



ACADEMIA ROMÂNĂ, FILIALA IAȘI

Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane”

Symposium

Revistă de Științe Socio-Umane
Tomul V, Numărul 2 (10), 2007



Consiliul editorial

Redactor șef: Teodor Dima, m.c. al Academiei Române

Membri: Marin Aiftincă, Alexandru Boboc, m.c. al Academiei Române, Cristian Bocancea, Cătălin Bordeianu, Mariana Caluschi, Ana Gugiuman, Adrian Paul Iliescu, Bogdan Olaru, acad. Alexandru Surdu, Traian Știrbăț, Doru Tompea, acad. Gheorghe Vlăduțescu

Colectivul redacțional

Secretar general de redacție: Vasile Pleșca

Secretar de redacție: Aurora Hrițuleac

Redactori: Codrin Dinu Vasiliu, Eugen Huzum, Dan Sîmbotin

Culegere computerizată: Ana Ceocoiu, Magda Lazăr

Traducere: Brîndușa Pleșca

Coperta: Codrin Dinu Vasiliu

Symposion

© 2007, Institutul de Științe Economice și Sociale „Gh. Zane”, Iași

All Rights Reserved

ISSN-1584-174X

E-mail: symposion2004@yahoo.com

<http://mail.phil.uaic.ro/-symposion>

Adresa: Str. Teodor Codrescu, nr. 2, 700481, Iași

Tel: 0232 315 984

Acest număr apare sub egida Editurii Academiei Române, Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5, 050 711, București, România, Tel.: 40-21-318 81 46, 40-21-318 81 06, Fax: 40-21-318 24 44, E-mail: edacad@ear.ro, Adresă web: www.ear.ro și cu sprijinul Editurii „Terra Nostra”, Iași

Cuprins

Filosofie socială

Recunoaștere sau (și) redistribuție?

<i>Notă introductivă</i>	409
Eugen Huzum, <i>Fraser sau Honneth? Coordonatele unei dispute actuale pe marginea dreptății sociale</i>	411
Viorel Țuțui, <i>Insuficiența parității participative drept criteriu al dreptății sociale. Un comentariu critic asupra „dualismului perspectival” fraserian</i>	430
Horia Chiriac, <i>Recunoașterea și redistribuirea în capitalismul global</i>	439
Bogdan Baghiu, <i>Disabilitate, participare și dreptate socială în societatea multiculturală</i>	444
Vasile Pleșca, <i>Fraser vs. Honneth. O abordare liberală</i>	447

Rostirea filosofica românească

Alexandru Surdu, <i>Sistemul rostirii filosofice românești</i>	452
--	-----

Logică și epistemologie

Iulian Vamanu, <i>Volition as mental act. A response to Harry Frankfurt and John Searle</i>	455
Laura Ciobotărașu, <i>Modelul situației problematologice și sistematizarea tipurilor de discurs</i>	466
Dan Sîmbotin, <i>Transdisciplinaritatea între noutate și tradiție</i>	475
Cr. Ungureanu, <i>Cât de liberi suntem într-o concepție naturalistă a minții?</i> ..	482
Petru Sorin Drăgușin, <i>Antinomia deciziei circumstanțiate</i>	498
Silvia Popescu, <i>Sens și referință în comunicare</i>	511

Filosofia minții

Felicia Ceașu, <i>Câteva considerații asupra problemei relației conștiință-creier</i>	536
Dan Sîmbotin, <i>Rolul matricelor în construcția imaginii despre lume</i>	548

Istoria filosofiei

Florin Crișmărean, <i>De la analogia entis la univocitatea ființei. Momentul Francisco Suarez</i>	555
I. Frasin, <i>Legendă și istorie. Imaginea lui Alexandru cel Mare în Evul Mediu</i> ..	575
Ramona-Elena Bujor, <i>Fenomenologia imaginarului la J.-P. Sartre</i>	586
Laurențiu Ursu, <i>Michel Foucault. Escaping the transcendentalism by historizing the subject</i>	607
Gim Grecu, <i>Destituirea teoreticului în filosofia târzie a lui Wittgenstein</i>	617
Sergiu Sava, <i>Martin Heidegger. Esențialitatea tradiției filosofice și perspectiva asupra istoricității</i>	630

Estetică, Psihologie, Etică

Geanina S. Vatamanu, <i>Creația artistică în Design. Tratare fenomenologică</i> ...	641
Tincuța Iorga, <i>Etică și deontologie în cercetarea științifică</i>	655
Marinela Grigore Rusu, <i>Psihologia receptării artistice</i>	664
Aurora Hrișuleac, <i>De la cărțile tradiționale ale morții la discursul tanatologic contemporan</i>	673
Marinela Grigore Rusu, <i>Agresivitatea pasivă – câteva interpretări posibile</i>	684

Filosofia religiei

Elena Băltuță, <i>Vorbirea despre Dumnezeu dincolo de metafizica prezenței</i>	693
Gheorghe Raftu, <i>Biserica strămoșească în Dobrogea până în anul 1878</i>	702
Constantin Țincu <i>Numele divine în concepția areopagitică</i>	718

Contranote de epistemologie

Codrin Dinu Vasiliu, <i>Aurul, artiștii și gândirea</i>	726
---	-----

Viața științifică	728
-------------------------	-----

Opinii despre cărți	736
---------------------------	-----

Filosofie socială

Recunoaștere sau (și) redistribuție?

Notă introductivă

Care este locul conceptului de „recunoaștere” în cadrul unei teorii adecvate a dreptății sociale? Cum anume trebuie înțeles acest concept și în ce sens este el relevant pentru surprinderea unora dintre realitățile ori imperativele sociale, etice sau politice actuale? Ce relație există între „recunoaștere” și „redistribuție”? Este „recunoașterea” doar o dimensiune a dreptății sociale sau reprezintă chiar „esența” sau „natura” acesteia? Care sunt cauzele nedreptăților din cadrul societăților actuale? Trebuie abandonate politicile redistributive și înlocuite cu o politică a recunoașterii? Care dintre revendicările actuale la recunoaștere (sau la redistribuție) sunt legitimabile în numele dreptății sociale?

Acestea sunt doar câteva dintre întrebările devenite prioritare pentru teoria politică actuală, întrebări cărora tot mai mulți filosofi (Zygmunt Bauman, James Bohman, Leonard C. Feldman, Rainer Forst, Nancy Fraser, Anna Elisabetta Galleotti, Jürgen Habermas, Axel Honneth, Antti Kaupinen, Nikolas Kompridis, Paul Ricoeur, Robert B. Williams, Christopher Zurn ș.a.) încearcă să le ofere un răspuns cât mai adecvat. În special doi dintre aceștia le-au ridicat însă în mod sistematic, orientând totodată atenția celorlalți către ele. Este vorba despre Nancy Fraser și Axel Honneth. Cei doi au inițiat recent o dezbatere „furtunoasă” pe aceste teme, argumentând totodată, din perspective diferite, în favoarea unei adevărate schimbări de paradigmă în cadrul teoriei politice, schimbare ce are în prim plan acordarea unui rol fundamental conceptului de „recunoaștere”, recuperat din filosofia hegeliană, în teoretizarea și problematizarea dreptății sociale și abandonarea „redistributivismului” specific teoriilor tradiționale ale acesteia. Petrecută mai întâi, într-o formă „prescurtată”, în cadrul unor studii publicate în *Theory, Culture & Society* (18, 2-3, 2001, pp. 21-55), dezbaterea în discuție a fost ulterior detaliată și dezvoltată pe larg în

lucrarea *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (Verso, London-New York, 2003).

Studiile ce urmează prezintă câteva reflecții critice asupra acestei controverse și a argumentelor aduse de Fraser și Honneth în favoarea pozițiilor pe care le apără în cadrul ei. Ele reprezintă versiunile revizuite ale unora dintre comunicările care au fost prezentate în cadrul colocviului pe marginea lucrării menționate, colocviu ce a avut loc pe 12 octombrie 2007 la Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane” Iași. Colocviul a fost organizat cu sprijinul Academiei Române, în cadrul grantului de cercetare „Politica recunoașterii și dreptatea socială: multiculturalism versus dreptate redistributivă?”.

Eugen Huzum

Fraser sau Honneth? Coordonatele unei dispute actuale pe marginea dreptății sociale¹

Eugen Huzum*

In this paper I present and analyze the recent debate on recognition and social justice between Nancy Fraser and Axel Honneth. More specifically, I examine the different answers offered by these philosophers on two questions: 1) what is the most plausible theoretical interpretation of actual struggles for social justice (what is the most accurate analytical framework of social (in)justice)? 2) which of these struggles are indeed legitimable in the name of social justice? (what is the adequate criterion of social justice?) After the examination of the arguments offered by each of them in support of his view, I conclude that Fraser's theory of justice is more adequate and viable than that of Honneth's.

Introducere

Departa de a fi dispărut, protestele și revendicările făcute în numele dreptății de diferite grupuri sau organizații sociale reprezintă încă o realitate incontestabilă a societăților actuale, una care, datorită mijloacelor mass-media, a devenit, în plus, extrem de vizibilă. Mai mult, o dată cu ascensiunea procesului de globalizare, atât numărul acestor proteste cât și cel al revendicărilor ridicate în cadrul lor s-a înmulțit. Astfel, cererilor tradiționale la o distribuție mai echitabilă a resurselor sau a bunăstării economice, li se adaugă astăzi cereri, în special din partea unor grupuri sociale precum femeile, minoritățile rasiale, etnice sau cele sexuale, la nondiscriminare, la tratament egal în cadrul societății, la garantarea „dreptului la diferență”, a „dreptului la identitate” etc. În fața acestei situații, teoria moral-politică actuală este obligată să ofere un răspuns

¹ Studiu realizat în cadrul grantului de cercetare „Politica recunoașterii și dreptatea socială: multiculturalism vs. dreptate redistributivă?” finanțat de Academia Română.

* Eugen Huzum este cercetător științific la Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane”, Academia Română, Filiala Iași.

adecvat cel puțin următoarelor trei întrebări fundamentale: 1) cum anume trebuie descrise, conceptualizate și problematizate la nivel teoretic aceste revendicări? (ce cadru analitic este potrivit pentru a înțelege în mod adecvat (ne)dreptatea socială și conflictele apărute actualmente în numele acesteia?) 2) care dintre ele sunt, într-adevăr, legitimabile în numele dreptății sociale? (care este principiul sau care sunt principiile morale pe baza cărora poate fi evaluată în mod adecvat legitimitatea acestor revendicări?) și 3) care sunt tipurile de măsuri sau politici necesare pentru a remedia acele nedreptăți care caracterizează încă societățile contemporane?

Printre filosofii actuali care și-au asumat în mod special sarcina de a răspunde acestor întrebări se numără și Axel Honneth și Nancy Fraser, ambii reprezentanți și reformatori declarați ai teoriei critice inițiate de Theodor Adorno și Max Horkheimer. Ambii au argumentat, de asemenea, că răspunsul corect la aceste întrebări este imposibil fără apelul la conceptul de „recunoaștere” (sau „respect” pentru identitatea sau modul de viață al diverselor grupuri sociale din cadrul societății). În ciuda acestui element comun al argumentărilor lor, cei doi filosofi au oferit totuși același răspuns doar la ultima dintre cele trei întrebări ridicate mai sus (ambii susținând, în esență, că dreptatea socială are nevoie nu doar de politici economice, ci și de politici culturale adecvate). În rest, perspectivele adoptate de ei sunt extrem de diferite, chiar conflictuale. Astfel, dacă Fraser susține că doar un „dualism perspectival” (un cadru analitic în care, printre altele, alocă un rol fundamental atât conceptului de „recunoaștere” cât și celui de „redistribuire”) este în măsură să contribuie la înțelegerea adecvată a (ne)dreptății sociale și a revendicărilor făcute actualmente în numele acesteia, Honneth crede, dimpotrivă, că, pentru a îndeplini o asemenea sarcină, este suficient un „monism normativ” (un cadru conceptual în care doar conceptul de „recunoaștere” are un statut primar, celui de „redistribuire” revenindu-i, cel mult, un rol secundar, derivat). La fel, dacă Fraser susține că principiul care exprimă cel mai bine exigența fundamentală a dreptății sociale și care trebuie utilizat pentru a evalua în mod „clar și distinct” aceste revendicări este principiul parității participative, Honneth crede că esența normativă a acesteia este exprimată, de fapt, de trei principii la fel de importante: principiul afectivității, principiul egalității în fața legii și principiul stimei sociale.

