucru. Sufletul pare a fi întins de-a lungul întregului trup și lipit de el prin toate membrele sensibile ale trupului – așa cum, de pildă, se povestește că făceau etruscii: aceștia îi pedepseau deseori pe prizonieri legându-i pe cei morți cu fața la cei vii și fixând fiecare membru al unuia de membrul celuilalt.” (Aristotel, *Protrepticul*, fr. B107 Düring, trad. de Bogdan Mincă și Cătălin Partenie, Humanitas, București, 2005, p. 131)

Fragmentul B107 Düring din *Protrepticului* aristotelic provine din scrierea omonimă a lui Iamblichos (cap. 8, p. 48, 2-9 Pistelli)<sup>3</sup> și are la bază presupuziția, larg acceptată în rândul cercetătorilor, că filosoful neoplatonic ar fi citat textual din scrierea lui Aristotel.<sup>4</sup> O dovadă în plus în favoarea ipotezei potrivit căreia motivul în cauză s-ar fi regăsit inițial în *Protrepticul* aristotelic este dată de prezența aceluiași motiv în dialogul *Hortensius* al lui Cicero, scriere care, în multe privințe, urmează îndeaproape același model grecesc.<sup>5</sup> În respectivul fragment din *Hortensius* aflăm și o referire explicită la Aristotel:

*Ex quibus humanae (inquit) vitae erroribus et aerumnis fit ut interdum veteres illi vates sive in sacris initiisque tradendis divinae mentis interpretes, qui nos ob*

<sup>1</sup> Vezi Miguel Herrero de Jáuregui, *op. cit.*, pp. 121-122. Cf. Claude Mondésert, în Clément d'Alexandrie, *Le Proteptique*, ed. cit., p. 61, n. 2.

<sup>2</sup> Ingemar Düring, *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction* (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, XII), Göteborg, 1961, p. 91.

<sup>3</sup> *Iamblichi Protrepticus*, ed. H. Pistelli, Teubner, Leipzig, 1888.

<sup>4</sup> Jacques Brunschwig, „Aristote et les pirates tyrrhéniens (A propos des fragments 60 Rose du *Protreptique*)”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 88, 1963, p. 182, observă faptul că textul din *Protrepticul* lui Iamblichos (cap. 8, p. 48, 2-9 Pistelli), considerat, de regulă, drept un citat din scrierea omonimă a lui Aristotel, prezintă o serie de similitudini la nivel lexical și cu pasajul din *Phaidon*, 83d, în care întâlnim imaginea sufletului „șintuit” de trup și strâns legat de acesta. Brunschwig sugerează astfel faptul că filosoful neoplatonic ar fi putut prelua fragmentul în cauză nu din *Protrepticul* aristotelic, ci mai curând din respectivul dialog platonician.

<sup>5</sup> Ediția de referință pentru fragmentele păstrate din dialogul *Hortensius* rămâne cea alcătuită de Alberto Grilli: Marco Tullio Cicerone, *Ortensio*, testo critico, introduzione, versione e commento, Pàtron Editore, Bologna, 2010.

*aliqua scelera suscepta in vita superiore poenarum luendarum causa natos esse dixerunt, aliquid dixisse videantur verumque sit illud quod est apud Aristotelem, simili nos affectos esse supplicio atque eos qui quondam, cum in praedonum Etruscorum manus incidissent, crudelitate excogitata necabantur, quorum corpora viva cum mortuis adversa adversis accommodata, quam aptissime colligabantur: sic nostros animos cum corporibus copulatos ut vivos cum mortuis esse coniunctos.* „Din pricina acestor rătăcirii și amărăciuni ale vieții omenești (zice el), s-a ajuns ca, uneori, profeții din vechime ori tâlcuitoarii rațiunii divine, în timpul oficierei ceremoniilor sacre, să pară că au întrevăzut ceva [din adevăr], atunci când au spus că ne-am născut pentru a plăti greșelile săvârșite în timpul unei vieți de mai demult. Și s-ar putea să fie adevărat ceea ce spune Aristotel, anume că suntem supuși unui chin asemănător celui [pe care-l îndurau] odinioară cei ce cădeau în mâinile tâlharilor etrusci: aceștia erau uciși cu o cruzime de neînchipuit, căci erau legați de vii, foarte strâns și față către față, de trupurile unor morți: tot așa și sufletele noastre, legate fiind de trupuri, sunt asemenea unor oameni vii alipiți de niște morți.” (Cicero, *Hortensius*, fr. 112 Grilli = Augustin, *Contra Iulianum Pelagianum*, IV, 15, 78, trad. n.).

Revenind la pasajul din Clement, putem observa reluarea îndeaproape a unei imagini recurente în scrieri protreptice alcătuite de autori diferiți (Aristotel, Cicero, Iamblichos). Cum citatele din operele aristotelice și diferitele referințe la filosofia peripatetică sunt destul de numeroase în scrierile lui Clement<sup>1</sup>, este posibil ca sursa pasajului de care ne ocupăm să fi fost, într-adevăr, *Protrepticul* filosofului din Stagira. Ipoteza a fost avansată anterior de Otto Stählin, care consideră pasajul din scrierea lui Clement chiar un citat din *Protrepticul* aristotelic.<sup>2</sup> Nu întâmplător, corespondențele sesizabile între cele două pasaje i-au determinat pe unii editorisă includă pasajul din Clement printre fragmentele *Protrepticului* aristotelic.<sup>3</sup> Prezența aceleiași metafore atât

<sup>1</sup> Vezi în acest sens Otto Stählin, *Clemens Alexandrinus*, vierter Band: Register (GCS 39), J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1936, pp. 33-34 și pp. 86-87.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>3</sup> Pasajul din *Protrepticul* lui Clement figurează astfel ca fr. 60 în *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, collegit Valentinus Rose, Teubner, Leipzig, 1886, ca fr. 10b, în *Aristotelis Dialogorum fragmenta: in usum scholarum*, ed. Richard Walzer, G. C. Sansoni, Firenze, 1934, și ca fr. 10b, în *Aristotelis fragmenta selecta*, ed. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1955. Düring, în schimb, nu include pasajul în cauză printre fragmentele autentice ale *Protrepticului* aristotelic, dar îl menționează în rubrica de „related texts” pentru fr. B107 din ediția sa (*op. cit.*,

într-o scriere cât și în alta, laolaltă cu întrebuițarea unui limbaj în multe privințe similar justifică, în opinia noastră, ipoteza unei posibile influențe directe a *Protrepticului* aristotelic asupra scrierii redactate de autorul creștin. Este posibil ca opțiunea lui Clement de a insera în cuprinsul scrierii sale un motiv care se regăsea în *Protrepticul* aristotelic să fi fost motivată de dorința sa de a urma un model literar apreciat în epocă, accesibil nu doar în mediul elitelor intelectuale păgâne, ci și în cel al literaților creștini interesați de tradiția literară și filosofică a lumii grecești.

Alături de pasajul invocat mai sus, care a atras în repetate rânduri atenția cercetătorilor, o altă secvență din cuprinsul scrierii lui Clement pare să conțină ecouri ale *Protrepticului* scris de Aristotel. Este vorba despre capitolul 10, 108, 1-2, în care autorul creștin introduce o comparație între om și viețuitoarele lipsite de rațiune. Ideea pe care Clement dorește să o argumenteze este aceea că omul se deosebește de animale, în chip substanțial, prin facultatea rațiunii.<sup>1</sup> Totuși, consideră Clement, omul care nu se folosește de rațiune ajunge să fie inferior până și fiarelor sălbatice:

Ἐ μακαριώτερα τῆς ἐν ἀνθρώποις πλάνης τὰ θηρία ἐπινέμεται τὴν ἄγνοιαν, ὡς ὑμεῖς, οὐχ ὑποκρίνεται δὲ τὴν ἀλήθειαν· οὐκ ἔστι παρ' αὐτοῖς κολάκων γένη, οὐ δεισιδαιμονοῦσιν ἰχθύες, οὐκ εἰδωλολατρῆί τὰ ὄρνεα, ἕνα μόνον ἐκπλήττεται τὸν οὐρανόν, ἐπεὶ θεὸν νοῆσαι μὴ δύναται ἀπηξιωμένα τοῦ λόγου. – „O, fiarele sălbatice sunt mai fericite decât oamenii care trăiesc în rătăcire! Ele zac în ignoranță, ca și voi, dar ele cel puțin nu pretind că dețin adevărul. Printre ele nu găsești lingușitori; peștii nu sunt superstițioși, iar păsările nu se închină la idoli. De un singur lucru se minunează, de cer, pentru că nu-L pot cunoaște pe Dumnezeu, de

---

pp. 144-145). Tot cu referire la acest fragment, Düring, *ibidem*, p. 265, admite că un autor precum Clement ar fi putut cunoaște în mod direct *Protrepticul* aristotelic, dar critică optimismul lui Giuseppe Lazzati, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*, ed. cit., potrivit căruia Clement ar fi scris *Protrepticul* său „in constante riferimentopolemico al *Protrettico* aristotelico”. Potrivit lui Düring, o formulare de acest tip nu poate fi decât expresia unei exagerări în judecarea raportului existent între cele două scrieri. Pentru corespondențele dintre cele două texte, vezi și Jacques Piquemal, „Sur une métaphore de Clément d'Alexandrie: les dieux, la mort, la mort des dieux”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 88, 1963, pp. 191-198, în special pp. 192-193.

<sup>1</sup>Cf. Miguel Herrero de Jáuregui, *op. cit.*, p. 267.

vreme ce nu au fost socotite vrednice de a fi înzestrate cu rațiune.” (Clement Alexandrinul, *Protreptic către greci*, 10, 108, 1-2, trad. n.)<sup>1</sup>

Din nou, o idee asemănătoare se regăsește în cuprinsul *Protrepticului* scris de Aristotel, mai exact în fr. B28 Düring:

„Dacă omul ar fi lipsit de simțuri și de rațiune, atunci el s-ar preschimba în ceva asemănător unei plante; dacă ar fi lipsit doar de rațiune, atunci el ar deveni ca o sălbăciune; în sfârșit, dacă omul s-ar elibera de acea parte din sine ce scapă rațiunii, atunci el ar rămâne doar cu rațiunea și s-ar asemui zeului.” (Aristotel, *Protrepticul*, fr. B28 Düring, trad. de Bogdan Mincă și Cătălin Partenie, ed. cit., p. 71)

Cum lesne se poate observa, la ambii autori, trăsătura fundamentală prin care omul se deosebește de animale și care îi conferă o netă superioritate asupra acestora rezidă în funcția sa intelectuală (ὁ λόγος / ὁ νοῦς). O altă idee comună celor două pasaje este aceea potrivit căreia omul poate decădea până la statutul animalelor (Aristotel) sau chiar până la un statut inferior acestora (Clement), în măsura în care rămâne străin de adevăr și trăiește în rătăcire. Așa cum am văzut, Clement nu ezită să considere condiția animalelor mai fericită decât cea a oamenilor respectivi, în pofida faptului că acestea nu au fost înzestrate cu rațiune. Comparația frapantă dintre om și animale are menirea de a accentua caracterul imperativ al mesajului transmis de Clement, care urmărește să producă o transformare lăuntrică în cazul destinatarilor săi, prin renunțarea la vechiul mod de a fi și prin acceptarea și punerea în practică a mesajului învățăturii creștine.

Comparația întrebuițată de Clement constituie, de altfel, un loc comun al literaturii protreptice. În afară de Aristotel, o imagine asemănătoare întâlnim la Boethius, *Consolarea Filosofiei*, II, 5, scriere care aparține, în mare măsură, genului exortativ.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vezi și *Protreptic către greci*, 1, 4, 1 și 10, 92, 4-5; cf. *Stromate*, IV, 3, 12, 4.

<sup>2</sup> Boethius, *Consolatio Philosophiae*, II, 5: *Humanae quippe naturae ista condicio est ut tum tantum ceteris rebus cum se cognoscit excellat, eadem tamen infra bestias redigatur si se nosse desierit; nam ceteris animantibus sese ignorare naturae est, hominibus vitio venit.*— „Într-adevăr, condiția naturii umane este astfel încât numai atunci se ridică deasupra celorlalte lucruri când se cunoaște pe sine; totuși, când încetează de a se cunoaște, omul se coboară mai jos decât animalele; căci pentru celelalte animale ignoranța față de sine este naturală, pe când la oameni este un viciu.” (traducere de Otniel Vereș, în Boethius, *Consolarea Filosofiei*, ediție

Un alt pasaj care poate conține o aluzie la *Protrepticul* aristotelic este cel din capitolul 10, 100, 3, în care Clement face o remarcă privitoare la activitatea proprie firii umane. Ce este acel ceva, întreabă Clement, pentru care s-a născut omul? Dacă pentru fiecare ființă există o activitate care îi este proprie, în vederea căreia s-a născut, în cazul omului, consideră autorul creștin, această activitate constă în contemplarea cerului. Născut fiind pentru această activitate (ἐπι τὴν οὐρανὸν γενόμενον θέαν), omul se distinge de toate celelalte viețuitoare, fiind chemat, prin chiar firea sa, la cunoașterea lui Dumnezeu (ἐπι τὴν γνῶσιν παρα καλοῦ μεντοῦ θεοῦ). Motivul se regăsește în termeni aproape identici și în *Protrepticul* lui Aristotel, fr. B18-B19 Düring:

„Dar care e acel lucru, dintre toate câte sunt, pentru care ne-au zămislit pe noi natura și zeul? Punându-i-se această întrebare, Pitagora a răspuns: ‘Pentru a privi cerul’ (τὸ θεάσασθαι τὸν οὐρανόν); iar despre sine însuși a spus că este un privitor al naturii și că în vederea acestui lucru s-a născut.” (Aristotel, *Protrepticul*, fr. B18 Düring, trad. de Bogdan Mincă și Cătălin Partenie, ed. cit., p. 65)

„Despre Anaxagoras se zice că, întrebat fiind care este, după el, acel lucru în vederea căruia ar alege cineva să se nască și să trăiască, a răspuns așa: ‘Ca să privească cerul și cele ce sunt pe cer (τοῦ θεάσασθαι τὰ περὶ τὸν οὐρανόν): stelele, luna și soarele’, ca și cum, [după el,] nimic altceva, dintre toate câte sunt, n-ar avea vreun preț”. (Aristotel, *Protrepticul*, fr. B19 Düring, trad. de Bogdan Mincă și Cătălin Partenie, ed. cit., p. 65)<sup>1</sup>

---

bilingvă, îngrijire critică de Alexander Baumgarten, Polirom, Iași, 2011, p. 111). Pentru dimensiunea protreptică a scrierii lui Boethius vezi, între altele, Joachim Gruber, *Kommentar zu Boethius, ‘De Consolatione Philosophiae’*, De Gruyter, Berlin, 2006, pp. 29-32, și studiul semnat de Sophie Van der Meeren, „L’influence du protreptique à la philosophie sur la *Consolatio* de Boèce: réexamen de la question”, *Revue d’études augustiniennes et patristiques*, 57, 2011, pp. 287-323. Pentru alte pasaje din scrierile autorilor antici în care întâlnim comparația omului cu regnul animal, vezi Miguel Herrero de Jáuregui, *op. cit.*, pp. 115-116.

<sup>1</sup> Cf. fr. B20 Düring: „Potrivit acestui argument, Pitagora avea așadar dreptate să spună că fiecare om a fost zămislit de către zeu pentru a cunoaște și pentru a privi”. (trad. de Bogdan Mincă și Cătălin Partenie, ed. cit., p. 65). La Clement, un pasaj similar se regăsește și în *Stromate*, II, 21, 130, 2. Corespondențele existente între pasajul din *Protrepticul* lui Clement (cap. 10, 100, 3) și cele două fragmente din scrierea omonimă a lui Aristotel sunt discutate succint și de Luigi Alfonsi

Ca și în cazul pasajului din Clement invocat mai sus, în *Protrepticul* aristotelic contemplarea cerului este definită drept activitatea proprie ființei umane, acel ceva în vederea căruia (οὐχάρων) omul s-a născut. Comparând textele celor doi autori observăm, de asemenea, uzul preferențial al aceluiași verb pentru a desemna activitatea de a contempla (θεᾶσθαι). Nu trebuie să ometem faptul că același motiv, al contemplării cerului ca activitate proprie ființei umane, se regăsește și în alt pasaj din *Protrepticul* lui Clement. Este vorba despre capitolul 4, 63, 4, în care autorul creștin face o aluzie la „corul filosofilor” (φιλοσόφων χορός) și la opinia acestora potrivit căreia omul s-a născut, într-adevăr, pentru a contempla. De notat este și faptul că în *Protrepticul* aristotelic sunt menționați atât Pitagora, cât și Anaxagora, ca filosofi care au considerat contemplarea cerului drept activitatea supremă a ființei umane. Dat fiind caracterul fragmentar în care ne este accesibilă astăzi scrierea aristotelică, putem prezuma că în cuprinsul acesteia figurau și alte nume de filosofi ai Greciei antice care au susținut o opinie similară.<sup>1</sup> Rămânând în același registru al coniecturi, ne putem întreba dacă sursa întrebuintată de Clement în cazul de față nu ar fi putut fi același *Protreptic* aristotelic. Expresia „corul filosofilor” (φιλοσόφων χορός), pe care o întrebuintează autorul creștin, ar putea fi înțeleasă ca o aluzie la o serie mai amplă de nume pe care Aristotel le va fi menționat în scrierea sa. Firește, Clement ar fi putut extrage aceste informații și dintr-o sursă secundară, reprezentată, poate, de un manual sau florilegiu conținând diferite spuse celebre ale filosofilor antici (*placita philosophorum*), dar, în măsura în care o cunoaștere directă din partea lui Clement a

---

„Motivi tradizionali del giovane Aristotele in Clemente Alessandrino e in Atenagora”, *Vigiliae Christianae*, 7:1, 1953, pp. 129-142, în special, pp. 133-134.

<sup>1</sup> Printre acești filosofi s-ar fi putut număra, probabil, și Thales. Vezi în acest sens Aristotel, *Etica nicomahică*, 1141b: „Din cele spuse mai sus, reiese clar că filosofia este știință și totodată cunoaștere intuitivă a lucrurilor care prin natura lor sunt cele mai elevate. Acesta este și motivul pentru care Anaxagora, Thales și alții ca ei sunt priviți ca posesori ai înțelepciunii speculative și nu ai celei practice, fiind vizibil că își ignoră propriul interes, și dacă se spune despre ei că dețin cunoașterea unor lucruri ieșite din comun, admirabile, dificile și divine, dar fără utilitate, este pentru că nu bunurile omenești sunt cele pe care le cercetează.” (trad. de Stella Petecel, Editura științifică și enciclopedică, București, 1988, p. 141).

*Protrepticului* aristotelic poate fi probată pe baza altor fragmente, ipoteza formulată mai sus ni se pare a fi cel puțin parțial justificabilă.

Deși nu se poate proba cu certitudine existența în cuprinsul *Protrepticului către greci* a unor împrumuturi textuale din *Protrepticul* lui Aristotel sau din alte scrieri de factură exortativă din filosofia greacă, cele câteva pasaje investigate mai sus atestă totuși familiaritatea lui Clement cu temele și motivele recurente în scrierile care aparțin genului protreptic. De altfel, este puțin probabil ca un autor precum Clement, a cărui vastă cultură literară și filosofică este de multe ori atât de manifestă, să fi purces la redactarea unei *exhortatio* ignorând tradiția clasică a acestui tip de discurs și exemplele cele mai elocvente ale genului. Avem motive să credem că un model care nu putea fi ignorat era reprezentat de însuși *Protrepticul* aristotelic, a cărui vastă circulație în decursul secolului al II-lea p. Chr. nu poate fi pusă la îndoială. Știm, spre exemplu, că Alexandru din Afrodisia (cca 150-215) avea acces la acest text<sup>1</sup> și este foarte posibil ca și Iustin Martirul și Filosoful să fi utilizat, în unele dintre scrierile sale, modelul de protreptic oferit de filosoful din Stagira.<sup>2</sup> Din această perspectivă, pe baza celor câtorva pasaje discutate mai sus, considerăm că există suficiente temeiuri pentru a recunoaște dependența lui Clement de modelul de protreptic oferit de Aristotel.

Prin întrebuințarea frecventă a unor procedee retorice și locuri comune recurente în scrierile aparținând tradiției clasice, Clement oferă exemplul poate cel mai elocvent al modului în care autorii creștini au valorificat, într-o manieră proprie, tradiția retorică și filosofică a discursului de tip protreptic. Din această perspectivă, scrierea lui Clement constituie o sursă de primă importanță nu doar pentru cunoașterea evoluției acestei literaturi, ci și pentru aprecierea modului în care o bună parte din instrumentele și valorile proprii culturii clasiceau sfârșit prin a sluji la afirmarea noului model paideic promovat de

<sup>1</sup> Vezi secțiunea de *Testimonia* din ediția *Protrepticului* aristotelic alcătuită de Ingemar Düring, pp. 40-43.

<sup>2</sup> A se vedea în acest sens Robert Joly, *op. cit.*, p. 30; Charles Munier, *Introduction*, în Justin, *Apologie pour les Chrétiens* (SC 507), Les Éditions du Cerf, Paris, 2006, p. 40. Vezi, de asemenea, analiza pertinentă oferită de Sophie Van der Meeren, „Protreptique et apologétique: Justin Martyr”, în Olga Alieva, Annemare Kotzé, Sophie Van der Meeren (eds.), *When Wisdom Calls: Philosophical Protreptic in Antiquity*, Brepols, Turnhout, 2018, pp. 267-298, în special pp. 273-282 și pp. 292-297.



creștinism. Nu mai puțin important, analiza de mai sus poate oferi o imaginemai clară asupra istoriei transiterii textului aristotelic, reliefând o anumită secvență din procesul receptării lui în mediile intelectuale ale lumii creștine, acolo unde a fost citit și utilizat ca model și sursă validă în alcătuirea scrierilor cu finalitate protreptică.

# LE SUJET DE L'HISTOIRE DANS LA CRITIQUE DE LA RAISON DIALECTIQUE DE SARTRE

Adriana NEACȘU<sup>1</sup>

**Abstract:** *According Sartre, the principal agent of history is the individual, who lives in a proper manner the universal abstract, and for that he is the concrete, singular universal, i.e. a totality lived, which is expressed entirely in its manifestations. Such an individual gives the content of the concept of subjectivity, seen as a relation between subjective and objective, as mediation between two successive objective moments, as internalization of the external and externalization of the interior. In fact, the subject of history is the individual man who, through praxis, which is a work activity, projects himself beyond himself to make history and find himself in it.*

**Keywords:** *Sartre, individual, subject, subjectivity, objectivity, history, praxis, Marxism, existentialism, singular universal.*

## Sujet et subjectivité chez Sartre

La question du sujet, concept qui exprime d'habitude dans la philosophie le spécifique de l'être humaine, est centrale dans la création de Sartre, étant une présence constante depuis ses premières études jusqu'à ses derniers ouvrages. Il est vrai que Sartre ne parle presque jamais de « sujet » comme tel. La raison pour cette situation réside dans la manière totalement défectueuse, du point de vue sartrien, de concevoir le sujet dans la philosophie contemporaine, qui l'imaginait comme une entité isolée, un *datum* bien défini, chargé de réflexivité, trouvé face à face et en opposition avec un objet également déterminé et sur lequel le sujet s'applique de diverses façons.

Or, pour Sartre, cette conception est incapable de mettre en évidence la différence ontologique radicale entre l'être humain et les autres choses du monde, faisant de l'homme un simple objet, conçu après le modèle d'une table ou d'une pierre. En conséquence, le philosophe a choisi de parler du *cogito*, ou de la conscience, mais de celle-ci vue dans ses insertions actives dans le monde, comme réalité complexe qui englobe tous les manifestations essentielles de l'homme, et à laquelle, pour cette raison, il a donné le nom de l'« être-pour-soi ». Celui-ci, qualifié comme «néant» par rapport à l'«être-en-soi», c'est-à-dire à l'être des objets inertes, passives du monde,

---

<sup>1</sup> Université de Craiova, Roumanie.

c'est la vedette du célèbre ouvrage de l'ontologie sartrienne *L'être et le néant*.

Mais quel est le spécifique de l'«être-pour-soi»? La réponse est que celui-ci est un être qui s'éloigne de l'être-en-soi, le fondement de son être, pour le dépasser, l'entourer d'une vue globale et créer ainsi le monde. L'être-pour-soi est le seul être dont l'existence précède son essence, qu'il édifie à mesure qu'il vit ; c'est un être qui est toujours présent à soi mais également à distance de soi, qui tende continuellement vers soi par ses possibles et qui est toujours en train de s'atteindre mais ne parvient jamais à faire ceci; c'est un être qui donne à chaque moment rendez-vous à lui-même dans l'avenir, au-delà d'un néant, qui n'est autre-chose que lui-même, un être qui s'invente de rien chaque instant en vertu d'un projet de soi originaire qu'il ne connaît pas mais qu'il établit dans une liberté absolue. Dans un mot, l'être-pour-soi est l'être-qui-est-ce-qui-n'est-pas et qui-n'est-pas ce-qui'il-est.<sup>1</sup>

En fait, cette courte mais provocateur description veut dessiner la façon d'être de la subjectivité humaine. Vraiment, dans la conférence *L'existentialisme est un humanisme*, elle aussi très célèbre, tenue pour répondre aux objections et aux malentendus par rapport à son existentialisme, Sartre nous avoue que la question de la conscience est la question de la subjectivité, qui se relève comme le fondement absolu de toute démarche philosophique qui vise l'être humain.

«Notre point de départ est en effet la subjectivité de l'individu, et ceci pour des raisons strictement philosophiques. (...) Il ne peut pas y avoir de vérité autre, au point de départ, que celle-ci: *je pense donc je suis*, c'est la vérité absolue de la conscience s'atteignant elle-même. Toute théorie qui prend l'homme en dehors de ce moment où il s'atteint lui-même est d'abord une théorie qui supprime la vérité, car, en dehors de ce *cogito* cartésien, tous les objets sont seulement probables, et une doctrine de probabilités, qui n'est pas suspendue à une vérité, s'effondre dans le néant ; pour définir le probable, il faut posséder le vrai.»<sup>2</sup>

En d'autres termes, aucune vérité sur l'homme n'est possible qu'en tenant compte de la subjectivité, sa caractéristique définitoire. Plus

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, 1943.

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Les Éditions Nagel, 1964, pp. 63-64.

exactement, l'homme c'est la subjectivité, ce qui justifie et exprime, dans un mot, le fait qu'il est négation, néant, projet et liberté. La description de cette subjectivité humaine, donc, de la manière d'être du sujet, représente l'essentiel de l'œuvre de Sartre. D'ailleurs, Sartre même est arrivé à cette conclusion, le moment où il a voulu mettre en évidence le spécifique de l'existentialisme, par rapport au marxisme de son époque. Il s'agit de la deuxième partie de sa création philosophique, dans laquelle son intérêt pour l'histoire et pour l'engagement social devient prédominant.

### Marxisme et existentialisme

L'ouvrage qui exprime le mieux cet intérêt est *La critique de la raison dialectique*, publié en 1960, mais qui est précédé, comme « Introduction », d'un texte apparu en 1957, *Question de méthode*, où Sartre nous montre sa grande appréciation pour le matérialisme historique, considéré « la seule interprétation valable de l'histoire »<sup>1</sup>, qui reste encore « la philosophie de notre temps: il est indépassable parce que les circonstances qui l'ont engendré ne sont pas encore dépassées. »<sup>2</sup> Mais en même temps, là-bas il nous dit que les successeurs de Marx ont perdu l'esprit nuancé de celui-ci, faisant de sa philosophie une doctrine morte, qui a sacrifiée la vie réelle et l'individu au nom des soi-disant vérités éternels, absolues, par rapport auxquelles les faits historiques concrets ne seraient plus que simples applications et illustrations sans grande importance en soi et dépourvues de toute autonomie. A la suite de cette attitude dogmatique, qui réalise une coupure radicale entre la théorie et la praxis, la vérité même de l'histoire est perdue, et le matérialisme historique risque de perdre toute sa valeur explicative.

Dans ces circonstances, Sartre est convaincu que l'existentialisme est appelé à jouer un rôle majeur pour la résurrection du matérialisme dialectique, parce qu'il est la seule « idéologie » qui peut lui offrir une vision correcte sur l'individu, qui représente la seule réalité authentique. Développant la méthode « progressive-régressive », décrite par Sartre toujours dans *Question de méthode* et qualifiée comme « euristique », l'existentialisme devient capable de dépasser les abstractions du marxisme, qui sont vrais mais trop schématiques, et de décrire l'homme concret, «

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *Question de méthode*, dans : *Critique de la raison dialectique*, Tome I, Paris, Librairie Gallimard, 1960, p. 24.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 29.

partout où il est, à son travail, chez lui, dans la rue »,<sup>1</sup> retrouvant ainsi la vérité de la vie, qui remplit les schémas en les offrant de la chair.

L'homme que Sartre veut retrouver pour expliquer l'histoire et la société dans les cadres générales du marxisme, c'est le sujet, dans le sens de subjectivité, qui représente un être tout spécial dans le monde et sur lequel le philosophe avait travaillé déjà beaucoup auparavant en parlant de l'être-pour-soi. Mais *La critique de la raison dialectique* permet à Sartre d'élargir le champ de ses recherches sur la subjectivité, parce dans ses pages il dépasse la sphère de l'expérience quotidienne de l'individu pour nous présenter en détail comment celui-ci se manifeste dans le grand plan de l'histoire, donc comment l'individu humain forme avec les autres tous les structures sociales et détermine le mouvement historique.

En ce sens, le point de départ des démarches sartriennes est la phrase de Marx, qui nous dit que ce sont les hommes qui font leur histoire bien qu'ils la font sur la base des tous les conditions réelles antérieures à leur naissance. Ça c'est une idée à laquelle Sartre adhère volontiers,

«...autrement ils [les hommes] seraient les simples véhicules de forces inhumaines qui régiraient à travers eux le monde social. Certes, ces conditions existent et ce sont elles, elles seules qui peuvent fournir une direction et une réalité matérielle aux changements qui se préparent ; mais le mouvement de la *praxis* humaine les dépasse en les conservant. »<sup>2</sup>

En fait, cette nouvelle perspective de la recherche, qui n'est plus seulement une ontologie mais vise aussi la philosophie de l'histoire et qui se rapporte particulièrement au matérialisme historique, nuance la question du sujet dans la philosophie de Sartre, parce que celui-ci met en discussion franchement le problème du sujet de l'histoire. Cette fois, Sartre ne peut plus éviter le terme de « sujet », du moment que le marxisme parle d'un sujet de l'histoire qu'il identifie avec le prolétariat. Dans ce contexte, le concept de sujet exprime la dimension active, transformatrice et créatrice d'un groupe sociale, qui est conscient de ses intérêts et de ses fin, et qui, en vertu de la coïncidence entre ces fin et la direction objective de l'histoire, imposée par les lois immuables du devenir économique-sociale, confère à l'histoire un sens précis et lui offre son contenu concret. Donc, le sujet de l'histoire désigne celui qui fait l'histoire, à la condition d'être conscient de son action, c'est-à-dire de la signification réelle de tout ce qu'il fait.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 61.

## La critique de la thèse marxiste sur le prolétariat comme sujet de l'histoire

Bien que ce sens du sujet est extrêmement limité et il ne peut pas illustrer la complexité de la vision sartrienne sur le sujet, qui est exprimée par le concept de l'être-pour-soi et celui de la subjectivité, Sartre accepte pour le moment ces nouvelles règles de la discussion pour mettre en débat la thèse marxiste sur le prolétariat en tant que sujet de l'histoire. D'ailleurs, il est d'accord qu'à la suite des grands efforts théoriques des marxistes, dans le XIX<sup>e</sup> siècle le prolétariat a obtenu une réelle conscience de classe et il est devenu sujet de l'histoire dans le sens qu'il s'est reconnu en elle, c'est-à-dire qu'il a réalisé des actions collectives, en conformité à ses intérêts de classe, actions qui ont eu de succès. En vertu de cette situation, le prolétariat, qui se caractérisait par son unité, a accordé son sens à l'histoire.<sup>1</sup>

Mais à partir de là, l'accord avec le marxisme finit en ce question. Sartre nous dit qu'à son époque les conditions historiques se sont changées radicalement et que le prolétariat, qui a gardé sa solidarité, a perdu son unité, parce qu'il s'est développé différemment dans les divers pays du monde. Par conséquent, il n'y a plus un seul prolétariat, mais plusieurs, qui, au-delà de leurs intérêts communs, manifestent aussi des intérêts distincts, qui les séparent. Chaque groupe national possède conscience de classe et projette son intérêt principal comme but de l'histoire, lui accordant ainsi un sens. Chaque groupe est sujet de l'histoire. Résulte qu'il y a plusieurs sujets de l'histoire et plusieurs sens de l'histoire.<sup>2</sup>

Mais Sartre ne s'arrête pas ici. Il nous déclare que le mécanisme par lequel le prolétariat a pris conscience de soi a été exporté par celui-ci aux capitalistes, qui, édifiés eux-mêmes par les clarifications théoriques des marxistes, ont obtenu une conscience de classe, projetant leurs intérêts comme but de l'histoire en lui accordant ainsi un sens. Donc les capitalistes sont également justifiés pour jouer le rôle de sujet de l'histoire comme les divers prolétariats du monde.<sup>3</sup>

On voit immédiatement de là l'opposition de Sartre à la doctrine marxiste : il n'est pas obligatoire qu'il y a un seul sujet de l'histoire mais il peut y avoir plusieurs, et ceux-ci surgissent non comme une fatalité mais comme le résultat imprévisible du processus historique concret, qui

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>2</sup> *Idem*.