În aceste condiții, principala întrebare care are nevoie de un răspuns cât mai legitim este, cred, următoarea: care dintre cei doi filosofi are (mai multă) dreptate? Care dintre ei oferă răspunsul cel mai plauzibil la cele două întrebări menționate? În cele ce urmează voi încerca să ofer, în urma analizei argumentelor lor, un răspuns la această întrebare. În această tentativă, mă voi baza în special pe lucrarea lor *Redistribution or*

*Recognition? A Political-Philosophical Exchange*² și pe câteva studii ulterioare ei³, motivul principal constituindu-l acela că ele exprimă cel mai bine pozițiile și argumentele pe care le susțin actualmente cei doi filosofi, încorporând inclusiv câteva clarificări sau revizuiți cruciale ale concepțiilor lor inițiale⁴, revizuiți făcute în urma diverselor obiecții sau critici care le-au

² Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, London-New York, 2003.

³ Axel Honneth, „Recognition and Justice. Outline of a Plural Theory of Justice”, în *Acta Sociologica*, 47, 4, 2004, pp. 351-364, Nancy Fraser, „Reframing Justice in a Globalizing World”, în *New Left Review*, 36, 2005, pp. 69-88, Joel Anderson, Axel Honneth, „Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice”, în John Christman, Joel Anderson (ed.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, Cambridge University Press, New York, 2005, pp. 127-149, Nancy Fraser, „Democratic Justice in a Globalizing Age: Thematizing the Problem of the Frame”, în Nathalie Karagiannis, Peter Wagner (ed.), *Varieties of World-Making: Beyond Globalization*, Liverpool University Press, Liverpool, 2006, pp. 193-215, Nancy Fraser, „Identity, Exclusion, and Critique. A Response to Four Critics”, în *European Journal of Political Theory*, 6, 3, 2007, pp. 305-338, Nancy Fraser, „Transnationalizing the Public Sphere. On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World”, în *Theory, Culture & Society*, 24, 4, 2007, pp. 7-30.

⁴ Dezvoltate în special în Axel Honneth, „Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition”, în *Political Theory*, 20, 2, 1992, pp. 187-201, Axel Honneth, „The Social Dynamics of Disrespect: On the Location of Critical Theory Today”, în *Constellations*, 1, 2, 1994, pp. 255-69, Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, MIT Press, 1996 (1994), Nancy Fraser, „From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age”, în *New Left Review*, 1, 212, 1995, pp. 68-93 (retipărit în Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, Routledge, London, 1996, pp. 11-68), Nancy Fraser, „Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation” (1996), în Grethe B. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 19, University of Utah Press, Salt Lake City, 1998, pp. 3-67 sau Axel Honneth, „Recognition and Moral Obligation”, în *Social Research*, 64, 1, 1997, pp. 16-35. Revizuirile sau clarificările acestor poziții inițiale încorporate în lucrarea la care m-am referit au fost dezvoltate mai întâi în studii precum Nancy Fraser, „A Rejoinder to Iris Young”, în *New Left Review*, 1, 223, 1997, pp. 126-129, Nancy Fraser, „Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler”, în *Social Text*, 53/54, 1997, pp. 279-289, Nancy Fraser, Kevin Olson, *Adding Insult to Injury. Social Justice and the Politics of Recognition*, Verso, London, 1999, Axel Honneth, „Reply to Andreas Kalyvas”, în *European Journal of Social Theory*, 2, 2, 1999, pp. 249-252, Nancy Fraser, „Why Overcoming Prejudice is Not Enough: A Rejoinder to Richard Rorty”, în *Critical Horizons*, 1, 1, 2000, pp. 21-28, Nancy Fraser, „Rethinking Recognition”, în *New Left Review*, 3, 2000, pp. 107-120, Axel Honneth,

fost aduse acestora (inclusiv a celor pe care și le-au ridicat reciproc)⁵. Precizez, de asemenea, că mă voi concentra doar asupra evidențierii argumentelor fundamentale pe care cei doi le invocă în favoarea pozițiilor lor și asupra reproșurilor „echitabile” pe care și le aduc unul altuia, ignorând argumentele „colaterale” sau acele reproșuri care au la bază o reconstrucție sau o înțelegere deformată a concepției celuilalt.

Dualismul perspectival sau monismul normativ?

Dualismul perspectival este, în esență, un cadru analitic „comprehensiv” (pretins complet) al (ne)dreptății sociale caracterizat de două trăsături principale: 1) este axat pe distincția între „redistribuție”

„The Possibility of a Disclosing Critique of Society: The *Dialectic of Enlightenment* in Light of Current Debates in Social Criticism”, în *Constellations*, 7, 1, 2000, pp. 255–269, Nancy Fraser, „Recognition without Ethics?”, în *Theory, Culture & Society*, 18, 2-3, 2001, pp. 21-42, Axel Honneth, „Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society”, în *Theory, Culture & Society*, 18, 2-3, 2001, pp. 43-55 sau Axel Honneth, „Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions”, în *Inquiry*, 45, 2002, pp. 499–520.

⁵ Vezi, de pildă, Judith Butler, „Merely Cultural”, în *Social Text*, 52/53, 1997, pp. 265-277, Iris Marion Young, „Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory”, în *New Left Review*, 1, 222, 1997, pp. 147-160, Moira Gatens, „Recognition, Redistribution and the 'Postsocialist Condition'”, în *Theory & Event*, 2, 4, 1998, Andreas Kalyvas, „Critical Theory at the Crossroads. Comments on Axel Honneth's Theory of Recognition”, în *European Journal of Social Theory*, 2, 1, 1999, pp. 99-108, Richard Rorty, „Is 'Cultural Recognition' a Useful Concept for Leftist Politics?”, în *Critical Horizons*, 1, 1, 2000, pp. 7-20, Leonard C. Feldman, „Redistribution, Recognition, and the State. The Irreducibly Political Dimension of Injustice”, în *Political Theory*, 30, 3, 2002, pp. 410-440, Carl-Göran Heidegren, „Anthropology, Social Theory, and Politics: Axel Honneth's Theory of Recognition”, în *Inquiry*, 45, 2002, pp. 433-446, Heikki Ikäheimo, „On the Genus and Species of Recognition”, în *Inquiry*, 45, 2002, pp. 447-462, Arto Laitinen, „Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?”, în *Inquiry*, 45, 2002, pp. 463-478, Antti Kaupinen, „Reason, Recognition, and Internal Critique”, în *Inquiry*, 45, 2002, pp. 479-498, Linda Martin Alcoff, „Fraser on Redistribution, Recognition, and Identity”, în *European Journal of Political Theory*, 6, 3, 2007, pp. 255-265, James Bohman, „Beyond Distributive Justice and Struggles for Recognition: Freedom, Democracy, and Critical Theory”, în *European Journal of Political Theory*, 6, 3, 2007, pp. 267-276, Nikolas Kompridis, „Struggling over the Meaning of Recognition: A Matter of Identity, Justice, or Freedom?”, în *European Journal of Political Theory*, 6, 3, 2007, pp. 277-289, Rainer Forst, „First Things First: Redistribution, Recognition and Justification”, în *European Journal of Political Theory*, 6, 3, 2007, pp. 291-304.

(economică) și „recunoaștere” (culturală), înțelese ca două tipuri ideale de revendicări făcute actualmente în numele dreptății sociale, două tipuri de politici menite să redreseze nedreptățile existente în cadrul societății și – în ultimă instanță – ca două dimensiuni ale dreptății sociale și 2) înțelege și utilizează această distincție doar în sens perspectival, ca instrument de analiză bifocal al (ne)dreptății sociale, nu ca dihotomie între două sfere separabile empiric ale acesteia. Prima trăsătură îl deosebește atât de cele două forme principale ale monismului conceptual – economismul (axat doar pe conceptul de „redistribuție”) și culturalismul (axat doar pe conceptul de „recunoaștere”) – cât și de pluralismul conceptual în teoretizarea dreptății sociale (profesat, de pildă, de Iris Marion Young). Cea de a doua trăsătură îl deosebește de „dualismul substanțial”, credința că „redistribuția” și „recunoașterea” constituie două sfere separate ale dreptății sociale, sfere ce țin de două domenii diferite – economia și cultura – ale societății și, ca atare, trebuie analizate independent una de cealaltă.

Pentru a justifica utilizarea acestui cadru analitic, Fraser oferă două argumente principale. Primul este acela el permite identificarea și legitimarea tuturor tipurilor de măsuri sau politici publice necesare actualmente pentru a îndeplini cerințele dreptății sociale și – drept urmare – înțelegerea netrunchiată a naturii acesteia. Aceasta deoarece dualismul perspectival nu este un cadru analitic reducționist. El nu se bazează, cu alte cuvinte, pe presupuziția (eronată) că toate nedreptățile sociale au o singură cauză fundamentală. Dimpotrivă, el are drept fundament observația că în cadrul societăților (capitaliste) actuale există, de fapt, două tipuri mutual ireductibile – și la fel de importante – de nedreptăți: distribuția inacceptabilă a bunăstării sau a resurselor economice și lipsa sau inegalitatea de respect față de cei cu un mod de viață diferit sau cu alte valori sau tradiții culturale decât cele dominante (femeile, minoritățile rasiale sau etnice, minoritățile sexuale etc). Prima este cauzată de obicei în primul rând de ordinea sau structura economică a societăților capitaliste (piața), în vreme ce cea de a doua își are sursa fundamentală în ordinea lor „de statut” (patternurile sau stereotipurile de evaluare culturală dominante și instituționalizate în cadrul acestora, patternuri precum, de pildă, androcentrismul, rasismul, homofobia și heterosexismul etc). Drept consecință, cele două tipuri de nedreptăți necesită, pentru a fi remediate, măsuri sau politici publice diferite. Mai precis, nedreptățile economice au nevoie în primul rând de redistribuție în vreme ce nedreptățile culturale au nevoie în primul rând de recunoaștere. De pildă, exemplifică Fraser, dezavantajul pe care îl suferă un „African-American Wall Street banker who cannot get a taxi to pick him up” nu se datorează sistemului de distribuție a resurselor economice din cadrul societății ci este produsul

rasismului, al stereotipurilor și prejudecăților culturale referitoare la persoanele de culoare din cadrul societății americane. Nici o politică redistributivă adoptată de către guvern nu ar remedia, în consecință, o astfel de nedreptate. Pentru a fi remediată ea ar avea nevoie, în schimb, de o „politică de recunoaștere” (o politică al cărei scop principal ar fi dezinstituționalizarea sau descurajarea utilizării patternurilor de evaluare culturală care reprezintă sursa acestui tip de nedreptate). La fel, dezavantajul pe care îl suferă un „skilled white male industrial worker who becomes unemployed due to a factory closing resulting from a speculative corporate merger”, are prea puțin, dacă nu chiar deloc, de a face cu sistemul de evaluare a muncii sau contribuției acestuia în cadrul companiei, el fiind mai curând „a consequence of imperatives intrinsic to an order of specialized economic relations whose *raison d'être* is the accumulation of profits”⁶. În consecință, nici o politică de recunoaștere nu ar putea avea drept rezultat remedierea acestei nedreptăți. Numai o măsură redistributivă luată de către stat ar putea face, într-adevăr, acest lucru.

Este de observat că distincția operată de Fraser între nedreptățile economice și cele culturale nu este una absolută. Ea recunoaște și chiar insistă pe larg că cele mai multe dintre nedreptățile economice au (și) cauze culturale, la fel cum foarte multe nedreptăți culturale au (și) cauze economice. Rolul acestei distincții nu este, prin urmare, acela de a stabili o disociere între cele două tipuri de nedreptăți ci acela de a evidenția caracterul lor ireductibil (faptul că nu toate nedreptățile culturale reprezintă un epifenomen al nedreptăților economice și că nu toate nedreptățile economice reprezintă un produs secundar al celor culturale) și – prin urmare – ideea că „justice today requires *both* redistribution *and* recognition. Neither alone is sufficient”⁷. În favoarea acestei concluzii Fraser aduce, de altfel, și un alt argument esențial: acela că cele mai multe dintre nedreptățile sociale actuale sunt bidimensionale, în sensul că grupurile de indivizi afectate de ele, precum, spre exemplu, femeile sau minoritățile rasiale, „suffer both maldistribution and misrecognition *in forms where neither of these injustices is an indirect effect of the other, but where*

⁶ Nancy Fraser, „Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, Participation”, în Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, ed. cit., pp 34-35. Vezi și Nancy Fraser, „Recognition without Ethics?”, pp. 28-29.

⁷ Nancy Fraser, „Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, Participation”, p. 9 (sublinierea lui Fraser).

both are primary and co-original. In their case, accordingly, neither a politics of redistribution alone nor a politics of recognition alone will suffice.”⁸.

Cel de-al doilea argument adus de Fraser în favoarea dualismului perspectival este acela că, spre deosebire de alte cadre analitice posibile sau propuse actualmente, el permite nu doar evidențierea diferențelor existente între nedreptățile sociale actuale ci și analizarea și problematizarea relațiilor și conexiunilor complexe și dinamice existente în realitate între acestea. Astfel, el permite, spre exemplu, analizarea și explicarea modului în care nedreptățile economice pot contribui la declanșarea sau agravarea unor nedreptăți culturale (așa cum se întâmplă, de pildă, în cazul șomerilor sau al celor ce beneficiază de diverse alte programe de asistență socială, priviți adesea cu o atitudine disprețuitoare și moralizatoare de către ceilalți membri ai societății, în ciuda faptului că acestora le lipsesc oportunitățile efective de a-și procura un loc de muncă) și a celui în care nedreptățile culturale pot contribui la cauzarea sau întreținerea unor nedreptăți economice (așa cum se întâmplă adesea în cazul homosexualilor, cărora nu li se oferă oportunități egale de angajare datorită unor prejudecăți referitoare la „imoralitatea” comportamentului sexual al acestora), a modului în care ordinea culturală a unei societăți impregnează valoric economia (prin impunerea, în cadrul acesteia, a unor norme și interpretări precum distincția între „meseriile bărbătești” și „meseriile femeiești” sau între „muncă” și „îngrijire”) și a celui în care sistemul economic îi influențează ordinea culturală (de pildă, prin dezvoltarea pieței operelor de artă sau a industriei de divertisment), a efectelor redistributive (pozitive sau negative) ale politicilor de recunoaștere sau a efectelor „recogniționale” (pozitive sau negative) ale politicilor redistributive etc.

Este crucial de observat, totuși, că, așa cum este apărut actualmente de Fraser, dualismul perspectival este, de fapt, un *trialism*, el incluzând și un al treilea concept alături de cele două deja menționate. Este vorba despre conceptul de „democratizare” sau, și mai recent, de conceptul de „reprezentare”, inclus pentru a desemna și analiza o a treia dimensiune a (ne)dreptății sociale, distinctă de cea economică sau cea culturală: dimensiunea politică. Aceasta deoarece, observă acum Fraser, în cadrul societății există și obstacole politice, nu doar economice sau culturale, în calea dreptății sociale, obstacole precum „decision-making procedures that systematically marginalize some people even in the absence of maldistribution and misrecognition, for example, single-district winner-take-all electoral rules that deny voice to quasi-permanent minorities”⁹.

⁸ *Ibidem*, p. 19 (subliniera lui Fraser).

⁹ *Ibidem*, p. 69. Vezi și Nancy Fraser, „Rethinking Recognition”, p. 116, n1.

Prin această includere, ea răspunde, de altfel, unui reproș comun (și justificat) la adresa concepției sale inițiale privind cadrul analitic necesar unei problematizări cât mai „comprehensive” a dreptății sociale. Reproșul în cauză, ridicat inclusiv de Honneth, constă tocmai în faptul că dualismul perspectival nu este suficient, așa cum a încercat ea să argumenteze inițial, pentru a înțelege și problematiza și acest tip de nedreptăți sau revendicări din cadrul societăților contemporane. Recunoscând, în cele din urmă, legitimitatea acestui reproș, după ce mai întâi încercase să-l respingă¹⁰, Fraser subliniază acum că, de fapt, „an adequate theory of justice must be *threedimensional*” și că „neither distribution nor recognition can be properly understood without explicit reference to the problem of the frame. Both those dimensions of justice must be resituated in relation to a third aspect of social normativity, which was neglected in my previous work. Henceforth, redistribution and recognition must be related to *representation*, which allows us to problematize both the division of political space into bounded polities and the decision rules operating within them. Understood in this way, representation furnishes the stage on which struggles over distribution and recognition are played out. Establishing criteria of political membership, it tells us who is included, and who excluded, from the circle of those entitled to a just distribution and reciprocal recognition. Specifying the reach of those other dimensions, representation enables us to pose the question of the frame. Thematizing boundary-making as a vehicle of exclusion, it points to yet another class of obstacles to justice: neither economic nor cultural, but political. Representation, accordingly, constitutes a third, *political* dimension of justice, alongside the (economic) dimension of redistribution and the (cultural) dimension of recognition”¹¹.

Pentru Honneth, departe de a avea virtuțile pe care i le evidențiază Fraser, cadrul conceptual (dualist) propus de aceasta este mai curând unul plin de vicii, cel mai important dintre ele fiind artificialitatea distincției între nedreptățile economice și cele culturale. Aceasta deoarece, așa cum Fraser recunoaște, de altfel, în realitate nu există cauze „pur” economice ale nedreptății sociale. Inclusiv sistemul economic este *determinat* (dictat?

¹⁰ Astfel, în câteva dintre lucrările sale anterioare, Fraser a încercat să se apere de acest reproș pe baza argumentului reducătorist (!) conform căruia posibilele nedreptăți politice din cadrul unei societăți „could ... be treated as matters either of economic justice or cultural justice, depending on the context and perspective in play” (Nancy Fraser, „From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age”, în *New Left Review*, 212, 1995, p. 72 n.7).

¹¹ Nancy Fraser, „Identity, Exclusion, and Critique. A Response to Four Critics”, pp. 313-314 (sublinierile autoarei).

influențat?) de patternurile culturale sau valorice ale societății: „even the social division of labor as a whole – is a result of the cultural valuation of specific capacities for achievement” și, prin urmare, „not only which activities can be valued as ‘work’, and hence are eligible for professionalization, but also how high the social return should be for each professionalized activity is determined by classificatory grids and evaluative schemes anchored deep in the culture of bourgeois-capitalist society”¹². O astfel de schemă evaluativă care funcționează în mod evident drept criteriu de diviziune și apreciere a muncii este genul (*gender*). Acest lucru este demonstrat, de pildă, de faptul că, de obicei, orice profesie își diminuează în mod automat statutul social atunci când este practică în primul rând de femei și și-l mărește atunci când este practică preponderent de bărbați, de faptul că activitățile domestice ale femeilor – precum, de pildă, îngrijirea copiilor – nu sunt considerate sau înregistrate drept „muncă” (și ca atare nu sunt remunerate) sau de faptul că munca (egală) a acestora este plătită adesea mult mai prost decât cea a bărbaților. Nu natura sau conținutul muncii femeilor sunt, prin urmare, cele care determină statutul sau nivelul ei (scăzut) de remunerare ci patternurile culturale dominante în societate (mai precis, prejudecățile și lipsa de respect față de capacitățile sau valoarea muncii femeilor). Cu alte cuvinte, generalizează Honneth, „the rules organizing the distribution of material goods derive from the degree of social esteem enjoyed by social groups, in accordance with institutionalized hierarchies of value, or a normative order ... rules of distribution cannot simply be derived from the relations of production, but are rather to be seen as the institutional expression of a sociocultural dispositive that determines in what esteem particular activities are held at a specific point in time”¹³. Drept urmare, „it is not advisable to theoretically isolate purely economic or systemic factors from cultural elements with regard to the capitalist economic order”¹⁴.

Faptul că distincția fraseriană între economie (redistribuție) și cultură (recunoaștere) este una artificială nu este însă singura concluzie pe care Honneth o trage din ideea că regulile distribuției economice sunt produsul patternurilor culturale care stabilesc gradul de respect sau stimă pe care îl

¹² Axel Honneth, „Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser”, în Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, pp. 153-154.

¹³ Axel Honneth, Axel Honneth, „Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society”, p. 54.

¹⁴ Axel Honneth, „Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser”, p. 156.

merită diversele activități din cadrul societății. O concluzie și mai importantă este aceea că inclusiv conflictele redistributive sunt, de fapt, „lupte pentru recunoaștere”. Aceasta deoarece ele reprezintă, în ultimă instanță, conflicte de opinii privind legitimitatea acelor scheme interpretative și evaluative pe baza cărora este stabilită valoarea pentru societate a diferitelor activități din cadrul acesteia: „Conflicts over distribution, as long as they are not merely concerned with just the application of institutionalized rules, are always symbolic struggles over the legitimacy of the sociocultural dispositive that determines the value of activities, attributes and contributions. In this way, struggles over distribution ... are themselves locked into a struggle for recognition. The latter represents a conflict over the institutionalized hierarchy of values that govern which social groups, on the basis of their status and their esteem, have legitimate claim to a particular amount of material goods. In short, it is a struggle over the cultural definition of what it is that renders an activity socially necessary and valuable”¹⁵.

În afară de aceasta, argumentează Honneth, toate nedreptățile sau suferințele sociale – fie că sunt „economice” sau „culturale” – sunt resimțite de obicei de către cei care le suferă în viața de zi cu zi ca o lipsă neîntemeiată de recunoaștere a valorii sau contribuției lor sociale, ca umilire sau lipsă de respect, din partea celorlalți membri ai societății, față de demnitatea și integritatea lor personală: „what is called ‘injustice’ in theoretical language is experienced by those affected as social injury to well-founded claims to recognition”¹⁶; „social injury to one's integrity, honor, or dignity represents the normative core of the experience of injustice”¹⁷; „subjects perceive institutional procedures as social injustice when they see aspects of their personality being disrespected which they believe have a right to recognition”¹⁸; „perceptions of social injustice depend not only on established principles of legitimation, but also on different expectations of social recognition”¹⁹. Astfel de sentimente sau percepții constituie, de altfel, așa cum arată diferite studii istorice sau sociologice recente²⁰, principala sursă motivațională a tuturor protestelor

¹⁵ Axel Honneth, „Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society”, p. 54.

¹⁶ *Ibidem*, p. 114.

¹⁷ *Ibidem*, p. 131.

¹⁸ *Ibidem*, p. 132.

¹⁹ *Ibidem*, p. 132.