<sup>3</sup> *Idem*.

comprend également la *praxis* matérielle et la *praxis* théorique ; par conséquent, il n'y a pas un seul sens de l'histoire, mais plusieurs, et ceux-ci ne dépendent pas des lois historiques immuables mais des intérêts des diverses groupes sociales et de la manière où ils prennent conscience d'eux-mêmes et savent lutter avec succès pour leurs intérêts de classe.

Tous ces intérêts contradictoires, toutes ces actions divergentes ne restent pas isolées, parallèles ou dans un continu conflit irréductible, mais Sartre nous dit qu'ils sont ramassés et qu'ils convergent sans-cesse dans une totalisation contradictoire de plus en plus large, toujours inachevée, qui change en permanence sa structure et qui n'est d'autre chose que l'histoire-même. D'ailleurs, l'existence de plusieurs sens de l'histoire et la signification authentique de chacun sont révélées seulement de cette perspective globale, totalisatrice, qui, par rapport aux eux, est quelque chose de l'avenir.

«Pour chacun la multiplicité des groupes, leur contradictions et leur séparations apparaissent *situées* à l'intérieur d'unifications plus profondes. La guerre civile, la guerre coloniale et la guerre étrangère se manifestent à tous, sous la couverture ordinaire des mythologies, comme des formes différentes et complémentaires d'une même lutte de classe. (...) Ainsi la pluralité *des sens* de l'Histoire ne peut se découvrir et se poser pour soi que sur le fond d'une totalisation future, en fonction de celle-ci et en contradiction avec elle.»<sup>1</sup>

Mais en décrivant de cette manière le processus historique, comme un rapport bien défini, même très stricte entre l'ensemble historique et ses parties constitutives, n'institue pas Sartre un autre type de fatalité que le marxisme? Parce que cette totalisation tend à paraître comme une force aveugle, conçue après le model hégélien, qui s'impose à tous et arrive aux résultats inattendues, donc en dépit des intentions particuliers des sujets de l'histoire, c'est-à-dire des diverses groupes sociales conscientes d'eux-mêmes, de leurs intérêts de classe, et qui luttent pour les satisfaire.

Il est vrai que Sartre admet que l'histoire s'échappe à un sujet historique même dans la mesure où un autre sujet actionne,<sup>2</sup> mais il ne veut pas faire de cette situation une règle éternelle de l'histoire. Par conséquent, il suppose que l'histoire comme totalisation peut être connue, donc que les hommes peuvent s'emparer de celle-ci. Ici intervient le rôle de la théorie, donc de la *praxis* théorique, qui peut formuler un idéal moral, de

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 62-63.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 61.

collaboration entre les sujets de l'histoire en vue des intérêts communs, et montrer qu'il est réalisable. D'ailleurs, Sartre nous dit que ça c'est la première obligation qui revient aux théoriciens dans une société désunie, conflictuelle, qu'impose à l'histoire des nombreux sens divergents.

Bien sûr, ce pris de position fait de Sartre un intellectuel engagé, comme les marxistes, mais, comme on voit, le contenu de son engagement est d'une toute autre nature.

« Cette totalisation, c'est notre office théorique et pratique de la rendre chaque jour plus proche. Tout est encore obscure et, pourtant, tout est en pleine lumière: nous avons – pour nous en tenir à l'aspect théorique – les instruments, nous pouvons établir la méthode : notre tâche historique, au sein de ce monde polyvalente, c'est de rapprocher le moment où l'Histoire n'aura qu'un seul sens et où elle tendra à se dissoudre dans les hommes concrets qui la feront en commun. »<sup>1</sup>

Du moment que l'histoire n'aura qu'un seul sens on pourrait supposer qu'il n'y aura qu'un seul sujet de l'histoire, probablement l'humanité devenue plus sage et consciente de ses intérêts vitales. Mais Sartre ne parle pas de ce sujet unique de l'histoire ; en échange, il nous dit que l'histoire, donc cette totalisation continue, va se dissoudre dans les hommes ; donc les individus réels vont prendre la tâche de réaliser, d'une manière consciente et collective, les multiples et successives totalisations qui font le contenu concret de l'histoire; l'histoire ne sera plus une force aveugle, bien contrainte, mais le processus familier, une projection convenable de nos désirs, de nos forces, de notre capacité créatrice. Si par cette vision Sartre aboutit à une utopie, qui peut être comparée avec l'utopie marxiste sur la fin de l'histoire par le passage de l'homme du règne de la nécessité au règne de la liberté, c'est une autre question, que je ne me propose pas de discuter ici.

En tenant compte du thème abordé, je veux remarquer qu'il n'est pas du tout accidentel que Sartre évite de parler dans le texte cité ci-dessus du sujet historique. Nous avons vu déjà qu'il a pris de Marx ce syntagme pour combattre la vision périmée de celui-ci sur les forces de l'histoire. En fait, le terme de « sujet » reste pour Sartre encore chargé de graves préjugés épistémologiques qui le font indésirable dans les cadres de sa philosophie. Par conséquent, il préfère de parler tout simplement des « hommes » et de souligner que ces hommes sont « concrets », ça pour les détacher nettement

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 63.



des hommes abstraits, conçus par les marxistes « paresseux » comme simples marionnettes des mécanismes de l'histoire.

### **L'agent de l'histoire**

En ce qui le concerne, pour exprimer la position active de l'homme dans l'histoire, Sartre préfère le terme de l'« agent ». Donc, il faut distinguer chez Sartre entre le « sujet de l'histoire » et « l'agent de l'histoire ». L'agent est celui qui agisse tout simplement, poursuivant ses but immédiates, étant ou non conscient de la signification de son action de la perspective de l'intérêt de classe, alors que le sujet est celui-ci qui a la conscience de sa condition sociale, de son rôle historique et qui, en vertu de ça, il confère un sens à l'histoire. Le sujet historique est une expression particulier de l'agent historique, dont la sphère est plus large, parce que les hommes ont été obligés d'agir depuis toujours pour satisfaire leur besoins, tandis qu'ils n'ont obtenu que beaucoup plus tard leur conscience de classe.

Les agents de l'histoire, qui parfois parvient aussi à la condition de sujets de l'histoire, sont les individus et les groupes sociales, qui, bien qu'ils possèdent une autonomie réelle, grâce à leur structure et à leur cohésion interne, ils ne sont, en dernière instance, que des ensembles plus ou moins grandes d'individus, qui actionnent d'une manière permanente et diverse dans leur environnement. En fait, comme nous dit Sartre, dans le monde il n'y a que les individus, c'est-à-dire les hommes réels, qui forment les groupes et actionnent de l'intérieur de ces groupes. Ce sont eux qui font l'histoire, et ce sont eux que Sartre veut récupérer, dans leur concrétude irrépétibile, pour donner, à la « seule vérité de l'histoire », exprimée par la philosophie marxiste, mais d'une manière schématique, totalement indéterminée,<sup>1</sup> sa vie, sa richesse, sa chair.

«L'objet de l'existentialisme – par la carence des marxistes – c'est l'homme singulier dans le champ social, dans sa classe au milieu d'objets collectifs et des autres hommes singuliers, c'est l'individu aliéné, réifié, mystifié, tel que l'ont fait la division du travail et l'exploitation, mais luttant contre l'aliénation au moyen d'instruments faussés, et, en dépit de tout, gagnant patiemment du terrain.»<sup>2</sup>

---

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

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 86.

Récupérer la vie des individus pour donner figure concrète à l'histoire c'est une démarche essentielle pour comprendre celle-ci, parce que les déterminations particulières, même accidentelles des faits historiques ne sont pas quelque chose sans importance pour la marche historique, tout au contraire. En ce sens, la thèse de Sartre est que l'histoire n'est pas seulement le développement des forces des productions, mais aussi le déroulement de la vie des hommes réels, concrets. C'est pour ça qu'elle change d'une manière radicale, en fonction d'un événement ou d'un autre. L'enveniment particulier n'est pas indifférent mais il marque d'une façon décisive le cours de l'histoire et notamment les destins des individus. Par exemple, pour les individus et même pour les peuples, il n'est pas du tout indifférent si une guerre est gagnée ou perdue, si un empereur conquiert des diverses territoires, ou il meurt avant de faire ça. En tenant compte de tous ces choses, sa conclusion est ferme:

«...les relations abstraites des choses entre elles, de la marchandise et de l'argent, etc., dissimulent et conditionnent les relations directs des hommes entre eux ; ainsi l'outillage, la circulation des marchandises, etc., déterminent le devenir économique et social. Sans ces principes, pas de rationalité historique. Mais sans hommes vivant, pas d'histoire. »<sup>1</sup>

L'homme vivant, dans son individualité irréductible, duquel se préoccupe tant Sartre pour expliquer l'histoire n'est pas autre que le sujet, dans son acception complexe, désigné par notre philosophe également par le concept de l'« être-pour-soi » et celui de la «subjectivité ». Son choix pour l'un ou pour l'autre dépend de ses intentions théoriques concrètes. Ainsi, dans *L'être et le néant*, où il met l'accent sur le sujet comme-tel, vu premièrement du point de vue de ses structures internes et de ses relations avec lui-même, il utilise le syntagme de l'« être-pour-soi ». Mais dans la *Critique de la raison dialectique*, qui fait l'analyse du sujet en tant que l'agent de l'histoire et qui met en évidence les relations de celui-ci avec la nature et la société, Sartre préfère à faire usage du terme de la « subjectivité ». Ce concept exprime bien mieux la différence ontologique essentielle entre les hommes et les choses et le spécifique de l'action humaine sur les dernières.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 85-86.

## Le sujet de l'histoire

La subjectivité n'est pas une simple qualité des hommes. Elle n'exprime ni leur vie psychique, ni une simple originalité créatrice, ni le subjectivisme, donc une attitude partisane dans la connaissance ou dans l'action, qui dénature la réalité et favorise incorrectement un intérêt limité. La subjectivité est la manière d'être du sujet, ce qui le définit par rapport à tous les autres manières d'être, placées par Sartre sous le signe de l'objectivité. Encore une fois, je souligne qu'il ne parle pas du « sujet » et de l'« objet », les deux termes de la théorie de la connaissance habituelle, mais de la « subjectivité » et de l'« objectivité », deux manières d'être opposées, dont la première désigne l'homme, l'individu humain, qui, pour Sartre, représente le sujet dans sa plus générale et complexe acception.

Il nous reste maintenant de pointer, en lignes générales, comment conçoit Sartre, dans la *Critique de la raison dialectique*, l'homme en tant que subjectivité manifestée non dans sa simple expérience quotidienne, individuelle, mais dans ses relations matérielles complexes avec les choses et avec ses semblables sur le plan de l'histoire; ou, en d'autres termes, comment conçoit-il le sujet *dans* l'histoire. Mais parce que l'histoire est, en fait, l'histoire des hommes, et nous avons vu, déjà, que Sartre définit l'homme, bien qu'il soit ou non conscient de la signification supra individuelle de ses actions, comme agent de l'histoire, notre recherche sur la subjectivité dans l'histoire se révèle comme une étude sur le sujet de l'histoire. Donc, en parlant de la subjectivité nous parlons du sujet, et on verra, en bref, comment celui-ci se manifeste dans son environnement pour faire l'histoire, comme processus continu de totalisation, formé par des totalisations de plus en plus diverses et de plus en plus larges.

## L'intériorisation de l'exterior et l'extériorisation de l'intérieur

En fait, l'individu humain est un être matériel, un organisme, que Sartre nomme «totalité»,<sup>1</sup> et qu'il faut conserver par une permanente satisfaction de ses besoins fondamentaux. Pour atteindre ce but, l'homme se fait projet,

---

<sup>1</sup> «La totalité se définit comme est un être qui, radicalement distinct de la somme de ses parties, se retrouve tout entier – sous une forme ou sous une autre – dans chacune de celles-ci et qui entre en rapport avec lui-même soit par son rapport avec une ou plusieurs de ses parties, soit par son rapport aux relations que toutes ou que plusieurs de ses parties entretiennent entre elles.» (*Ibidem*, p. 138).

c'est-à-dire qu'il sorte de son intériorité et se dirige vers le milieu où il vit, assimilant, donc intériorisant des éléments de celui-ci. L'intériorisation s'obtient par l'entremise de la *praxis*, qui est une activité de travail. De cette manière se réalise la première totalisation dans le monde, par le dépassement d'une totalité passée dans le champ matériel, qui, en tant que le fondement de l'existence humaine, est considéré par Sartre « le moteur passif de l'Histoire ».<sup>1</sup> On voit que la première totalisation est étroitement liée du besoin, qui est «...le premier rapport totalisant de cet être matériel, un homme, avec l'ensemble dont il fait partie. Ce rapport est *univoque* et *d'intériorité*. »<sup>2</sup>

Mais le processus de satisfaction des besoins est quelque chose de permanent, ce qui oblige l'individu de procéder continuellement à l'acte de l'intériorisation. D'ailleurs, du point de vue de Sartre, le besoin, n'importe qu'il soit, ne sera jamais parfaitement satisfait. En outre, le milieu matériel est incapable d'offrir pour tous les hommes la possibilité de satisfaire pleinement tous leurs besoins, ainsi que ceux-ci, pour survivre, entrent avec nécessité en relations les uns avec les autres, et ces relations, quelles qu'elles soient, sont toujours de compétition et de lutte.<sup>3</sup> Ça signifie que le monde humain se définit par la rareté, qui, par le fait qu'elle met tous les hommes en relation, même qu'ils ne se connaissent pas, crée la possibilité de l'histoire.

Donc la rareté est la condition essentielle de l'histoire, qui survient dans les collectivités où les hommes font des projets de soi par lesquels ils visent de dépasser la rareté. Au contraire, l'histoire n'est pas présente dans les sociétés où les projets de soi visent de reproduire, par répétition, les conditions de l'existence présente.<sup>4</sup> Du fait qu'il y a aussi des sociétés sans histoire, Sartre conclut que l'histoire n'est pas quelque chose de nécessaire<sup>5</sup> et que l'homme ne se définit pas par l'historicité «...mais par la possibilité permanente de vivre historiquement les ruptures qui bouleversent parfois les sociétés de répétition ».<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 205.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 103-104, Note 2.

Mais, en même temps, il admet que notre caractère humain actuel, concret, est profondément marqué par l'historicité, ce qui signifie que la rareté est vivement vécue, dans un effort continu d'être dépassée, et qu'«...il faut dire que c'est elle qui fait de nous *ces* individus produisant *cette* Histoire et qui se définissent comme des hommes. »<sup>1</sup> En outre, Sartre considère que la véritable humanité de l'homme consiste dans sa «...pouvoir de faire l'Histoire en poursuivant ses propres fins »<sup>2</sup>, tandis que la finalité impersonnelle est le signe de l'aliénation et, donc, de l'inhumain.

Cependant, pour l'apparition de l'histoire il ne suffit pas l'acte de l'intériorisation de l'extérieur réalisé par l'individu pour satisfaire ses besoins vitaux ; à celui-ci on doit s'ajouter un mouvement opposé, exprimé par l'extériorisation de l'intérieur. Vraiment, dans la *praxis* individuelle, réalisée dans le processus de travail, l'homme produit des outils et des divers objets, qui sont une expression de ses capacités intérieures manifestées en dehors de soi-même.<sup>3</sup> A l'aide de tous ces objets l'individu va organiser son champ matériel pratique pour satisfaire ses besoins dans une manière de plus en plus supérieure et va entrer en relations de plus en plus complexes avec les autres hommes.

### **La praxis comme rapport entre la subjectivité et l'objectivité**

Ce permanent processus dialectique de l'intériorisation de l'extérieur et de l'extériorisation de l'intérieur, dont les parties se conditionnent et se renforcent mutuellement, est présenté par Sartre comme un rapport entre la subjectivité, qui exprime la manière d'être de l'homme, et l'objectif. En même temps, la subjectivité est vue comme un rapport de médiatisation entre deux moments objectifs, celui qui la précède et qu'elle intériorise, et celui postérieure, qu'elle réalise par son objectivation, ce qui fait que la subjectivité soit constitutive pour l'objectif.

«La *praxis*, en effet, est un passage de l'objectif à l'objectif par l'intériorisation ; le projet comme dépassement subjectif de l'objectivité vers l'objectivité, tendu entre les conditions objectives du milieu et les structures objectives du champs des possibles représente *en lui-même* l'unité mouvante de la subjectivité et de l'objectivité, ces déterminations cardinales de l'activité. Le subjectif apparaît alors comme un moment nécessaire du processus objectif. (...) Ainsi le

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 157.

subjectif retient en soi l'objectif qu'il nie et qu'il dépasse vers une objectivité nouvelle ; et cette nouvelle objectivité à son titre *d'objectivation* extériorise l'intériorité du projet comme subjectivité objectivée.»<sup>1</sup>

Cette *praxis*, comme rapport entre la subjectivité et l'objectif, enveloppe tous les personnes et toutes les choses dans des totalités de plus en plus larges, réalisées également à l'horizontale et à la verticale<sup>2</sup>, et donne ainsi le contenu concret de l'histoire. Le ferment de tout ce processus est l'individu, dont la *praxis* est abstraite, en sens de limitée, incomplet, mais qui en même temps est constituant<sup>3</sup>, parce qu'elle est le fondement de la *praxis* collective des groupes sociales, dont la *praxis* est, bien sûr, plus complexe, totalisateur et essentielle pour la réalisation de l'histoire, mais qui est constituée, obtenue par l'addition de la libre *praxis* individuelle de tous leur membres.

### **L'individu comme l'universel singulier**

De là résulte que l'agent principal de l'histoire est l'individu, qui devient dans le groupe un individu commun, qui a intériorisé la multiplicité des autres et l'exprime dans sa *praxis* ; l'individu commun est l'individu comme fonction, expression du groupe jusqu'à un certain point, mais qui garde, en même temps, son irréductible individualité, parce qu'il actionne d'une manière libre et créatrice pour réaliser les objectifs communes.<sup>4</sup> En outre, cette libre individualité produit des contradictions internes dans le groupe, déterminant une permanente restructuration du groupe. Par conséquent, bien qu'il reçoit et intériorise des nombreuses pressions et contraintes sociales, l'individu ne devient jamais un être impersonnel, abstrait, qui actionne d'une manière mécanique, pour donner des réponses automatiques à une nécessité extérieure, objective. Tout au contraire, l'individu, en tant qu'agent de l'histoire, est un être concret, personnel, unique, agissant librement dans un contexte historique qui, en même temps, le produit et est produit par lui.

Donc, l'individu ne peut pas faire abstraction des conditionnements matériels et il ne peut pas s'y soustraire, mais la singularité de sa conduite ou de sa conception n'est pas une simple variation insignifiante d'un universel abstrait (un concept, une règle, une loi, un principe), bien au

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 66-67.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 461-474.

contraire, elle exprime l'individu total saisi dans le processus de son objectivation, et nous révèle la manière où il vit l'universel. Cela signifie, pour Sartre, que l'individu est l'universel concret, singulier, une totalisation vécue, qui s'exprime entièrement dans toutes ses manifestations, ce qui implique l'étroite liaison entre l'objective et le subjective. Par exemple, chez Robespierre,

«...son comportement vital, son conditionnement matériel se retrouve comme une opacité particulière, comme une finitude dans sa pensée la plus abstraite ; mais réciproquement, au niveau de sa vie immédiate, sa pensée, contractée, implicite, existe déjà comme le sens de ses conduites. Le mode de vie réelle de Robespierre (frugalité, économie, habitation modeste, logeur petit-bourgeois et patriote), son vêtement, sa toilette, son refus de tutoyer, son « incorruptibilité », ne peuvent donner leur sens total que dans une certaine politique qui s'inspirera de certaines vues théoriques (et qui les conditionnera à son tour). »<sup>1</sup>

Un tel individu, vu comme l'universel singulier, qui fait l'histoire et lui offre son contenu concret, ne peut pas être que la subjectivité, conçue comme relation entre le subjectif et l'objectif, comme médiatisation entre deux moments objectifs successifs, comme intériorisation de l'extérieure et extériorisation de l'intérieur. En fait, le concept sartrien de la « subjectivité » exprime sa vision sur le sujet, l'homme individuel, qui se projet au-delà de lui-même pour faire l'histoire en se retrouvant dans celle-ci. En ce sens, l'individu est le sujet de l'histoire.

## Conclusions

Dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre se sert de la force de suggestion du concept de la subjectivité, qui exprime la manière d'être humaine, pour expliquer le processus de l'histoire et, plus précisément, pour retrouver la vérité de l'histoire. En vue d'atteindre son but, il est parti

«...de l'immédiat, c'est-à-dire de l'individu s'atteignant dans sa *praxis* abstraite pour retrouver, à travers des conditionnements de plus en plus profondes, la totalité de ses liens pratiques avec les autres, par là même les structures des diverses multiplicités pratiques, et, à travers les contradictions et les luttes de celles-ci, le concret absolu : l'homme historique. »<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 143.

Dans ce massif ouvrage, le concept de la subjectivité est utilisé notamment comme instrument de travail, sans être théorisé beaucoup. Mais il est un concept central, ainsi que son malentendu implique une compréhension défectueuse de tout l'ouvrage. Pour cette raison, Sartre revient sur lui dans sa conférence *Marxisme et subjectivité*,<sup>1</sup> tenue à Rome dans 1961, lui accordant la plus grande attention. Son intention est double : de faire plus compréhensive sa *Critique...*, l'éclairant de la perspective de ce concept analysé d'une manière systématique, rigoureuse, et de formuler en termes succincts, essentiels, la question du sujet dans sa complexité, sujet qu'il désigne par son caractère définitoire: la subjectivité, qu'il lui écarte le sens psychologisant et la teinte de subjectivisme. Pour Sartre, il semblait plus facile de faire cela que de parler du « sujet » en échappant celui-ci des préjugés objectivistes. En tout cas, il est évident que le texte de la conférence bénéficie pleinement de l'expérience théorique obtenue par notre philosophe en écrivant sa *Critique...*, et il exprime une synthétisation et, en même temps, un approfondissement et un élargissement de sa conception sur la subjectivité qu'on trouve là-bas.

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *Marxisme et subjectivité*, dans : Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, Édition établie et préfacée par Michel Kail et Raoul Kirchmayr, Postface de Fredric Jameson, Les Prairies Ordinaires, Paris, 2013.



## LE TEMPS D'AGIR<sup>1</sup>

Ana BAZAC<sup>2</sup>

**Abstract:** *The paper focuses on the kairos in the political space and, concretely, in the present political space. After the highlighting of the meanings of the concept of kairos in the public space, the discussion concerns the consequences of the missed kairoi. Even the establishment of kairos in the political actions is the result of the power relations and emphasizes the deep antagonisms between those who decide the political priorities and those who cannot do this. These antagonisms create a wasted time, a permanent adjournment and sudden decisions made at the last moment. All this affects the time of the individual and his responsibility towards his own time and that of the social ensemble.*

*The analysis of the major reforms undertaken for 30 years by world politics leads to the conclusion that there is not only a delay between the intentions expressed and their results, but also a halo of political speeches that hinder the unveiling of processes and their causes. Concepts such as irreversibility, the implacable (the inevitable) and the remedy allow for a broader interpretation of time control and political action. Philosophy makes it possible to understand that the present state of emergency requires the participation of the world population in the political decision. The appropriation of time as the most important wealth of man also means that one assumes the decisions concerning the kairos: all this requires the overcoming of the current divisions within the power relations.*

---

<sup>1</sup> Ceci est une version révisée et ajoutée de l'article paru dans *Diotima*, volume 42, 2014, p. 6-22. Le journal a été fondé par E. Moutsopoulos en 1973 en tant que magazine annuel de la Société hellénique d'études philosophiques et a duré jusqu'en 2016 avec le numéro 44. Le journal n'a jamais été mis en ligne et pratiquement on ne peut pas la retrouver. Cet aspect m'a permis de republier l'article avec la dédicace à E. Moutsopoulos, dont le 90e anniversaire aura lieu en 2020.

This is a revised and added version of the article appeared in *Diotima*, Volume 42, 2014, pp. 6-22. The journal was founded by E. Moutsopoulos in 1973 as an annual magazine of the Hellenic Society for Philosophical Studies and lasted till 2016 (volume 44). The journal was never online, and practically cannot be found. This aspect allowed me to re-publish the article with the dedication to E.Moutsopoulos, whose 90<sup>th</sup> anniversary will be in 2020.

<sup>2</sup> Université Polytechnique de Bucharest, Roumanie.

**Keywords:** *kairos, politics, state of emergency, freedom, action, power, multitude, wasted time.*

## I

### Introduction au concept

D'origine sociale humble, le *kairos*<sup>1</sup> est devenu le concept sophistiqué du temps *humain* à l'intérieur du temps s'écoulant de manière uniforme. Il est

---

<sup>1</sup> *Καῖρός*. Le sens de *temps opportun* vient de deux sources (voir E. C. White *Kaironomia: on the will to invent*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1987, p 13) : la première est la *chasse* où la distance à laquelle il fallait se trouver pour décocher la flèche, ainsi l'évaluation de la distance (voir aussi D. Pelletier, « S'orienter dans un monde incertain » dans *Pour une approche orientante de l'école québécoise : concepts et pratiques à l'usage des intervenants*, 2001, Septembre éditeur, pp. 8 à 10, extrait, Notre rapport au temps, [http://www.fedecegeps.qc.ca/carrefour\\_pdf/trousse\\_5/t\\_01.pdf?PHPSESSID=b5a56b032cf0cc55c8380d8bef279145](http://www.fedecegeps.qc.ca/carrefour_pdf/trousse_5/t_01.pdf?PHPSESSID=b5a56b032cf0cc55c8380d8bef279145)); l'autre est le métier à tisser vertical (voir Bernard Gallet, *Recherches sur kairos et l'ambiguïté dans la poésie de Pindare*, Presses Universitaires de Bordeaux, 1990, et E. Moutsopoulos, « Un instrument divin: la navette, de Platon à Proclus », *Kernos*, 10, 1997, pp. 241-247) où le *kairos* règle tout le travail en assurant le bon ordre vertical des fils, et aussi l'ordre horizontal, puisque l'insertion de la trame se fait parallèlement à lui.

« Il y a dans ce dispositif, comme certainement dans la vie quotidienne depuis l'origine des civilisations, puisqu'il se révèle rigoureusement indispensable au tissage sur les métiers archaïques, l'origine possible d'un grand nombre de sens figurés...C'est un fil entrelacé dans d'autres fils qu'il coupe à angle droit, et cette notion d'entrelacement se révélera importante du point de vue sémantique ; c'est le lieu de rencontre le plus évident des fils verticaux et des fils horizontaux, dont il est le plus important ; il sépare et relie à la fois les fils de la chaîne, qui dépendent tous de lui, de telle sorte qu'il assure la cohésion et l'unité d'une pluralité d'éléments distincts. Il a lui-même une dimension déterminée, qu'il faut prévoir avant de commencer le travail. Séparant les fils de chaîne (la nappe paire et la nappe impaire, et les fils entre eux dans chaque catégorie) il les maintient en bon ordre. C'est donc lui qui sert de règle et de repère à tous les gestes de tissage, et notamment à l'insertion des fils de trame, qui se fait parallèlement à lui. Sa présence et son installation correcte garantissent la bonne qualité du tissu produit, d'où l'idée d'avantage à son emploi. Enfin, il a aussi une limite : on tisse en partant du haut et en descendant vers le *kairos* inférieur. Quand le tissu arrive à la proximité du *kairos* inférieur, il faut interrompre le travail, enrouler la portion

le temps signifié par l'homme et significatif pour lui. Il est le temps *intérieur*, tandis que le temps extérieur, linéaire, coule inexorablement, même s'il nous apparaît comme une pelote d'événements, dont le hasard est imposé par le Créateur<sup>1</sup>. Le *kairos* ne s'écoule point, il est toujours autre, créé, et comme tel, il paraît changer le devenir même<sup>2</sup>. Le *kairos* n'est pas prévisible et marque un point de discontinuité et d'irréversibilité dans le temps : c'est-à-dire la chronologie même dépend de la liberté humaine qui crée l'événement<sup>3</sup>. Le cadre temporel est ébranlé : il n'est plus une simple succession des faits objectifs, mais confirme une « écriture » subjective du temps, une intersection, une bifurcation<sup>4</sup>. De ce point de vue, le *kairos* est moins *l'occasion* qui est donnée de dehors, que *le cadre de la cause*, le cadre étant créé par la cause même.

Il est une faille, un *akmè*, et son contour est dessiné par l'effort de la conscience. Celle-ci peut saisir le *kairos* comme unique mais c'est assez probable de répéter sa démarche de le récupérer après un éventuel échec. Tout au long de cette durée pleine de *kairoi* échoués et renouvelés, choisis parmi tant de *kairoi* potentiels, on entrevoit la liberté de l'existence même,

---

d'étoffe qui vient d'être tissée, déplacer le *kairos* et rallonger le fils de chaîne. Ces divers fonctions permettent probablement de rendre compte de la complexité du mot usuel *kairos* », pp. 28-29, Gallet.

<sup>1</sup> Mais, même si on connaît son origine divine, le temps extérieur semble être la série des hasards issus d'un jeu d'enfants (cf. Héraclite, *Fragments*, 52. « Le temps est un enfant qui joue au trictrac. Ce royaume est celui d'un enfant », <http://agora.qc.ca/dossiers/Heraclite>).

<sup>2</sup> Cf. Constantin Noica, « Temps du réel et temps du logos », *Diogène*, no. 74, Avril-juin 1971 : le premier, plutôt humain, est « le temps du déploiement nécessaire d'une opération ou d'une création...en un mot le temps d'une réaction en chaîne », ayant seulement deux dimensions, le passé et l'avenir ; « on ne saurait trouver nulle part le présent dans le temps du logos, qui est un temps de l'ouverture nécessaire du passé vers l'avenir » ; tandis que « au sein du temps réel le présent est décisif. Si on le considère comme 'ordre de succession', le temps devient une succession de présents » (pp. 41, 42).

<sup>3</sup> Dans le langage de la théorie du chaos, c'est le point de bifurcation où le système se transforme.

<sup>4</sup> Cf. Marc Bessin, Claire Bidart, Michel Grossetti (dir.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 2010 : surtout l'essai de Marc-Henry Soulet, « Changer de vie, devenir autre : essai de formalisation des processus engagés », pp. 273-288, où il a développé 'une théorie de l'agir faible pour analyser les bifurcations' ».

où la *kairicité* s'affirme comme la faculté humaine de donner libre cours à la réalité de l'existence, voire à sa tendance vers la plénitude<sup>1</sup>. Le *kairos* devient ainsi le permanent *point de départ* et, en même temps, la *mesure* par laquelle on juge et on agit<sup>2</sup>.

Le *kairos* est le temps propice pour agir en vue d'atteindre les buts qu'on se propose. Si on n'agit pas à temps, si on perd le moment propice en ajournant son adéquate intervention dans le cours des événements, l'environnement objectif semble se venger et exclut le retardataire de l'intervalle où il pouvait interférer. Il faut, évidemment, bien réfléchir avant n'importe quelle décision : mais si on diffère trop, on « perd sa place ». L'*anankè*, la nécessité imposée par la dure contrainte et étant ainsi le destin inévitable, n'est pas liée seulement à l'action humaine mais aussi au temps où celle-ci agit ou s'arrête<sup>3</sup>.

Cette description plutôt objectiviste du *kairos* comme « moment exceptionnel marquant le passage d'une insuffisance à l'excès, comme approche vers un état d'équilibre et vers son propre dépassement »<sup>4</sup>, n'ignore pas la signification mise par « l'intentionnalité de la conscience »<sup>5</sup>. En effet, cette intentionnalité découpe la continuité de la réalité en parties déterminées pour servir aux buts de l'existence. Entre ces parties, le *kairos* sert de critère pour mesurer l'avant et l'après des décisions. *Son contenu est alors celui de la meilleure décision* concernant un problème ou un autre et permet d'une certaine manière de fixer/ utiliser au niveau superficiel, et même d'annuler le temps perdu en renouvelant la décision et l'action qui auraient dû avoir lieu auparavant.

---

<sup>1</sup> Cf. E. Moutsopoulos, *Kairicité et liberté*, Académie d'Athènes, Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque, 2007, Traduction roumaine *Kairicitate și libertate*, par Rodica Croitoru, București, Casa Editorială Floare Albastră, 2011, pp. 35-59, 147-150.

<sup>2</sup> Aristote, *Métaphysique*, Traduite en français avec des notes perpétuelles par J. Barthélemy-Saint-Hilaire, Tome troisième, Paris, Librairie Germer-Baillière, 1879, X, 1052b, § 11.

<sup>3</sup> Dans la mythologie grecque, *Anankè* a été la soeur jumelle de *Chronos*, ayant tous les deux la même nature, à savoir la force dominatrice sur le monde.

<sup>4</sup> Evangelhos Moutsopoulos, *Kairos. La mise et l'enjeu* (1991, Vrin), traduction roumaine par Diana Domnica Dănișor, Elena Lazăr, Bucarest, Omonia, 2002, p. 23.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 26.

La conscience qui mesure entre le minimum et le maximum d'un problème et de la décision qui l'envisage marque ainsi « le point critique »<sup>1</sup> dont le dépassement transforme en incertitude même la plus probable résolution. On peut certainement reprendre plus tard le problème : mais seul le temps, en dehors de l'intervention humaine ne résout rien car la qualité même des choses (ce qui veut dire aussi leur qualité problématique) est donnée par les significations mises par les gens, elle est une certaine qualité seulement pour les gens. Sans l'intervention humaine le problème devient plus grave et, parce que l'intervention (ce qui veut dire efficace) ne peut avoir l'efficacité escomptée que dans les conditions et le temps qui avaient posé comme impérieuse l'intervention même, tout retard aggraverait ces conditions et périliterait la résolution.

S'il est évident que l'occasion favorable est créée par l'homme qui pense et agit humainement – c'est-à-dire poursuivant un but et forgeant tous les raisonnements y menant –, l'homme donne aussi la mesure du temps qu'il fait, la mesure des occasions qu'il crée. Avant le *kairos* il y a le *pas-encore* ; ce moment est plein de *pronoia*, prévision, anticipation, désir et tendance vers le nouveau. Après le *kairos* il y a le *déjà-jamais*<sup>2</sup> ; le nouveau est devenu déjà passé et il est suivi par *métanoia* qui est surtout *paenitentia*, pénitence et même repentance : pour la pensée et la décision du moment initial qui n'ont pourtant pas réalisé l'intention et la plénitude possible du *kairos*. Et tout cela se passe comme si le *kairos* était une simple occasion offerte par le hasard du destin. Mais parce qu'il est le cadre temporel créé par l'homme même, la *métanoia* devient seulement le préambule d'un nouvel effort pour créer un *kairos* nouveau.

Ainsi l'homme est libre – de penser et construire le temps /son temps opportun – et sa liberté est une question toujours ouverte, jamais terminée et jamais unilatérale. C'est cette ouverture polyvalente qui renvoie à la « polyvalence » du *kairos*, dans les domaines du réel et du conceptuel, polyvalence « à laquelle on aspire sans cesse et qui toujours nous fuit en changeant constamment de visage »<sup>3</sup>.

---

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

<sup>2</sup> Ces deux termes – le *pas-encore* et le *déjà-jamais* – de Moutsopoulos, *ibidem*, pp. 30-31, je les utilise à ma propre manière.

<sup>3</sup> E. Moutsopoulos, *Reflets et résonances du kairos*, Académie d'Athènes, Centre de recherche sur la philosophie grecque, 2010, p. 297.

### Interroger le *kairos* comme intervalle opportun

En général, les caractéristiques de la conscience humaine confrontant le temps sont les mêmes pour l'individu, pour les collectivités, pour les ensembles sociaux. Le but de cet article est de poser le problème au niveau sociétal seulement.

Historiquement, la position de chaque conscience face au temps constitue la médiation de sa position face à celle des autres : elle considère le temps comme lui étant donné de l'extérieur (c'est-à-dire comme si elle ne pouvait pas du tout le maîtriser), et précisément en vertu de ce fait elle considère les relations sociales tout à fait extérieures à elle et jamais maîtrisables. De cette manière, en raison même de cette conviction, le temps qui coule et les occasions favorables semblent se situer au fil du destin, comme les relations sociales paraissent immuables et irréparables au fil du temps.

On ne pouvait ignorer l'assaut de la modernité contre cette conviction, mais elle est aujourd'hui étrangement puissante. *Les relations de pouvoir* – et non la connaissance, toujours imparfaite – en sont la cause principale. Or ces relations se manifestent précisément à travers le *kairos* devenu piège pour la plupart de l'humanité. Si le *kairos* est un intervalle propice à l'action et créé par l'homme même, la vérité qui nous frappe est que la création libre de cet intervalle soit toujours appropriée, confisquée par les possesseurs du pouvoir : et ainsi détournée. Les individus faisant partie de la majorité humaine ne maîtrisent pas l'intervalle de leur vie et les intervalles de cet intervalle, et si on accepte la théorie de l'aliénation, alors la condition humaine moderne et postmoderne inclut cette relation précaire avec l'intervalle.

Cependant, le *kairos* n'est pas un simple intervalle, il est un intervalle opportun, donc propice pour l'action de l'homme et correspondant à son aspiration et à sa tendance de manifester son être unique. Pensons un moment à l'individu qui fait défaut à *kairos* : il veut agir et, de plus, en concordance avec les valeurs et les lois assumées officiellement dans la société où il vit ; il déploie tous ses efforts, mais en vain. Qu'est ce qu'il fera alors ? Il s'appuiera aux murs qui l'entourent et le serrent et recevra des *kairoi* proposés par les points d'appui de ces murs. Il consentira aux légitimations traditionnelles de cette déviation de son intention (et oui, il avait auparavant senti un moment que l'obligation de recevoir l'uniforme adéquat à la place qu'il occuperait, les *kairoi* spécifiques à cet uniforme, lui

déforment l'intention et que les légitimations traditionnelles seraient d'une façon quelconque obsolètes pour lui), il acceptera les *kairos* offerts et fera siens le bonheur et le malheur de son « destin ». Ici, le *kairos* peut bien ressembler à un moment de triomphe, mais cette signification ne va pas au-delà des buts strictement intermédiaires, existentiels et individuels.

Peut-on dire que les gens qui vivent et disparaissent en suivant ce « destin » constitueraient le humus de nos racines humaines? Leur évolution a évidemment des causes et conditions objectives historiques, mais est-ce que notre interprétation philosophique devrait certifier cette trajectoire faite par des *kairoi* reçus, dont l'inadvertance avec l'intention humaine de vivre heureux en démultipliant le bonheur est hors de doute, des *kairoi* que nous tous de faux ? Notre humanité ne serait-elle pas plutôt appauvrie en extrayant sa sève de cette longue histoire des faux *kairoi*<sup>1</sup> ? Des questions rhétoriques, si on est convaincu que, l'existence étant la valeur suprême, pour l'homme « il ne s'agit plus, désormais, de simplement exister, mais bien d'exister dans les conditions les meilleures capables de procurer les moyens appropriés pour un enrichissement des dimensions existentielles »<sup>2</sup>. Toutefois le caractère rhétorique de ces questions devient douteux devant la réalité sociale. Il est vrai que « l'histoire exprime le caractère essentiel de l'humanité, à savoir le caractère dramatique de son fonctionnement et de son progrès vers un *plus-être*... une intensification de son existence »<sup>3</sup>. Le fait est que le dramatisme consiste dans l'asymétrie selon laquelle cette intensification est payée par un appauvrissement, un rétrécissement de l'existence d'une multitude de personnes. Cette néantisation de l'existence est liée de la relation des hommes avec leur temps.

Les *conséquences* immédiates et à la longue de la position des gens face à leur temps sont celles qui décident du caractère de cette position. Elles montrent les efforts entrepris par les hommes pour penser les significations de leurs actes et de leurs pensées, les efforts d'agir quand même ou de s'abstenir, les efforts de transcender leurs *kairoi* et la puissance de ceux-ci. Elle montre aussi la liaison entre le temps et l'espace, car les hommes ont

---

<sup>1</sup> Le *kairos* dominé par chaque individu est celui du « temps choisi », celui-ci encore seulement à venir, voir Jean-Baptiste de Foucauld, *Gorz et le temps choisi, un débat inachevé*, 2009, <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article481>.

<sup>2</sup> E. Moutsopoulos, *Reflets et résonances du kairos*, p. 223.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 234.

des temps opportuns pour leur développement tout comment ils ont des lieux propices: si les Grecs avaient parlé du *kairos* concernant naturellement les hommes libres, mâles, originaires du pays<sup>1</sup>, la formule anglaise *the right man in the right place at the right time*<sup>2</sup> donne l'aura moderne à la continuité des *kairos* discriminants.

Les *kairoi* peuvent ainsi *manquer* et alors les hommes privés de *kairos* sont ceux qui seront accusés de n'avoir pu s'accommoder aux moments opportuns et aux environnements accueillants. En effet, rater le *kairos* transforme les gens – l'individu, les groupes, les classes, les sociétés et la société – et les transformations profondes accentuent les différences et l'impuissance de projeter des *kairoi*. La rationalité « jusqu'au bout » diminue sensiblement: comment ne pas sanctionner la manipulation créatrice d'une « société du spectacle »<sup>3</sup> où la majorité des gens semble se plier en inculquant périodiquement les derniers politiciens en charge et en attendant de l'alternance le maintien de cette société, sinon un meilleur spectacle? Comment ne pas déplorer l'incapacité des gens privés de *kairoi* de comprendre l'enchaînement des causes *et d'aller jusqu'au bout, avec la critique et avec les solutions?* Comment ne pas s'inquiéter que ces gens s'accoutument aux pires conditions tout en agitant leur croyance aux valeurs de la liberté? Si la postulat de l'action efficace est de bander les efforts des acteurs et de réfléchir rapidement en vue de ne pas sortir de l'intervalle propice à cette action, si ce postulat d'établir, de la manière la plus responsable, le *kairos* de l'action conduisait raisonnablement à la décision – car on était déjà passé par le pas-encore, le problème n'étant pas nouveau – comment peut-on considérer la banalisation des pires urgences mondiales comme la destruction de la biodiversité, qu'on envisage désormais comme inévitable? Et si *les expériences humaines sont elles qui créent le temps, c'est-à-dire la mémoire sans laquelle on ne pourrait jamais relier les choses, on ne pourrait jamais concevoir et construire des solutions, donc des kairoi*, comment peut-on juger les tentatives de détruire cette mémoire, de la détourner de manière orwellienne, d'anéantir les critères

---

<sup>1</sup> Grecs et pas barbares (οι βάρβαροι, les étrangers « bafouilleurs »).

<sup>2</sup> « À bon cheval bon cavalier », n'est-ce pas ?

<sup>3</sup> Guy Debord, *Commentaires sur la société du spectacle*, 1988, <http://pagesperso-orange.fr/dumauvaiscote/commentaire4.htm>.



sans lesquels l'homme ne peut pas décider les *kairoi*, sinon comme une entreprise suicidaire ? En somme, quelles sont les implications sociétales des *kairoi* manqués ?

### **L'optimal, l'action et la coopération**

Pour l'homme et la société, le *kairos* des décisions et des actions vient seulement après une longue étape d'accumulation d'expériences. La spontanéité et la rapidité par lesquelles l'homme réagit aux événements existent, mais sans l'accumulation préalable des expériences elles n'ont pas le contenu qui les rend efficaces.

En revanche, les résultats sont ceux qui montrent l'habileté des gens de faire quelque chose et d'accomplir leur tâche *juste à temps*. Ainsi, la recherche pour comprendre les ressorts de l'activité et de la décision d'agir dévoile combien sont importantes les questions concernant *pourquoi*, *comment*, *où* et *quand* se proposent les gens d'agir.

Ces questions que l'individu même se pose relèvent de la dépendance de ses décisions correctes – c'est-à-dire efficaces – aux décisions d'autrui. La *coopération*, nommée « système multi agents » dans le langage logique, est la forme commune d'agir pour la société comme totalité et pour les groupes constitués en vue de réaliser différents types d'objectifs. Plus la coopération accroît, plus l'ingéniosité et la richesse des civilisations, l'intelligence collective croissent. Un élément de cette intelligence est l'estimation du moment *optimal* pour atteindre les buts. Cette estimation présuppose la conscience de la nécessité de la discontinuité dans les actions humaines : car le moment optimal, le *kairos*, survient seulement après la confrontation des pensées, des variantes, des solutions avancées pendant la coopération et répondant aux nouveaux problèmes et contestations. La manière dont on traite ces problèmes, la réalité marquée tout d'abord par la continuité et puis par les solutions ingénieuses, nouvelles, met en évidence que les jugements qui précèdent la décision opèrent avec des *valeurs*<sup>1</sup>, le terrain de tous les calculs techniques<sup>2</sup>. Les valeurs, résultant des procès de l'intentionnalité de la conscience, soutiennent les conclusions concernant le

<sup>1</sup> Evangelos Moutsopoulos, *Kairos. La mise et l'enjeu*, p. 35.

<sup>2</sup> La catégorie de valeur exprime les relations sociales qui caractérisent de la manière la plus fondamentale le capitalisme comme forme de vie, selon Marx, Moishe Postone, *Critical Theory, Philosophy, and History*, 2007, Congrès Marx International 2007.

*juste à temps*, qui continuent le pas-encore, et, par la transfiguration comme *juste à faire*, précèdent le scepticisme du déjà-jamais en le transformant en élément constructif du futur *kairos*. Les valeurs, enfin, transmettent au *kairos* le caractère de *moment critique décisif* de la continuité et de la discontinuité : c'est-à-dire pas seulement critique mais aussi participatif, ou bien *critique par participation*. Le temps n'est plus simple évolution inévitable, parce que les hommes, en saisissant les crises, décident de les dépasser en agissant et transformant leurs conditions. Mais plus les actions se succèdent d'un rythme trépidant, et moins ont le temps de digérer les nouvelles, plus ce rythme et ces nouvelles sont ahurissants, répétitifs, chaotiques et nous déçoivent.

Si un grand nombre de personnes ne maîtrisent pas les *kairoi* de leurs vies, alors on peut postuler que la société et les sociétés ne maîtrisent pas les *kairoi* pour réaliser leurs buts. L'optimal se présente fragmenté et semble bien aléatoire, et justement quand la rationalité humaine, la logique scientifique se réalise d'une manière si révolutionnaire. La coopération est devancée par une fragmentation folle et contreproductive, mais l'idéologie dominante s'obstine à renforcer que justement cette fragmentation générerait la maîtrise du temps par les hommes considérés de la vieille manière discriminante propre aux relations de pouvoir<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> C'est la superposition du capitalisme avec la révolution industrielle machiniste et puis fordiste, qui a développé l'idéologie de la fragmentation, qui contient aussi, dans l'ensemble de tout mesurer, le système de mesurer et de fragmenter le temps (de travail, de vie et de spectacle), dans le cadre d'un *temps-durée*, extérieur aux hommes et leur étant donné d'une manière implacable. Ainsi, avec tout le loisir et le spectacle, ce temps – abstrait – n'est pas libérateur de l'homme, c'est-à-dire ne lui donne pas la possibilité de montrer sa puissance en créant.

C'est seulement la deuxième révolution industrielle, celle de l'information et du virtuel, qui tend à annuler la fragmentation du temps et « fait émerger un temps-crédation, le temps-puissance dont les virtualités ne peuvent plus être régulées ni contraintes par la division entre 'temps de travail' et 'temps de vie' ».

Le temps comme « trame de l'être » se manifeste seulement en rupture avec la *capture* du temps faite par la superposition mentionnée, voir Maurizio Lazzarato, *Pour une redéfinition du concept de "Biopolitique"*, 1997, [http://multitudes.samizdat.net/article.php?id\\_article=426](http://multitudes.samizdat.net/article.php?id_article=426).

## Significations sociales du *kairos*

Evangelhos Moutsopoulos avait parlé de similitudes et analogies linguistiques surprenantes concernant le concept de *kairos*, le concept de crise et le concept de dirigeant/ souverain<sup>1</sup>, c'est-à-dire de racines communes des noms de ces trois phénomènes. En effet, et en laissant de côté l'analyse linguistique, κρίσις signifie pas seulement *crise* mais aussi *moment décisif*. Le jugement sur eux est de nouveau κρίσις, κρίνω étant : décider en ce qui concerne, car le premier sens du verbe est séparer, distinguer, choisir. Κρίσις est ainsi la faculté de distinguer, de séparer, c'est l'action de choisir, d'où de décider, décision, jugement, dénouement ; le critère (κριτήριο) étant notre faculté de juger et désignant la règle selon laquelle on distingue le vrai du faux. Mais cela se passe en rapport avec des phénomènes et des problèmes *précis* et leur résolution réclame justement qu'on œuvre à temps sur leurs conditions, au moment optimal.

Tandis que κριτής – celui qui tranche, juge, décide, étant ainsi le « souverain » – est « la confirmation sociale »<sup>2</sup> de la notion de *kairos* : le moment décisif des actions spécialisées avait été, même après le débat collectif du peuple, l'apanage des chefs fonctionnels responsables de ces actions. Les concepts ont une histoire qui dévoile les relations sociales.

Le *kairos* de l'individu et celui de la société (et, naturellement, celui des classes et des groupes) sont profondément entrelacés, on le sait bien<sup>3</sup>. Mais, en questionnant l'inverse de *kairos*, les théories semblent se noyer en considérant que la dégringolade sociale serait déterminée par la morale individuelle, tandis que cette morale même ne fait que refléter la déchirure de la cohésion sociale et l'ébranlement des valeurs qui constituent les critères du comportement individuel. Toutefois, les conséquences des *kairoi* manqués sont plus visibles au niveau collectif qu'au niveau individuel à cause de la gravité et de l'ampleur des phénomènes individuels composés.

Les discours marquent cette différence : on parle de l'*échec* temporel d'un individu ou de l'autre, du mauvais comportement d'un individu ou de l'autre : refus d'intégration sociale, rébellion sans cause apparente, capacité faible de se montrer raisonnable, or justement le « destin », mais

<sup>1</sup> Moishe Postone, *ibidem*, pp. 39-41, 129.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>3</sup> Sur la théorie générale qui soutient ce problème d'entrelacement humain, cf. Edward N. Lorenz, *The Essence of Chaos* (1993), Washington, University of Washington Press, 2001.

on affirme la *crise* sociétale (la décadence) et on n'entrevoit pas comment celle-ci pourrait se solder. Toutes ces conséquences diverses des *kairoi* manqués au niveau individuel et au niveau sociétal entraînent des solutions différentes : l'individu s'aligne aux valeurs et joue dans la pièce écrite et dirigée en dehors de lui ; il peut certainement refuser cet alignement, mais cela lui coûtera cher. L'individu qui résout les questions individuelles s'avère extérieur aux relations de pouvoir même si en est dépendant. Tandis que la *multitude*, les individus qui assument la qualité de participants/tes à la multitude et à la collectivité organisée, se rapportent aux relations de pouvoir de l'intérieur.

L'individu reçoit les *kairoi* de manière passive, quelque rebelle qu'il soit. Les multitudes envisagent les *kairoi* en les confrontant, les questionnant, en se doutant d'eux dès le commencement et agissent et les créent. La création des conditions d'opportunité a lieu certainement dans le cadre des relations de pouvoir et, donc, elle est marquée par des pouvoirs différents qui, à leur tour, marquent les états d'esprit, la confiance et le scepticisme, l'optimisme et le pessimisme, l'horizon et les limites de la transformation assumée<sup>1</sup>, qui à leur tour, contribuent de nouveau et forment les pouvoirs différents et ainsi de suite.

On savait depuis Aristote<sup>2</sup> et Marx que la maîtrise du temps, la plus grande richesse de l'homme, dépend des conditions de l'existence

---

<sup>1</sup> Cette transformation est toujours *dévi*ation, n'importe si elle est faite petit à petit ou de manière révolutionnaire. Pour Louis Althusser, l'origine du monde est la déviation – le *clinamen* d'Épicure et de Lucrece –, la création qui annule le profond préjugé du fait accompli par pur effet de contingence (voir Louis Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » (1982), en Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Textes réunis et présentés par François Matheron, Paris, Stock / Imec, 1994, pp. 554-557).

Moutsopoulos, *ibidem*, pp. 167-168, rappelle que le terme grec pour la déviation est τροπή, d'où le tropisme, le retour de la conscience vers les appuis qui lui permettent de maîtriser le processus de changement.

Rarement, on a aussi utilisé le mot παράλαξις, déviation rare qui entraîne la destruction de la création ancienne (voir Platon, *Timée*, 22d).

<sup>2</sup> Aristote, *Politique*, traduction de Barthélemy Saint-Hilaire, 1874, Chapitre II, 1253b, § 5, <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/politique1.htm>: « Si chaque instrument, en effet, pouvait, sur un ordre reçu, ou même deviné, travailler de lui-même, comme les statues de Dédale, ou les trépieds de Vulcain, « qui se rendaient seuls, dit le poète, aux réunions des dieux »; si les navettes tissaient

humaine. La maîtrise différenciée du temps et les *kairoi* manqués ont exercé ainsi une détermination historique indubitable. Mais aujourd'hui on envisage déjà la contradiction entre l'existence des conditions matérielles<sup>1</sup> et spirituelles qui *permettraient* la possibilité de la maîtrise du *kairos* par chaque être humain et, d'autre part, l'inertie des relations de pouvoir dont les mauvaises conséquences dépassent les bonnes<sup>2</sup>. *Qui pourrait soutenir que les souffrances causées par les relations sociales présentes à l'échelle mondiale seraient « compensées » par le progrès scientifique ou par le nombre des pauvres extrêmes devenus des pauvres<sup>3</sup> tout court aspirant à une consommation plus grande ?*

Cette réalité complexe est forgée par l'*orientation* portée par les intentions contenues dans les relations de pouvoir. Il ne s'agit pas d'une inertie venue du dehors des structures sociales, mais d'un jeu des intentions qui constituent ainsi le tissu social des relations de pouvoir et du manque de maîtrise du *kairos*.

---

toutes seules ; si l'archet jouait tout seul de la cithare, les entrepreneurs se passeraient d'ouvriers, et les maîtres, d'esclaves ».

<sup>1</sup> Cf. Jean Ziegler, *Les enfants du tiers monde meurent à cause des gangsters de la bourse*, mai 2010, [http://www.michelcollon.info/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2765:l-les-enfants-du-tiers-monde-meurent-a-cause-des-gangsters-de-la-bourse-r&catid=6:articles&Itemid=11](http://www.michelcollon.info/index.php?option=com_content&view=article&id=2765:l-les-enfants-du-tiers-monde-meurent-a-cause-des-gangsters-de-la-bourse-r&catid=6:articles&Itemid=11): « L'agriculture mondiale dans l'état actuel de son développement pourrait nourrir sans problème douze milliards d'êtres humains avec 2.700 calories par individu par jour ! Donc, au début de ce siècle, il n'y a plus aucune fatalité. Un enfant qui meurt de faim, au moment où nous parlons, est assassiné ».

<sup>2</sup> Marx avait démontré la nécessité historique du capitalisme en tant que fournisseur du progrès moderne: le coût de ce progrès, intolérable du point de vue moral/humain, était inscrit dans la double logique des moyens de production encore faibles et des relations de pouvoir, double logique ayant lieu dans un temps marqué par le hasard des innovations et des changements.

<sup>3</sup> Ainsi, le nombre des pauvres ne diminue pas. Rappelons que les *deserving poor* de la Loi des pauvres d'Elisabeth I de 1601 étaient les pauvres qui voudraient travailler mais ne pouvaient pas ou ne trouvaient pas du travail (voir aussi Steve Hindle, „Dependency, Shame and Belonging: Badging the Deserving Poor, cca 1550-1750”, *Cultural and Social History*, 1, 2004, pp. 6-35, [http://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/history/people/staff\\_index/shindle/publications/deserving\\_poor.pdf](http://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/history/people/staff_index/shindle/publications/deserving_poor.pdf)). Mais il paraît que la crise présente ébranle le statut des pauvres respectables parce qu'ils travaillent.

## II

**La perte du temps présent**

Le monde se confronte avec des souffrances inadmissibles pour chacun(e) de nous : famines, guerres, pauvreté, offense de la dignité, gaspillage de la créativité unique et irremplaçable de chaque être humain faisant partie de la majorité de l'humanité. Il semble que le *kairos*<sup>1</sup> des décisions politiques actuelles concernant la crise économique et, on peut bien le dire, sociale soit incongru avec le *kairos*<sup>2</sup> des gens ordinaires. Le premier *kairos* tend à devenir une intelligence politique subordonnée à la préservation des relations de pouvoir : l'action aspire plutôt à arrêter le temps, à prolonger l'époque existante<sup>3</sup>, c'est-à-dire à annuler le temps sociétal – parce que celui-ci est le résultat du mouvement même, de la réinvention de la société, or si cette réinvention est freinée, le temps comme tel de la société est freiné –. Et voilà comment le pouvoir est lié à une théorie pré moderne du temps : le temps *réceptacle* où les gens ne font qu'occuper leur place.

Les décideurs sont évidemment raisonnables : ils décident en vue de leurs finalités, et ainsi l'on peut observer des finalités sociétales provisoires. En légitimant ces finalités, les idéologies dominantes renforcent l'inertie des pratiques sociétales qui suspendent la maîtrise du *kairos* par la plupart de l'humanité. En tant qu'élément constitutif du présent, la distance entre la majorité, privée de pouvoir de décision et, d'autre part, l'utilisation du *kairos* génère un *manque d'intelligence concernant le temps* : l'intelligence de concevoir des solutions inédites pour des problèmes inédits est étouffée par les murs du modèle conservatif du temps sociétal, et peut rater le moment opportun. Ce qui veut dire : elle peut rater et dissoudre le moment opportun. Car c'est justement l'opposition aux relations de pouvoir qui crée le temps sociétal alternatif : elle le crée – comme dans la théorie einsteinienne du temps – par l'intermédiaire de la critique et encore de la

---

<sup>1</sup> Comme moment conforme, ou accordé aux intérêts des décideurs.

<sup>2</sup> Comme occasion favorable à trancher les déviations possibles qui pourraient résoudre les problèmes sociétaux du présent.

<sup>3</sup> Jacques Bénigne Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle* (1681), édition *Discours sur l'histoire universelle*, à Mgr. Le Dauphin, par Bossuet, avec la continuation jusqu'à l'an 1700. Édition augmentée des variantes, Tome premier, Lyon, Rusand, Libraire-éditeur, 1834, p. 5: l'époque comme telle vient « d'un mot grec qui signifie s'arrêter, parce qu'on s'arrête là pour considérer, comme d'un lien de repos, tout ce qui est arrivé devant ou après... ».

*critique radicale, en même temps théorique et pratique*<sup>1</sup>. Pour le moment cette critique se trouve plutôt dans une étape de transition, même si décisive : la théorie et la pratique sont fragmentées – comme les sciences humaines et sociales entre la fin du 19<sup>ème</sup> siècle et la plupart du siècle ultérieur – et en bonne mesure isolées l’une de l’autre. Pour cette raison, la quête d’*epieikeia* (la solution équitable dans la rhétorique judiciaire grecque liée seulement à la situation concrète de l’espèce, c’est-à-dire à son *kairos* concret) est elle-même fragmentée, marquée par les idoles et les mythes spécifiques, donc inefficace.

De ce point de vue, la plus importante caractéristique de l’histoire présente est *la perte du temps* : non seulement en tant que *kairos* ; mais encore en tant que *chronos*, évolution linéaire possible qui permettrait à la majorité de l’humanité aussi de maîtriser les *kairoi* sociétaux. En effet, si le manque présent du *kairos* n’est plus « compensé » par la possibilité d’un *kairos* future, le manque du *kairos* s’avère /peut s’avérer manque de *chronos* comme tel<sup>2</sup>.

En voici un exemple d’un pays émergent<sup>3</sup> : les mesures d’austérité qui pèsent la majorité des salaires et des pensions auraient pu être un peu moins dures si on avait supprimé les privilèges d’une bureaucratie parasitaire, si on avait imposé le respect de la loi et, ainsi, la réduction des différences dans la répartition des richesses. En effet, la mesure de cette répartition selon le coefficient Gini montre combien d’espace *même dans le cadre du système présent* on a encore. Si on n’explore pas cet espace, et on ne le fait pas, et si les causes particulières du manque du *kairos* se confondent avec les causes générales (et donc structurelles), les problèmes sociétaux s’aggravent et les vies gaspillées se multiplient : on rencontre alors la négation de ce que chaque homme désire, « pas seulement dans l’humble

---

<sup>1</sup> Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach* (1845), Thèse XI: « Les philosophes n’ont fait qu’interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe c’est de le transformer ». Voir aussi Louis Althusser, „La transformation de la philosophie” (1976), în Louis Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994.

Claude Karnoouh, *Capitalismul, critica marxistă și subiectul istoric astăzi* (Le capitalisme, la critique marxiste et le sujet historique aujourd’hui), 2010, <http://revistacultura.ro/blog/2010/03/capitalismul-critica-marxista-si-subiectul-istoric-astazi/>.

<sup>2</sup> « Le temps est invention ou il n’est rien du tout », Bergson, *L’évolution créatrice*, 1907.

<sup>3</sup> La Roumanie.

sens de plaisir et de manque de la douleur, mais aussi dans la signification plus haute de constituer la vie, pas comme elle l'est maintenant presque universellement puérile et insignifiante, mais comment les êtres humains aux facultés hautement développées se pressent de l'avoir »<sup>1</sup>.

Mais en réalité *on n'a plus d'espace de réformes bénéfiques dans le cadre du système présent* : le comportement général de la classe dominante mondiale le prouve ; parce que le système se trouve dans la phase de *crise structurelle* et quelles que soient les corrections particulières apportées, elles n'auraient pas le pouvoir de passer outre cette crise structurelle. C'est pourquoi précisément la classe dirigeante mondiale se comporte au mépris de la loi et des principes proclamés officiellement.

Ne pourrait-on pas saisir les conséquences de la perte du temps ? Peut-on ignorer les preuves de la réalité et celles fournies par les scientifiques sur les changements irréversibles de la biodiversité et de la vie humaine gaspillée par les guerres ? Ces preuves ne seraient-elles pas suffisamment concluantes ? Mais même si on avait encore besoin de temps pour *mesurer* les conséquences et leurs proportions, elles sont toutefois *repérables* et n'engendrent pas de fonctions et de conventions arbitraires qui les rendraient sans intérêt pour nous<sup>2</sup>.

La contradiction entre, d'une part, la capacité de rationalité et d'anticipation de l'individu et, d'autre part, l'organisation sociale dont les conséquences témoignent d'une irrationalité surprenante se manifeste par la difficulté croissante de promouvoir des attitudes sociales proactives. On essaye, certainement, mais les résultats sont marqués par la *fragmentation des logiques d'action*. Par exemple, dans les politiques

---

<sup>1</sup> John Stuart Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume VIII - A System of Logic Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation (Books IV-VI and Appendices)*, ed. John M. Robson, Introduction by R.F. McRae, Toronto, University of Toronto Press, London, Routledge and Kegan Paul, 1974, Book VI, Chapter XII, [http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com\\_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=247&layout=html#chapter\\_40043](http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=247&layout=html#chapter_40043): „in the comparatively humble sense, of pleasure and freedom from pain, and in the higher meaning, of rendering life, not what it now is almost universally, puerile and insignificant—but such as human beings with highly developed faculties can care to have”.

<sup>2</sup> Cf. H. Poincaré, Lettre à L. Walras (1901), Appendice à Léon Walras, « Économique et mécanique », *Bulletin de la Société Vaudoise de Sciences Naturelles*, vol. 45, 1909, <http://homepage.newschool.edu/het/texts/walras/walrasmech.pdf>.



environnementales les succès ponctuels ne peuvent pas constituer le point de bifurcation déviante de la crise écologique : tout au contraire, ils sont engloutis par cette crise qui croît.

### **Le soudain et l'impuissance de contrôler le temps**

S'il semble que la société n'ait pas encore trouvé les moyens de maîtriser les *kairoi* pour venir à bout des problèmes, le temps opportun comme tel disparaît : le *kairos* est substitué par le moment soudain – *exaiφnés*, *ἐξαιφνης* (Moutsopoulos) – dont on se sert à cause de l'aggravation d'une crise ou d'une autre. Le moment soudain est donc accidentel, il n'est pas précédé par de jugements qui, allant jusqu'au bout, joindraient les tournées et configureraient le *kairos* qui résoudrait le problème, mais seulement par des consciences désespérées qui ouvrent le chemin vers l'inattendu subite et faute de mieux.

Le temps de chaque individu de la majorité et le temps de la société comme telle sont *gaspillés* : car la substitution du *kairos* avec le moment soudain rétrécit l'espace de l'opportunité, donc d'action efficace. Agir au dernier moment ne suppose plus l'amont critique des alternatives différentes qui conduiraient aux meilleures décisions, mais représente tout au contraire, le désespoir après tant des ajournements qui avaient détruit les *kairoi* et avaient aggravé les problèmes.

La crise mondiale et les problèmes globaux, au proprement dit les conséquences de l'histoire et surtout de l'organisation de la société, prouvent que cette analyse du temps de l'agir est correcte. Aujourd'hui on ne peut plus dire que l'ajournement des décisions concernant le système sociétal serait dû à la faiblesse des représentations scientifiques fragmentées des sciences sociales et humaines. Cet ajournement de la réalisation des intérêts sociétaux de longue haleine est le prix payé pour l'obstination d'imposer des *kairoi* pour les intérêts privés et restrictifs des détenteurs du pouvoir.

L'analyse des réformes majeures initiées les dernières 30 années par la politique mondiale conduit à la conclusion qu'il n'y a pas seulement un retard entre les intentions exprimées et leurs résultats, mais aussi un halo de discours politiques qui freinent le dévoilement des choses. Le néolibéralisme, devenu le courant idéologique principal de l'époque de la trans-nationalisation du capital, sert à justifier l'écartement des politiques des valeurs des Lumières, en soutenant la sourde oreille des insensibles qui

pensent que tout va bien s'ils se maintiennent à leur place. Et *continuer* – c'est-à-dire *développer* – les valeurs des Lumières n'est pas une simple option d'éthique théorique, mais la condition incontournable pour résoudre les contradictions de « la postmodernité », en minimisant les souffrances générées par la transgression de la règle d'or de la réciprocité humaine.