²⁰ Honneth are, mai precis, în vedere, lucrările lui Edward P. Thompson, *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, London: Merlin Press,

împotriva nedreptății făcute de diversele grupuri sau clase sociale, inclusiv a celor care au urmărit sau urmăresc aparent doar sau în primul rând redistribuția economică. Nu atât redistribuția ca atare cât dobândirea „respectului” sau a „recunoașterii” pe care protestatarii se consideră îndreptățiți să le primească din partea societății pentru munca lor este, cu alte cuvinte, obiectivul fundamental al acestor conflicte: „What motivates individuals or social groups to call the prevailing social order into question and to engage in practical resistance is the *moral* conviction that, with respect to their own situations or particularities, the recognition principles considered legitimate are incorrectly or inadequately applied. It follows from this, first of all and *contra* Fraser, that a moral experience that can be meaningfully described as one of ‘disrespect’ must be regarded as the motivational basis of all social conflicts: subjects or groups see themselves as disrespected in certain aspects of their capacities or characteristics because they have become convinced that the institutional practice of a legitimate principle of recognition unjustifiably fails to reflect these dispositions. In contrast, the opposition between ‘economic’ and ‘cultural’ conflicts could at most have a secondary significance, since it more precisely designates the respects in which disrespect is experienced”²¹.

În aceste condiții, susține Honneth, este mult mai legitim să explicăm și să interpretăm toate revendicările făcute de obicei în numele dreptății sociale ca tipuri particulare de „lupte pentru recunoaștere” și toate nedreptățile sociale ca rezultat al unei lipse de recunoaștere (respect) din partea societății față de cei care le suferă. Altfel spus, mult mai adecvat pentru a exprima și tematiza natura (ne)dreptății sociale este un cadru analitic centrat doar pe conceptul de „recunoaștere”, cadru care nu mai conceptualizează diferențele indeneigabile existente între diversele revendicări și nedreptăți sociale ca diferențe între „recunoaștere” și „redistribuire”, ci, mult mai corect și mai complet, ca diferențe între diverse tipuri sau forme de (lipsă de) „recunoaștere”: afectivă, legală sau socială (profesională). Cu alte cuvinte, un cadru în care nedreptățile sau conflictele social-politice (actuale sau ale trecutului) sunt concepute și diferențiate „along a continuum of forms of withheld recognition – of disrespect – whose differences are determined by which qualities or capacities those affected take to be unjustifiably unrecognized or not respected”²².

1991 și Barrington Moore, *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt*, New York 1978.

²¹ *Ibidem*, p. 157 (sublinierile lui Honneth).

²² *Ibidem*, pp. 135-136.

Pentru a-și apăra propriul cadrul analitic – și pentru a-l discredita, în același timp, pe cel honnethian – Fraser aduce drept prim contraargument faptul că, spre deosebire de ceea ce pare să creadă Honneth, sistemul economic al societăților capitaliste (piața liberă) nu este, în ciuda înrădăcinării sale culturale, determinat în întregime sau guvernat în mod direct de patternurile culturale de care este impregnat sau de ideologiile (în sensul neutru al acestui termen) care se află la baza lui. Mai curând, între el și aceste patternuri sau ideologii există o interacțiune complexă și dinamică. Departe de a fi subordonat totalmente ordinii culturale, sistemul economic are propria lui logică, una care contribuie din plin la generarea nedreptăților de care suferă actualmente diverse grupuri sociale, inclusiv a celor legate de nivelul remunerării muncii acestora, pe care le evidențiază Honneth: „Granted, capitalist societies are permeated by ideologies about the extent to which various activities contribute to community well-being; about the supposed fit between various occupations, on one side, and various genders and ‘races’, on the other; and even about what counts as work at all. And granted, too, these ideologies have real effects. But they are hardly the only factors that affect wage rates. Also important are political-economic factors such as the supply of and demand for different types of labor; the balance of power between labor and capital; the stringency of social regulations, including the minimum wage; the availability and cost of productivity enhancing technologies; the ease with which firms can shift their operations to locations where wage rates are lower; the cost of credit; the terms of trade; and international currency exchange rates Recognition monism, however, is congenitally blind to such system mechanisms, which cannot be reduced to cultural schemas of evaluation”²³.

Dacă așa stau lucrurile, dacă nu doar gradul de respect sau de recunoaștere de care se bucură diferitele grupuri sociale este cel care cauzează nedreptățile economice de care suferă de obicei acestea, urmează că explicarea și interpretarea honnethiană a tuturor conflictelor redistributive ca „lupte pentru recunoaștere” devine problematică. Cu alte cuvinte, ideea că toate aceste conflicte sunt întotdeauna doar sau în primul rând lupte împotriva ideologiilor aflate la baza estimării valorii sociale a muncii protestatarilor devine implauzibilă. De altfel, argumentează Fraser, realitatea empirică a conflictelor – și a nedreptăților – sociale actuale infirmă această teză extremă: „Consider today’s struggles against neoliberal

²³ Nancy Fraser, „Distorted Beyond All Recognition: a Rejoinder to Axel Honneth”, în Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, pp. 214-215.

globalization. Targeting transnational trade and investment regimes that serve the interests of large corporate shareholders and currency speculators, such struggles aim to end systemic maldistribution that is rooted, not in ideologies about achievement, but in the system imperatives and governance structures of globalizing capitalism. *Contra* Honneth, this sort of maldistribution is no less paradigmatic of contemporary capitalism than the sort fueled by nonrecognition of women's carework – witness the fate of much of sub-Saharan Africa, eastern Germany, and the south Bronx. The vast deprivation in question here stems not from undervaluation of labor contributions, but from economic-system mechanisms that exclude many from labor markets altogether. This exclusion is facilitated by racism, to be sure, as profit-maximizing imperatives interact with status distinctions and with the legacies of past depredations. But it cannot be remedied simply by changing Eurocentric standards of achievement. What is required, rather, is wholesale restructuring of global systems of finance, trade, and production”²⁴.

În afară de aceasta, observă Fraser, ideea că *toate* protestele sociale în numele dreptății au avut sau au drept cauză principală sentimentul de lipsă nejustificată de recunoaștere sau respect, idee fundamentală pentru valabilitatea argumentației empirice în favoarea monismului dar legitimată totuși doar pe baza referinței la cercetările istorice ale lui Edward P. Thompson și Barrington Moore și la alte câteva lucrări filosofice preocupate de locul respectului în cadrul unei societăți democratice²⁵, este cel puțin implauzibilă. Mult mai credibilă – și, cel mai probabil, legitimată de cercetările empirice în această privință – este, dimpotrivă, ideea că există, de fapt, mult mai multe sentimente care au în general un asemenea rol, sentimente care, precum resentimentul față de privilegiile nemeritate, repulsia față de inegalitățile foarte mari de avere sau aversiunea față de aranjamentele sociale care îi condamna pe unii indivizi la privațiuni severe în vreme ce alții se bucură de averi fabuloase, nu pot fi interpretate ca subsumându-se celui de lipsă recunoaștere a identității personale decât cu prețul unei suprasolicitări nejustificate a conceptului de „recunoaștere”²⁶.

²⁴ *Ibidem*, pp. 215-216.

²⁵ Este vorba despre lucrările lui Michael Ignatieff, *The Needs of Strangers*, Picador, New York, 1985, Avishai Margalit, *The Decent Society*, Harvard University Press, Cambridge, 1996 și Tzvetan Todorov, *Life in Common: An Essay in General Anthropology*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2001.

²⁶ Nancy Fraser, „Distorted Beyond All Recognition: a Rejoinder to Axel Honneth”, pp. 203-104.

Deși am câteva dubii în privința indisputabilității acestui ultim contra-argument fraserian (înclin să cred, mai precis, că Honneth ar putea să argumenteze, nu fără o oarecare îndreptățire, că aceste sentimente nu sunt totuși într-atât de străine de cel al lipsei de recunoaștere încât să nu poată fi subsumate, cel puțin la limită, acestuia), cred că nimeni nu ar încerca să conteste în mod serios valabilitatea primelor două. De altfel, nici Honneth nu a încercat să o facă, în ultima replică pe care i-a adresat-o lui Fraser. Mai mult, retractând câteva dintre exprimările sale anterioare, periculos de apropiate de determinismul cultural, el a recunoscut, în cele din urmă, că lipsa de respect nu este singura cauză a nedreptăților sociale actuale și că – prin urmare – monismul normativ „is... not sufficient to explain the dynamics of developmental processes in contemporary capitalism”²⁷. Prin aceasta, Honneth recunoaște însă, cel puțin implicit, și faptul că, pentru a descrie și explica cât mai complet fenomenele complexe și dinamice care contribuie actualmente la generarea nedreptăților sociale și a revendicărilor de remediere a acestora, este nevoie de un cadru analitic *cel puțin* dualist, precum cel apărut de Fraser.

3. Paritatea participativă sau identitatea intactă?

După cum spuneam, identificarea vocabularului adecvat de analiză și problematizare a dreptății sociale și a revendicărilor actuale făcute în numele acesteia nu este singurul subiect asupra cărora Fraser și Honneth se află în controversă. Ei au, de asemenea, opțiuni diferite și în privința criteriilor de evaluare a legitimității acestor revendicări. Deși ambii recunosc că nu toate aceste revendicări sunt sau pot fi legitimabile în numele dreptății sociale – un exemplu evident constituindu-l cererile la „recunoaștere” ale unor grupuri sau organizații sociale precum cele rasiste sau neo-naziste – fiecare dintre ei își bazează această afirmație pe invocarea unor principii diferite ale dreptății sociale. Astfel, după cum spuneam, pentru a legitima această afirmație, Fraser invocă principiul parității participative. Conform acestuia, „justice requires social arrangements that permit all (adult) members of society to interact with one another as peers. For participatory parity to be possible ... at least two conditions must be satisfied. First, the distribution of material resources must be such as to ensure participants’ independence and ‘voice’. This I shall call the *objective condition* of participatory parity. It precludes forms and levels of economic dependence and inequality that impede parity of participation. Precluded, therefore, are social arrangements that institutionalize deprivation,

²⁷ Axel Honneth, „The Point of Recognition”, în Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, p. 250.

exploitation, and gross disparities in wealth, income, and leisure time, thereby denying some people the means and opportunities to interact with others as peers. In contrast, the second condition requires that institutionalized patterns of cultural value express equal respect for all participants and ensure equal opportunity for achieving social esteem. This I shall call the *intersubjective condition* of participatory parity. It precludes institutionalized norms that systematically depreciate some categories of people and the qualities associated with them. Precluded, therefore, are institutionalized value patterns that deny some people the status of full partners in interaction – whether by burdening them with excessive ascribed “difference” or by failing to acknowledge their distinctiveness”²⁸.

Din perspectiva acestui principiu sunt, așadar, legitimabile în numele dreptății sociale doar acele revendicări – economice sau culturale – despre care membrii grupurilor sociale care le ridică pot dovedi că satisfacerea lor ar conduce la îndeplinirea celor două condiții menționate. Cu alte cuvinte, ei trebuie să demonstreze că dezavantajele de care suferă îi împiedică să participe pe picior de egalitate cu ceilalți membri ai societății în cadrul interacțiunii sau vieții sociale. Mai mult, ei trebuie să demonstreze și că politicile pe care le propun pentru remedierea acelor dezavantaje de care suferă în mod nejustificat sunt compatibile cu acest principiu, în sensul că nu vor crea sau nu vor amplifica alte linii de disparitate în cadrul societății.

Principalul argument adus de Fraser pentru a legitima ideea că acest principiu reprezintă exigența fundamentală a dreptății sociale este acela că el reprezintă, în esență, o instanțializare a idealului moral fundamental (și fundațional în cadrul gândirii politice liberale) al autonomiei și valorii morale egale a tuturor persoanelor. Astfel, în opinia sa, „equal autonomy, properly understood, entails the real freedom to participate on a par with others in social life. Anything less fails to capture the full meaning of the equal moral worth of human beings. That idea is not adequately embodied, for example, in equal formal rights that lack ‘fair value’ due to the absence of the necessary preconditions for their exercise. For such rights remain purely notional, despite their symbolic importance. Only when all the conditions are in place, ensuring that all can really interact as peers, is the equal moral worth of each individual respected. Thus, participatory parity simply *is* the meaning of equal respect for the equal autonomy of human beings *qua* social actors”²⁹.

²⁸ Nancy Fraser, „Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, Participation”, p. 36.

²⁹ Nancy Fraser, „Distorted Beyond All Recognition: a Rejoinder to Axel Honneth”, p. 231.

În afară de aceasta, Fraser invocă în favoarea principiului parității participative alte două argumente. Primul este acela că acest principiu este unul deontologic și nonsectarian, în sensul că nu exprimă o concepție particulară despre „bine”, fiind compatibil astfel cu pluralismul valoric, etic și religios specific unei societăți democratice. Astfel, el poate adjuca revendicările diferitelor grupuri sociale fără a recurge la aprecieri substanțiale privind moralitatea sau imoralitatea acestor grupuri (precum, de pildă, cel al minorităților sexuale). Prin urmare, sentințele sale nu pot fi atacate în numele unor concepții morale sau religioase particulare. În termenii celebri ai lui Rawls: principiul parității participative este un principiu „politic, nu metafizic” sau „comprehensiv” al dreptății sociale.

Cel de-al doilea argument este acela că principiul parității participative este un principiu democratic, în sensul că nu poate fi aplicat monologic, în maniera unei proceduri de decizie, ci doar dialogic, în cadrul unui proces democratic de dezbatere argumentativă publică (în cadrul căruia atât reclamanții cât și eventualii lor opozanți au șansa de a-și întemeia susținerile și de a lua astfel o decizie cât mai corectă). Datorită acestui fapt, principiul este și antipopulist (în sensul că respinge ideea că doar grupurile „nerecunoscute” din cadrul societății trebuie fie cele care să decidă asupra legitimității revendicărilor lor și a politicilor care trebuie adoptate pentru satisfacerea acestora) cât și antiautoritarist (în sensul că respinge ideea că doar filosofi sau alți „experți” ai societății trebuie să decidă cine are dreptate și cine nu să revindică anumite măsuri publice, oferindu-le, dimpotrivă, posibilitatea de a-și întemeia susținerile și interesele inclusiv celor ce se consideră dezavantajați în mod nedrept în cadrul societății). Nu în ultimul rând, fiind un principiu deliberativ, el este și failibil (în sensul că sentințele sale sunt întotdeauna pasibile de revizuire în lumina unor noi argumente), astfel că menține întotdeauna deschisă posibilitatea unei reevaluări și îmbunătățiri ulterioare a acestora.

Spre deosebire de Fraser, Honneth este mai puțin încrezător în „non-sectarianismul” principiului parității participative (și în însăși posibilitatea de a oferi un principiu al dreptății sociale care să îndeplinească o astfel de condiție). Nu este oare însăși „participarea în viață socială” o idee sau o teorie particulară, fie și doar fragmentară, despre „viața bună”? Și mai important, nu este ea indefensibilă fără apelul la o teorie a prosperității umane (*human flourishing*)? Convinș că răspunsul la aceste întrebări nu poate fi decât afirmativ, Honneth propune, spre deosebire de Fraser, o întemeiere asumat teleologică, prin apel la o concepție a perfecțiunii umane, a celor trei principii ale dreptății pe care le crede necesare pentru a evalua revendicările sociale actuale. Această concepție, în sprijinul căreia invocă și cercetările științifice disponibile actualmente, are în centru ideea

că dezvoltarea unei identități intacte este o nevoie umană fundamentală, una a cărei satisfacere este esențială pentru dezvoltarea autonomiei individuale. Satisfacerea acestei nevoi trebuie să constituie, drept consecință, țelul și standardul fundamental al dreptății sociale. Prin urmare, în opinia sa, toate luptele actuale pentru recunoaștere trebuie evaluate din perspectiva modului în care contribuie sau nu la protejarea dreptului tuturor indivizilor de a-și dezvolta o identitate socială intactă, nedistorsionată (de către ceilalți membri ai societății). Ori, dat fiind faptul că „we live in a social order in which individuals owe the possibility of an intact identity to affective care, legal equality, and social esteem, it seems ... appropriate, in the name of individual autonomy, to make the three corresponding recognition principles the normative core of a conception of justice”³⁰.

Principalul argument oferit de Honneth în favoarea acestor principii, despre care consideră că trebuie să beneficieze de o prioritate egală în procesul de evaluare morală a revendicărilor făcute actualmente în numele dreptății sociale, este, însă, cu totul altul. Este vorba despre argumentul că aceste principii au deja validitate socială, sunt deja acceptate ca valabile și instituționalizate în cadrul societăților capitalist-democratice, ele constituind, de altfel, infrastructura sau fundamentul moral al acestora. Nu întâmplător ele reprezintă și principalele exigențe sau așteptări normative ale membrilor lor față de aceste societăți. Pe lângă aceasta, observă Honneth, aceste principii au un „surplus de validitate” sau de semnificație normativă, în sensul că exigențele lor sunt mult mai cuprinzătoare decât ceea ce s-a realizat în numele lor în realitatea empirică a acestor societăți. Drept consecință, ele pot fi (încă) utilizate ca indicatori ai legitimității sau ilegitimității diferitelor revendicări sau proteste sociale actuale.

Din perspectiva împărtășită de Honneth sunt, așadar, întemeiate normativ doar acele conflicte sociale care conduc la un progres în satisfacerea acestor trei principii sau, altfel spus, la îmbunătățirea relațiilor de recunoaștere mutuală din cadrul societății (atât în sensul creșterii șanselor indivizilor de a-și dezvolta o identitate intactă cât și în sensul asimilării tot mai multor indivizi în cercul cetățenilor deplin apreciați în cadrul societății). Mai precis, este vorba despre acele conflicte care au drept rezultat eliminarea treptată a acelor clișee sau stereotipuri culturale care împiedică în mod structural adaptarea la nevoile afective ale celorlalți, recunoașterea legală a drepturilor celor aflați în minoritate sau aprecierea adecvată a tuturor activităților necesare în cadrul societății (inclusiv a celor

³⁰ Axel Honneth, „Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser”, pp.181-182.

care, precum munca domestică a femeilor, nu sunt de obicei recunoscute ca îndreptățite la remunerare).

Deloc surprinzător, Fraser le reproșează acestor trei principii honnethiene sectarianismul (de vreme ce sunt justificate (și) prin apelul la o concepție particulară despre perfecțiunea umană), lipsa de determinare (faptul că, atâta vreme cât, pentru a evita sectarianismul, sunt concepute doar în mod formal, nu pot avea substanțialitatea necesară adjudecării revendicărilor sociale conflictuale) și impracticabilitatea (datorată faptului că cele trei principii pot intra în conflict iar Honneth nu stabilește o ordine de prioritate în aplicarea lor). În schimb, argumentează ea, principiul parității participative este, în ciuda scepticismului honnethian în această privință, un principiu „non-sectarian”. Aceasta deoarece, atâta vreme cât îi îndreptățește pe toți indivizii să-și dezvolte și să urmeze propria lor concepție morală „rezonabilă”, idealul autonomiei și valorii umane egale a tuturor persoanelor, din care este dedus acest principiu, nu are nevoie să fie legitimat prin apel la o concepție particulară asupra binelui (deși, desigur, el ar putea fi întemeiat și prin apel la o astfel de concepție).

Încercând să apere principiile pe care le favorizează ca și criterii de evaluare ale revendicărilor sociale actuale de atacurile fraseriene la adresa acestora, Honneth aduce două argumente suplimentare în favoarea lor. Primul este acela că, spre deosebire de principiul parității participative, ele oferă posibilitatea unei aprecieri „plurale”, din mai multe perspective, a legitimității acestor revendicări. Al doilea este acela că ele sunt justificate doar pe baza unei concepții „slabe” asupra binelui, concepție fără de care nici un concept al dreptății sociale nu poate avea sens. În plus, ea nu este o concepție morală la fel ca oricare alta ci una despre care este rezonabil să presupunem că poate obține un acord intersubiectiv în privința validității ei. Aceasta deoarece ea „already involves intersubjective determinations insofar as subjects are also presumed to have an interest in the freedom of the others from whom they expect social recognition. In contrast to Rawls, the idea of the good on which a recognition-theoretical conception of justice is based is tailored from the start to the intersubjective character of human relations. For it assumes that the subjects for whose sake just social relations are to be established are aware that their autonomy depends on the autonomy of their partners in interaction”³¹.

În opinia mea, atât Fraser cât și Honneth oferă legitimări rezonabile ale principiilor pe care le propun drept criterii de evaluare a revendicărilor actuale în numele dreptății sociale. De altfel, nici unul dintre ei nu contestă legitimitatea principiului sau principiilor dreptății sociale propuse de

³¹ Axel Honneth, „The Point of Recognition”, p. 259.

celălalt (ci doar modul – deontologic, respectiv teleologic – în care își argumentează poziția). Întrebarea cheie nu este, prin urmare, aceea dacă teoriile lor normative sunt suficient întemeiate. Întrebarea cheie este care dintre cele două teorii ne oferă proceduri mai adecvate pentru a decide care revendicări sociale sunt, într-adevăr, legitimizeabile în numele dreptății sociale și care nu. Din nou, cred că principiul parității participative este un ghid mult mai bun în această privință decât cele trei principii propuse de Honneth. Pe lângă faptul că exigențele „minimale” ale acestui principiu sunt precizate suficient de clar de către Fraser, el oferă totodată și cea mai bună procedură pentru a decide între revendicările conflictuale făcute în numele dreptății sociale: deliberarea democratică. Prin contrast, principiile oferite de Honneth sunt, într-adevăr, cel puțin în formularea lor actuală, insuficient determinate și drept consecință – impracticabile. Mai precis, Honneth nu ne spune, nimic clar despre cum anume trebuie interpretate aceste principii atunci când sunt folosite drept criterii de evaluare ale diferitelor revendicări sociale actuale. În ce constă, de pildă, remunerarea sau „aprecierea adecvată” a muncii tuturor membrilor societății? Sunt legitimizeabile în numele dreptății sociale revendicările tuturor celor care se consideră insuficient remunerați pentru munca lor? Dacă nu, care este atunci criteriul după care putem aprecia dacă o anumită activitate este sau nu remunerată (respectată ori apreciată) așa cum o merită și după care putem deosebi, prin urmare, care dintre aceste revendicări sunt îndreptățite și care nu?

Acestea fiind spuse, cred, în concluzie, că Fraser are dreptate (și) atunci când îl acuză pe Honneth că nu a oferit criterii viabile de evaluare a conflictelor sociale actuale și a revendicărilor acestora. Honneth are, însă, trebuie precizat, o scuză foarte puternică pentru lipsa de determinare a principiilor pe care le propune: faptul că ele constituie scheletul unei teorii normative încă abia schițate, aflate la începutul procesului ei de construcție, a dreptății sociale. După toate probabilitățile, dezvoltarea și detalierea ulterioară a acestei teorii va aduce cu sine și răspunsul lui Honneth la aceste obiecții deocamdată inevitabile la adresa concepției sale.