### **Le gaspillage du temps futur**

Les responsables politiques *continuent* d'agir de la vieille manière séparée de cette règle. Pourquoi ont-ils retardé les décisions nécessaires pour changer l'état déplorable des choses dont la menace est décrite comme s'ensuivant d'une complexité fatale déresponsabilisant les décideurs? Pour préserver les relations de pouvoir<sup>1</sup>. La crise économique passée mais aussi présente a révélé que ce modèle de retarder le temps de l'agir signifie que la politique est hautement vulnérable du point de vue des *alternatives possibles et faisables*<sup>2</sup> : justement parce que les décideurs ont évité de changer le cours, les principales recherches ont tenté à justifier ce mode de penser en y appliquant des variantes. C'est la raison pour laquelle, même au moment présent marqué par l'avalanche des ruptures sociales et naturelles, le courant souterrain de la théorie dominante est lampéduzien : « Si nous voulons que tout reste tel que c'est, il faut que tout change », les réformes n'envisageant autres solutions que celles de sauver les banques et l'argent des riches.

Seule la gravité des choses pousse les pouvoirs à sponsoriser des recherches qui, d'ailleurs, montrent la continuité structurelle des crises dès l'avènement de la société moderne<sup>3</sup>). Mais la conscience de l'urgence est toujours temporisée.

---

<sup>1</sup> Les recherches concernant l'environnement ne valent pas un sou si elles ne lient explicitement l'écologie, l'économie et la politique militariste, les dépenses militaires mondiales dépassant d'une manière scandaleuse les fonds destinés à l'écologie et à l'éradication de la pauvreté.

<sup>2</sup> Voir aussi François Houtart, *Le monde a besoin d'alternatives et pas seulement de régulations*, Le 4 décembre 2008, <http://www.mondialisation.ca/index.php?context=va&aid=11289>.

<sup>3</sup> Carmen M. Reinhart, Kenneth S. Rogoff, *This Time is Different: A Panoramic View of Eight Centuries of Financial Crises*, April 16, 2008,

*Le temps d'agir d'une manière efficace découle du temps permis aux réflexions antérieures à l'action.* L'ajournement de ce temps de réfléchir n'est pas du tout le signe de la prudence rationaliste selon laquelle on ne peut changer (les idées, les faits) sans une sérieuse falsification théorique préalable (Popper) et sans une infirmation irréfutable de la réalité. Tout au contraire, l'atermoiement dément ce rationalisme, y inclus la mise en place des plans d'action sans lesquels on ne peut concevoir un management social efficace. Le présent semble se situer entre le temps opportun pour penser aux actions nécessaires et le *kairos* même : c'est un temps différé, montrant que les hommes se débarrassent (*ἀνάβαλλω*) de leurs fardeaux, voire en les ignorant. C'est un « temps désorienté » qui rend illisible la séquence antérieure et si l'on veut dépasser ce temps on a besoin d'une morale provisoire pour le temps désorienté, dont la vertu principale est le courage<sup>1</sup>.

Les alternatives dans la voie du changement possible du cours, susmentionnées, ne suggèrent point la nostalgie pour des utopies censées substituer le « pragmatisme » réaliste. Mais le temps pour *réfléchir à ces alternatives* – et il y en a beaucoup – paraît nécessaire, justement pour confronter l'utopie (néo)libérale : tout simplement, l'évolution du monde selon cette utopie ne diminue pas les maladies sociétales qu'elle avait créés et qu'elle entretienne.

Il ne s'agit pas ici d'une opposition propagandiste entre le capitalisme et l'idée communiste, entre deux théories et entre deux faisceaux de valeurs, mais de l'avertissement que l'homme a besoin d'un certain temps pour imaginer une pluralité d'alternatives sociales. Le concept proposé ici est cette *pluralité d'alternatives, y compris d'alternatives structurellement opposées à la logique sociale présente*.

### **Concepts pour agir aujourd'hui**

Pour dépasser une discussion cantonnée dans la querelle des idéologies, le présent aspect critique de la société nous aide bien, en ébranlant la commodité d'avoir des cadres fixes pour nos raisonnements. Si on applique la méthode de *la réduction à l'absurde* aux phénomènes sociaux, on comprend que beaucoup de remèdes utilisés encore de nos jours sont en

---

[http://www.economics.harvard.edu/files/faculty/51\\_This\\_Time\\_Is\\_Different.pdf](http://www.economics.harvard.edu/files/faculty/51_This_Time_Is_Different.pdf)

(consulté le 6 août 2010).

<sup>1</sup> Alain Badiou, « Le courage du présent », *Le Monde*, le 13 février 2010.

effet des placebos (qui ne constituent pas des éléments nécessaires dans des expériences temporaires, mais qui substituent les remèdes mêmes). N'a-t-on pas besoin de temps pour *inventer les remèdes*, de côté les expériences placebos et pour les écarter ? Et les remèdes ou les alternatives ne sont pas des concepts philosophiques ou des théories générales, mais des voies concrètes. Est-ce que les stratégies sociales actuelles constitueraient vraiment des remèdes, si *on les confronte avec leurs conséquences*<sup>1</sup>, vraie *méthode pragmatique* dont l'utilisation avait conduit ses pères fondateurs à envisager la minimisation des profonds maux et la maximisation du bonheur de la multitude ?

Le progrès scientifique et technique est conçu par beaucoup de chercheurs et gens ordinaires comme étant « la solution » aux crises actuelles<sup>2</sup>. D'autres, à l'aide d'instruments plus<sup>3</sup> ou moins<sup>4</sup> consistants, mettent en évidence que ce progrès a besoin des freins éthiques et sociaux. Si on constate aujourd'hui que la logique uniquement technique – « si on peut faire quelque chose on le fera » – conduit à une exacerbation des phénomènes dangereux pour l'homme, et qui augmentent l'impression de

---

<sup>1</sup> Et si on les confronte, le résultat est justement la nécessité de changer rapidement (donc sans avoir eu le temps pour discuter les voies concrètes de ce changement rapide) l'ordre mondial actuel; voir Franz J Broswimmer, *Une brève histoire de l'extinction en masse des espèces* (2002), Paris, Agone, 2010; Jean-Pierre Berlan (II) : « Il faut réinventer le contraire du monde dans lequel nous sommes », <http://www.article11.info/spip/spip.php?article748>.

<sup>2</sup> Cf. par exemple Lester R. Brown, *Plan B 3.0: Mobilizing to Save Civilization*, New York, W. W. Norton & Company, 2008; *Plan B 4.0: Mobilizing to Save Civilization*, W. W. Norton & Company, 2009, seulement la nécessité d'une mobilisation de l'Amérique que celle après l'attaque de Pearl Harbour ouvrant une foule de questions concernant comment et dans quel rythme pourraient les solutions techniques changer la tendance de la crise écologique mondiale.

<sup>3</sup> Cf. André Gorz, *La sortie du capitalisme a déjà commencé*, 2007, <http://www.framablog.org/index.php/post/2009/03/09/andre-gorz-sortie-du-capitalisme-et-logiciel-libre>; Hervé Kempf, *Pour sauver la planète, sortez du capitalisme*, Paris, Le Seuil, 2009.

<sup>4</sup> Voir James Gustave Speth, *The Bridge at the Edge of the World: Capitalism, the Environment and Crossing from Crisis to Sustainability*, Yale University Press, 2008. (La croissance capitaliste et le consumérisme sont les causes des crises sociétales et si on veut même réduire ces causes on doit changer la domination des intérêts privés pour cette croissance et ce consumérisme: c'est quand même la suggestion de Speth).

folie institutionnalisée, c'est parce que la technique doit toujours être freinée par les valeurs morales. Ce frein manque dans la présente société afin que la technique devienne un moyen plus puissant du contrôle social. *Le possible technique et le manque des freins moraux se joignent ainsi aux et dans les relations de pouvoir.*

Du côté des mêmes valeurs des Lumières et en appliquant la même réduction à l'absurde, l'accumulation des crises actuelles<sup>1</sup> nous frappe avec l'évidence de *l'intolérable*<sup>2</sup>. Cet intolérable est d'autant plus inacceptable qu'il coexiste avec la puissante manière de voir individualiste : en effet, d'une part certains croient que l'individu – un quelconque abstrait *et* le « moi, qui vous parle » concret – a le droit démocratique à sa réalisation (ce qui veut dire au bien-être décent, à l'accès à l'éducation de haute qualité) et, en même temps, ils ignorent qu'il y ait des milliards d'individus confrères qui soient intolérablement privés de ce droit. Et pourtant, si l'on continue le raisonnement concernant la vie réelle de ces milliards, on s'effraie de son cours *sans espoir*. Penser des alternatives pour arrêter l'apparence de *l'irréversible* donnée par ce cours devient ainsi la seule conclusion raisonnable du raisonnement de réduction à l'absurde. Car la question intrinsèque de ce raisonnement est : « et si j'étais moi-même à leur place ? » C'est cette question aussi qui conduit aux interrogations non-conformistes concernant l'aspect de *l'implacable (l'inévitable)* que la vieille mentalité qui sourd des relations de pouvoir ait tendu à renforcer.

S'il paraît que ces concepts, qui ne sont que mentionnés, sont trop liés à l'éthique pour que la philosophie les introduise de manière décisive en ligne de mire, n'oublions pas les idées non-conformistes qui avaient intégré la logique de la techno-science et la logique économique dans la représentation systémique de l'homme (citons seulement Aristote, Marx, Sartre). Ces idées avaient mis en évidence le conditionnement ontologique des aspirations morales. En effet, si *la rareté* des biens avait été, tout au long de l'histoire, le fondement de la domination et des antagonismes sociaux, la colossale productivité du travail permise par la présente révolution industrielle s'inscrit dans la tendance d'un changement radical de la condition ontologique de l'homme. D'une part, l'antagonisme entre les

---

<sup>1</sup> Voir François Houtart, « Enchaînement des crises et moyens d'en sortir », *Politique*, hors-série n°12 - septembre 2009 - Crises et sortie de crises.

<sup>2</sup> Voir François Houtart, *La tolérance et la non violence dans un monde à transformer*, 30 décembre 2009, <http://www.cadtm.org/La-tolerance-et-la-non-violence>.

visions morales et les prescriptions ayant en vue chaque homme de la collectivité respective et, d'autre part, les morales de la domination, est évident. Si les théories morales issues de la condition de la rareté avaient préfiguré des rêves utopiques et, simultanément, l'internalisation puissante de la conception selon laquelle l'antagonisme mentionné serait tout naturel et éternel, la tendance actuelle de l'ontologie humaine actuelle est le nouveau terrain d'une nouvelle conscience morale.

C'est la raison pour laquelle évoquer les relations sujet objet et individu société (vieux thèmes de la philosophie) exige qu'on descende – ou qu'on monte – aux énormes significations de *l'intolérable*, de *l'irréversible* et de *l'implacable* (de *l'inévitable*), qui sont des concepts auparavant quasiment inexistantes. Aujourd'hui on ne peut plus négliger ce qu'autrefois on avait seulement pressenti.

En ce sens, *l'état d'urgence* de *l'être* humain renvoie à la conscience de *l'état d'urgence* de la pensée<sup>1</sup>. Cette conscience n'est pas vraiment nouvelle : rappelons seulement que Marx avait voulu lui répondre en démontrant la logique matérielle de la vie, le mécanisme capitaliste, ainsi démontrer l'idéologie de la domination. Tandis que Heidegger avait critiqué l'histoire de la philosophie occidentale considérée comme emblème de la conscience vague de l'urgence.

La conscience de *l'état d'urgence* de la pensée entraîne le dépassement de la crise de la philosophie : l'alerte des philosophes est liée ici au développement de la conscience commune. Car, si *l'état d'urgence* du monde ne peut pas faire abstraction de la société comme telle (qui est plus que la société représentée par des penseurs), la conscience commune doit devenir – et on entrevoit aujourd'hui l'effort et la tendance – conscience *pour soi* (Hegel, Marx), c'est-à-dire auto réflexive sur son pouvoir et ses limites en vue de résoudre *l'état d'urgence*. Ce processus possible implique justement l'appropriation du temps comme la plus grande richesse de

---

<sup>1</sup> Voir Ervin Lászlo, *WorldShift 2012: Co-creating the foundations of a peaceful, just and sustainable world by the end of 2012*, <http://worldshift2012.org/content/the-world-shift-2012-declaration>: le monde est en état d'urgence globale; cet état même montre qu'il y a une fenêtre d'opportunité pour changer le trend actuel; néanmoins cette fenêtre est devenue de plus en plus étroite, à mesure que le résultat commun des crises s'aggrave. En conséquence, l'auteur présente deux scénarios: l'un est la continuation du trend actuel à cause du manque des changements radicaux.

l'homme : les décisions concernant le *kairos*<sup>1</sup>. Mais tout cela réclame le dépassement des clivages actuels des rapports de pouvoir.

### Bibliographie

- ALTHUSSER, Louis. « La transformation de la philosophie » (1976), en Louis ALTHUSSER, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994.
- ALTHUSSER, Louis. « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » (1982), en Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Textes réunis et présentés par François Matheron, Paris, Stock / Imec, 1994.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, Traduite en français avec des notes perpétuelles par J. Barthélemy-Saint-Hilaire, Tome troisième, Paris, Librairie Germer-Baillière, 1879.
- ARISTOTE, *Politique*, traduction de Barthélemy Saint-Hilaire, 1874, Chapitre II.
- BADIOU, Alain. « Le courage du présent », *Le Monde*, le 13 février 2010.
- BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, 1907.
- BERLAN, Jean-Pierre. « Il faut réinventer le contraire du monde dans lequel nous sommes », II. <http://www.article11.info/spip/spip.php?article748>.
- BESSIN, Marc, Claire Bidart, Michel Grossetti (dir.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 2010.
- BOSSUET, Jacques Bénigne. *Discours sur l'histoire universelle* (1681), édition Discours sur l'histoire universelle, à Mgr. Le Dauphin, par Bossuet, avec la continuation jusqu'à l'an 1700. Édition augmentée des variantes, Tome premier, Lyon, Rusand, Libraire-éditeur, 1834.
- BROSWIMMER, Franz J. *Une brève histoire de l'extinction en masse des espèces* (2002), Paris, Agone, 2010.
- BROWN, Lester R. *Plan B 3.0: Mobilizing to Save Civilization*, New York, W. W. Norton & Company, 2008; *Plan B 4.0: Mobilizing to Save Civilization*, W. W. Norton & Company, 2009.
- DEBORD, Guy. *Commentaires sur la société du spectacle*, 1988, <http://pagesperso-orange.fr/dumauvaiscote/commentaire4.htm>.
- DE FOUCAULD, Jean-Baptiste. *Gorz et le temps choisi, un débat inachevé*, 2009, <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article481>.
- GALLET, Bernard. *Recherches sur kairos et l'ambiguïté dans la poésie de Pindare*, Presses Universitaires de Bordeaux, 1990.
- Gorz, André. *La sortie du capitalisme a déjà commencé*, 2007, <http://www.framablog.org/index.php/post/2009/03/09/andre-gorz-sortie-du-capitalisme-et-logiciel-libre>
- HÉRACLITE, *Fragments*, <http://agora.qc.ca/dossiers/Heraclite>.

---

<sup>1</sup> Je crois que ces décisions-ci sont la marque du souverain.



- HINDLE, Steve. „Dependency, Shame and Belonging: Badging the Deserving Poor, cca 1550-1750”, *Cultural and Social History*, 1, 2004, pp. 6-35, [http://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/history/people/staff\\_index/shindle/publications/deserving\\_poor.pdf](http://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/history/people/staff_index/shindle/publications/deserving_poor.pdf).
- HOUTART, François. *Le monde a besoin d'alternatives et pas seulement de régulations*, Le 4 decembre 2008, <http://www.mondialisation.ca/index.php?context=va&aid=11289>.
- HOUTART, François. « Enchaînement des crises et moyens d'en sortir », *Politique*, hors-série n°12 - septembre 2009 - Crises et sortie de crises.
- HOUTART, François. *La tolérance et la non violence dans un monde à transformer*, 30 decembre 2009, <http://www.cadtm.org/La-tolerance-et-la-non-violence>.
- KARNOUHU, Claude. *Capitalismul, critica marxistă și subiectul istoric astăzi* (Le capitalisme, la critique marxiste et le sujet historique aujourd'hui), 2010, <http://revistacultura.ro/blog/2010/03/capitalismul-critica-marxista-si-subiectul-istoric-astazi/>.
- KEMPF, Hervé. *Pour sauver la planète, sortez du capitalisme*, Paris, Le Seuil, 2009.
- LÁSZLO, Ervin. *WorldShift 2012: Co-creating the foundations of a peaceful, just and sustainable world by the end of 2012*, <http://worldshift2012.org/content/the-worldshift-2012-declaration>.
- LAZZARATO, Maurizio. *Pour une redéfinition du concept de "Biopolitique"*, 1997, [http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id\\_article=426](http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=426).
- Lorenz, Edward N. *The Essence of Chaos* (1993), Washington, University of Washington Press, 2001.
- Marx, Karl. *Thèses sur Feuerbach* (1845).
- MILL, John Stuart. *The Collected Works of John Stuart Mill*, Volume VIII - A System of Logic Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation (Books IV-VI and Appendices), ed. John M. Robson, Introduction by R.F. McRae, Toronto, University of Toronto Press, London, Routledge and Kegan Paul, 1974.
- MOUSOPOULOS, E. « Un instrument divin: la navette, de Platon à Proclus », *Kernos*, 10, 1997, pp. 241-247.
- MOUSOPOULOS, E. *Kairicité et liberté*, Académie d'Athènes, Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque, 2007, Traduction roumaine Kairicitate și libertate, par Rodica Croitoru, București, Casa Editorială Floare Albastră, 2011.
- MOUSOPOULOS, Evanghelos. *Kairos. La mise et l'enjeu* (1991, Vrin), traduction roumaine par Diana Domnica Dănișor, Elena Lazăr, Bucarest, Omonia, 2002.
- MOUSOPOULOS, E. *Reflets et résonances du kairos*, Académie d'Athènes, Centre de recherche sur la philosophie grecque, 2010.
- NOICA, Constantin. « Temps du réel et temps du logos », *Diogène*, no. 74, Avril-juin 1971 .
- PELLETIER, D. « S'orienter dans un monde incertain » en *Pour une approche orientante de l'école québécoise : concepts et pratiques à l'usage des intervenants*, 2001,



- Septembre éditeur, pp. 8 à 10, extrait, Notre rapport au temps, [http://www.fedecegeps.qc.ca/carrefour\\_pdf/trousse\\_5/t\\_01.pdf?PHPSESSID=b5a56b032cf0cc55c8380d8bef279145](http://www.fedecegeps.qc.ca/carrefour_pdf/trousse_5/t_01.pdf?PHPSESSID=b5a56b032cf0cc55c8380d8bef279145)
- Platon, *Timée*.
- POINCARÉ, H. *Lettre à L. Walras* (1901), Appendice à Léon Walras, « Économique et mécanique », Bulletin de la Société Vaudoise de Sciences Naturelles, vol. 45, 1909, <http://homepage.newschool.edu/het/texts/walras/walrasmech.pdf>.
- POSTONE, Moishe. *Critical Theory, Philosophy, and History*, 2007, Congrès Marx International 2007.
- REINHART, Carmen M., Kenneth S. Rogoff, *This Time is Different: A Panoramic View of Eight Centuries of Financial Crises*, April 16, 2008, [http://www.economics.harvard.edu/files/faculty/51\\_This\\_Time\\_Is\\_Different.pdf](http://www.economics.harvard.edu/files/faculty/51_This_Time_Is_Different.pdf) (consulté le 6 août 2010).
- SOULET, Marc-Henry. « Changer de vie, devenir autre : essai de formalisation des processus engagés », pp. 273-288, en Marc Bessin, Claire Bidart, Michel Grossetti (dir.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 2010.
- SPETH, James Gustave. *The Bridge at the Edge of the World: Capitalism, the Environment and Crossing from Crisis to Sustainability*, Yale University Press, 2008.
- WHITE, E. C. *Kaironomia: on the will to invent*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1987.
- ZIEGLER, Jean. Les enfants du tiers monde meurent à cause des gangsters de la bourse, mai 2010, [http://www.michelcollon.info/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2765:l-les-enfants-du-tiers-monde-meurent-a-cause-des-gangsters-de-la-bourse-r&catid=6:articles&Itemid=11](http://www.michelcollon.info/index.php?option=com_content&view=article&id=2765:l-les-enfants-du-tiers-monde-meurent-a-cause-des-gangsters-de-la-bourse-r&catid=6:articles&Itemid=11).

# ONTOLOGY OF ART IN THE CONTEXT OF NETWORK CULTURE

Aynur SAFINA<sup>1</sup>

Liliana GAYNULLINA<sup>1</sup>

Ekaterina CHEREPANOVA<sup>2</sup>

**Abstract:** *The article deals with the metamorphoses of contemporary art caused by the development of informational-communication technologies. The authors argue that development of the Internet and microprocessor technologies change the ontology of art: the means of storing and reproducing works of art, the ways of creating them and the laws of perception. The Internet user becomes not only a consumer of cultural benefits, including art, but their co-author, at the very least. Communication becomes one of the main functions of culture, while a work of art starts functioning as an object of communication. This results in distancing, dissociating a Spectator (/Reader) from the artistic content of a work of art and even from their own esthetic feelings. Moreover, irony becomes the prevailing rhetoric of perceiving a work of art in the Internet.*

**Key words:** *art, reproduction, informational-communication technologies, cyberculture, digital art, irony.*

## Introduction

The paper title apparently refers to the well-known essay by W. Benjamin "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction" (Benjamin, 1936). Any artistic piece contains the material-physical substratum which undergoes substantial transformations due to the appearance of new technical means (photography and cinematography). To confirm his opinion, Benjamin quotes Paul Valery: "For the last twenty years neither matter nor space nor time has been what it was from time immemorial"<sup>3</sup>. According to Benjamin and Valery, these novelties not only enable the initiation of mass culture and commercialization of art, but will "transform the entire technique of the arts, thereby affecting artistic invention itself and

---

<sup>1</sup> Department of History and Philosophy of Kazan State University of Architecture and Engineering, Kazan, Russia.

<sup>2</sup> Department of Philosophy of Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia.

<sup>3</sup> Benjamin, W. (1936). *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*. Available at: <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/benjamin.htm> (Accessed 3 June 2019).

perhaps even bringing about an amazing change in our very notion of art”<sup>1</sup>. After almost 100 years, in order to prove the appropriateness of these two philosophers suppositions, we pose the aim to show the metamorphoses which art undergoes in a post-industrial society due to the development of informational-communication technologies (ICT), when the Internet and social networks become the space of dissemination of works of art, and the internet culture becomes their sociocultural context. We do not pose the task to describe and make a culturological analysis of digital art – the new artistic genres generated by modern technologies. *The scientific novelty of the research* consists in the fact that the authors attempt to demonstrate the impact of ICT on the ontology and social functions of art, as well as the change in the existence of a work of art under digital reality, when its “dematerialization” (transformation of sensual-supersensual nature) takes place.

When analyzing the topic, the authors relied on the tradition of researching the informational society and ICT, originating from the works by D. Bell (1973), M. McLuhan (1964, 1967), A. Toffler (1980), and M.Castells (2000, 2001). The paper continues the vector of critical review if media-technologies set by R. Barbrook, A. Cameron (1995) and N. Carr (2004). To reveal the specificity of internet culture, the authors turned to the works by G. Lovink (2002, 2013), D. M. Boyd, N. Ellison (2007), O. Aronson (2007) and A. Safina (2017, Safina et al., 2018). Transformation of art due to the emergence of ICT is analyzed relying on the works by V. Campanelli (2010), M. A. Erofeeva and A. A. Fedorov (2014), L. Manovich (2003), M. Coeckelbergh (2018), E.A. Shanken (2011), K. Shevchuk (2018), and A. Skydan (2007).

### **A work of art under digital reality**

Development of ICT, especially the Internet and microprocessor technologies, not only led to the occurrence of new artistic forms, but also generated the *sui generis* phenomenon – a internet culture. The internet culture is usually defined as the culture of communication and providing information in the Web, i.e., viewing it just as a virtual *form* of representation of sociocultural *content*, which is autonomous, ontologically primary per se. However, we consider it possible to view the internet

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

culture as a unique sociocultural phenomenon, the specificity and relative autonomy of which is determined, first of all, by the network form of social contacts in the Internet community (see Safina, 2017). In the context of the present research, the most significant features of the internet culture are:

- ex-territorial character, i.e., the internet culture is global and transnational in its essence; it contains a symbiosis of cultural borrowings from not only various national cultures, but also various epochs and alternative historical realities;

- anonymity, manifested in the fact that sometimes it is impossible to determine the author of a work of art, or a work of art is a result of collective efforts);

- mosaic perception of the world instead of a linear one, which, according to M. McLuhan, used to be the characteristic of “Gutenberg epoch”;

- “technogenic sensuality” (Skydan, 2007), appearing as a result of the fact that a modern person, perceiving any event through a gadget screen, psychologically and metaphysically distances from it, turning from an active subject into a passive observer, even if physically present at the place of the event;

- specific ethics – a peculiar moral code and esthetics – specific symbols, artistic techniques and genres, and even a unique language (slang).

The above features lead to the emergence of new artistic genres – the new media art. The notion of new media art is often used in the narrow sense, reducing it to digital art and including into it only those works of art which are originally created using ICT and for which computer environment is the main area of existence. Such genres include digital painting, hypertext literature, ASCII art, pixel art, demoscene, ANSI art, digital poetry, etc. In this paper, however, we will research digital art in a broader context, implying any work of art which exists in digital format, even if it was initially created by traditional means, but which is significantly transformed when placed into digital space. This distinction between a narrow and a broad interpretation of digital art as the research object is close to distinguishing between “new media” (similar to “digital art”) and “cyberculture” (a broader context of researching digital art, similar to “new media art”) by L. Manovich (Manovich, 2003). Unlike L. Manovich, who focused on “new media”, we concentrate on “cyberculture” in this paper.

The abovementioned features of internet culture also influence the ontology and socio-anthropological functions of art.

The modern ICTs drastically change the “Author-Spectator” relationships. Traditionally, the Author occupied a privileged position, while the Spectator played the role of a “consumer” of art. Thus, the technologies of serial production of works of art, described by W. Benjamin, decreased the socio-economic and educational “qualification”, which determined the broad masses entering the cultural space. However, these masses were allowed into the cultural space not as a subject (an active party), but only as a “silent majority” (using an allusion to a well-known term by J. Baudrillard), passively harking the Author. As for interactive communication based on Web 2.0 (social media), affordability of photo- and video-equipment for an ordinary user, the software allowing to create and process any audio-, photo- and video-material without any special effort and skills – all this gives the modern user an opportunity to become at the very least a co-author of a work of art. For example, researchers M. A. Erofeeva and A. A. Fedorov note that today “the effort for creating an image becomes equivalent to a click of a camera; the effort for its reproduction becomes equivalent to a click of a mouse”<sup>1</sup>. More than that, in the social media, not only production, but also reproduction of an image “enlists” a person as an author. That is why, for the first time in the history of art, the Internet culture gave a technical feasibility to make the “Author-Spectator” relationships symmetrical and their interaction – mutual, bilateral.

### **Communication as the main function of new media art**

Development of the modern ICT changes the social-anthropological functions of art. As W. Benjamin showed, in the “pre-technical” epoch the main purpose of a work of art was to serve a ritual – first magic, then religious – while the esthetic component was secondary, auxiliary. That is why some works of art could remain unavailable to the mass audience,

---

<sup>1</sup> Erofeeva, M. A.; Fedorov, A. A. 2014. “Production and consumption of images in the digital epoch”. *Labyrinth. Journal of Philosophy and Social Sciences*, Vol. 2. Pp. 147-157. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/v/proizvodstvo-i-potreblenie-izobrazheniy-v-tsifrovuyu-epohu> (Accessed 3 June 2019).

being used during sacramental rituals only<sup>1</sup>. As specific kinds of artistic creative work were released from the bosom of ritual and culture became generally secularized during the Renaissance period, it was the expositional potential of a work of art that started to be highly valued. Invention of the means of serial, hence, mass technical reproduction not only boosts this tendency of art “profanization”, but also leads to the fact that the colossal expositional potential of the latter, as well as its popularity and accessibility start being used for social-political purposes, as a means of agitation and propaganda.

Under the internet culture, political propaganda cannot remain the dominating function of art, as propaganda is only effective under uncritical perception. The latter implies, first, the asymmetry of the “Author-Spectator” relations, when the Author authoritatively prophesies and the Spectator passively perceives information; and second, the dominating author’s position, when alternative viewpoints and artistic interpretations are either lacking at all or discredited. Under the informational society, both these conditions are unfeasible, as the specific features of Web communication (including by means of artistic work) are symmetry, equality of all participants, and availability of numerous alternative information sources and channels, which significantly complicates control over the content of cultural communication, or even makes it impossible.

In our opinion, the main function of a work of art in the space of internet culture is *communication*.

In this article, we use the notion of communication as interpreted by O. Aronson (Aronson, 2007). The researcher interprets internet-communication as a specific kind of communication, when people can communicate without having any common interests, goals, opinions, or world outlook. According to O. Aronson, a specific feature of internet-communication is that it has no objective outside itself. For it, paramount is the very fact of contact, not its content. The basis of internet communication is a “communicative image” (video, photo, music, meme, etc.). It organizes a “communicative community” around itself – a community of people

---

<sup>1</sup> W. Benjamin gives the following examples: “Certain statues of gods are accessible only to the priest in the cella; certain Madonnas remain covered nearly all year round; certain sculptures on medieval cathedrals are invisible to the spectator on ground level” (Benjamin, 1936).

united by nothing but that very communicative image. The network communities, by O. Aronson, are mainly like that.

The most important result of turning art into a communicative image is probably the fact that the esthetic characteristics of a work of art (its artistic value) become not just secondary, but redundant. The thing is that, getting into the Web, a work of art accumulates comments, is subjected to “reposting” and “sharing” a thousand times after a specific user (spectator/reader). The relationships between the author and the spectator inevitably become mediated by the communicative community. As a result, the work of art can no longer be perceived as a part of the spectator’s personal experience: they evaluate the work of art not from the viewpoint of their personal “Self”, but through the prism of a collective “Us” (a multitude of anonymous members of the communicative community). In such situation, a spectator is unable to fully identify oneself with the position of the author or the main character. Thus it becomes problematic to achieve the effect of sympathy to or empathy with the character, and, accordingly, to experience catharsis. In ontological sense, a spectator appears to be distanced, alienated from a work of art and one’s own esthetic experiences.

Besides, this “social-networking” mediation is complemented by the technical one. At first sight it seems that modern devices make a work of art closer to a recipient in “human” terms: art becomes technically accessible and cheap, it is situated “at a mouse-click distance” from its “consumer”. But further consideration reveals that such “proximity” may turn the most serious and deep piece into a routine one, demanding no effort (like finding time for visiting a museum, attending a concert, etc.), no special psychological mood, not even significant financial expenditures. That inexorably diminishes the transcending potential of a work of art, which consists in its very ability to take an individual beyond the limits of everyday reality, to let them feel what they are not able to cognate in principle as a creature finite in ontological sense. Erasing the boundaries between art and daily routine, technologies reduce the pathos of a work of art and decrease the completeness of esthetic feeling.

The result is a paradoxical situation. On the one hand, modern ICTs make art maximally available for a spectator in terms of convenience. On the other hand, for an individual today, esthetic perception appears to be mediated by technologies and social networks, while communication becomes the main function of art. As a result, a spectator today appears to

be simultaneously very close and distanced from a work of art and even from their own esthetic feelings.

### **Irony as a dominating rhetoric of internet culture**

Such disidentification (bifurcation) of a spectator in the internet culture leads to the *irony* becoming the dominating rhetoric towards works of art; the irony may be created by a user purposefully, or appear in the internet culture involuntarily, as a side effect. According to A. Sanina, in the Web “irony appears as an echo, as a result of referring to what was said earlier, in a new context”<sup>1</sup>. Thus, in the space of internet culture, the change of a context and the echo effect of a work of art appear, first, as a result of multiple “sharing” and “reposting” in social networks, when one and the same piece appears in the “receptacles” (playlists) of many different users, and in the context of their other esthetic preferences may reveal unexpected meanings, suggest “the inner bottom”. For example, a network user may unite in their account the pieces (music, video, etc.) belonging to diverse cultural layers, which under different conditions would have been absolutely uncoupled, incompatible. Second, acting as an object of communication in the Web space, a work of art accretes an endless number of comments and interpretations, as many as there are members of a network community. At that, not any of the statement may claim for any advantage compared to others, for an a priori dominance. That means that a spectator, perceiving the piece as a member of a network community, always bears in mind the presence of different interpretations. A. Sanina also sees it as a possible source of ironic attitude: “... the situation is considered ironic if it was designed as having a bi-coherent structure and causes the corresponding forms of emotions. In other words, the sense of irony is formed through our perception taking place with the account of other people’s perception, which we can easily observe, for instance, in our own Friends Page”<sup>2</sup>. It means that in the context of social networks the content of a work of art starts being perceived as ambiguous, ambivalent. The same ambivalence influences the spectator’s feelings caused by the work of art: the spectator becomes a kind of distanced from their own esthetic feelings. As a result, appears a split, decentralized subject of

---

<sup>1</sup> Sanina, A. G. (2015). Visual political irony in the Runet: case study of the «Potsreotizm» community”. *INTERaction. INTERview. INTERpretation*, 7 (9), pp. 83-85.