Insuficiența parității participative drept criteriu al dreptății sociale. Un comentariu critic asupra „dualismului perspectival” fraserian¹

Viorel Țuțui *

In this paper I will present and analyze the theory of social justice proposed by Nancy Fraser in her debate with Axel Honneth contained in the recent book, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Fraser endorses a „two-dimensional” conception of social justice, „perspectival dualism”, which encompasses claims of both redistribution and recognition, while Honneth conceives recognition as the fundamental dimension of justice, treating the redistribution as derivative. Fraser examines the problem of integrating the two dimensions in a single framework at three different levels: moral philosophy, social theory and political theory. I will argue that the principle of parity of participation which she proposes as the criterion of social justice it is not sufficient to make such an evaluation possible. This problem at the level of moral philosophy has consequences at the other two levels: at the level of the social theory it is the problem of an inadequate image of the capitalist society and at the level of the political theory it is the problem of an inadequate image of the reforming process that changes social institutions.

În controversa sa cu Axel Honneth și cu alți filosofi politici actuali (Judith Butler, Charles Taylor sau Iris Marion Young), controversă dezvoltată în special în cartea lor *Redistribution or Recognition? A Political-*

¹ Studiu realizat în cadrul grantului de cercetare „Politica recunoașterii și dreptatea socială: multiculturalism vs. dreptate redistributivă?” finanțat de Academia Română.

* Viorel Țuțui este doctorand al Facultății de Filosofie, Universitatea „A.I. Cuza”, Iași.

*Philosophical Exchange*², Nancy Fraser apără o perspectivă dualistă cu privire la dreptatea socială. Obiectivul său este acela de a reabilita noțiunea de „redistribuire”, ca noțiune esențială în definirea dreptății sociale, și de a depăși astfel concepțiile recente centrate pe noțiunea de „recunoaștere” (dezvoltate în forme diferite de Charles Taylor și Axel Honneth³), în sensul unei viziuni care să cuprindă ambele aspecte sau dimensiuni ale dreptății, viziune pe care o numește „dualism perspectival” (*perspectival dualism*). În cele ce urmează voi prezenta principalele sale argumente în favoarea acestei poziții după care voi pune în evidență două dificultăți semnificative cu care teoria sa se confruntă, pe baza dezvoltării unor obiecții aduse de Axel Honneth, dificultăți ce indică insuficiența criteriului parității participative pentru evaluarea revendicărilor făcute în numele dreptății sociale. Voi argumenta apoi că problema se transmite și la celelalte nivele de articulare a teoriei sale: cel al teoriei sociale și cel al teoriei politice. Acest exercițiu critic ce pornește de la obiecțiile aduse de Honneth nu trebuie însă interpretat în sensul achiesării la teoria expusă de acesta. Dimpotrivă, consider că, multe din observațiile critice făcute de Nancy Fraser la adresa concepției sale evidențiază deficiențe importante ale acesteia, însă expunerea lor depășește obiectivele demersului de față.

Constatarea de la care autoarea americană pleacă în construirea concepției sale este aceea a opoziției existente între ceea ce ea numește „paradigmele populare” (*folk paradigms*) articulate în jurul celor două noțiuni amintite mai sus, paradigme ce se manifestă implicit în mișcările sociale contemporane. Astfel, ea remarcă faptul că aceste viziuni sunt considerate ca diferite din patru puncte de vedere: ele asumă concepții diferite cu privire la nedreptate (nerecunoaștere culturală, respectiv distribuire injustă a resurselor), oferă diferite remedii pentru nedreptate (cultural sau simbolic, respectiv economic), asumă diferite concepții cu privire la colectivități (clase definite economic, respectiv grupuri definite pe bază de statut) și înțeleg altfel diferențele dintre grupuri (în paradigma redistribuirii se tinde către anularea diferențelor economice incorecte, în timp ce în cea a recunoașterii se tinde fie către menținerea diferențelor și abolirea ierarhiei valorice incorecte stabilite între ele, fie către deconstrucția termenilor în care diferențele sunt formulate).

² Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso Books, London, New York, 2003.

³ În special în Charles Taylor, „The Politics of Recognition”, în Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1994, pp. 25-74 și Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, MIT Press, 1996 (1994).

Nancy Fraser denunță aceste opoziții ca „false antinomii” ce nu pot justifica viziunea conform căreia realizarea recunoașterii și a redistribuirii ar fi două alternative mutual exclusive. O imagine mai adecvată decât aceea a opoziției radicale i se pare a fi cea conform căreia, în cadrul mișcărilor sociale reale, ambele aspecte sunt întotdeauna prezente în grade diferite: cadrul social apare sub forma unui spectru complex care la un capăt prezintă diferențe datorate în special unei distribuții injuste a resurselor (de pildă exploatarea), iar la celălalt, diferențe cauzate de nerecunoașterea manifestată prin modele cultural-valorice instituționalizate (de exemplu nerecunoașterea datorată orientării sexuale). Chiar și în aceste situații extreme ale spectrului social, deși unul din cele două aspecte predomină, se manifestă și celălalt. În plus, există situații intermediare, în care manifestarea concomitentă a celor două aspecte este evidentă, cum este cea a diferențierii de gen sau rasă în care apare atât distribuția injustă cât și nerecunoașterea (spre exemplu statutul social precar al femeii se asociază cu subaprecierea activităților ei economice). De aceea ea va afirma că orice axă de subordonare specifică lumii reale poate fi tratată ca fiind bidimensională, cele două dimensiuni neintervenind însă în același fel și în același grad⁴.

Acesta este motivul pentru care Fraser conturează un model teoretic în care sunt integrate atât redistribuirea cât și recunoașterea. Această concepție teoretică este articulată succesiv la trei nivele diferite: la nivelul filosofiei morale, printr-o viziune a dreptății sociale care să cuprindă ambele noțiuni; la nivelul teoriei sociale, printr-o concepție cu privire la societatea contemporană, care implică atât diferențierea de clasă cât și pe cea de statut; și la nivelul teoriei politice, prin prezentarea reformelor și aranjamentelor instituționale care pot remedia nedreptatea pe ambele laturi.

La nivelul filosofiei morale demersul este jalonat de investigația a patru probleme principale: Recunoașterea trebuie definită în termeni de dreptate sau de autorealizare? Dreptatea distributivă și cea bazată pe recunoaștere reprezintă două paradigme normative distincte sau una din ele poate fi redusă la cealaltă? Cum se poate diferenția între revendicări de recunoaștere justificate și nejustificate? Este necesar pentru asigurarea dreptății să se recunoască trăsăturile distinctive ale unor indivizi sau grupuri sau e suficient să se recunoască trăsătura comună a umanității? La prima dintre aceste întrebări răspunsul său este acela că recunoașterea este o chestiune de dreptate socială ce vizează egalitatea de statut a indivizilor,

⁴ Nancy Fraser, „Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, Participation”, în Nancy Fraser, Axel Honneth, *op. cit.*, p. 25.

faptul că ei participă de pe poziții de egalitate în viața socială. Nedreptatea se manifestă atunci când există modele cultural-valorice instituționalizate care conduc către un statut inferior al unor indivizi față de cel al altora în relațiile lor sociale. Remediu în acest caz ar fi dezinstituționalizarea acestor modele cultural valorice⁵. Față de concepția care face apel la noțiunea de autorealizare, cea propusă de Fraser are, în opinia sa, câteva avantaje evidente: este un model non-sectar, în sensul că nu depinde de concepțiile diverse cu privire la ceea ce înseamnă „viața bună”, localizează răul cauzat de nedreptate în relațiile sociale nu în aspecte imposibil de verificat în mod public ce caracterizează psihicul individual, evită ideea că toți oamenii trebuie să se bucure de aceeași prețuire socială (*social esteem*) (deși se bucură de același respect), și facilitează integrarea redistribuirii și recunoașterii într-un model unic prin faptul că devin comensurabile (ambele privesc relațiile sociale).

La a doua întrebare răspunsul său este acela că ideea dreptății sociale nu poate fi redusă doar la una din cele două noțiuni ci este cel mai bine exprimată printr-un model bidimensional pentru că remedierea nedreptăților datorate nerezecunoașterii nu rezolvă nedreptățile datorate distribuirii injuste și reciproc. Astfel, ambele aspecte ale dreptății se regăsesc într-un model care face apel la un criteriu normativ supraordonat numit de ea „paritatea participativă” (*parity of participation*), ce se referă la faptul că membrii adulți ai societății trebuie să fie tratați ca egali în relațiile sociale. Distribuția resurselor materiale reprezintă „condiția obiectivă” a parității participative, iar recunoașterea culturală „condiția intersubiectivă” a acesteia⁶.

Acest criteriu este cel pe baza căruia se disting revendicările legitime de cele nelegitime. Sunt considerate legitime acele revendicări care conduc la o promovare a parității participative și nelegitime cele care duc la diminuarea ei. Însă, o îmbunătățire a parității participative presupune ca un câștig realizat pe una din dimensiuni (recunoaștere sau redistribuire) să nu fie contrabalansat de pierderi pe cealaltă. De aceea, ținând cont atât de complexitatea acestei evaluări cât și de faptul că nu există semne indubitabile ale realizării acestui standard, ea insistă asupra faptului că aprecierea trebuie realizată prin procese democratice de dezbatere publică care să țină cont de elementele contextuale⁷. Pe baza acestor aprecieri contextuale se impune și concluzia dacă, într-o situație dată, este mai

⁵ *Ibidem*, p. 30.

⁶ *Ibidem*, p. 36

⁷ *Ibidem*, p. 43

potrivită recunoașterea diferențelor specifice sau recunoașterea trăsăturii comune a umanității.

La nivelul teoriei sociale Nancy Fraser subliniază faptul că societatea capitalistă contemporană poate fi înțeleasă ca una în care există atât diferențe economice cât și diferențe de statut între indivizi, diferențe ce generează două ierarhii relativ distincte ce nu pot fi reduse una la cealaltă, dar care sunt interrelaționate în panul social real. De aceea, consideră ea, viziunea adecvată cu privire la această situație nu este nici aceea a unui monism care reduce o ordine la cealaltă sau le consideră indiscernabile (economism, culturalism sau „antidualism poststructuralist”) nici un „dualism substanțial” care le distinge net, negând relațiile dintre ele. Soluția sa va fi aceea a unui „dualism perspectival”, o viziune conform căreia dimensiunea redistribuirii și cea a recunoașterii sunt diferențiate *la nivel analitic* ca două perspective teoretice distincte din care pot fi analizate relațiile sociale fără a avea pretenția că se distinge între două domenii diferite ale societății: economia și cultura. Astfel, se păstrează beneficiul teoretic al diferențierii analitice dintre redistribuire și recunoaștere, menținându-se totodată și interrelaționarea lor la nivelul societății reale⁸.

La nivelul teoriei politice autoarea analizează problema tipului de reformă instituțională care poate remedia nedreptatea definită în maniera prezentată mai sus. Premisa de la care ea pleacă va fi aceea că un asemenea mecanism nu poate fi pe deplin determinat de pe poziții teoretice. Sarcina teoreticianului este aceea de a indica anumite alternative ce sunt compatibile cu cerințele dreptății sociale, alternative între care trebuie să opteze cetățenii, pe bază de dezbateri publice, pentru a delibera asupra manierei specifice de remediere a nedreptăților, deliberare care ține cont și de contextul caracterizat printr-o istorie, tradiție și identitate colectivă specifice⁹. În ceea ce privește tipul de schimbare instituțională preferat, ea menționează atât reformele „afirmative” ce păstrează aranjamentele sociale corectând rezultatele lor injuste (redistribuirea economică în cadrul regimurilor liberale), cât și pe cele „transformative” care vizează corectarea rezultatelor injuste prin chiar restructurarea aranjamentelor sociale (rezolvarea problemelor rasismului prin deconstrucția opoziției dintre albi și cei de culoare). Remarcând faptul că primul tip de reforme este mai ușor de realizat dar nu conduce la un progres semnificativ (uneori se întâmplă chiar contrariul reificându-se diferențele dintre grupuri, dintre albi și cei de culoare spre exemplu), pe când cel de-al doilea tip conduce la progrese mult mai mari dar acestea sunt mult mai greu de pus în practică (de pildă

⁸ *Ibidem*, pp. 63-64

⁹ *Ibidem*, pp. 71-72

schimbarea regimului economic), ea optează pentru o soluție intermediară. Acest tip de schimbare, numit de ea „reforma nonreformistă”, constă în modificări afirmative ce au efecte transformative cum este de pildă politica insistenței asupra a ceea ce le diferențiază pe femei, măsură care pe termen lung poate schimba statutul de inferioritate al femeilor. În aplicarea acestor măsuri reformiste este important, crede ea, să se țină cont de influența pe care acțiunile întreprinse pe una din dimensiunile dreptății o are asupra celeilalte și să se evite manifestarea unor efecte nedorite.

În cele două replici pe care Honneth le adresează concepției lui Fraser el îi aduce o serie de obiecții dintre care am ales să prezint și să dezvolt doar două critici principale, care fac referire directă la tezele acesteia. Una din criticile importante pe care le menționează Honneth este aceea că Fraser nu oferă o argumentație convingătoare cu privire la faptul că analiza ordinii sociale cuprinde doar două perspective, cea economică și cea culturală, lăsând deoparte alte perspective importante cum ar fi cea morală sau cea legală¹⁰. Obiecția este dezvoltată de el în cea de-a doua replică unde precizează că drepturile indivizilor reglementează relațiile între actorii sociali în moduri elementare fiind surse independente, originare de recunoaștere socială în societățile moderne, neputând fi deci considerate ca derivate din ordinea economică și cea socială, așa cum susține Fraser. În plus există lupte pentru recunoașterea legală a unor drepturi, lupte de care ea nu pare să țină seama¹¹. Răspunsul ei este acela că, pe de-o parte, instituționalizarea și dezinstituționalizarea acestor modele depășește sfera dreptului, și, pe de altă parte, că se poate da seama, în concepția sa, de problemele de natură juridică pe baza celor două dimensiuni ale dreptății: distribuția și recunoașterea. Acest lucru se coroborează cu faptul că cele două dimensiuni ale dreptății sunt asumate doar ca perspective de analiză teoretică, nu ca domenii reale ale socialului.

Consider însă că problema expusă prin această obiecție nu este soluționată prin acest răspuns, mai ales dacă ținem cont de ceea ce însăși concepția lui Fraser presupune. Astfel, așa cum rezultă din cele prezentate mai sus, în opinia sa nedreptatea ca nerecunoaștere este constatată prin punerea în evidență a existenței unor modele cultural-valorice ce conduc la un statut inferior pentru unele grupuri, remediul fiind „dezinstituționalizarea” lor. Este însă neîndoielnic faptul că atât instituționalizarea cât și dezinstituționalizarea acestor modele este în modul

¹⁰ Axel Honneth, „Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser”, în Nancy Fraser and Axel Honneth, *op. cit.*, p. 156.

¹¹ Axel Honneth, „The Point of Recognition”, *idem*, pp. 251-252.

cel mai obișnuit și mai eficient realizată prin modificarea legislației. În plus, chiar noțiuni esențiale pentru concepția sa cum este cea de „statut social” sau cea de „piață” nu pot fi înțelese fără raportare la cadrul legislativ care le reglementează. Nu se poate constata direct in justiția unei diferențe de statut sau a unei diferențe economice, acest lucru realizându-se pe baza unor criterii publice, iar legislația este un criteriu esențial în acest sens. De altfel insuficiența celor două perspective analitice pare să fie asumată și de Fraser în texte mai recente cum e interviul „Recognition, Redistribution and Representation in Capitalist Global Society”, unde ea amintește o dimensiune suplimentară a dreptății sociale, aceea a *reprezentării*, care permite luarea în considerare a dimensiunii *politice* a dreptății sociale, refeitoare la modul în care structurile guvernamentale și procedurile de luare de decizii pot genera nedreptate socială¹².

O altă obiecție a lui Honneth vizează chiar criteriul parității participative, criteriu pe baza căruia se evaluează caracterul legitim sau nelegitim al revendicărilor pe linia redistribuirii sau recunoașterii. În opinia sa, există anumite „ambiguități” legate de acest criteriu. El spune că, în justificarea lui, Fraser pendulează între o poziție de tip proceduralist, pentru care criteriul este unul formal, ce guvernează dezbaterile publice pentru a asigura egalitatea membrilor societății în această dezbateri și o poziție din perspectiva căreia criteriul devine unul material, precizând conținutul dreptății. Problema care apare ține de faptul că, dacă de pe poziții proceduraliste conținutul dreptății nu este stabilit ci el urmează a fi stabilit prin dezbateri, din perspectiva celeilalte poziții rezultatul acestei dezbateri este anticipat, dreptatea fiind echivalată cu egalitatea pozițiilor sociale ale membrilor societății. Însă, așa cum observă Honneth, ea ar trebui să justifice cumva faptul că asumarea acestui conținut al dreptății ar conduce la un progres moral, ceea ce nu face. Opinia lui Honneth este aceea că, prin această strategie de combinare a unui concept substanțial al participării sociale cu un program procedural, Fraser vrea să evite problemele legate de invocarea unei anumite concepții cu privire la „viața bună”, însă strategia nu reușește pentru că această combinație nu este posibilă¹³.

Obiecția lui Honneth poate fi dezvoltată dacă analizăm modul în care criteriul parității participative ar trebui să funcționeze. Astfel, dacă ne raportăm la un exemplu de pretenție de remediere a unor nedreptăți, descoperim că avem dificultăți serioase în a aprecia, pe baza parității

¹² Nancy Fraser, „Recognition, Redistribution and Representation in Capitalist Global Society”, in *Acta Sociologica*, Vol 47 (4), 2004, p. 380.

¹³ Axel Honneth, *op. cit.*, p. 262.

participative, dacă o asemenea revendicare este legitimă. Aceasta pentru că, în primul rând, criteriul nu este suficient de bine determinat. Ce înseamnă egalitatea actorilor sociali la care trimite? Pare implauzibil să asumăm că este vorba despre *egalitatea simplă* de avere sau de statut din moment ce există în mod evident și diferențe legitime. Însă, dacă nu este vorba despre egalitate simplă, ce ar putea fi ușor constatată, atunci s-ar presupune că este vorba despre o egalitate constatată prin raportare la un *alt standard*. Dar, în acest caz, ar rezulta că dreptatea și nedreptatea socială ar fi evaluate conform acestui standard, centrul de greutate al analizelor mutându-se asupra lui.

Prin urmare criteriul parității participative este într-adevăr insuficient pentru a stabili conținutul noțiunii de dreptate socială. Dacă apelăm la criteriile subordonate ale recunoașterii și redistribuirii problema reapare și la acest nivel: care este standardul conform căruia apreciem că există nedreptate ca nerecunoaștere sau ca distribuire injustă? În plus apare și problema rezolvării conflictelor ce se pot ivi între progresul pe linia distribuirii și cel pe linia recunoașterii, pentru rezolvarea căreia a fost introdus standardul supraordonat al parității participative. O altă soluție pe care Fraser ar putea-o indica ar putea veni pe linia insistenței sale asupra faptului că paritatea participativă este completată prin deliberarea în cadrul dezbaterii sociale asupra conținutului dreptății. Însă, problema nu este astfel rezolvată ci doar proiectată la nivelul acestei dezbateri. Neavând un standard unic cu privire la ceea ce înseamnă dreptatea indivizii vor delibera probabil în această dezbaterie pe baza concepției fiecăruia cu privire la „viața bună”. Acest lucru conduce la alte două probleme: pe de o parte nu este deloc sigur că în aceste condiții se poate ajunge la un rezultat, iar pe de altă parte, chiar dacă s-ar ajunge (pe baza a ceea ce decide majoritatea, de pildă), rezultatul ar fi impus celor care nu-l împărtășesc, adică s-ar realiza exact situația pe baza căreia Fraser obiecta la adresa teoriei lui Honneth¹⁴. Prin urmare se pare că ea nu poate rezolva de pe poziții pur proceduraliste problemele etice substanțiale la care se referă conflictele sociale reale¹⁵.

Raportându-ne la cele două obiecții amintite mai sus putem observa că, în fond, ambele atrag atenția, din perspective diferite, asupra aceleiași probleme: incompletitudinea viziunii sale cu privire la dreptatea socială. Această incopletitudine poate fi evidențiată la toate cele trei nivele de

¹⁴ Nancy Fraser, „Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth”, în Nancy Fraser, Axel Honneth, *op. cit.*, p. 197.

¹⁵ Vezi în acest sens și Christopher Zurn, „Identity or Status? Struggles over ‘Recognition’ in Fraser, Honneth, and Taylor”, în *Constellations*, 10, 4, 2003, p. 534.

articulare a teoriei sale. La nivelul filosofiei morale, căutând să ofere o concepție cât mai simplă cu privire dreptate și la sursele nedreptății, ea încearcă să reducă întreaga fenomenologie a nedreptății sociale la o combinație de distribuire injustă și nerecunoaștere. Însă, prin aceasta ea ajunge să ignore statutul de surse originare ale nedreptății pe care îl dețin alte dimensiuni al vieții sociale precum sistemul juridic sau cel politic. Acest lucru conduce la situația că ea asumă drept noțiuni primitive în definirea dreptății sociale, concepte precum „statut”, „piață”, „mecanisme economice”, care nu pot fi înțelese decât făcând apel la alte noțiuni specifice altor domenii de tipul celui juridic, celui politic, etc. Problema va afecta și funcționalitatea parității participative drept criteriu al dreptății: ideea că actorii trebuie să participe de pe poziții de egalitate în relațiile sociale nu reprezintă un criteriu suficient pentru a rezolva conflictele iscate de pretinse nedreptăți sociale. Explicarea a ceea ce înseamnă această egalitate ne trimite către ideea necesității unui alt standard prin raportare la care să fie constatată.

Deficiența se transmite, în opinia mea, de la nivelul filosofiei morale la celelalte nivele de teoretizare ale concepției lui Fraser. Astfel, la nivelul teoriei sociale, ea apare sub forma observației că imaginea oferită cu privire la societatea capitalistă contemporană nu este completă. Aceasta nu poate fi adecvat înțeleasă pe baza unui dualism pespectival care aibă în vedere doar ordinea economică și cea stabilită pe bază de statut, ci e nevoie de o concepție care să surprindă și alte tipuri de ordine socială (juridică, politică, etc.) și, eventual, relațiile dintre aceste ierarhii diferite. În sfârșit, la nivelul teoriei politice, problema se manifestă sub forma incompletitudinii teoriei sale cu privire la reformarea instituțiilor sociale cu scopul remedierii nedreptăților. Pe acest plan devine și mai neclar ce este vizat prin noțiuni precum „strategii afirmative”, „strategii transformative” sau „dezinstituționalizarea modelelor cultural-valorice”. Este evident că pentru a căpăta un conținut determinat aceste concepte au nevoie de explicitări: „strategiile” vizate trebuie să fie de un tip specific (legislative, politice, etc.), iar dezinstituționalizarea presupune mijloace specifice (legislative, politice, etc). Putem conchide astfel, din faptul că problema se regăsește la fiecare nivel teoretic al viziunii sale, că insuficiența parității participative drept criteriu al dreptății reprezintă o deficiență structurală semnificativă, în ciuda avantajelor prin care concepția sa se recomandă pe linia integrării noțiunilor de redistribuire și recunoaștere.