<sup>2</sup> Sanina, A. G. (2015), p. 84.



esthetic perception, who ceases to treat both a work of art and their own emotions seriously.

It is worth noting that the ironic attitude influences differently the work of art perception, depending on whether it belongs to elite or mass art. For high art, digital reproduction means losing the "aura" (as W. Benjamin calls it), falling out of the traditional socio-cultural context, and esthetic discrediting in the eyes of a spectator. It is not just the attempts to directly devalue or decrease the pathos of the cultural elite. In the Internet space, even respectful discourses about it are mainly perceived as demonstrative showing off, archness and pretence. The Web is not the place for *serious* talk about the "high matters". The ironic attitude here consists in the fact that a consumer-spectator is not fully identified with the position of a "high style" devotee but looks at it from a distance, as if playfully treating their own esthetic preferences.

However, those very irony and self-disidentification, ruinous for elitist art, may become a point of development for mass culture. This is because usually mass culture and kitsch are perceived as alien to irony and self-irony. Kitsch is considered to manifest a too serious attitude to itself, as it thoroughly copies the samples of high art. However, the cultural practice of the recent decades demonstrates such samples of mass culture in which apparent self-irony can be traced. For example, in the Russian-language "VKontakte" there are quite a lot of communities arranged around a popular work of art (or even a genre) but representing ironic attitude to it. The examples are "The Typical Lord of the Rings" (77 thousand participants) or "The Simpsons broadcast" (12 thousand participants), and the English YouTube channel "Warp Zone", which specializes in the production of parody videos on famous modern characters pop-culture, 2 million 300 thousand subscribers. The undisputed leader in the ironic comments, parodies today on Facebook and other social networks is the series "Game of Thrones".

Self-irony, implemented through communication in the Internet, is valuable as it provides the distance and the necessary dissociation, without which reflection is impossible, as well as the critical self-comprehension of kitsch in the situation of ubiquity of the latter. Irony, represented by such network communities, may provoke a kitsch user into deeper speculation; it makes the need for true esthetic experiences obvious for the spectator. However, the profound catharsis can be experienced, most likely, only outside the Internet.

## Conclusion

Development of the Internet and microprocessor technologies change not only the means of storing and reproducing works of art, but also the ways of creating them and the laws of perception. First, the “Author – Spectator” relationships change. Traditionally, they were asymmetrical in favor of the Author; however, in the social media each Internet user is not only a consumer of cultural benefits, including art, but also their co-author, at the very least.

Second, communication becomes one of the main functions of culture, while a work of art starts functioning as an object of communication. This results in distancing, dissociating a Spectator (Reader) from the artistic content of a work of art and even from their own esthetic feelings, as the latter are mediated by the opinion of the network community.

Third, irony becomes the prevailing rhetoric of perceiving a work of art in the Internet, occurring as a result of the cultural “echo”, while the esthetic value of a work of art as an object of communication becomes secondary.

## References

- ARONSON, O. (2007). *Communicative image (Cinema. Literature. Philosophy)*. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye.
- BARBROOK, R. CAMERON, A. (1996 [1995]). “The Californian Ideology”, *Science as Culture* 6(1), pp. 44-72.
- BELL, D. (1973). *The coming of post-industrial society: A venture of social forecasting*. New York: Basic Books.
- BENJAMIN, W. (1936). *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*. Available at: <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/benjamin.htm> (Accessed 3 June 2019).
- BOYD, D. M., ELLISON, N. B. (2007). “Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship”, *Journal of Computer-Mediated Communication* 13(1), pp. 210–230.
- CAMPANELLI, V. (2010). *Web Aesthetics: How Digital Media Affect Culture and Society*. Rotterdam: NAI Publishers, Institute of Network Cultures.
- CARR, N. G. (2004). *Does IT Matter?: Information Technology and the Corrosion of Competitive Advantage*. Boston, MA: Harvard Business School Press.
- CASTELLS, M. (2000). *The End of the Millennium, The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. III*. 2nd ed., Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell.
- CASTELLS, M. (2001). *The Internet Galaxy. Reflections on the Internet, Business and Society*. Oxford: Oxford University Press.

- COECKELBERGH, M. (2018). The art, poetics, and grammar of technological innovation as practice, process, and performance, *AI & Society: Knowledge, Culture and Communication* 33, pp. 501-510.
- EROFEEVA, M. A.; FEDOROV, A. A. (2014). "Production and consumption of images in the digital epoch", *Labyrinth. Journal of Philosophy and Social Sciences* 2, pp. 147-157. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/v/proizvodstvo-i-potreblenie-izobrazheniy-v-tsifrovuyu-epohu> (Accessed 3 June 2019).
- LOVINK, G. (2013). "A World Beyond Facebook: Introduction to the Unlike Us Reader" in *Unlike Us Reader. Social Media Monopolies and Their Alternatives*, ed. G. Lovink and M. Rasch. Amsterdam: Institute of Network Cultures, pp. 9-16.
- LOVINK, G. (2002). Dynamics of critical Internet culture (1994-2001), PhD Thesis, The University of Melbourne, Melbourne, Australia.
- MANOVICH, L. (2003). "New Media from Borges to HTML" in *The New Media Reader*, ed. N. Wardrip-Fruin and N. Montfort. Cambridge, MA: The MIT Press, pp. 13-25.
- MCLUHAN, M. (1964). *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: McGraw Hill.
- MCLUHAN, M., FIORE, Q. (1967). *The Medium is the Massage: An Inventory of Effects*. New York: Random House.
- SAFINA, A. M. (2017). "Internet Culture as a Product and Condition of Online Communities' Development", *Vestnik of Northern (Arctic) Federal University. Series "Humanitarian and Social Sciences"* 5: 87-95, DOI: 10.17238/issn2227-6564.2017.5.87.
- SAFINA, A., LEONTYEV, G., GAYNULLINA, L., LEONTYEVA, L. and KHALILOVA, T. (2018). "Dialectics of freedom and alienation in the space of the Internet", *Revista Espacios digital* 39 (27). Available at: <http://www.revistaespacios.com/a18v39n27/18392708.html> (Accessed 3 June 2019).
- SANINA, A. G. (2015). "Visual political irony in the Runet: case study of the «Potsreotizm» community", *INTERaction. INTERview. INTERpretation* 7 (9), pp. 79-95.
- SHANKEN, E. A. (2016). "Contemporary Art and New Media: Digital Divide or Hybrid Discourse?" in *A Companion to Digital Art*, ed. Christiane Paul. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, pp. 463-481.
- SHEVCHUK, K. (2018). "The Aesthetic Experience in the Age of New Media Art", *Annals of the University of Craiova. Philosophy Series* 42(2), pp. 105-119.
- SKIDAN, A. (2007). "Poetry in the era of total communication", Available at: <http://www.litkarta.ru/projects/vozdukh/issues/2007-2/skidan/> (Accessed 3 June 2019).
- TOFFLER, A. (1980). *The Third Wave*. New York: William Morrow and Co, Inc.

# THE CULTURAL IMAGE OF LEADERSHIP IN THE SYMBOLISM OF A SKYSCRAPER<sup>1</sup>

Irina Borisovna KHMYROVA-PRUEL<sup>2</sup>

Boris Georgievich SOKOLOV<sup>2</sup>

Larisa Pavlovna MORINA<sup>2</sup>

Liubov Iurievna IAKOVLEVA<sup>2</sup>

Nikita Olegovich NOGOVITSIN<sup>2</sup>

**Abstract:** *Changes in the line of the development of the culture of contemporary society, which until recently stayed within a common mainstream globalization trend, have exacerbated the issue of changing the paradigm in urban approaches in the era of postmodernism. The involvement of axiology tools in the discussion of architects, city-planning councils, and investors about finding new horizons for high-rise construction is quite timely. The system-structural method, as well as the method of philosophical interpretation, made it possible to formulate the problem of finding analogies in the interpretation of the phenomenon of a skyscraper. The objective of this paper was to study a skyscraper as a special cultural phenomenon, symbolizing the strive for power. The implicitness of the hermeneutics allowed us to articulate new meanings in the modern perspective of the skyscraper phenomenon. It has been established that, as a symbol of power and cultural leadership, the architecture of a skyscraper, while maintaining its relative independence from the cultural landscape, affect the infrastructure of urban space and represents globalization processes in the contemporary cultural environment. This study used a feature of the metaxological method, which captures new meanings in the dialectical flow of choice. Thus, realization of the consequences of the connotation "height is the power over nature" can discover new axiological tools and, with a holistic approach, correct the imbalance in terms of the prospects for high-rise construction.*

**Keywords:** *skyscraper, symbolization of height, cultural leadership, power, philosophical hermeneutics.*

---

<sup>1</sup> The reported study funded by Russian Foundation for Basic Research (RFBR) according to the project № 18-011-00977 research.

<sup>2</sup> St. Petersburg State University, Russia.

## 1. Introduction

Architecture intersects with the history of the development of human society, and its monuments reflect all stages of world civilization. Since the time of the first man-made geometric structures, the Egyptian and Mayan pyramids, the Tower of Babel, medieval castles, temples, New York skyscrapers, humanity has rushed upward. The scale of this movement is universal, with global coverage. Now the skyscraper embodies the contradiction. Any attempt to comprehend the phenomenon of a skyscraper generates endless questioning about whether it is a dead end or a source of creative design in architecture, whether it embodies the infinity of market relations or political power, whether it is a beacon showing a path or a mountain of problems. It is necessary to understand that positively it is not possible to answer everything listed at the same time as it, first of all, testifies about intensive public rhetoric and a brisk scientific discussion.

Throughout its history, architecture has been inextricably linked with its cultural and geographical topos. Any attempt to wrench architectural construction from its surrounding landscape leads to the loss of its original identity. The most representative in this sense is modern urban planning projects. For example, Chinese architects have built an exact copy of Venice in the city of Dalian. Such “works” that copy buildings or entire neighborhoods can, of course, reproduce the shape of a building or a set of buildings, but they cannot preserve the symbolism inherent in architecture, which is closely associated with the ground and cultural and historical place. Modern architecture is absolutely no different: despite its provocative nature, it still possesses a symbolic dimension and tries to “fit” into the general cultural topology. However, under the influence of globalization processes, the former dependence of the symbolism of architecture on the cultural landscape has undergone a number of changes and has become less obvious. At the moment of the XXI century, it is difficult to determine the priority of the globalization process over the localization ones on the basis of universal internetization. Aaron Betsky speaks about a specific modern collage of cultures, when “extrusion seems to happen only to differentiate the wealthier, offering privileged views and security, while subjecting them to the same desire for supine suppleness” (Betsky 2014: 1).

The elitism of skyscrapers is opposed to the hedonism of horizontal structures. Nevertheless, the authors chose the skyscraper as an object for the study of the specificity of symbolism in the architecture of the XX-XXI centuries, which, contrary to many traditions of urban planning, has become a necessity for the city's space, associated with all its architectural forms. In addition, the skyscraper was also studied in terms of the symbolism of its contemporary culture. It is considered as a cultural phenomenon, which "...represents a social action, which is expressed in its symbolic activity and the creation of meaning", as Paul Virillio wrote (Virillio 1994: 15). It is proved that throughout the polyphony of metaphors associated with high-rise buildings, a skyscraper as a symbol of power, economic, and political leadership, has a constructive potential of authority as an integral attribute of the will of *Homo faber*, which may harmonize its relationship with nature as a living space.

Thus, the stated problematic with its inherent obviousness is probably the first to deserve understanding by representatives of humanitarian, philosophical knowledge, rather than only by city planners and economists, since modern living space is radically changing, and simultaneous contrasts are difficult to rationalize. The authors chose philosophical hermeneutics as one of the methods, which is justified, since only this method of qualitative analysis can interpret what Heidegger determined as "here – being" (Heidegger 2015), and now it is thought as "being – between" (Wording the Between in *The William Desmond Reader* 2012) (a subject of metaxology).

## 2. Methods

The choice of research methods was determined by the fact that the separation of the symbolism of this part of the real space from that of the architectural form and the internal [interior] space is in some cases irrational or totally impossible. Therefore, this work is partly based on an extended interpretation of architectural forms. Considering the symbolism of architectural spaces in the historical-cultural and socio-political contexts, the authors used the traditional and updated principles of scientific analysis. This allowed us to consider the phenomenon of the symbolism of architecture in the context of a holistic integral approach, whose pioneer is Ian Smuts (2016).

The study was conducted using philosophical methods of structuralism (Foucault 1980), poststructuralism (Barth 2014), and critical hermeneutics (Heidegger 2015), with the involvement of elements of the metaxological approach (Desmond 2012). The latter admits the recognition of simultaneous duality in the interpreted semantic content of phenomena in contrast to polarized positions in dualistic thinking. In the space of philosophical reflection with the specified methodological framework, a comparative analysis of various symbolic meanings was carried out, including the clarification of the existential status of the architecture of the modern urban landscape. The study also used a categorical apparatus of formal and symbolic aesthetics by Niels Luning Prak (2019).

### **3. The symbolic dimension of a skyscraper. Problem statement**

Architectural buildings, like any phenomenon of human reality, have symbolism that needs interpretation. Over the entire history, architecture has combined multiple symbols of a particular cultural tradition, from ordinary dwellings to religious houses of worship. The house, the palace, the temple was associated and, accordingly, lined up as a vivid and visible model of the universe. Albedil quite rightly notes that “In organizing their living space, people followed their ideas about the structure of the world, the house had a center and outskirts, sides of the world, top and bottom, and more or less valued parts” (Albedil Berezkin 2016: 37). A ready house, an architectural monument or a church as symbols of the world order of a people or nation are lined up in a “harmonious” relationship with the main cultural elements of the epoch.

The same can be referred to modern architecture, especially to the modern skyscraper. Understanding the phenomenon of a skyscraper is possible only if considering the general paradigm of modern European culture for all high-rise buildings, the main values of which are craving for infinity and height. A hundred years ago, O. Spengler quite rightly pointed out that “Der unendliche Raum ist das Ideal, welches die abendländische Seele immer wieder in ihrer Umwelt gesucht hat” (Spengler 2017: 227). The heaven-high spires of the Gothic churches are just one of the illustrations of that infinite element of European culture, which modern skyscrapers embody now. The globalization culture only continues and transforms the imperatives and dispositifs of the modern European culture that have

already begun, and allows projects of skyscrapers to take place everywhere in the territory of South America and Australia to Asia and Africa.

A skyscraper, like any symbolic object, can be interpreted differently. Vitruvius proposed to distinguish the function, design, and what can be called its aesthetic component of architecture: "*Eurythmy* is beauty and fitness in the adjustments of the members" (Vitruvius 2016: 16). Probably, to clarify the dependence of architecture on sociopolitical factors, the aesthetics of space is of the greatest importance. Accordingly, the function and construction of the building mostly play a service role. In his book "The Language of Architecture" Prak defines both formal and symbolic aesthetics. According to Prak, such elements as proportions, repetition of forms, or rhythm can be attributed to formal aesthetics. While the categories of authenticity and true modernity must become part of symbolic aesthetics (Prak 2019: 19). Prak believes that symbolic aesthetics closely correlates with emotions, and the latter often depend on social factors. For traditional hermeneutics, for the most part, which is philosophical, psychologisation of works of art is not typical. This study turns to the fundamental ontology and existential philosophy of Heidegger, which makes it possible to talk not only about psychological anxiety or emotional detachment, which Prak sees in the aesthetics of modern architecture, but also about the existential mood of a person, his initial "attitude" to reality, or existential aspect.

The building and the associated landscape represent the image of being, the style of representing the space, which acquired the appropriate shape at a certain time and place. A variety of architectural forms, material, even process solutions should be considered as part of a broader cultural and social context, which is created by the "mood" and "care" of the person. Thus, the abundance of glass and light in architecture indicates the special attitude of a person towards physical presence through gaze, the role of visual sensuality and the corresponding anxiety of visibility. Such anxiety as a mood, as Heidegger argues, is not a universal constant but it drifts throughout history, changing the forms of the architecture itself. The forms of space organization themselves testify not only to sensuality, to the person's disposition to being, but also to political and economic changes that affect the symbolic significance of buildings.

The key, in this case, is the question of what the significance the architectural forms, which organize the space of a modern person, have. Particular attention should be paid to those buildings who have no analogs



in previous eras, and which appeared only in XX century. Such buildings, their interaction with the environment, their influence on sensuality, dependence on social, economic, and political phenomena, should testify to the special position of modernity in comparison with previous epochs. That is why the exceptional structures of the XX-XXI centuries should include the skyscrapers that organize the environment of modern megacities around the world. We should point that, despite the difference in the political system, the economy, religious "preferences", the skyscraper is a "universal form", which embodies existential and deep preferences of sometimes diametrically opposed communities. Skyscrapers were successfully built in both socialist and capitalist countries. They are found both in the "Anglo-Saxon" world and in "Muslim" countries such as the United Arab Emirates.

Perhaps, the archetypal symbolism of the "height", which is present in all spatially and historically separated cultures, plays a certain role here. As Maslovskaya and Ignatov (2018) note, mankind throughout its history has built high buildings, towers, palaces, and pyramids. All of them are guided by their shared myth of the Tower of Babel - the artificial structure that unites the earth and the sky and approaches God in its power. This mythology also nourishes the skyscrapers, which both do not deny history, and, on the contrary, go back to the deep past of the archetypes of the tower city.

Thus, the desire to create a skyscraper, regardless of place this project is implemented in the world, is permeated by the mythology of the Tower of Babel, which symbolizes the desire for power. The claim to power, its desire for being captured - in glass, stone, concrete, etc. - allows explaining why the completely different economic and political systems of the USA and the USSR have similar architectural forms. However, one can also see drastic symbolic differences in apparent identity. If Stalin's skyscrapers are a conscious rejection of the European standards of modern architecture by the authorities, today modern architecture in the so-called countries of the former Soviet Union represented by skyscrapers seeks to represent the technical progressivity of the country. It is thereby embedded in the general trends of the globalization culture of the world and demonstrates a claim for cultural leadership. For example, the architectural historian B. Flowers, who lived in socialist Bulgaria, and then in Romania, notes a high degree of the contextual character of high-rise buildings. Being quite rare, they were mainly intended for hotels, offices, apartments of the party establishment.

The location next to the main transport arteries produced the desired effect of technological compliance of Bulgarian engineers and architects. Things that were perceived as corporate modernism in New York, otherwise, personified party modernism in Sofia (Flowers 2019: 3).

#### **4. Symbols of power and leadership in the space of a skyscraper: from representation to management**

Power - without distinction of its forms and types - always exploits the symbolism of height. The skyscraper in this respect is the most vivid example of the connection between power and height. That is why they are being built not only in countries with a liberal-democratic orientation but also in countries with a clear totalitarian political regime. For example, in China, where, despite its fairly developed market and modern production models, power is still in the hands of the Communist Party, many skyscrapers are being raised in various megalopolises from Beijing to Shanghai and Hong Kong. Such high-rise buildings, on the one hand, demonstrate “modernity”, and on the other hand, manifest the long-standing and current cultural and political situation of the PRC. Before China began to develop high-rise construction in its megalopolises, the United Arab Emirates implemented similar projects, which have become a modern testing ground for architectural thought; and in Singapore, where democracy was imposed by far from democratic methods. The modern urban theorist Leo Hollis, focusing on the history of the rapid development of technology and infrastructure in Singapore, rightly notes and points out that “Singapore...may appear to be an unsurpassable example of how to develop a world-beating city, proving that a firm hand and strong government are the only things that can assure the metropolis” (Hollis 2014: 45). A similar function, namely manifestation of power, was performed in the Soviet Union by Stalinist style high-rise buildings, which radically differed from the modern constructions of Corbusier and Mies van der Rohe.

The very height of the building means much in the skyscraper project. It becomes the goal, the meaning of the architectural “utterance,” making it the only symbolic and even “sacred” dimension of architecture. Despite the fact that the mythology of the height was exploited in all historical epochs, the skyscraper project made it a main symbol and gave a shape, which both technologies and the surrounding landscape comply with. Unlike the city

suburbs, which partly preserve the style of national traditions, the downtown tends to cross any borders: buildings move upwards and to infinity. Of course, the higher the building is, the greater the significance of its own rank and the status of its owner are. In this regard, the case is rather about self-elimination of the architectural concept in the implementation of symbolic value in favor of pure representation and the manifestation of significance. Aurélie, for example, in his work "Absolute Architecture" calls high-rise buildings "iconic" (Aureli 2011: 2), thus emphasizing their representative character. All possible architectural, conceptual solutions of the project turn out to be nothing compared to the challenge of demonstrating the "high position" of the organization or its owner, its own pseudo-sacredness. Thus, "pseudo-sacredness" and "value" in the world of high-rise construction acquire their importance in the phenomenon of height, which allows us to compare skyscrapers with church buildings as "purely sacred" structures. Thinking about the history of the construction and destruction of the twin towers, trying to reveal their symbolic status, Flowers mentions billionaire Rockefeller, who proposed the idea of building a world trade center in Manhattan "...for those who, like Rockefeller, believed in a "universal church of money with its own curia..." (Flowers 2019: 179). The German philosopher of architecture Ludger Schwarte is on the same page, placing pyramids, skyscrapers, and Gothic cathedrals in one line, which, due to their "closeness" and "isolation" from publicity, have a similar, in his opinion, symbolic meaning. An attempt to fix the sacredness of the skyscraper could be seen in the twin towers, which were designed by Yamasaki and built in the neo-Gothic style. The use of the neo-gothic style just indicates that they were the "financial church". Skyscrapers, like cathedrals, are "zunächst Bilder, deren Schauseite einen Innenraum zugleich annonciert und verbirgt. Als Bilder bieten sie jedoch nicht nur Schauseite, sondern auch eine Blickfläche, auf der die mysteriöse *Hiearchitektur* in eine öffentliche Szenerie übergeht" (Schwarte 2013: 182).

The representative function of skyscrapers is implemented on the basis of the principles of "formal aesthetics" and functionalism, which were formulated most clearly in the works by Corbuzier. Such functionality of the building was provided by straight lines, flat roofs, continuous stripes of windows, etc. Regularity and simplicity were intended to create a special mood, as Niels Prak writes, - close in its ontological status to "mood" described in M. Heidegger's existential philosophy.

The simplicity of form, straight lines, and roads that make up the natural context of a skyscraper, fully correspond to the ideas of Corbusier about the man himself and their background knowledge: “universal human being...means that individuals are all the same and that by fulfilling their universal, common, basic needs it is possible to realize everyone’s happiness” (Prokudin Tolstikova 2018: 379). This framework of rationality and domination of height perfectly embeds the architectonics of modern power machines. This happens not only through the exploitation of the mythologeme of height and gigantism but also through the use of “transparency resources”. The phenomenon of transparency is present in architecture due to the widespread use of glass in various areas of human living space, ranging from the glass partitions of the modern office to the glazed “walls” of modern buildings that ensure the invisible presence of constant control of power (as Foucault’s panopticon evidences) (Foucault 1980: 148). The “dominance” of glass is where the view of control is hidden: whether it is control by the state or social instances or control by the Other, and self-control through reflective (transferring someone’s reflection to the status of the Other) surfaces. Thus, any instances of power and control acquire their rational framework, losing the former, functionally unnecessary ornaments and signs. The very size of the skyscrapers, which phenomenon was designated by Rem Koolhaas as “bigness” (Koolhaas 1995), the role of glass and the abundance of windows indicate the importance of visual transparency for modern architecture and, above all, for modern skyscrapers. The infinity of the size and abundance of glass are organically linked with each other and subordinated to hypertrophied visuality. The size of a skyscraper forms a different visuality, which is associated with the “illusion” of power domination and occurs when looking “from above” (especially when looking at the skyscraper from below), as well as the separation of this power from the “profanity” of ordinary existence outside the skyscraper. The skyscraper strives for breaking its link with the ground, that is, with the earth, noise, smells, and people walking nearby. The most important thing in the gigantism of a skyscraper is the “power” of sight, a kind of special “vision machine” (Virillio 1994: 59). As we know, people lose sound perception from the street already on the fifth floor of the normal building. Transformation of sensuality in the spaces of a skyscraper fundamentally changes the very idea of “dwelling”, its existential and anthropological meaning: “The inhabitant is a citizen who has the ability to act in his

environment. Of course, listen to and lend his shoulder to someone in need..." (Bojanić 2017: 4). Cohabitation becomes almost impossible due to the sensual anesthesia of space.

All this creates and maintains a special optics, which is infected by the "look from above" of power available to anyone who finds himself in this world of "pure height of power". Moreover, the total, complete, and in some divine power, since the "visual control", which can bestow a skyscraper, is the all-round control. Access to such control, to total visibility, is offered in the projects of the dynamic skyscraper by David Fisher, which have not yet found their own implementation due to the "conservativeness of customers". Its essence lies in the construction of a movable building with helically rotating parts, which has no functional purpose, except to provide maximum visibility to the city located below, gradually from all sides. The very idea of this concept belongs to David Fisher. He came up with it when visited his friend in Manhattan: he saw that his building had access to several views of two Manhattan rivers simultaneously (Fisher 2015).

Most skyscrapers manifest the identity of power and vision in the paradoxical combination of visibility/invisibility, which allows them to be compared with the sacral zone that has become a modern financial church. The game of visibility and invisibility, separation and control of power is expressed in this case in the symbolism of the border. The one who is inside the skyscraper gets access to maximum visibility, but at the same time loses contact with the earthly world. Due to this, at the level of sensuality, there is a clear boundary between visual perception and body localization. The building itself becomes a "prosthesis of perception", and the visuality begins to dominate over other forms of senses. Otherwise, the one at the bottom, in turn, is subordinate to the prevailing height of the building and, due to the reflective ability of the glass, has practically no access to the inside of the skyscraper: "The humanist expectation of "honesty" is doomed: interior and exterior architectures become separate projects, one dealing with the instability of programmatic and iconographic needs, the other agent of disinformation - offering the city the apparent stability of an object. Where architecture reveals, Bigness perplexes; Bigness transforms the city from a summation of certainties into an accumulation of mysteries. What you see is no longer what you get" (Koolhaas 1995: 494). Skyscrapers exist due to a clear boundary between the "external" and "internal", and therefore do not correspond to the spirit of democracy, as embodied in the

projects of "transparent architecture". Leo Hollis, in his book "Cities are Good for You", gives an example of eliminating the border between the "external" and "internal" in the buildings of the German Reichstag, the administration of London, in Bjarke Ingels' project of the Tallinn town hall. For example, in the Reichstag "The glass dome, which rises above the original 1870s building, stands above the central debating chamber, allowing visitors to look down into the room and observe democracy in action" (Hollis 2014: 48).

The invisibility, which is actually only the flip side of total visibility, the apogee of visibility, the divine visibility of "omnipresence" (divine "omnipresence") can be seen in the project of the "endless tower" (Seoul, South Korea). Here it is possible to interpret the idea of this project as an attempt to manifest power (economic, technological and other possibilities) at the expense of complete "self-withdrawal", "total" invisibility. A similar effect of extinction is achieved with the help of special technology of glass screens reflecting the urban landscape around the building, thereby creating the effect of the disappearance of the building.

The concepts of power and leadership in the scientific literature are not strictly identical: "...whereas leadership is more centered in the process of influence, persuasion and involvement of other individuals, the concept of power evokes, more specifically, the idea of coercion and control" (De Giosa 2009: 109). Nevertheless, height, glass, and borders of visibility can serve both as a means of symbolizing power (in the sense of control) and as a technique of instilling cultural leadership. Aesthetics of skyscrapers is not only an image of height and impenetrability but also a real control technique. One of the most illustrative examples of this is the Seagram Building, a skyscraper built in New York in 1958, designed by Mies van der Rohe.

This building was built using high technology, distinguished by modern unsurpassed design and its incomparable elegance; it became a symbol for "the future...a symbol of great wealth – would memorialize the ingenuity and productivity of engineers architects, and builders" (Flowers 2019: 43). The image, construction, height, and material of the building were intended to serve to express the technological power of the country as a marker of unlimited leadership. The power of the authority has manifested itself in the symbolism of overcoming both the spatial and temporal boundaries: the high-tech design opens the vector of the future as a priority measurement of temporality. Thus, the Seagram Building

generates an existential mood of determination in relation to the uncertainty of future horizons. Such hypertrophy of the aesthetic function leads to the fact that the unremovable line between the "visible" and "invisible", which is characteristic of the symbolization mechanism, almost fades away. The invisibility of power approaches the embodiment in a specific locus of a building: the technological effectiveness of the power of the country as a whole finds a place in the technological structure of an architectural structure. The convergence of visibility and invisibility allows for the exploitation of a symbol that not only represents, replaces the measurement of force, but can apply it at any time. This symbolism has probably pushed a number of companies to the next idea: to use this building not only as a symbol of technical power but as a real bomb shelter (Flowers 2019: 139).

Thus, the "skyscraper project" is a symbol of power, cultural leadership, and a special management technique. The power that implements and uses the mythology and the symbolism of "height" can reformat the "optics" of our view and, accordingly, recode the urban landscape.

## **5. The global skyscraper topology**

In the epoch of the early construction of high-rise buildings, the national style [including the national-political] had a significant impact on the style features implemented in a given cultural area. Nowadays, only some architectural concepts include elements of national peculiarities. For example, either the decor or the interior of hotels in Egypt are often made in the "Egyptian" style or with Egyptian "quotes". But such an influence of the national architectural tradition, the national context becomes almost impossible for skyscrapers. The "logic" of the forms of skyscrapers is largely out of touch with the national topology and, unlike small, local buildings fits into the logic of globalization blurring the boundaries of any forms of national identity. This logic influences the inhabitants of the urban space: "It is assumed that the inhabitants of megalopolises, regardless of their skin color, become similar by virtue of the same lifestyle" (Markov 2017: 44). Such independence of the skyscraper, due to the network of the global economy and freedom from any locus, can be called "topographical amnesia" (Virillio 1994: 10) In this regard, the skyscraper gigantism turns into a pure symbol, seeking to overcome even the claims of certain

authorities: "Bigness is no longer part of any urban tissue. It exists; at most, it coexists" (Koolhaas 1995: 494). Of course, this thesis does not apply to all skyscrapers. For example, Mies van der Rohe's skyscraper, which has already become a classic of modern architectural art, is an integral part of the unique symbolic toponymy of New York. And the CCTV headquarters designed by Koolhaas in China reflects the complex process of cultural and symbolic intersection and interpenetration of two radically different traditions: the traditions of Europe and China. Cases of preserving national locality should be taken into account whenever the research is aimed at analyzing both globalization processes and regionalism. Nima Zahiri emphasizes the fact that as the global epidemic of skyscrapers spread throughout the world, the so-called critical regionalism emerged as a response to the faceless homogeneous international style of "tectonically empty, superficial postmodern architecture" (Zahiri Dezhdar Foroutan 2017: 14). In general, high-rise buildings should be understood as a city-in-city; they are better perceived in a global context; their purpose has unique semantic content. One should especially emphasize here that the necessary solution is already being developed. In his speech on the TVC channel on the topic "Disputes about High-Rise Construction in Moscow: Pros and Cons" on November 25, 2018, MARHI Professor Mikhail Khazanov (2018) joins the discussion on how to live: "whether spread along the ground or concentrate in high-rise buildings" .., and "the truth is always somewhere in the middle". Another shade of the power symbolism of a skyscraper - the power of man over the environment must be used, in order to optimize their own living space, because the symbol often has an unobvious meaning (Alihodžić Golovina 2017: 2). However, the point of choice in "beingbetween", namely the compromise idea of a multi-story bridge city, an airplane city, was already formulated at a meeting of the Council on Tall Buildings and Urban Habitat (CTBUH), in Shanghai, China, held from 16 to 19 September 2014. It was emphasized that it is possible to move away from being tied to the ground in order to provide the physics of communications between high-rise buildings (Wood 2014), which should be constructed in clusters.

The skyscraper indeed demonstrates a desire to detach from any unique cultural, national, and even political context. A similar denial of the locus can be found in the implementation of the total development of the cultural landscape of any modern metropolis skyscrapers. This type of building is characterized by the rejection of the history of this territory,



which is a fundamental feature of the skyscrapers from Norman Foster's project in Moscow to the high-rise buildings in Dubai.

The denial of the locus of a "traditional" city containing elements of the national style in favor of "topographic amnesia" is achieved not only with the help of international functionality, which is characteristic of modern urban planning. Oblivion of cultural topology is also possible due to the fact that high-tech solutions that are used in the high-rise construction are not created on the basis of the national tradition of architectural solutions, but in the unified environment of modern production and scientific thought. And the blurring of cultural features is predetermined, among other things, by the tendencies of the globalization of information exchange in the virtual space of the information society (Prokudin Tolstikova 2018: 288). The phenomenon of the skyscraper continues the ideology of scientific and technological progress, focusing on the "universality" (which also dictates all forms of national impersonality) of the natural science worldview of the new European, and now globalization culture. In urban planning, the skyscraper is not just a "locally significant" architectural solution, but, thanks to their height, which "suppresses" and "subordinates", the symbolic power center of the whole surrounding space. The height of the skyscraper imperatively dictates the new logic of the urban landscape, both eliminating the "traditional" small forms, closely related to the cultural and historical context, and using them as "quotes" of the decor or interior, re-coding and neutralizing the "national" symbolism, translating it into the rank of "the exotic shape", which Barth (2014) reasonably discusses in his book "Mythologies". Thus, the most cultural leadership of a skyscraper becomes a special symbolic and socio-political practice directly affecting the image of a city.

Thus, the modern skyscraper as a topos deprived of any nationally symbolic and historical basis, as well as the sphere of power and systemically organized leadership ideology, is a kind of avant-garde of globalization processes on the global stage. These processes split urban planning traditions and the "archaic" of the national cultural space, replacing it with global "centers of power", as a result of which the "global landscape" takes the form of a non-national segmented field.

## 6. Conclusions

We should note finally that the considered features of cultural topology, namely skyscrapers, play a primary role in generating the effect of cultural and historical amnesia. A skyscraper - especially in its modern forms - is not a historically funded project, but a project of play of pure “geometric” forms and “technological” markers subordinate to a single goal - the very height as a manifestation of clear and self-referential power. A skyscraper, in fact, becomes an “empty” symbolic entity, an embodiment of leadership in the cultural space, which in most cases does not virtually depend on the specific locus of a particular culture. High-rise buildings, by subordinating and suppressing the surrounding space, cause regular mutations in the entire infrastructure of urban space: they embody the main tendencies of world culture from design and marketing to ecology and the standards of everyday life. In addition, with a rather obvious relevance and a large number of publications on the topic of high-rise buildings in urban planning, no attempt has been undertaken to conceptualize this problematic field through the hermeneutics as a type of structural-system method in the philosophy of science.

## References

- ALBEDIL, M., Berezkin, Y. 2016. *Zhilishcha Narodov Mira [Homes of Peoples of the World]*. Moscow: Vektor.
- ALIHODŽIĆ, R., Golovina, S. 2017. Contribution to Comprehending Symbolism and Meaning of Architectural Form. *MATECWeb of Conferences*. 106. Retrieved from: <https://doi.org/10.1051/mateconf/201710601046>
- AURELI, P. 2011. *The Possibility of an Absolute Architecture*. Cambridge: MIT Press.
- BARTHES, R. 2014. *Mythologies*. Contemporary French Fiction.
- BETSKY, A. 2014. Symbolism of Skyscrapers: The Meaning of High-Rises around the World. *Architect. The Journal of the American Institute of Architects*. Retrieved from: [https://www.architectmagazine.com/design/symbolism-of-skyscrapers-the-meaning-of-high-rises-around-the-world\\_o](https://www.architectmagazine.com/design/symbolism-of-skyscrapers-the-meaning-of-high-rises-around-the-world_o).
- BOJANIĆ, P. 2017. Obshchestvennyy Predvzyatyy Gorodskoy Filosof. Yesli Filosofiya Budet Tol'ko Urbanisticheskoy [Filosofiya Goroda] / [Public Biased Urban Philosopher. Should Philosophy Be Only Urban] [philosophy of the city]. *Vestnik SPbGU. Filosofiya i konfliktologiya*, 29(1): 4-14.
- DE GIOSA, V. 2009. The Cultural Management of Leadership. *Anales de Estudios Económicos y Empresariales*, XIX: 167-191.

- DESMOND, W. 2012. Wording the Between. In *The William Desmond Reader*. Albany: State University of New York Press, pp. 195–227.
- FISHER, D. 2015. Interv'yu: Yedinstvennaya Sila, Kotoraya Mozhet Prinesti Izmeneniya, - eto Politicheskaya Sila [Interview: The Only Power That Can Bring Change is Political Power]. Retrieved from <https://strelka.com/ru/magazine/2015/05/19/david-fisher-interview>
- Flowers, B. 2019. *Skyscraper. The Politics and Power of Building New York City in the Twentieth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- FOUCAULT, M. 1980. *The Eye of Power in Power/knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. NY: Pantheon Books.
- KHAZANOV, M. 2018. Spory o Vysotnom Stroitel'stve v Moskve: Za i Protiv [Disputes About High-Rise Construction in Moscow: Pros & Cons]. *Moscow TVC*. Retrieved from <https://www.tvc.ru/news/show/id/150039>
- HEIDEGGER, M. 2015. *Bytie i Vremya [Existence and Being]*. Moscow: Akademicheskij proekt.
- HOLLIS, L. 2014. *Cities are Good for you*. London: Bloomsberry Publishing.
- KOOLHAAS, R. 1995. Bigness or the Problem of Large. In Koolhaas R., Man B. (Eds.). *S,M,L,XL*. New York: Monacelli Press, pp. 494-516. Retrieved from <http://superstudio09.wikifoundry.com/page/Bigness+and+the+Problem+of+Large+%5B1993%5D>
- MARKOV, B. 2017. Natsional'naya Ideya v Rossii i Yevrope [National Idea in Russia and Europe]. *Vestnik SPbGU. Filosofiya i konfliktologiya*, 29(1): 40-49.
- MASLOVSKAYA, O., Ignatov, G. 2018. Conceptions of Height and Verticality in the History of Skyscrapers and Skylines. *E3S Web of Conferences* 33, 01005. Retrieved from <https://doi.org/10.1051/e3sconf/20183301005>
- PLESSIS, G. du. 2016. The Holism of Jan Smuts. *Guy du Plessis' Blog "Exploring Theoretical Psychology & Philosophy"*, June 26, 2016. Retrieved from <http://guyduplessis.com/books/the-holism-of-jan-smuts/>
- PRAK, N. 2019. *The Language of Architecture: A Contribution to Architectural Theory*. Berlin: De Gruyter.
- PROKUDIN, D., Tolstikova, I. 2018. Interaction of Cultures in Virtual Space. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo Universiteta, Filosofiya i Konfliktologiya*, 34(2), 288-298. doi: 10.21638/11701/spbu17.2018.212.
- SCHWARTE, L. 2013. *Philosophie der Architektur*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- SPENGLER, O. 2017. *Der Untergang des Abendlandes – Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Band 1: Gestalt und Wirklichkeit. Köln: Anakonda Verlag.
- VIRILLIO, P. 1994. *The Vision Machine*. Bloomington: Indiana University Press.
- VITRUVIUS, P. 2016. *The Ten Books on Architecture*. Publisher: Create Space. Independent Publishing Platform.
- WOOD, A. 2014. Rethinking the Skyscraper in the Ecological Age: Design Principles for a New High-Rise Vernacular. In *Proceedings of the Council on Tall*

*Buildings and Urban Habitat (CTBUH), Shanghai, China, 16–19 September 2014.*  
Retrieved from <http://global.ctbuh.org/resources/papers/download/2353-rethinking-the-skyscraper-in-the-ecological-age-design-principles-for-a-new-high-rise-vernacular.pdf>

ZAHIRI, N., Dezhdar, O., Foroutan, M. 2017. Rethinking of Critical Regionalism in High-Rise Buildings. *Buildings*, 7, 4.  
doi:10.3390/buildings7010004; Retrieved from <https://www.researchgate.net/publication/311987567>

# HACIA UN NUEVO MODELO DE JUSTICIA SOCIAL EN EDUCACIÓN

Vanesa SAINZ<sup>1</sup>

**Abstract:** *From an approach based on human development, cosmopolitan citizenship, and development of capabilities, a model of Social Justice is proposed in the field of education. It is intended to clarify its definition as well as the most important means and ends to achieve Social Justice. This will be obtained through redistribution of resources, goods and capabilities; recognition of diversity; and representation or active participation of all citizens. These are proposed as the main means or dimensions of Social Justice, to reach the development of all capabilities of the human being, personal and community wellness and formation of Social Justice-oriented citizens, pursuing development of human dignity as the final goal.*

**Keywords:** *Social Justice, Education, Redistribution, Recognition, Representation, Human development.*

## Introducción

En las últimas décadas, la Justicia Social ha sido un tema recurrente en diversos estudios de sociología, filosofía, economía, política y educación, siendo de este modo definida desde múltiples disciplinas y por distintas autoras y autores que nos han brindado diferentes significados y usos del término. Sin embargo, se han escrito multitud de trabajos y libros sobre Justicia Social sin ofrecer una definición clara (Novak, 2000). Es un concepto ampliamente definido desde múltiples ideologías políticas y disciplinas teóricas, haciendo muy complicado llegar a un consenso que agrade a todos.

El uso del término de Justicia Social en ocasiones puede considerarse controvertido y polémico, ya que sus diversos matices de significado a menudo son tácitos (North, 2006), es decir, no se hacen explícitos al suponerse que es un concepto que se explica por sí mismo, como suele suceder cuando se expresa en algunos documentos políticos y de investigación, equiparándose a otros términos como equidad, igualdad, mérito o necesidad.

---

<sup>1</sup> Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, España.

Además, de tanto utilizarlo, en muchas ocasiones pierde el verdadero significado y sentido que se quiere transmitir, aludiendo a un uso excesivamente coloquial del término y reduciendo de este modo su carácter científico.

Por otra parte, fenómenos como la globalización, los continuos movimientos migratorios, el aumento del desempleo o las sucesivas crisis, han provocado un incremento en la complejidad de nuestra sociedad, y en las causas de las desigualdades e injusticias por razón de género, clase social, cultura o capacidad, entre otros factores. Por ejemplo, el desempleo es un problema que no sólo afecta a quienes se quedan sin trabajo, sino que también repercute en el resto de los ciudadanos, debido a que produce una importante bajada de los salarios, ya que hay más gente compitiendo por los mismos puestos de trabajo. La globalización como fuerza de mercado, ha conducido a una mayor desigualdad, favoreciendo a quienes pueden aprovechar sus beneficios; y esas ganancias no son redistribuidas al resto de la sociedad. Además, la globalización ha sido mal administrada, pues los que más tienen consiguen beneficios a costa de los demás, quebrantando al mismo tiempo la democracia como pone de manifiesto Rodrik (2011), que concluye que la democracia nacional y la globalización profunda son incompatibles. Por otra parte, algunas de las políticas llevadas a cabo han aumentado la desigualdad, beneficiando a las personas que tienen mayor poder y dañando la economía y los recursos públicos, perjudicando a los que menos tienen (Stiglitz, 2012). De hecho, siguiendo a Piketty (2015) podemos también señalar que el rendimiento del capital ha crecido por encima del rendimiento de la inversión, dando lugar a una mayor concentración de la riqueza y una menor redistribución económica.

Como podemos observar, los mecanismos de exclusión de la sociedad que afectan a individuos y grupos más desfavorecidos son múltiples. A su vez, esta exclusión impide el desarrollo integral de las personas, negándoles su participación activa, el acceso a sistemas de protección y bienestar, y la movilidad social para salir de la pobreza. Estas situaciones, sin duda, deben merecer y merecen nuestra preocupación y nuestra atención para intervenir, con la intención de garantizar oportunidades más justas de prosperidad para todas las personas.

Es importante considerar que el tratamiento de estas injusticias debe ir desde el ámbito más inmediato hasta el contexto más global, interviniendo y solventando en primer lugar las propias injusticias, siguiendo con las

situaciones de injusticia cercanas y proyectando hacia la lucha contra las injusticias estructurales a nivel global.

Partiendo de estos preceptos, desde este modelo teórico formulamos las siguientes preguntas *¿qué origina la necesidad de Justicia Social?* y en contraposición, *¿cómo se originan las desigualdades que están en la base de la necesidad de superar las injusticias?* o *¿cuáles son las causas estructurales más profundas que las constituyen?*

Cualquier reflexión que se haga sobre Justicia Social debe partir de la indiscutible existencia de situaciones de desigualdad e injusticia. Por lo tanto, la definición de Justicia Social debe lograr comprender el origen de dichas desigualdades, y las condiciones estructurales, sociales, culturales, políticas, económicas e históricas que las generan. Es decir, una primera declaración explícita de querer cambiar, dirigir, decrecer o reducir las injusticias sugiere reconocer que las injusticias y las desigualdades existen (Fraser, 2008).

Además, resulta imprescindible describir un uso del concepto de Justicia Social desde un marco profundamente transformador de la sociedad y de sus desigualdades, que tenga en cuenta a todos los individuos y que esté enmarcado ideológica y socioculturalmente, no sólo en el cambio y la mejora, sino en una transformación más profunda de la sociedad.

Para ello, desde este modelo teórico, se presenta un planteamiento con tres líneas generales que creemos pertinente abordar en torno al tema de la Justicia Social:

1. El punto de partida teórico-epistemológico de la Justicia Social.
2. Los medios para la consecución de la Justicia Social (*las tres Rs*).
3. Los fines de la Justicia Social (*¿Justicia Social para qué?*), y en concreto en educación.

A continuación, se profundizará en cada uno de estos puntos desde una visión integrada de la Ciudadanía, el Desarrollo Humano y la Justicia Social.

### **Las coordenadas de la justicia social. Los puntos de partida.**

La Justicia Social como concepto ha sido objeto de reflexión y mejora a través de múltiples perspectivas y teorías de diversa índole. Podemos decir que Justicia Social es un concepto controvertido y no hay una definición consensuada e integrada del término (Bell, 1997) y dado que el concepto se

ha utilizado en múltiples contextos (sociopolítico, económico, legal, educativo, filosófico, práctico y académico), una definición de aplicación universal es difícil de obtener.

Inicialmente, creemos que hay diferentes maneras de definir la Justicia Social. Se suele partir de la revisión cronológica de la teoría y filosofía en torno al tema, lo cual plantea un panorama general de lo que se ha dicho sobre el concepto. No obstante, consideramos que para comprender la Justicia Social y construir un concepto integrador, se tiene que ir al origen, no sólo teórico y filosófico, sino también histórico y cultural. Esto implica dos procesos: el posicionamiento de los que lo enuncian y la contextualización del mismo, junto a la consideración de que existen diferentes contextos. Es decir, se debe desarrollar un concepto de Justicia Social que sea sensible al contexto histórico y cultural, estando también fuertemente enraizado en las recientes realidades sociales en las que se inscribe (Tikly y Barrett, 2011). Es por ello, que el concepto de Justicia Social debe definirse desde dónde se enuncia, y construirlo considerando las circunstancias del contexto desde el que se pretende analizar, pues siendo un término tan general y abstracto, la necesidad de situarlo bajo un posicionamiento teórico coherente, y en un contexto o contextos específicos resulta imprescindible.

De este modo, el concepto de Justicia Social, no debe partir sólo del *deber ser o de lo que no es*, sino de lo que origina realmente la necesidad de Justicia, es decir, debe aludir y reflexionar sobre las causas estructurales más profundas que han originado las injusticias, dado que la vaguedad conceptual del término podría acentuar la prevalencia de las desigualdades e injusticias que se producen en nuestra sociedad.

Bonnycastle (2011) ha puesto de manifiesto con mucha claridad la existencia de diferentes ideas implícitas de Justicia Social que están ancladas a distintos puntos de vista sociopolíticos y culturales. Esto nos lleva a tomar en consideración una cuestión sobre el punto de partida teórico del término: *¿desde dónde estamos definiendo la Justicia Social?* Como la democracia, la libertad o la ciudadanía, en tanto términos abstractos y globales, la Justicia Social implica un posicionamiento claro. Pues de no ser así, podríamos caer en un relativismo conceptual, una especie de eclecticismo posmoderno en el que todo vale, y ello debilitaría mucho el concepto. Por lo tanto, se debe tomar partido -y también compromiso- pues se pueden contemplar una gran variedad de prácticas y objetivos diferentes



en función de la perspectiva desde la que se plantee. De este modo, estamos de acuerdo con Bonnycastle en que:

La riqueza de un concepto tan diverso podría dirigirse hacia la apertura de un diálogo diverso, lo que ayuda a definir nuevas estrategias y luchas de movilización contra las injusticias sociales, pero esto también se podría dirigir en una dirección opuesta de contradicciones controvertidas y acciones opuestas. (Bonnycastle, 2011, p. 269)

La Justicia Social en estos términos tiene diferentes coordenadas socio-políticas, históricas, filosóficas, económicas y culturales. Por lo tanto, a través del análisis, la comprensión, y la definición conceptual del término, debe plantearse un posicionamiento, con el fin de fortalecer la construcción del concepto.

La historia está llena de injusticias sociales a niveles individual, grupal, institucional y social (Rothenberg, 2007). Por ello, no es sorprendente que a través de las últimas décadas, estudiosos de numerosos campos y disciplinas como *economía* (Sen, 2010; Stiglitz, 2012), *educación* (Adams y Bell, 2016; Applebaum, 2004; Bell, 1997; Cochran-Smith, 2004; Howe, 1997; Murrell, 2006; Zajda et al., 2006), *derecho* (Cohen et al., 2001; Nilsson y Schmidt, 2005), *filosofía* (Habermas, 1997; Dworkin, 1981; Rawls, 1971), *sociología* (Gewirtz y Cribb, 2002), *estudios políticos* (Fraser, 2008; Young, 1990), *psicología* (Caldwell y Vera, 2010; Cook, 1990; Fouad et al., 2006; Miller, 1999; Prilleltensky, 2001) y *trabajo social* (Parker, 2003) hayan demostrado un interés creciente por la Justicia Social y sus conceptos relacionados.

Centrándonos en el ámbito educativo, autores como Zajda et al. (2006) definen la Justicia Social como el logro de una sociedad igualitaria que está basada en los principios de igualdad, solidaridad, respeto a los derechos humanos y reconocimiento de la dignidad de todos los individuos. Siguiendo con la perspectiva educativa, Murrell sostiene que la Justicia Social implica "una disposición para reconocer y erradicar todas las formas de opresión y trato diferencial existentes en las prácticas y políticas de las instituciones, así como una fidelidad a la democracia participativa como medio de esta acción" (Murrell, 2006, p. 81). También desde esta disciplina, Apple y Beane (1997) argumentan que la Justicia Social es inherentemente una parte de un estilo de vida democrático, manteniendo que los ciudadanos democráticos trabajan colectivamente para crear un mundo mejor, utilizan la reflexión crítica para analizar problemas y políticas

sociales, se interesan por el bienestar de los demás y promueven el bien común luchando por los derechos y la dignidad de las minorías.

Desde el ámbito del Trabajo Social, Parker (2003) sostiene que los ciudadanos democráticos promueven activamente la justicia, siendo personas de principios que se abstienen de perjudicar o explotar a otros, y que creen que su deber es tanto proteger las instituciones justas, como prevenir la injusticia.

Desde la Psicología, nos encontramos con la definición ofrecida por Constantine et al. (2007) que describen la Justicia Social como “La valoración fundamental de justicia y equidad en los recursos, derechos y tratamiento de los individuos y grupos marginados que no comparten el mismo poder en la sociedad debido a su inmigración, etnia, edad, estatus socioeconómico, religión, habilidad física u orientación sexual” (Constantine et al., 2007, p. 24).

Desde la misma disciplina, Cook (1990) se refiere a la Justicia Social como la justa repartición de recursos a través de los grupos sociales dominantes y subordinados. Fouad et al. (2006), también desde el ámbito de la psicología, describen la Justicia Social como el modo de asegurar que las oportunidades y recursos son justamente distribuidos, asegurando la equidad dentro de la sociedad. Esto incluye trabajar activamente para cambiar las instituciones sociales y los sistemas políticos, económicos, y las estructuras gubernamentales que perpetúan las prácticas injustas restringiendo el acceso a los recursos y los derechos humanos. Siguiendo desde una perspectiva psicológica, Prilleltensky(2001) describe la Justicia Social como “la asignación justa y equitativa de los poderes de negociación, recursos y obligaciones de la sociedad, considerando las diferencias de poder de las personas, necesidades y habilidades para expresar sus deseos” (p. 754).

Desde el asesoramiento psicológico, Caldwell y Vera (2010) describen la Justicia Social como el reconocimiento de los grupos oprimidos, pues se asiste mejor cuando se es consciente de los asuntos relacionados con la etnia, el género y la cultura. Los resultados de los trabajos de estos autores sugieren que estar expuesto a injusticias podría ser un medio esencial que influya en el desarrollo de la orientación y el compromiso por la Justicia Social. Por otra parte, Trusty y Brown (2005) plantean que podría haber también determinadas disposiciones de personalidad que facilitan la defensa de la Justicia Social.

Siguiendo con el enfoque psicológico, Toporek y Williams (2006) definen la Justicia Social como un proceso de compromiso de los individuos siendo co-participantes en la toma de decisiones y la adopción de medidas que eventualmente se llevan a la acción, incorporando de este modo la participación o representatividad de los individuos en su definición.

Tras estas definiciones, se puede ver que la respuesta a esta cuestión, se ha realizado de maneras muy diferentes, desde contextos y momentos históricos específicos, por lo que no podemos considerar que en la actualidad exista un concepto unívoco acerca del término de Justicia Social.

La pregunta sobre cómo se construye una sociedad justa, ha encontrado gran variedad de respuestas desde distintas perspectivas, de modo que diversos autores han intentado explicar los criterios en los que se debe basar una sociedad para considerarse justa. Así, por ejemplo, para los utilitaristas, el bienestar común es fundamental; mientras que Rawls destaca el respeto por uno mismo y Amartya Sen, las aptitudes básicas y las capacidades. Se puede observar que desde algunos enfoques se mencionan concepciones de Justicia Social fundamentadas en la mera compensación de las desigualdades o en la promoción del bienestar común (como hacen por ejemplo los utilitaristas, al establecer como más justo aquello que beneficia a un mayor número de personas al mismo tiempo), sin proponer actuaciones transformadoras.

Desde esta propuesta de modelo de Justicia Social se considera que las circunstancias de injusticia y desigualdad se originan por medio de situaciones de desequilibrio de poder/recursos (Rawls, 1971) o del ejercicio del esquema de dominio/sumisión (Young, 2000), y no están en la naturaleza de las cosas o en la diversidad. Pues es la desigualdad de condiciones, muchas de ellas de origen, lo que ha generado y sigue generando las situaciones de injusticia. Estas circunstancias de injusticia son además lesivas para el pleno desarrollo de los individuos (Prilleltensky, 2001) y de la sociedad en general (Piketty, 2015; Stiglitz, 2012) y siempre son susceptibles de poder reducirse a través de acciones que promuevan el cambio.

En este modelo, la Justicia Social se plantea además como un proceso en desarrollo, dentro de un continuo que se desliza entre la opresión y la igualdad social. En este sentido, es posible como sugiere Bonnycastle (2011) pensar en acciones que promuevan la Justicia Social articuladas en torno a un continuo que va desde las acciones que contribuyen a mantener o

incluso aumentar las situaciones de desigualdad e injusticia, y que impiden el pleno desarrollo de los individuos; hasta el otro extremo, en el que se encuentran las acciones que logran eliminar (o reducir) los obstáculos y promueven las libertades y el desarrollo individual de los seres humanos.

Para reducir estas desigualdades sociales, compensar las diferencias de partida y contribuir a la movilidad social, la educación juega un papel fundamental. Por ello, resulta imprescindible el desarrollo de una educación de calidad que ofrezca la igualdad de oportunidades, como condición necesaria para la inclusión efectiva en la vida social.

### **Los medios para la consecución de la Justicia Social: Las tres Rs de la Justicia Social.**

En este punto se plantea el siguiente interrogante, *¿Qué medios o mecanismos tenemos o necesitamos para promover la Justicia Social?* Desde este enfoque teórico, asumimos el planteamiento de la Justicia Social basado en los planteamientos de Rawls (1971) y Sen (1980) como Redistribución de bienes, recursos, capacidades y funcionamientos, sumado a las ideas de Fraser (2008), y su defensa del Reconocimiento (Taylor, 1996; Walzer, 1993; Young, 1990) y de la Representación o Participación (Bell, 1997; Fraser, 2008; Miller, 1999) como elementos constituyentes y diferenciados, así como complementarios. En este sentido lo reflejan también otros autores (Tikly y Barrett, 2011; Walker, 2006), que aplican la propuesta al ámbito educativo.

La triple visión dimensional del concepto de Justicia Social (*las 3 Rs de la Justicia Social*) fue propuesta inicialmente por Fraser (2008) en su libro *Escalas de Justicia* y plantea que para poder alcanzar la Justicia Social es necesario el desarrollo de tres principios o dimensiones: la *Redistribución* de recursos materiales, culturales, bienes primarios y capacidades; el *Reconocimiento* y respeto cultural de todas y cada una de las personas, otorgando valor, empoderamiento y celebridad a la diversidad; y la *Representación* o participación activa de todos los ciudadanos, especialmente en decisiones que afectan a sus propias vidas.

Desde este modelo, planteamos estas tres Rs como los medios ideales para conceptualizar la Justicia Social. Dada la importancia de estas tres dimensiones teóricas (Redistribución, Reconocimiento y Representación), las asumimos como los medios más óptimos para el logro y el alcance de la Justicia Social en un mundo globalizado.

Así mismo, creemos que debe haber un eje teórico articulador que guíe

los planteamientos de estas tres dimensiones. De este modo, habría que incorporar a nuestro discurso elementos de lo que sería una *Teoría de la Redistribución*, cuyo objetivo o fin último podría ser identificar procedimientos de análisis y propuestas de actuación orientadas hacia la garantía de la dignidad, es decir, que todos los seres humanos dispongan de los recursos (económicos, sanitarios, culturales, educativos, etc.) imprescindibles para el desarrollo de sus capacidades. Sin duda, es necesario centrarnos en la reflexión no sólo sobre el origen de las desigualdades en el reparto de la riqueza y los recursos, sino también en los procedimientos de reorientación de la distribución de estos recursos.

Otra dimensión en la que es necesario avanzar es en el Reconocimiento. Creemos que es importante progresar en este sentido, a través de la construcción de un marco que nos permita establecer una *Teoría de la Ciudadanía*, incorporando el punto de vista del respeto a las identidades culturales o grupales, como primer paso básico. Orientando además el proceso hacia el logro de una Ciudadanía Cosmopolita, de todas y cada una de las personas, superando su asignación a grupos o identidades de referencia. Unos ciudadanos y ciudadanas cosmopolitas que sientan y asuman su condición de agencia y promoción del cambio, y, por tanto, también del bienestar, tanto común como personal.

Por último, consideramos necesario la incorporación en nuestro planteamiento de una *Teoría de la Democracia*, como elemento aglutinador de las actuaciones orientadas hacia la Representación/Participación de la ciudadanía. En este marco, constituye un núcleo central el análisis de los procesos de toma de decisiones en contextos participativos, y los procedimientos de democracia real y efectiva, frente a los elementos más formalistas.

Hay que considerar también, que a pesar de que en un primer momento pueda ser útil a efectos descriptivos la triple visión dimensional de la Justicia Social; las *Rs* no pueden definirse por una sola dimensión conceptual (por ejemplo, la Redistribución no se puede definir sólo como justicia económica, el Reconocimiento como Justicia cultural o la Representación como Justicia política) pues implican otras muchas cuestiones. Por ejemplo, si nos referimos a las injusticias de género, se puede observar claramente, como incluso en la sociedad actual en la que vivimos, siguen apreciándose desigualdades e injusticias de distribución en el acceso al mundo laboral para las mujeres, así como en el reconocimiento de sus valores y aptitudes, que muchas veces es relegado a un segundo

plano, impidiéndoles, e incluso, negándoles la participación en la vida social. Centrándonos en el ámbito educativo, la Redistribución no sólo tiene que ver con los recursos, sino también con las expectativas de los docentes. El Reconocimiento, está asociado con las diferentes capacidades, valores e identidades de los estudiantes, profesoras y profesores. La Representación está influida a su vez por la lógica redistributiva y por el reconocimiento de los colectivos tradicionalmente excluidos (necesidades educativas especiales, mujeres, inmigrantes...) y por sus derechos, que determinarán la participación democrática de todos los estudiantes, profesoras, profesores, y en general de todos los miembros de la comunidad educativa.

Es necesario profundizar en esta íntima interrelación entre las tres dimensiones de Justicia Social, y en su propia coherencia interna. Está bien diferenciarlas conceptualmente, pero en la realidad y en la vida cotidiana aparecen fuertemente interrelacionadas en base a los diferentes niveles de desigualdades existentes y los distintos contextos en los que se producen.

### **Los fines de la Justicia Social: *¿Justicia Social para qué?***

Tras definir la triple visión dimensional como las vías más óptimas para el alcance de la Justicia Social, desde este modelo se plantea dar un paso más allá, para descubrir los fines u objetivos más importantes que nos llevan a determinar su búsqueda.

Partiendo de la consideración un poco utópica de que la justicia perfecta en general, y más concretamente la Justicia Social en particular, es por si misma inalcanzable (Sen, 2010), entendemos la Justicia Social más como una idea movilizadora que como un ideal utópico. Por esta razón, siguiendo a Sen (1980) cuando se planteaba la pregunta de ¿Igualdad de qué? (*Equality of what?*), consideramos necesario proponer la siguiente cuestión: *¿Justicia Social, para qué?*

En el mundo hay diferentes problemáticas que nos llevan a la búsqueda de nuevos modelos de interpretación y participación. Sin embargo, suele perderse en el camino *el para qué* buscar dichos modelos. Desde este enfoque teórico, se proponen tres puntos centrales del “*paraqué*” perseguir la Justicia Social, sin excluir por supuesto otros aspectos importantes. De este modo, los tres fines principales a los que debe aspirar la Justicia Social son: el pleno desarrollo de las capacidades del ser humano, la búsqueda del bienestar individual y colectivo, y la consecución de ciudadanos orientados a la Justicia Social. A su vez, todos estos aspectos

persiguen como fin último el logro de la dignidad y el pleno desarrollo del ser humano.

El primero de los fines que debe alcanzar la Justicia Social, parte del enfoque del desarrollo humano y las capacidades propuesto por Nussbaum (2000). Planteando un constructo que tiene como núcleo central la noción de capacidades humanas básicas, incluyendo todo aquello que las personas son realmente capaces de hacer y de ser, bajo el principio común de que toda persona es un fin en sí mismo y nadie puede ser considerado como un medio para el logro de los fines de otros. Este concepto está muy vinculado con la obra de Sen (2010), que propone que las distintas sociedades deben hacer posible un conjunto de oportunidades a las que llama "*libertades sustanciales*" para elegir y alcanzar los funcionamientos (definidos como las actuaciones y manifestaciones de las capacidades en sus distintas concreciones) que constituyen sus posibles estados de bienestar, teniendo en cuenta su capacidad de elección. Es decir, estos funcionamientos no son simples habilidades que pueda poseer una persona, sino que incluyen las libertades u oportunidades proporcionadas por su entorno político, social y económico, en combinación con esas facultades y habilidades personales.

El enfoque de las capacidades resulta muy útil por su visión pragmática, centrada en cómo hacer, en qué es lo que hay que hacer para que el mundo actual, una institución social o una práctica sean más justos, en vez de trabajar de forma abstracta sobre los principios de justicia y su justificación.

Pensamos que, para proporcionar una lista de capacidades, como plantea Nussbaum (2011), se debería construir un enfoque más práctico y contextualizado, y por tanto, más cercano a las realidades sociales, especialmente las educativas. En este sentido, habría que investigar cuáles son y cómo se producen las situaciones de injusticia y desigualdad, y qué podemos hacer para cambiarlas y transformarlas por situaciones más justas. El enfoque de las capacidades desempeña un papel fundamental, cuando se plantea que para evaluar una situación deberían investigarse previamente las desigualdades en las capacidades de las personas, y analizar los procesos que han llevado a tales situaciones de injusticia.

En este sentido, debemos tener en consideración la propuesta que hacen algunos autores como Tikly y Barrett (2011) y Walker (2006) cuando plantean en sus trabajos la aplicación del enfoque de las capacidades al ámbito educativo desde una perspectiva de la Justicia Social. Proponiendo como idea base que la educación debe ser la promotora de los

funcionamientos y las capacidades de las personas; que los individuos, las comunidades y las sociedades tienen razón de valorar.

El análisis llevado a cabo por Tikly y Barret (2011) se basa principalmente en las ideas sobre Justicia Social de Nancy Fraser y en el enfoque de Amartya Sen, sobre las capacidades y las libertades como meta para el desarrollo. Estos autores analizan en profundidad tres aspectos relevantes de la Justicia Social que surgen al aunar ambas teorías, y que consideramos relevantes desde este modelo teórico: 1) cómo se distribuyen los recursos y las oportunidades que facilitan el desarrollo de las capacidades, y cuáles son las barreras culturales, institucionales y sociales que impactan sobre el aprendizaje y el desarrollo de las personas y de los distintos grupos; 2) cuál es el nivel de reconocimiento que tienen los distintos grupos de aprendices (en función de su diversidad por su género, origen étnico y cultural, religión, etc.), cómo se satisfacen sus necesidades y cómo se ejercen sus derechos en el ámbito educativo; y por último, 3) cómo son tomadas las decisiones en los distintos contextos educativos con la participación en los debates sobre educación a nivel local, nacional y global.

Este enfoque alternativo de las capacidades supone un buen punto de partida para abordar el tema de la educación desde la perspectiva de la Justicia Social, subrayando la importancia del contexto y la libertad de los individuos.

A través de una educación socialmente justa se deben desarrollar y fortalecer las capacidades de todos los estudiantes, que les permitan actuar libremente asegurando su acceso al conocimiento, la plena participación en la escuela y en la sociedad, la movilidad social y el desarrollo humano integral. Desde este planteamiento se propone una concepción de las personas con plenas potencialidades para la consecución del desarrollo de sus propias capacidades, que les permitan alcanzar una vida digna y plena.

En segundo lugar, planteamos que otro de los objetivos principales de la Justicia Social tendría que ser la consecución del bienestar de todos los individuos y colectivos. De este modo, se incorpora la noción de la Justicia Social desde el campo de la psicología como promoción del bienestar, basada en las ideas de Isaac Prilleltensky (2012). Siguiendo esta línea, el bienestar estaría determinado por un estado positivo generado por la satisfacción simultánea de las necesidades personales, interpersonales, organizativas y colectivas. Esta satisfacción en todos los ámbitos se podría generar mediante la ayuda mutua entre las personas y su participación en una sociedad democrática justa. Prilleltensky (2001) se apoya en este



sentido en que la ayuda colectiva mutua entre las personas, contribuye al bienestar y a la salud física y emocional de los individuos. Es por ello, que la Justicia Social contribuye al bienestar; por el poder, la capacidad y la oportunidad que ofrece en la distribución equitativa de recursos, obligaciones, oportunidades y capacidades; a partir del desarrollo de unas relaciones de afecto sin abuso, y la participación igualitaria de todos los individuos. Además, entendemos que los sujetos poseen identidades múltiples (Appiah, 2005; Vertovec y Cohen, 2002), y por lo tanto hay diferentes dimensiones por las que un individuo puede ser y sentirse excluido; no sólo por su identidad personal sino por las identidades colectivas a las que se adscribe. Frente a ello, el bienestar se alcanza cuando el individuo es respetado desde todas sus dimensiones e identidades – personal, social, cultural- y puede desarrollarse plenamente.

El tercer aspecto que se debe conseguir con el logro de la Justicia Social, es la implicación de todos los individuos como agentes activos de cambio, tanto respecto a las propias desigualdades e injusticias que les afectan, como en relación a las de otros. Desde este modelo teórico, se defiende la mejora de la agencialidad y autonomía de los seres humanos a partir del desarrollo pleno de sus capacidades. Es decir, el desarrollo de ciudadanos autónomos, críticos y comprometidos. En la línea del planteamiento de Westheimer y Kahne (2004) que definen tres tipos de “buenos ciudadanos” (ciudadanos personalmente responsables, ciudadanos participativos y ciudadanos orientados hacia la Justicia Social), consideramos que uno de los fines más importantes de la educación debería ser la promoción de ciudadanos ‘orientados hacia la Justicia Social’. Bajo esta rúbrica, se incluyen a aquellas personas que participan activamente como agentes de cambio del sistema que está provocando y reproduciendo las desigualdades y la falta de equidad; y que son críticos con las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales que están promoviendo la desigualdad, y en consecuencia, la injusticia.

Respecto al fin último que se persigue con la Justicia Social, la dignidad humana, Nussbaum (2000) la define como el logro de un nivel mínimo de cada capacidad en todos los individuos, por debajo del cual no se considera posible que los ciudadanos puedan lograr un funcionamiento verdaderamente humano. En ese sentido, podríamos afirmar que el fin último de la Justicia Social es el logro de la dignidad y el pleno desarrollo del ser humano, trascendiendo la visión negativa de la Justicia Social como la exclusiva superación de las desigualdades. Por lo tanto, el objetivo, tanto

de los Estados a nivel general, como de la educación a nivel particular, sería promover que todos los ciudadanos puedan llegar a posicionarse por encima de ese umbral mínimo en cada una de las capacidades básicas o centrales, consiguiendo su propio desarrollo individual a través de su libertad de elección y de acción.

En este marco conceptual, la educación se convierte en un elemento básico para la superación de las desigualdades, el logro de la identidad individual y grupal, y el pleno desarrollo del ser humano a través del funcionamiento de todas sus capacidades. Por ende, la educación es una dimensión fundamental para la búsqueda y promoción activa de la Justicia Social, así como para el logro y el alcance real de estos fines que, por otra parte, no pueden sino estar íntimamente relacionados.

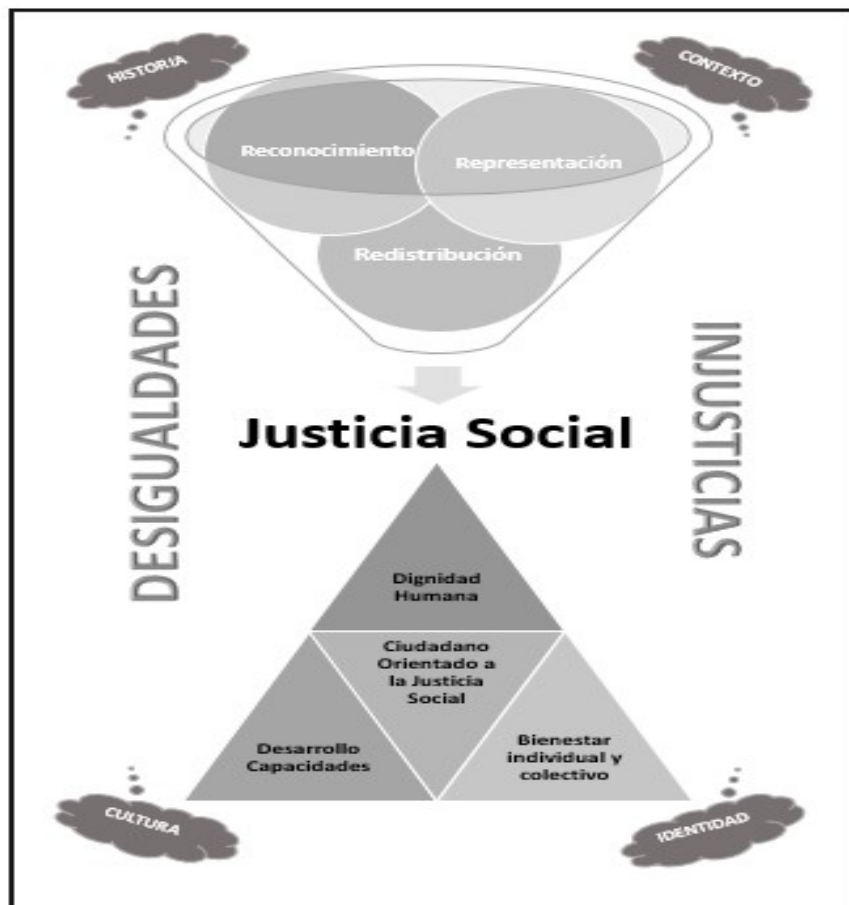


Figura 1. Medios y Fines de la Justicia Social.

Por lo tanto, este modelo teórico está integrado por una parte por el planteamiento de las tres dimensiones de la Justicia Social (Redistribución, Reconocimiento y Representación), que se proponen como los medios más apropiados que deben desarrollarse para conseguir una sociedad más justa. Por otra parte, habría que considerar los fines u objetivos que deben obtenerse a través del alcance de la Justicia Social, vinculados con el pleno desarrollo del ser humano mediante el desarrollo de sus capacidades, el bienestar individual y colectivo, y el desarrollo de ciudadanos autónomos y orientados a la Justicia Social. Estos fines deben alcanzarse para poder superar las injusticias y desigualdades que se presentan en la sociedad, y en última instancia, para obtener el logro de la dignidad humana.

En la *Figura 1*, se presenta un esquema o mapa conceptual que integra las nociones básicas de este planteamiento teórico, mostrando los medios y los fines principales que se deberían alcanzar con el logro de la Justicia Social.

### **Conclusiones**

Las múltiples definiciones propuestas sobre Justicia Social que han aportado diversos autores, aluden a cuestiones muy variadas; incluyendo asuntos de Redistribución de recursos, bienes, servicios y capacidades (Constantine et al., 2007; Cook, 1990; Fouad et al., 2006; Nussbaum, 2004; Rawls, 1971; Sen, 2010); de Reconocimiento de la diversidad, respeto cultural y valoración de las diferencias (Caldwell y Vera, 2010; Fraser, 1995; Fraser y Honneth, 2006; Taylor, 1996; Walzer, 1993; Young, 1990); y de la Representación o participación activa de los individuos en la sociedad de un modo democrático (Apple y Beane, 1997; Fraser, 2008; Murrell, 2006; Toporek y Williams, 2006).

Siguiendo el planteamiento de Fraser (2008), y basándonos en las múltiples definiciones, disciplinas y enfoques teóricos presentados, apostamos por un modelo tridimensional e interaccionista de la Justicia Social, aunando los planteamientos de Redistribución, Reconocimiento y Representación, que influyen en todos los ámbitos de la sociedad.

De este modo, se puede hablar de tres perspectivas de Justicia Social correspondientes a tres formas diferentes de injusticia, y no reducibles las unas a las otras; aunque también es cierto, que se encuentran interconectadas, y no es posible tratarlas de forma independiente si perseguimos el alcance real de la Justicia Social. Estos tres conceptos están

íntimamente interrelacionados, compartiendo muchos de sus planteamientos e interaccionando en todos los ámbitos de la sociedad a un nivel mucho más global. Así, por ejemplo, los individuos y grupos que poseen la mayor parte de la riqueza y los recursos, además suelen presentar un importante poder en la toma de decisiones, y suelen gozar de un elevado reconocimiento de su identidad y su cultura. Por lo tanto, las dimensiones de Redistribución, Reconocimiento y Representación, no son esferas aisladas (Fraser, 2008), sino que están interrelacionadas en un proceso de interacción mutuo, y sólo conseguiremos alcanzar una mayor Justicia Social incidiendo en todas ellas.

Por lo tanto, para el alcance de la Justicia Social, se plantea imprescindible la Redistribución de recursos, bienes, servicios, y capacidades; el Reconocimiento, respeto cultural y valoración de las diferencias; y la Representación o participación de todas y cada una de las personas, especialmente en decisiones que afectan a sus propias vidas, asegurando que sean capaces de tener una participación activa y efectiva en la sociedad.

Estas tres dimensiones son propuestas como los medios más óptimos y efectivos para el logro de la Justicia Social, planteando necesario el desarrollo de unos fines que nos permitan garantizar su verdadero alcance. En primer lugar, resulta preciso el desarrollo y fortalecimiento de las capacidades básicas de todos los individuos para poder garantizar el pleno desarrollo humano (Nussbaum, 2011; Sen, 2010). En segundo lugar, consideramos necesaria la promoción del bienestar individual y colectivo (Prilleltensky, 2012) a través de la ayuda mutua, la cooperación y la participación de todas las personas en una justa democracia. Un tercer aspecto importante que se debe perseguir, es la promoción de ciudadanos orientados a la Justicia Social (Westheimer y Kahne, 2004), es decir, individuos autónomos y comprometidos, que participen activamente como agentes de cambio y que sean críticos con las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales que están promoviendo y mantienen las desigualdades e injusticias. Por último, el fin decisivo que se pretende alcanzar a través de la Justicia Social es el logro de la dignidad humana (Nussbaum, 2000), trascendiendo de este modo, su visión convencional centrada fundamentalmente en la superación de las desigualdades sociales.

Además, resulta especialmente importante la aplicación de estos principios al ámbito educativo (Tikly y Barrett, 2011; Walker, 2006). Para que la escuela, como unidad básica de educación, se implique en el trabajo

por la Justicia Social, necesita repensar, replantear y reformular sus múltiples facetas, de modo que contribuya de forma real a la consecución de una sociedad más justa. Como afirman varios teóricos especializados (Speight y Vera, 2004; Westheimer y Kahne, 2004), actualmente el mayor objetivo del compromiso por la Justicia Social de la educación debe basarse en formar a estudiantes con las capacidades necesarias para convertirse en agentes de cambio, y por ende, en ciudadanos orientados a la Justicia Social.

En último término, se considera imprescindible el diálogo, el intercambio y el debate desde los distintos posicionamientos y enfoques que se proponen. En particular, desde esta visión enmarcada en la ciudadanía y el desarrollo humano, se plantea la Justicia Social dirigida a la formación de individuos como agentes de cambio, no sólo responsables socialmente, sino críticos con las desigualdades, y promotores de prácticas e instituciones más justas (ciudadanas y ciudadanos orientados hacia la justicia social). Por ello, las iniciativas tienen que emerger desde la población, desde los ciudadanos, hacia las estructuras políticas, económicas y sociales, es decir, hacia los órganos centrales de decisión sobre los grandes objetivos nacionales e internacionales. Este planteamiento prioriza la participación ciudadana, y el proceso en la toma de decisiones a través de las opiniones de sus miembros y el diálogo. Permite otorgar a la ciudadanía un papel activo, de compromiso social mediante el intercambio de perspectivas y el debate. Propone una visión integral y profunda de la problemática para poder modificar las estructuras desde la base. En consecuencia, el objetivo último es conseguir un mundo que promueva ciudadanos activos, autónomos y comprometidos con la Justicia Social, mediante una participación real y efectiva en una sociedad democrática.

La Justicia Social se presenta como un término altamente complejo y cambiante, que refleja nuestra visión de la sociedad, nuestros deseos y anhelos hacia un mundo mejor. Dado que estamos inmersos en una sociedad en continuo cambio, el concepto de Justicia Social siempre debe estar sujeto a reflexión y mejora.

#### Referencias bibliográficas

- ADAMS, Maurianne y BELL, Lee Anne (2016). *Teaching for diversity and social justice*. Nueva York: Routledge.
- APPIAH, Kwame A. (2005). *The ethics of identity*. Princeton: Princeton University Press.

- APPLE, Michael y BEANE, James (1997). *Escuelas democráticas*. Madrid: Morata.
- APPLEBAUM, Barbara (2004). Social justice education, moral agency, and the subject of resistance. *Educational Theory*, 54(1), 59-72.
- BELL, Lee Anne (1997). Theoretical foundations for social justice education. En M. Adams, L. A. Bell, y P. Griffin (eds.), *Teaching for diversity and social justice: A sourcebook*. Nueva York: Routledge.
- BONNYCASTLE, Colin R. (2011). Social Justice along a Continuum: A Relational Illustrative Model. *Social Service Review*, 85(2), 267-295.
- CALDWELL, Jennifer C. y VERA, Elizabeth M. (2010). Critical incidents in counseling psychology professionals' and trainees' social justice orientation development. *Training and Education in Professional Psychology*, 4(3), 163-176.
- COCHRAN-SMITH, Marilyn (2004). *Walking the road: Race, diversity, and social justice in teacher education*. Nueva York: Teachers College Press.
- COHEN, David J., DE LA VEGA, Rosa y WATSON, Gabrielle (2001). *Advocacy for social justice: A global action and reflection guide*. Bloomfield: Kumarian.
- CONSTANTINE, Madonna G. et al. (2007). Social justice and multicultural issues: Implications for the practice and training of counselors and counseling psychologists. *Journal of Counseling & Development*, 85(1), 24-29.
- COOK, Stuart W. (1990). Toward a psychology of improving justice: Research on extending the equality principle to victims of social injustice. *Journal of Social Issues*, 46(1), 147-161.
- DWORKIN, Ronald (1981). What is equality? Part 2: Equality of resources. *Philosophy & Public Affairs*, 10(4), 283-345.
- FOUAD, Nadya A.; GERSTEIN, Lawrence H. y TOPOREK, Rebecca L. (2006). Social justice and counseling psychology in context. En R. L. Toporek et al. (eds.), *Handbook for social justice in counseling psychology: Leadership, vision, and action*. Thousand Oaks: Sage.
- FRASER, Nancy (1995). From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a 'post-socialist' age. *New left review*, 1(212), 68-93.
- FRASER, Nancy (2008). *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Nueva York: Columbia University Press.
- FRASER, Nancy y HONNETH, Axel (2003). *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. Londres: Verso Press.
- GEWIRTZ, Sharon y CRIBB, Alan (2002). Plural conceptions of social justice: Implications for policy sociology. *Journal of Education Policy*, 17(5), 499-509.
- HABERMAS, Jürgen (1997). La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho. *Revista de Filosofía*, 15, 25-47.
- HOWE, Kenneth R. (1997). *Understanding equal educational opportunity: Social justice, democracy, and schooling*. Nueva York: Teachers College Press.
- MILLER, David (1999). *Principles of social justice*. Cambridge: Harvard University Press.

- MURRELL, Peter (2006). Toward social justice in urban education: A model of collaborative cultural inquiry in urban schools. *Equity & Excellence in Education*, 39(1), 81-90.
- NILSSON, Johanna E. y Schmidt, Christa K. (2005). Social justice advocacy among graduate students in counseling: An initial exploration. *Journal of College Student Development*, 46(3), 267-279.
- NORTH, Connie E. (2006). More than words? Delving into the substantive meaning(s) of "social justice" in education. *Review of Educational Research*, 76(4), 507-535.
- NOVAK, Michael (2000). Defining social justice. *First Things*, 108, 11-13.
- NUSSBAUM, Martha (2000). *Women and human development: the capabilities approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, Martha (2004). Beyond the social contract: capabilities and global justice. *Oxford Development Studies*, 32(1), 3-18.
- NUSSBAUM, Martha (2011). *Creating capabilities*. Cambridge: Harvard University Press.
- PARKER, Walter C. (2003). *Teaching democracy: Unity and diversity in public life*. Nueva York: Teachers College Press.
- PIKETTY, Thomas (2015). About capital in the twenty-first century. *American Economic Review*, 105(5), 48-53.
- PRILLELTENSKY, Isaac (2001). Value-Based Praxis in Community Psychology: Moving Toward Social Justice and Social Action. *American journal of community psychology*, 29(5), 747-778.
- PRILLELTENSKY, Isaac (2012). Wellness as fairness. *American journal of community psychology*, 49(1-2), 1-21.
- RAWLS, John (1971). *A theory of justice*. Nueva York: Oxford University Press.
- RODRIG, Dani (2011). *La paradoja de la globalización: democracia y el futuro de la economía mundial*. Barcelona: Antoni Bosch.
- ROTHENBERG, Paula S. (2007). *Race, class, and gender in the United States*. Nueva York: Worth Publishers.
- SEN, Amartya (1980). Equality of what? En G. B. Peterson (ed.), *The Tanner Lecture on Human Values*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEN, Amartya (2010). *The idea of justice*. Londres: Penugin.
- SPEIGHT, Suzette L. y VERA, Elizabeth M. (2004). A social justice agenda ready, or not? *The Counseling Psychologist*, 32(1), 109-118.
- STIGLITZ, Joseph E. (2012). *The price of inequality: How today's divided society endangers our future*. Nueva York: W.W. Norton & Company.
- TAYLOR, Charles (1996). Identidad y reconocimiento. *Revista internacional de filosofía política*, 7, 10-19.
- TIKLY, Leon y BARRETT, Angeline M. (2011). Social justice, capabilities and the quality of education in low income countries. *International Journal of Educational Development*, 31(1), 3-14.

- TOPOREK, Rebecca L. y WILLIAMS, Robert (2006). Ethics and professional issues related to the practice of social justice in counseling psychology. En R. L. Toporek, L. H. et al. (eds.), *Handbook for social justice in counseling psychology: Leadership, vision, and action*. Thousand Oaks: Sage.
- TRUSTY, Jerry y BROWN, Duane (2005). Advocacy competencies for professional school counselors. *Professional School Counseling*, 8, 259-265.
- VERTOVEC, Steven y COHEN, Robin (2002). *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- WALKER, Melanie (2006). Towards a capability-based theory of social justice for education policy-making. *Journal of EducationPolicy*, 21(2), 163-185.
- WALZER, Michael (1993). *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- WESTHEIMER, Joel y KAHNE, Joseph (2004). What kind of citizen? The politics of educating for democracy. *American educational research journal*, 41(2), 237-269.
- YOUNG, Iris Marion (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press.
- YOUNG, Iris Marion (2000). The five faces of oppression. En M. Adams et al. (eds.), *Readings for diversity and social justice*. Nueva York: Routledge.
- ZAJDA, J., MAJHANOVICH, S. y RUST, V. (2006). *Education and social justice: Issues of liberty and equality in the global culture*. Países Bajos: Springer.



**VALOAREA RESPONSABILITĂȚII ÎN CULTURA VECHILOR SATE  
DEVĂLMAȘE ROMÂNEȘTI.  
UN STUDIU DE ISTORIE SOCIALĂ<sup>1</sup>**

**Cristinel TRANDAFIR<sup>2</sup>**

**Abstract:** *A product of human consciousness and self-knowledge, freedom, the first of the features of the individual endowed with reflexive abilities, is inseparable and always acquired morally along with responsibility. In fact, between the regulatory values of freedom and responsibility there is a relation of functional dependence: where one is missing, the other cannot be found there.*

*These considerations are valid, of course, for the old world of the Romanian devălmaș village. A peasant of devălmaș village is free only insofar as he remains the depositary of his own responsibility. Conversely, by ignoring or alienating it, he loses his freedom and becomes serfs. Indeed, the process of "rumanizare" or "vecinizare" of the Romanian peasants, their servitude in general, must be thought of as a consequence of their loss or alienation of the right of responsibility. In the following article we will try to establish the meaning of the moral value of the responsibility as it worked in the personal and social life of the old Romanian devălmaș peasant. We will show on this occasion that the valuation of freedom and responsibility by the old Romanian peasants stems from their belief in free will and we will observe how the moral rule of responsibility works in the family, in the personal household and in the village community, as well as in relation to the state institution.*

**Keywords:** *responsibility, ability to chose, freedom, equality, property, tributal system, moral values.*

Produs al conștiinței și cunoașterii de sine a omului, libertatea, cea dintâi dintre trăsăturile individului înzestrat cu capacități reflexive, este inseparabilă și se dobândește moral întotdeauna împreună cu responsabilitatea. De fapt, între valorile regulative ale libertății și responsabilității există o relație de dependență funcțională: acolo unde lipsește una, acolo nu poate fi găsită nici cealaltă.

---

<sup>1</sup> Acknowledgement This paper is supported by the Sectorial Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number SOP HRD/159/1.5/S/136077.

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

Aceste considerații sunt valabile, desigur, și pentru vechea lume a satului devălmaș românesc. Țăranul devălmaș este liber doar în măsura în care el rămâne depozitarul propriei responsabilități. Invers, prin refuzul sau înstrăinarea responsabilității, el își pierde libertatea și inevitabil se *clacășeste*. Într-adevăr, procesul de *rumanizare* sau *vecinizare* a țăranilor devalmași, aservirea lor în general, trebuie gândite ca efect al pierderii sau înstrăinării de către aceștia a valorii responsabilității. Această responsabilitate nu se reduce însă doar la răspunderea pe care acești țărani o poartă pentru consecințele acțiunilor lor. În egală măsură, aceasta valoare regulativă implică și capacitatea de asumare de către ei a scopurilor și mijloacelor propriilor acțiuni. Legată intim de capacitatea de alegere a tuturor acestor oameni – o capacitate individuală derivată din absența în planul gândirii și al acțiuni personale a coerciției vointei arbitrare a celorlalți – asumarea și respectarea de către ei a reguli morale responsabilității are darul de a trezi în ei nu doar atenția și interesul lor față de circumstanțele sociale pe care aceștia consideră că le pot controla, ci și cum acestea ar fi singurele care contează, ci și dispoziția lor către efort și către disciplină voluntară.

Valoarea responsabilității nu este însă doar o condiție a vieții active și autonome a omului, ci în egală măsură și una a ordinii sociale din care acesta face parte. Obștea sătească, de exemplu, ca instituție de organizare a satelor devălmașe românești va intra într-un inevitabil proces de destructurare, dacă membrii săi vor fi împiedicați să mai creadă în capacitatea lor de a-și modifica și controla comportamentul într-o direcție dezirabilă pentru dânșii și dacă ei vor trata responsabilitatea individuală ca pe o simplă convenție arbitrară și istorică. De altfel, este în interesul personal al fiecărui țăran să-și atribuie responsabilitatea individuală deoarece această atribuire reprezintă condiția *sine-qua-non* a dobândirii succesului în cadrul propriilor acțiuni. Este vorba de un succes care devine posibil numai în măsura în care fiecare membru al comunității țărănești dispune de capacitatea de a se orienta și acționa rațional, de a învăța din experiența acțiunii, în sfârșit, de abilitatea de a previziona consecințele acțiunilor proprii.

Credința în responsabilitatea personală este, asadar, foarte puternică în cultura satelor devălmașe românești libere. Sensul acestei valori este aici mai întâi unul moral și abia apoi unul juridic. Iată de ce departe de a le inspira repulsie sau teamă, responsabilitatea și libertatea personală reprezintă pentru țăranii devalmași garanțiile puterii lor de a-și urmări

propriile scopuri și de a-și cladi astfel prin efort și disciplină propria lor cale.

### **Credința țăranilor în liberul arbitru**

Prețuirea libertății și a reponsabilității provine în primul rând din credința răzeșilor și a moșnenilor în *liberul arbitru*. Trecând aici peste polemica cu reprezentanții literaturii românești de factură romantică, în opinia cărora țăranul român este o ființă fatalistă, sceptică și resemnată, afirmăm, din contră, că pentru țăranii devălmași „omul nu este ferecat în lanțuri de fatalitate”, fiindcă „el are o mie și unul de mijloace ca să sfarme rânduielele. E liber.”<sup>1</sup>

Pentru țăranii, comportamentul lor nu este determinat de vreo zestre biologică ereditară ori de patrimoniul cultural al tradițiilor difuze ale obștii, deoarece acest comportament nu se execută fără a fi trecut mai devreme sau mai târziu prin filtrul personal ori social al cugetării și al cenzurii, al laudei și al blamului obștesc. Primind libertatea de la însuși Dumnezeu, de la care „vin toate”, omul are puterea să intervină asupra cursului lucrurilor, faptelor și evenimentelor din viața sa. „La animale lucrurile vin numa' din afară, da' la om mai vin și din lăuntru, că vezi că el are judecată și credință. La om stă altfel socoteala; el are cuget și răspunde.”<sup>2</sup>

Pentru că e liber, țăranul nu devine un dușman al rânduielelor tradiționale. Din contră, el este, foarte legat de acestea. Libertatea sa, în fond, ar fi imposibilă fără ele. Pentru a înțelege însă de ce țăranul liber, deosebit de cel aservit, este o fire conservatoare, trebuie să surprindem sensul pe care libertatea și răspunderea le poartă în cazul său. Pentru țăran, libertatea constă în puterea omului de a executa sau nu o acțiune, în actul de a alege sau a hotărî. Responsabilitatea, în schimb, rezidă în obligația acestuia de a respecta modul tradițional în care obștea îi cere să întreprindă această acțiune, atunci când poate să o întreprindă. „Și de faci obiceiul la mort și de faci un descântec sau alte helea, nu se poate fără rânduiele. Păi cum o să faci ceva când nu știi cum merge treaba? Rânduielele trebuiesc respectate, că pe ele se leagă lucrurile și capeți ce vrei. Vezi, lucrurile sunt

<sup>1</sup> Ovidiu Papadima, *O viziunea românească asupra lumii*, Editura Saeculum, București, 2009, p. 149.

<sup>2</sup> Ernest Bernea, *Spațiu timp și cauzalitate*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 248.

legate între ele și pe legătură mergi.”<sup>1</sup> Cum libertatea personală este clădită în lumea satului pe rânduielele obștești, „idealul potrivit căruia un individ ar trebui să aibă dreptul de a-și urmări propriile scopuri și concepția că lăsat liber, el își va urmări doar propriile scopuri egoiste”<sup>2</sup>, nu ajung niciodată aici să fie confundate.

### **Responsabilitatea în familie**

Care sunt rânduielele obșnuiele ale culturii obștii de care depinde responsabilitatea țărănească? Întâi sunt rânduielele privitoare la familie. Familia satelor devălmașe este formată din două persoane, bărbat și femeie, care după căsătorie, odată înzestrate cu pământ și dotate cu casă, întemeiază o gospodărie. Alături de copii, împreună cu care locuiesc până la în momentul în care aceștia din urmă se căsătoresc, părinții formează o familie simplă, un grup domestic de tipul „perechii căsătorite, cu copii necăsătoriți”.

Fără a avea un caracter gentilic, familia devălmașă funcționează „în primul rând ca o gospodărie, ca un atelier de producție.”<sup>3</sup> Ea se deosebește nu doar de familia „lărgită”, ci în egală măsură și de familia urbană. Diferența față de ultima vine din faptul că baza sa economică este constituită de o muncă pe care membrii săi o desfășoară nu în afara propriei gospodării, așa cum se întâmplă în cazul familiei urbane, ci chiar în interiorul acesteia, dar și din urmarea, că ea face parte din patrimoniul mijloacelor de producție ale gospodăriei sale, sursa propriei coagulări și unități launtrice.

### **Responsabilitatea față de gospodărie**

Familia țărănească devălmașă funcționează în al doilea rând ca o „familie de lucrători direcți ai pământului, a căror hrană este scoasă din munca asociată depusă pe un teren comun familial.”<sup>4</sup> Cum familia țărănească este de fapt o gospodărie de lucru, și cum apartenența la aceasta durează tot atâta vreme cât muncești în cadrul său, viața de familie presupune

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 250.

<sup>2</sup> Friedrich Hayek, *Constituția libertății*, Institutul European, Iași, 1998, p. 100.

<sup>3</sup> H. H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmașe*, vol. II, Editura Cartea Românească, București, 1998, p. 103.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 103.

respectarea rânduielilor muncii în jurul cărora este organizată.

Întâi de toate avem o repartizare a muncii după criterii de gen și vârstă. Dacă femeia răspunde, în general, de munca în casă și în curtea gospodăriei (văruirea și fătuirea casei, măturatul, spălatul, întreținerea focului, prepararea mâncării, țesutul, cusutul, hrănitul animalelor, administrarea banilor) bărbatul este responsabil de munca câmpului acesteia (arat, semănat, secerat, recoltat, transportul recoltei și al lemnului, păstorit). Spre deosebire de părinți, copiii îndeplinesc un alt rol în gospodărie; ei cultivă și actualizează magic dedesupturile spirituale ale muncii depuse de părinții lor pentru a asigura eficiența și succesul acesteia. Astfel, pe timp de secetă, ei practică paparudele și caloianul, primăvara se îngrijesc făcând focurile Sânmădrului ca anotimpurile să se succedă la timp unul altuia, iarna merg cu steaua de Crăciun etc.

De altfel, fiecare vârstă are stabilită în sat prin Obiceiul Pământului o rânduială a sa. Astfel, în funcție de vârstă populația satului este organizată pe grupe sociale distincte, fiecare având folclorul său original, activitățile sale specifice, regulile sale juridice, șefii săi, legile sale de primire și de excludere, locurile sale de întâlnire ori de surghiun. Astfel, „La fel adolescența: primirea unui flăcău în ceata flăcăilor, precum și primirea unei fete în horă, se face cu anume acte rituale. Vârsta aci, nu mai însemnează o simplă etapă a unei dezvoltări biologice și psihice, ci și trecerea dintr-o organizație socială în alta. Din nou vom avea aci un alt folclor, o altă psihologie colectivă, alt rost în viața culturală și economică a satului, altă organizare internă a grupei sociale. La fel în maturitate și mai ales, la fel la vârsta bătrâneții, care pentru femei este deosebit de importantă, deoarece bătrânelor le revine sarcina cea mare, spre folosul satului întreg, a îndeplinirii celor în legătură cu grijirea morților.”<sup>1</sup>

Trecerea de la o grupă socială de vârstă la alta se desfășoară prin „părăsire”. Atunci când o persoană schimbă un grup de vârstă cu altul, ea își schimbă în întregime rânduielile sale în viața individuală și socială; fără să poată trece nimic de la o vârstă la alta, ea dobândește un alt folclor, o altă muncă, o altă viață juridică, o altă poziție în cadrul obștii. Fiecărui sătean îi este dat să trăiască, așadar, pe rând, în funcție de vârstă, doar un fragment al rânduielilor culturii satului, niciodată cultura întreagă a satului.

---

<sup>1</sup> H. H. Stahl, „Rușețu-Brăila, un sat din câmpia românească. Regimul de proprietate agrară”, în *Sociologie Românească*, II, 7-8; 1937, p. 494.

### Responsabilitatea față de membrii gospodăriei

Dincolo de răspunderea pe care fiecare membru al familiei o are față de gospodărie, rânduielile obișnuite îi impun și o răspundere față de ceilalți membri ai familiei. Astfel, părinții au răspunderea de a se îngriji de copiii lor, oferindu-le atât hrana și îmbrăcămintea necesare, cât și cunoștințele și meseria necesare pentru a-și câștiga hrana mai târziu. Responsabilitatea celor doi părinți față de copii nu este, însă, aceeași: „Mama îngrijește mai mult decât copiii. Tată nu se știe care este, mamă una singură. O femeie poate are amanți, mai schimbă, copiii nu se știe cu care este... ea are mai multă datorie față de copii decât bărbatul. Bărbatul ar putea să se dispenseze de-a-i îngriji, dar femeia, nu! Ea l-a purtat în pânțe, în brațe, un an, doi. Apoi partea femeiască e mai miloasă decât bărbatul, are mai multă frică, mai multă credință în Dumnezeu și pentru aia se zice că ar fi un păcat, dacă ai de îngrijit un copil sau un sărac și nu-l îngrijești.”<sup>1</sup> Răspunzătoare pentru buna creștere a copiilor, soția este, în același timp, datoră a se îngriji de soțul său, care în calitatea lui de cap al gospodăriei se bucură de un deosebit respect în familia pe care o patronează. Din această poziție, soțul este dator să organizeze cu autoritate, și acolo unde este cazul chiar în forță, viața și munca membrilor familiei. Soarta gospodăriei și a familiei depind de determinarea sa: „Sunt femeii și oamenii cu diferite caractere. [...] Dacă el pleacă și spune: «Lucrurile trebuie să fie făcute așa și așa, și dacă nu le găsește făcute: « Bine femeie? ». « N-am avut timp! » și atunci ce găsește omul cu cale: «Ia să-i dau câteva să îndreptăm lucrurile! ». Vezi, care-i a Dracului dă neamul ei, n-o poți duce la cale. Pentru câteva zile se'ndreaptă și apoi... Ba nu-i dai vreo două, îi dai mai multe și bune. E cu gura ca și avocatul. Dar d-ta care vezi că n'are dreptate, trebuie să-i aplici așa să vadă că n'are dreptate...”.<sup>2</sup>

Totuși, dacă preocuparea zilnică față de copii rămâne o îndatorire a soției, responsabilitatea tatălui față de aceștia se dovedește în momentele cruciale ale vieții lor. Astfel, tatăl este răspunzător să-și înzestreze fiii la maturitate cu casă și pământ. Răspunderea tatălui în a-și înzestra copiii cu avere, vine și din aceea că, potrivit Obiceiului Pământului, el nu este proprietar absolut al patrimoniului familial, vis-à-vis de care, copiii, până la moarte sa, nu au nici un fel de drepturi. Datorită faptului că gospodăria

<sup>1</sup> Gheorghe Focșa, „Contribuție la cercetarea mentalității satului”, în *Arhiva pentru Știință și Reformă Socială*, Anul X, Nr. 1-4; 1932, p. 167.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 167.

țărăneasă nu are valoare decât în funcție de munca care o presupune, o muncă cu caracter colectiv susținută de toți membrii familiei, gospodăria capătă și ea statutul de proprietate cu caracter colectiv. În aceste condiții copiii familiei, deveniți co-proprietari ai gospodăriei înainte de moartea părintelui lor își vor cere partea lor de gospodărie pentru a putea dura gospodărie nouă: „Când tatăl consideră că fiul său (sau fiica sa) a împlinit vârsta judecății împlinite – chiar dacă nu se are în vedere nici o căsătorie – socotește, ținând seama de fiecare din copiii lui, cota-parte care îi revine din fiecare parte a averii lui. El contruiește pentru cel interesat o casă și îl pune în posesia a tot ce i se cuvine.”<sup>1</sup>

Ajunși capi de familie, copiii devin răspunzători la rândul lor față de părinți. Datoria lor crește odată cu înaintarea în vârstă a părinților lor. Ajunși la bătrânețe și având putere pentru a se ocupa doar de treburi mărunte, aceștia din urmă așteaptă în mod obișnuit să se bucure de respectul și de ajutorul urmașilor lor. Totuși acestea, spre rușinea lumii, nu vin întotdeauna în mod necondiționat: „Pă bătran omul tanăr e dator să-l respecte și cât se poate să-l ajute. Că n'o fi în măsură să-și câștige hrana. Rar se întâmplă să ajute copiii pă părinți. «Bunăoară, I. Șerban a făcut case la toți copiii, ia pus la locu' lor... Chiar dă măcinat eu și cu femeea mea îi macin și-i duc făina acasă. Nu-l ajută cu nimica. El nu se ceartă, își vede dă treabă. Muncește cât poate și-i lasă în pace. Nu-l servește cu nimic, nu-i dă nimic dă mâncare.”<sup>2</sup>

Ele sunt asigurate însă printr-o reglementare a *Obiceiul Pământului* prin care Obștea sătească își protejează grupul de vârstă al bătrânilor, altfel o categorie de prestigiu a vieții țărănești. Este vorba de instituția dreptului utimogeniturii masculine la moștenirea casei părintești. Prin acest așezământ Obiceiul Pământului încurajează pe cel mai mic dintre frați să ia asupra sa răspunderea întreținerii, înmormântării și pomenirii după moarte a părinților săi în schimbul moștenirii de către acesta a casei părintești.

Copiii nu sunt responsabili doar față de părinți. În egală măsură ei sunt răspunzători și unii față de ceilalți. Răspunderea aceasta se cade ca ei să și-o poarte nu doar în vremea copilăriei, atunci când cei mari trebuie să vegheze asupra celor mici, ci și la maturitate, atunci când cei mici, frați sau surori, au obligația de a nu se căsători înaintea fraților mai mari, dar și pe

<sup>1</sup> Xenia Costa-Foru, *Quelques aspects de la vie familiale en Roumanie*, ASCRS, XIII; 1936, p. 116.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 167.

aceea de de a munci împreună cu întreaga familie la ridicarea casei acestora.<sup>1</sup>

### **Responsabilitatea față de comunitatea sătească**

Dacă, așa cum am văzut, drepturile Obștei în reglementarea internă a satului sunt mari, acest fapt nu se datorează, așa cum se afirmă uneori, vreunei forțe bio-sociale organiciste care supune instinctiv sătenii autorității colectivității, ci numai faptului că aceștia din urmă participă fiecare la rândul său liber la funcționarea Obștei. Ajunși aici dorim să întărim: obștea sătească, ca organ de autoadministrare a colectivității sătești reprezintă o adunare a țăranilor în calitatea lor de persoane libere și responsabile. Fără participarea conștientă, personală, liberă și responsabilă a țăranilor, Obștea acestora ar intra în disoluție, culcând la pământ, odată cu ea, înseși condițiile și structurile necesare obștenilor pentru ca aceștia să se bucure de o viață personală, liberă și responsabilă. Datoria țăranilor față de Obștea sătească trebuie înțeleasă, așadar, ca o datorie față de sine.

Cea mai însemnată dovadă a faptului că Obștea se adresează țăranilor doar în calitatea acestora de persoane libere și responsabile o găsim în observația că Obiceiul Pământului condiționează participarea țărănească la lucrările adunării obștești de respectarea unor seturi de reguli obștești, reguli care datorită caracterului folcloric se deosebesc de la o comunitate la alta. Mai întâi regulile de organizare. Obștenii trebuie să respecte regulile de adunare ale Obștei: „adunarea avea loc fără soroc, dar de obicei în zi de duminică sau sărbătoare, la casa împărătească, numai și casa sfatului sau casa de sfat, în casa unuia mai de sfat, la biserică, foarte deseori la umbra copacului, și în caz de nevoie, oricând și oriunde.”<sup>2</sup> Tot ei trebuie să respecte regulile de votare în adunare: „au glas în sfat toți gospodarii afară de nebăștinași, bărbații de la vârsta maturității socotită la 18 ani, la 22 ani, la 25, sau chiar la 30 de ani, sau uneori după căsătorie.”<sup>3</sup> Mai apoi regulile privitoare la desemnarea mandatarilor și funcționarilor obștii. Este vorba de o categorie de reguli ce scot în evidență caracterul limitat și revocabil al mandatelor sătești prin care obștea delegă unor săteni cu ajutorul unui

<sup>1</sup> *Călători străini despre Țările Române*, ediție îngrijită de Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu, 1976, p. 208.

<sup>2</sup> H.H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmase*, vol. II, Editura Cartea Românească, București 1998, p. 39.

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



vechile o parte a puterii sale pentru ca aceștia să ducă la executare hotărârile luate. Mai apoi regulile de funcționare ale Obștii. Printre acestea, regula potrivit căreia obștea are, prin intermediul interzicerii ori mutării stăpânilor locuiești decupate abuziv din trupul de moșie al satului, prin dărâmarea gardurilor de închidere locuiescă care au opturat drumurile satului, prin vânzarea cetașilor ajunși în condiția de debitori insolvabili, dreptul de a se amesteca în gospodăriile obștenilor. Apoi, regula potrivit căreia obștea deține, pornind de la autorizarea ori donarea stăpânilor locuiești, de la distribuirea colectivă de teritorii sătești, de la dreptul de a vinde cu sau fără oameni satul, ori de la dreptul de protimis al obștilor clăcășite, drepturi patrimoniale directe asupra hotarului sătesc. Nu lipsește de aici regula prin care obștile sătești au, prin puterea lor de legitimare și autentificare a tranzacțiilor locale, drept de judecată locală. Alături de ea, amintim regula prin care obștea are dreptul de a sta în instanță și de a mijloci relația sătenilor cu autoritățile statului.

### **Responsabilitatea față de centrala statală**

Țăranii liberi au o răspundere în cele din urmă față de stat, o instituție pentru care, de-a lungul istoriei lor, nu au simțit o prea mare simpatie și considerație. Organizați politic-administrativ într-o formă cu mult mai veche decât cea a statelor medievale românești, țăranii nu puteau renunța cu ușurință la cea dintâi pentru a o prelua pe cea din urmă. Nu au făcut aceasta în primul rând pentru că întemeierea statelor medievale nu a fost la români urmarea unei cuceriri violente, ci o acțiune de închegare a ținuturilor țărănești răslețe ale fiecărei țări, efectuată prin păstrarea specificității culturale a fiecăruia în parte. În al doilea rând pentru că organizarea țărănească se înrădăcina în străvechiul și puternicul Obicei al Pământului, drept obișnuielnic pe care centralele statale ale Țării Românești și Moldovei vor fi nevoite ele însele să-l preia la rândul lor. „Această acțiune de închegare a fost săvârșită, în Țara Românească de Basarabii vasali ai Craiului unguesc, cu voia suveranului lor, sub stăpânirea căruia aduceau ținuturi noi. În Moldova, ea a fost săvârșită de un supus al coroanei ungare, de Maramureșanul Bogdan, dar împotriva voinței Craiului Ludovic, rupând de sub ascultarea lui mai multe ținuturi românești și după lupte înverșunate dar biruitoare. În amândouă cazurile întemeietorii puteau izbuti numai câștigând și păstrând întregă iubirea noilor lor supuși și, spre a ajunge la acest sfârșit, ei trebuiau să se ferească

de a se atinge, câtuș de puțin, de obiceiul care ocârnuia legăturile dintre pământ, săteni și județ, Documentele veacurilor XV, XVI și XVII ni dovedesc că întemeierea Domniilor nu aduse nici o știrbire vechiului obicei al neamului. Sătenii urmară să se folosească de partea de căpetenie a hotarului așazării în schimbul dării de a zecea și a slujbei, iar cnejii rămaseră nesupărați în județiile lor.”<sup>1</sup> În al treilea rând pentru că nevoile, înclinațiile și valorile țărănimii devălmașe sunt profund străine și opuse culturii statului centralizat. Puternic atașată de tradiția locală și caracterizată printr-o puternică tendință autonomistă, țărănimea devălmașă se dovedește reticentă, adversă, centrifugă și greu de subordonat structurilor statului centralizat. Așa se explică de ce ea a reușit să-și păstreze până târziu, în paralel cu organizarea statului boieresc centralizat, vechile sale forme de auto-guvernare obișnuielnică. Astfel, aflăm documentar despre ele din *Descriptio Moldavia* a lui Dimitrie Cantemir, autor ce pomenește la începutul secolului al XVIII-lea de existența a trei „state” țărănești libere, care pe lângă faptul că funcționează în paralel cu statul moldovean, beneficiază în plus și de o serie de privilegii din partea acestuia. Este vorba de trei confederații de sate ale căror locuitori „nu țin de boierime, dar nu sunt supuși nici unui boier și fac la un loc un fel de republici.”<sup>2</sup>

Cea dintâi a Câmpulungului „din ținutul Sucevei, împresurată de piscurile unor munți înalți. Acest ținut are cam 15 sate, toate cu obiceiurile și judecățile lor deosebite. Uneori primesc și doi vornici trimiși de domnie; însă de multe ori îi gonesc afară din ținut, la câmpie, când aceștia întărită cugetele locuitorilor și se bizuie pe întăriturile ce le-a dat lor firea. Nu se pricep la meștesugul lucrării pământului cu sapa, fiindcă în muntii lor nu au de fel țarini; toată munca lor este păstoritul oilor. Plătesc o dajdie în fiecare an, însă nu atât cât le cere domnia, ci numai cât făgăduiesc ei domnilor; iar această învoială o înnoiesc, prin trimișii lor, de câte ori se așează domn nou peste Moldova. Dacă un domn vrea să se poarte mai aspru cu ei și să le pună biruri noi, ei nu stau mult la tocmeală, ci cu toții nu mai voiesc să le plătească și fug în părțile cele mai nestrăbătute ale munților. De aceea nici domnii nu au cerut de la ei mai mult decât au făgăduit ei să dea. Uneori, ațâțați, de câteva capete tulburi, s-au răzvrătit

<sup>1</sup> Radu Rosetti, *Pentru ce s-au răsculat țărani*, Socec, București, 1907, p. 9.

<sup>2</sup> Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Editura Minerva, București, 1973, p. 224.

împotriva domnului și au trecut de partea leșilor...”<sup>1</sup> A doua, a Vrancei, „cea din ținutul Putnei, la hotarul Valahiei, înconjurat din toate părțile de munții cei mai sălbatici. Aici sunt douăsprezece sate și două mii de case, și fiindcă se mulțumesc, ca cei din Câmpulung, cu păstoritul, locuitorii nu au știință despre plug. Asemenea și ei plătesc domniei în fiecare an o dajdie știută; altminteri se țin de legile lor și nu primesc nici poruncile și nici judecătorii de la domnie”<sup>2</sup>

A treia, a Tigheciului, situată în „ținutul Falciului, un codru aflat la hotarul cu tătarii din Buceag. Este pavăza cea mai tare a Moldovei dintre Prut și Basarabia. Locuitorii plătesc domniei în fiecare an o dajdie mică, toți sunt călărași sau călăreți. Înainte vreme erau o oaste de 8000 de oameni; dar acum abia mai pot aduna vreo 2000; de altminteri întrec în vitejie pe toți ceilalți moldoveni, încât este și o zicală: cinci tătari din Crimeia prețuiesc mai mult decât zece tătari din Buceag; cinci moldoveni biruie zece tătari din Crimeia, iar cinci codreni, bat zece moldoveni.”<sup>3</sup>

Este vorba de trei confederații de sate libere, conduse fiecare în parte de o „ceată de ocol”, instituție juridică, administrativă și politică cu caracter democratic ce reprezintă atât interesele „cetelor de vale” ale ținutului, cât și pe acelea ale obștilor fiecărui sat confederat pe care acestea din urmă le reprezintă la rândul său. Aceste structuri țărănești de conducere confederale, departe de a avea trăsăturile democrațiilor primitive, ne indică un modern caracter reprezentativ. Astfel „ceata de ocol” este alcătuită doar din reprezentanții fiecărui sat în parte, nicidecum de fiecare obștean în parte. „Ea reglementează diferențele care apar între sate și între țară și stat; ea trimite emisari pe lângă domnitori. Ea supraveghează și conduce viața mănăstirii locale, proprietate a «țării», care are și funcția de azil de bătrâni; ea exploatează sarea, ceea ce, în toate celelalte părți ale Moldovei, este privilegiul statului; ea acordă unui singur negustor dreptul de a se ocupa de comerțul țării cu exteriorul.”<sup>4</sup>

Totuși, în ciuda faptului că, independent de stat, țărănimea liberă s-a autogovernat prin propriile sale institutii obisnuielnice, ea a purtat o reponsabilitate și în raport cu instituțiile statului. Această reponsabilitate a fost legată atât de participarea sa, ca o dovadă a firii sale războinice, la

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 224.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>4</sup> P. H. Stahl, *Triburi și sate din S-E Europei*, Editura Paideia, București, 2000, p. 156.

oastea domnească, cât și de plata taxelor necesare întreținerii aparatului de stat, taxe care la origine au funcționat ca „subsidii, acordate de comunitățile agrare, drept răsplata pentru servicii de interes public efectiv prestate, deci de relații care nu au nimic feudal în ele.”<sup>1</sup>

## Concluzii

Scurta descriere și analiză de mai sus a regimului moral al responsabilității prezent în *cultura obștei pe baza de tradiție difuză* specifică vechilor sate devălmașe românești ne-a dezvăluit, asadar, că vechii membri ai comunităților agrare și-au păstrat libertatea doar în măsura în care au rămas depozitarii propriei responsabilități, că procesul de clăcășire, aservirea lor în general, nu au fost decât efectele pierderii ori înstrăinării puterii personale de alegere, precum și a declinului responsabilității individuale generate de acestea. Am arătat cu aceasta ocazie că principala funcție a asumării și respectării de către membrii satului devălmaș a valorii regulative a responsabilității individuale a fost aceea de a-i motiva pe fiecare dintre aceștia în a-și folosi pe deplin cunoștințele și abilitățile lor și pentru a-și atinge cu succes propriile scopuri, că responsabilitatea lor a avut sens doar cu condiția ca acțiunea lor personală să se refere la condiții pe care ei sunt capabili să le judece, să le modifice și să le cotozeze, în sfârșit, care au legătură cu probleme ale căror soluții pot face obiectul preocupărilor lor personale.

## Bibliografie

- BERNEA, Ernest, (1997), *Spațiu, timp și cauzalitate*, Editura Humanitas, București.  
 CANTEMIR, Dimitrie, (1973), *Descrierea Moldovei*, Editura Minerva, București.  
 HOLBAN, Maria, ALEXANDRESCU-DERSCA BULGARU, M. M. și CERNOVODEANU, Paul, (ediție îngrijită de), (1976), *Călători străini despre Țările Române*, Editura Științifică și Enciclopedică, București.  
 COSTA-FORU, Xenia, (1936), *Quelques aspects de la vie familiale en Roumanie*, *Archives pour la Science et la Réforme Sociale* (ASCRS), XIII.  
 FOCȘA, Gheorghe, (1932), „Contribuție la cercetarea mentalității satului”, *Arhiva pentru Știință și Reformă Socială*, Anul X, Nr. 1-4.  
 HAYEK, Friedrich, (1998), *Constituția libertății*, Institutul European, Iași.

---

<sup>1</sup> H.H. Stahl, *Teorii și ipoteze privind sociologia orânduiri tributale*, Editura Științifică, București, 1980, p. 184.

- PAPADIMA, Ovidiu, (2009), *O viziunea românească asupra lumii*, Editura Saeculum, București.
- STAHL, H. H., (1980), *Teorii și ipoteze privind sociologia orânduirii tributare*, Editura Științifică, București.
- STAHL, H. H., (1998), *Contribuții la studiul satelor devălmase*, Vol I, II, III, Editura Cartea Românească, București.
- STAHL, P. H., (2000), *Triburi și sate din S-E Europei*, Editura Paideia, București.
- ROSETTI, Radu, (1907), *Pentru ce s-au răsculat țărani*, Socec, București.
- STAHL, H. H., (1937), „Rușețu-Brăila, un sat din câmpia românească. Regimul de proprietate agrară”, în *Sociologie Românească* (SR), II, 7-8.



## RECENZIE

Viktor E. FRANKL, *Omul în căutarea sensului vieții*, traducere din limba engleză de Silviu Guranda, București, Editura Meteora Press, 2018.

Deși recunoscută ca „cea de-a treia școală vieneză de psihoterapie”, după cea a *psihanalizei* inițiate de Sigmund Freud și cea a *psihologiei individuale* impuse de Alfred Adler, *logoterapia* teoretizată și practică de Viktor F. Frankl a avut un ecou mult mai restrâns și izolat în cultura română. Prima apariție în volum în limba română a scrierilor lui Frankl datează abia din 2008, *Teoria și terapia nevrozelor. Introducere în logoterapie și analiza existențială* (Editura Trei), urmând ca din 2018 să asistăm la o avalanșă de traduceri simultane, la patru edituri diferite: *Omul în căutarea sensului vieții* (Editura Meteor Press, 2018 – cu o primă ediție în 2009; Editura Vellant, 2018), *Strigătul neauzit pentru sensul vieții* (Editura Meteor Press, 2018), *Voința de sens* (Editura Trei, 2018), *Cel care are un motiv pentru care să trăiască* (Editura Litera, 2019), și *Doctorul și sufletul* (Editura Meteor Press, 2019). Absența de până acum surprinde, înainte de toate, și pentru că *Omul în căutarea sensului vieții* s-a vândut, la nivel mondial, în peste nouă milioane de exemplare (după cum informează coperta a patra a ediției la care ne raportăm), devenind ceea ce se numește un *bestseller*, chiar dacă „neintenționat” – după cum afirmă autorul în prefața în care mărturisește și că a dorit să o publice ca anonimă. Adică fie și numai din rațiuni comerciale ne-am fi așteptat să ajungă mai devreme și în spațiul autohton. Interesul din ultima vreme provine, cel mai probabil, și din deschiderea din sistemul editorial intern, mai ales cu concursul Editurii Trei, spre consilierea filosofică.

În mod curios, metodele și ideile logoterapiei n-au pătruns în eseistica românească, în studiile umaniste circumscrise istoriei ideilor sau criticii și teoriei literare, în mod definitiv interdisciplinare, chiar tributare, în multe etape ale evoluției lor, unor transferuri conceptuale și teoretice dinspre psihanaliză, de pildă. Această absență este greu de explicat, din moment ce *voința de sens*, motivația primă a individului în viziunea lui Frankl, fundamentează, pentru multe școli estetice și tradiții hermeneutice, actul artistic și opera literară. Nici măcar succesul existențialismului nu l-a impus ca referință centrală în plan intern.

Formată dintr-o primă parte intitulată „Experiențe din lagărul de concentrare” și o doua care-i sintetizează concepția sub denumirea

„Logoterapia pe scurt”, la care s-a adăugat în edițiile cele mai recente și „Postfața din 1984”, considerată de autor o „Pledoarie pentru optimismul tragic”, cartea *Omul în căutarea sensului vieții* oferă o introducere sintetică în gândirea lui Viktor R. Frankl. Paginile autobiografice descriu fundalul tragic căruia autorul i-a supraviețuit, proiectându-și un „sens al vieții” prin „transcendența de sine”. El a descoperit, astfel, resorturile și tehnicile psihoterapeutice pe care avea să le legitimizeze epistemologic prin distanțarea de psihanaliză și printr-o practică terapeutică alternativă, începută în cele mai vitrege condiții imaginabile, chiar în lagărele de concentrare.

Aspectele definitorii ale logoterapiei consistă atât din faptul că „în comparație cu psihanaliza este o metodă mult mai puțin *retrospectivă* și *reactivă*”, concentrându-se mai degrabă „asupra viitorului, adică asupra sensului pe care pacientul urmărește să îl dea viitorului său”, cât și din faptul că aceasta „rupe cercurile vicioase și mecanismele de feedback care joacă un rol atât de mare în dezvoltarea nevrozelor”, astfel încât „autocentrarea, tipică nevroticului, este întreruptă, în loc să fie mereu încurajată și întărită” (p. 110). Frankl relevă și modul în care unele manifestări și expresii ale „vidului existențial” deturneză (con)centrarea pe sens: „Uneori, atunci când voința de sens este blocată, ea este compensată și înlocuită de voința de putere, inclusiv de forma cea mai primitivă a acesteia – voința de bani. În alte situații, când voința de sens este blocată, locul ei este luat de voința de plăcere. Acesta este și motivul pentru care frustrarea existențială sfârșește deseori într-o compensare sexuală. În astfel de cazuri putem observa cum libidoul sexual sfârșește în vidul existențial” (p. 120). Propune, prin urmare, o desexualizare a psihanalizei, dar nu în termenii lui Adler, din moment ce deconspiră și excesele atribuite axiomei potrivit căreia voința de putere se află la originea acțiunilor umane și dezechilibrelor psihice.

Premisele întregului eșafodaj teoretic sunt două: (1) „Căutarea sensului reprezintă motivația primă a omului în viață, iar nu o «raționalizare secundară» a pornirilor sale instinctuale” (p. 111); (2) „Consider că este o concepție greșită și periculoasă despre igiena mintală presupunerea că omul are nevoie în primul rând de echilibru sau, așa cum este numit el în biologie – de *homeostază*, adică de o stare lipsită de orice tensiune. (...) Nu de homeostază are el nevoie, ci de ceea ce eu numesc *noodinamica*, adică de o dinamică existențială într-un câmp de tensiune



polar, unde unul dintre poli este reprezentat de sensul care trebuie împlinit, iar cel de-al doilea pol de către omul însuși, care trebuie să-l împlinească” (p. 118). În această ordine de idei, nevoia și voința de sens solicită proiecte individuale și presupun, totodată, conștientizarea șanselor pe care le oferă devenirea și „transcenderea de sine”. Din acest punct începe construirea sensului, care nu e un dat și nici nu suportă abstractizarea, ci un act individual(izator), care nu depinde nici măcar de valorile universale, după cum afirmă Frankl în altă parte, declamând: „valorile au murit, trăiască sensurile!” (în *Strigătul neauzit pentru sensul vieții*, Editura Meteora Press, 2018, p. 30). Această convingere se sprijină pe credința că „nu se poate concepe nimic care să îl condiționeze pe om, încă să îl lase fără nici cea mai mică urmă de libertate” (p. 145), în fond, o urmă a primului pas spre construirea sensului.

Viktor F. Frankl a probat aceste premise și ipoteze prin practica psihoterapeutică și, deopotrivă, prin propria viață, dovadă și afirmația din prefață, potrivit căreia „cele două părți ale cărții își susțin reciproc credibilitatea” (p. 13). Exemplifică, în nenumărate rânduri, prin situații în care logoterapia a dus la deblocarea unor pacienți, dar și prin modul în care l-a ajutat să supraviețuiască lagărelor naziste.

Există o sincronizare, atât la nivel principial, cât și la nivel de limbaj, a logoterapiei cu teoriile artei centrate pe *katharsis*, care invocă sublimarea tensiunilor existențiale, inclusiv prin întrebuițarea categoriilor urâtului, grotescului, macabruului, demonicului etc., pentru atingerea unei intensități estetice maxime. Între categoriile negative prin care Hugo Friedrich definea modernismul poetic, în cartea *Structura liricii moderne*, se află și „vidul existențial” sau „plictisul”, pe care le invocă, în termeni similari Viktor R. Frankl, canalizându-le spre împlinirea sensului prin procesele noodinamicii. Teoriile esteticii receptării (H. R. Jauss, Wolfgang Iser, Matei Călinescu, Eugen Negrici etc.) au vorbit despre o construcție bilaterală a sensului în artă, interpretului fiindu-i acordat statutul de co-autor, însă fără o corelare cu logoterapia. Ignorarea acestei piste epistemologice a fost cauzată, cel mai probabil, de influența teoreticienilor francezi asupra studiilor literare, adepți ai psihanalizei și, în structuralism și poststructuralism, tributari sistemului lui Jacques Lacan atunci când și-au extins observațiile în această zonă umanistă. Nici Frankl nu a căutat, totuși, prea mult să asimileze informațiile din această zonă, deși l-a preocupat „vindecarea prin lectură”, scriind, printre altele, o lucrare numită „Simptom sau terapie? Un psihiatru examinează literatura modernă” (care

are la bază cuvântarea ținută la reuniunea P.E.N., desfășurată pe 18 noiembrie 1975 la Viena, publicată în vol. *Strigătul neauzit pentru sensul vieții*).

Reeditările și traduceriile cărților lui Viktor E. Frankl pot deschide, pentru studiile culturale, pentru teoria literaturii și critica literară, ceea ce Michel Foucault numea „*un câmp de concomitență*”, fiind vorba, și în acest caz, „de enunțuri care privesc cu totul alte domenii de obiecte și care aparțin unor tipuri de discurs cu totul diferite; însă care își desfășoară activitatea alături de enunțurile studiate fie pentru că slujesc drept confirmare analogică, fie pentru că slujesc drept principiu general și drept premise acceptate pentru un raționament, fie pentru că servesc drept modele ce pot fi transferate altor conținuturi, fie, în sfârșit, pentru că funcționează ca instanță superioară cu care trebuie confruntate și de care trebuie să asculte cel puțin unele dintre propozițiile care sunt afirmate (...)” (Michel Foucault, *Arheologia cunoașterii*, traducere de Bogdan Ghiu, București, Editura Univers, 1999, p. 70). Au jucat acest rol, spre exemplu, în teologie, pentru un autor ca Hierotheos Vlachos, în cartea *Psihologia existențialistă și psihoterapia ortodoxă*.

Lucrările lui Viktor E. Frankl oferă perspective, idei și concepte deschise și cu potențial analitic atât pentru domeniul căruia i-au fost destinate, cât și pentru discursurile din alte zone ale disciplinelor umaniste.

(Gabriel Nedelea, Universitatea din Craiova)

## AUTHORS/CONTRIBUTORS

### **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) ;

### **EKATERINA CHEREPANOVA**

Ural Federal University  
Mira street, 19, Ekaterinburg, Russia, 620002  
<https://urfu.ru/en/> ; [dek316@yandex.ru](mailto:dek316@yandex.ru) ;

### **LILIANA GAYNULLINA**

Kazan State University of Architecture and Engineering  
Zelenaya Str., 1, Kazan, Russia, 420043  
<http://old.kgasu.ru/is/336/> ; [lianagai@ya.ru](mailto:lianagai@ya.ru) ;

### **LIUBOV IURIEVNA IAKOVLEVA**

St. Petersburg State University  
5 Mendeleevskaya line, St. Petersburg, Russia, 199034  
<https://english.spbu.ru/> ;

### **IRINA BORISOVNA KHMYROVA-PRUEL**

St. Petersburg State University  
5 Mendeleevskaya line, St. Petersburg, Russia, 199034  
<https://english.spbu.ru/> ; [khmyrova-pruel.spbu@mail.ru](mailto:khmyrova-pruel.spbu@mail.ru) ;

### **CONSTANTIN-IONUȚ MIHAI**

"Alexandru Ioan Cuza" University  
11 Bd. Carol I, Iași, Romania, 700506  
<http://www.uaic.ro/> ; [ionut\\_constantin\\_mihai@yahoo.com](mailto:ionut_constantin_mihai@yahoo.com) ;

### **LARISA PAVLOVNA MORINA**

St. Petersburg State University  
5 Mendeleevskaya line, St. Petersburg, Russia, 199034  
<https://english.spbu.ru/> ; [spb.lmp@gmail.com](mailto:spb.lmp@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) ;

### **GABRIEL NEDELEA**

University of Craiova  
13 A. I. Cuza Street, Craiova, Romania, 200585  
<http://www.ucv.ro/> ; [gabriel.nedelea.macedon@gmail.com](mailto:gabriel.nedelea.macedon@gmail.com) ;

### **NIKITA OLEGOVICH NOGOVITSIN**

St. Petersburg State University  
5 Mendeleevskaya line, St. Petersburg, Russia, 199034  
<https://english.spbu.ru/> ;

**AYNUR SAFINA**

Kazan State University of Architecture and Engineering  
Zelenaya Str., 1, Kazan, Russia, 420043  
<http://old.kgasu.ru/is/336/> [ainur.safina@mail.ru](mailto:ainur.safina@mail.ru)

**VANESA SAINZ**

Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, España  
Ctra. Pozuelo-Majadahonda KM 1.800., Pozuelo de Alarcón, Madrid, 28223  
<https://www.ufv.es/>; [vanesa.sainz@ufv.es](mailto:vanesa.sainz@ufv.es);

**GIANLUIGI SEGALERBA**

aka Arbeitskreis Kulturanalyse Universität Wien  
University of Vienna, Universitätsring 1, 1010 Vienna  
<https://aka.univie.ac.at/>; [gianluigi.segalerba@univie.ac.at](mailto:gianluigi.segalerba@univie.ac.at) ;

**BORIS GEORGIEVICH SOKOLOV**

St. Petersburg State University  
5 Mendeleevskaya line, St. Petersburg, Russia, 199034  
<https://english.spbu.ru/>; [sboris00@mail.ru](mailto:sboris00@mail.ru) ;

**CRISTINEL TRANDAFIR**

University of Craiova  
13 A. I. Cuza Street, Craiova, Romania, 200585  
<http://www.ucv.ro/> ; [cristinel.trandafir@gmail.com](mailto:cristinel.trandafir@gmail.com) ;

## CONTENTS

Gianluigi SEGALERBA, <i>Form and Matter in Aristotle. First Part: the Enigma Metaphysics Zeta 3</i>	5
Constantin-Ionuț MIHAI, <i>Aristotelian Echoes in Clement of Alexandria's Protrepticus</i>	44
Adriana NEACȘU, <i>The Subject of History in Sartre's Critique of Dialectical Reason</i>	58
Ana BAZAC, <i>Time for Action</i>	73
Aynur SAFINA, Liliana GAYNULLINA, Ekaterina CHEREPANOVA, <i>Ontology of Art in the Context of Network Culture</i>	98
Irina Borisovna KHMYROVA-PRUEL, Boris Georgievich SOKOLOV, Larisa Pavlovna MORINA, Liubov Iurievna IAKOVLEVA, Nikita Olegovich NOGOVITSIN, <i>The Cultural Image of Leadership in the Symbolism of a Skyscraper</i>	108
Vanesa SAINZ, <i>Towards a New Model of Social Justice in Education</i>	125
Cristinel TRANDAFIR, <i>The Value of Responsibility in the Culture of the Old Romanian Devălmaș Villages. A Study in Social History</i>	145

## REVIEW

Viktor E. FRANKL <i>Man's Search for Meaning</i> (Gabriel NEDELEA)	159
<b>AUTHORS/CONTRIBUTORS</b>	163
<b>CONTENTS</b>	165