Recunoașterea și redistribuirea în capitalismul global¹

Horia Chiriac*

Recognition or Redistribution? can be considered a remarkable example of an open dialogue about the essential features of capitalist societies. In analyzing these features Nancy Fraser proposes a perspectival dualism, while Axel Honneth adopts a monist point of view. In the present essay these two perspectives are shortly presented and compared one to the other, the conclusive remarks being centered on the idea that redistribution is a necessary but not sufficient component of recognition.

Transformările prin care trece omenirea la începutul mileniului al treilea sunt atât de complexe și neașteptate, încât înțelegerea și anticiparea lor reprezintă o adevărată provocare chiar pentru specialiști. Pe de altă parte, suntem cu toții afectați de aceste evoluții, în bună măsură pentru că suntem *în mijlocul* lor. Suntem actori fără voie într-un ev care își caută reperele evoluției culturale fără a da nici măcar senzația că le-ar putea găsi. Sună oarecum banal, dar mi se pare că marea problemă a omenirii rămâne și - în același timp - *devine* faptul că nu se poate opri. Nu se poate opri din a cheltui inegal și nu întotdeauna rațional resursele Terrei în goana după scopuri marginale, importante mai ales la nivel de grupuri, de comunități, de națiuni. Dacă această goană nu ar periclita existența omenirii în ansamblu, probabil că goana istoriei umane nu ar merita privită din perspectiva oarecum utopică a dezideratului unei evoluții armonioase de ansamblu... Dacă așa ceva chiar există. Sunt destui critici ai însăși noțiunii de societate globală pentru a mai continua detalierea unei astfel de perspective asupra problemelor omenirii. Rămâne totuși o teribilă problemă de ordin practic. Dacă omenirea își va realiza - măcar parțial -

¹ Studiu realizat în cadrul grantului de cercetare „Politica recunoașterii și dreptatea socială: multiculturalism vs. dreptate redistributivă?” finanțat de Academia Română.

* Horia Chiriac este lector universitar la Universitatea Tehnică „Gh. Asachi”, Iași.

aspirațiile de prosperitate, se va putea abține de la arderea întregii cantități de hidrocarburi rămase pe Terra sau va putea, în noile condiții de mediu create, să exerseze cu succes supraviețuirea?

Cineva spunea cândva că popoarele nu au conștiință morală. Doar interese politice. Întrucât acestea din urmă sunt antagonice în privința distribuirii resurselor planetei, pare oarecum absurd să sperăm că omenirea va deveni conștientă de ea însăși la un nivel mai general decât cel al comunităților, al grupurilor de interese și, mai rar, al națiunilor. Ne petrecem existența, ca oameni, concurând pentru resurse cu semenii noștri. Este posibil să nu întrezărim pericolul de a ajunge în situația în care resursele însele nu ne mai pot salva? Drama lentă a omenirii probabil va fi aceea că mulți dintre noi vor întrezări consecințele actualelor evoluții socio-economice la nivel global, dar nu îi vor putea convinge pe ceilalți cu privire la necesitatea unei schimbări. Este ironic să ne numim ființe inteligente în lipsa posibilității de a ne coordona la nivel global. Unii își pun speranța în regulile pieței. Din păcate, până acum piața nu a putut convinge omenirea să folosească *altfel* ceea ce are, pentru a fi evitat un dezastru ecologic. Sau, mai sever, să *evite* folosirea unor resurse *disponibile momentan* pentru a oferi generațiilor care vin șansa de a rezolva problemele tehnologice pe care actuala generație nu le poate rezolva. Mulți dintre noi știu că mecanismul încălzirii globale nu mai poate fi oprit, ci, cel mult, încetinit. Nu este singura dramă ireversibilă la ordinea zilei și, de aceea, majoritatea dintre noi procedează la adoptarea unei atitudini comode pentru moment: neîncrederea. Trebuie știut că ea este doar un lux al prezentului.

Dar actuala evoluție a mediului natural nu este doar rezultatul unor limite tehnologice, ci mai ales decurge din imposibilitatea de a construi și *aplica* o teorie coerentă a redistribuirii resurselor la nivel planetar. Pe spațiul cultural al Europei de Est, saturat de experimentarea ideologiilor, o astfel de teorie apare în mod flagrant drept utopică. Totuși, efortul de construcție a unei teorii critice devine un pas obligatoriu în vederea îmbunătățirii sistemelor politico-economice care au dus la apariția capitalismului global. Din acest punct de vedere, atât Nancy Fraser cât și Axel Honneth se dovedesc observatori fini ai evoluțiilor geo-politice recente. Pentru Nancy Fraser, lupta anumitor grupuri sau comunități pentru recunoaștere se petrece mai ales la nivel cultural, în timp ce lupta pentru redistribuirea resurselor are loc, mai ales, la nivel economic. Cele două planuri nu se suprapun, dar nici nu se exclud reciproc. Iar acesta mi se pare un aspect important. Nici Nancy Fraser, nici Axel Honneth nu acceptă dihotomia recunoaștere/redistribuire. Pentru Nancy Fraser cele două domenii, deși nu se exclud reciproc, pot fi totuși problematizate distinct. Axel Honneth vede însă redistribuirea ca parte componentă a

recunoașterii. Cu alte cuvinte, în lipsa obținerii redistribuirii resurselor, un grup sau o comunitate nu poate spune că a obținut recunoașterea. Aici însă, intervine o altă limită asupra căreia cei doi autori sunt de acord: recunoașterea nu se reduce la redistribuire economică. Recunoașterea presupune ceva mai mult decât simpla redistribuire a resurselor, fiind ea însăși un deziderat. Acesta este al doilea aspect care mi se pare important în clarificarea pozițiilor de plecare ale celor doi autori. Până la urmă, diferența dintre cei doi se reduce la configurarea unui raport. Honneth vede redistribuirea ca pe un ingredient necesar, dar nu și suficient, al recunoașterii. Fraser nu consideră redistribuirea ca fiind nici necesară, nici suficientă pentru definirea recunoașterii, deși acceptă, totuși, că atât recunoașterea cât și redistribuirea trebuie luate în discuție atunci când se încearcă înțelegerea luptei de emancipare a diferitelor categorii sociale. Mai mult, mi se pare ca Nancy Fraser susține un dualism pentru care conturarea și detalierea diferențelor dintre redistribuire și recunoaștere are darul de a contribui la o mai bună circumscriere a fiecărui concept în parte.

În ceea ce mă privește, îmi pun următoarea întrebare: dacă un grup oarecare ar ajunge la deplinătatea recunoașterii sociale, ce ar face cu ea? Cum ar utiliza recunoașterea? Rămâne discutabilă opțiunea de a folosi recunoașterea pentru accentuarea ostentativă a diferențelor dintre grup și majoritate în periculoasa manieră a instituirii unui nou tip de discriminare, de această dată pozitivă (este semnalul de alarmă pe care Fraser îl trage la un moment dat), sau, dimpotrivă, de a folosi recunoașterea pentru estomparea diferențelor dintre grup și majoritate. A doua variantă pare mai profitabilă în privința acceptării majorității din partea membrilor grupului, dar ridică problema gestionării identității grupului în termenii unei alterități minimale aflate în pericol de a se disipa.

Dincolo de această dilemă, următorul aspect mi se pare fundamental pentru clarificarea propriei mele poziții: orice grup minoritar, fie că este vorba de etnie, gen, orientare sexuală etc. va folosi recunoașterea socială obținută *inclusiv* pentru îmbunătățirea accesului la resurse economice pentru membrii grupului. Cu alte cuvinte, în ceea ce mă privește, consider că redistribuirea este un ingredient necesar, dar nu suficient al recunoașterii. Un argument suplimentar este acela referitor la cauzele istorice ale luptei pentru recunoaștere. Lupta pentru recunoaștere, chiar dacă se constituie în apărarea unui set de valori, a unui mod de viață, este un demers ce pornește din nevoia de a înlătura o suferință. Suferința se datorează percepției unei diferențe la nivel social între minoritate și majoritate. De cele mai multe ori, una dintre consecințele recunoașterii în sens negativ și a *instituirii* la nivel comportamental a acestei diferențe este îngreunarea accesului la resurse materiale pentru membrii grupului

minoritar. În concluzie, mi se pare că poziția lui Axel Honneth surprinde destul de bine unele evoluții istorice ale societății capitaliste și nu numai ale ei.

Mai ales în ceea ce privește diversitatea formelor de luptă pentru recunoaștere analiza întreprinsă de Axel Honneth este deosebit de rafinată. Lupta pentru recunoaștere în societățile vestice dezvoltate nu este doar una de emancipare pașnică a anumitor grupuri ce își propun să reducă nivelul discriminărilor. Există și grupuri extrem de violente, care nu caută elaborarea unui cod comun pentru dialogul cu majoritarii. Asemenea grupuri înțeleg lupta pentru recunoaștere în termenii unei afișări ostentative și ai extinderii unei ideologii de grup, cu alte cuvinte urmăresc intimidarea majorității și nu persuadarea ei în vederea acceptării identității grupului.

Pe de alta parte, pentru Honneth justiția socială are cel puțin trei componente: dragoste, egalitate (legală) și compensație (materială). Aceste elemente devin obiective de atins pentru majoritatea grupurilor ce lupta pentru recunoaștere. Honneth observă o oarecare lipsă de precizie la Nancy Fraser atunci când aceasta face referire la componenta participativă a justiției sociale.

Una dintre premisele lui Honneth este aceea că egalitatea socială pentru care luptă anumite grupuri trimite la posibilitatea formării unei identități proprii pentru fiecare membru al societății. Acest punct de plecare, de esență liberală, trebuie conciliat cu concluzia de esență normativistă potrivit căreia calitatea relațiilor sociale ce definesc recunoașterea reprezintă centrul unei etici politice și sociale. De aceea, potrivit lui Honneth, este absolut necesar efortul de a generaliza cunoștințele privind premisele ce stau la baza formării unei identități personale în vederea obținerii unei concepții care să aibă caracteristicile unei teorii a tipurilor de morală egalitaristă. În interiorul unei astfel de teorii un rol important îl joacă definirea condițiilor indispensabile pentru ca indivizii să aibă șansa dezvoltării propriiei personalități, efort pe care Honneth îl observă la mai mulți autori, de la Hegel și până la Joseph Raz și Rawls. În viziunea lui Honneth, la toți autorii menționați, legătura între o serie de premise etice și ideea realizării autonomiei personale pentru fiecare individ în parte poate fi considerată ca o formă de liberalism teleologic – concepție care are pentru Honneth avantajul de a încerca simultan să explice și să fundamenteze o idee ce a fost considerată de multe ori ca una dintre premisele jenante ale oricărei forme de liberalism orientat procedural: ideea normativă potrivit căreia definirea scopurilor în numele cărora are loc stabilirea unei justiții sociale se constituie într-o sarcină politică fundamentată suficient de bine în sens moral.

Honneth observă că poziția lui Nancy Fraser în legătură cu problemele de mai sus este cel puțin neclară. Pe de o parte, Fraser se arată interesată de găsirea unei conexiuni între egalitatea socială și ceea ce ea denumeste „participare”. Cu alte cuvinte, succesul în realizarea egalității s-ar măsura în raport cu capacitatea fiecărui membru al societății de a lua parte la participarea socială fără costuri suplimentare. Dar, pe de altă parte, pentru Fraser dezideratul gasirii unei astfel de conexiuni nu este un rezultat al unei concepții despre o viață mai bună, ci se constituie pur și simplu într-un mod de a explica implicațiile sociale ale ideii de autonomie individuală.

Raspunsul lui Nancy Fraser la criticile de mai sus face trimitere la structura societății capitaliste actuale, care – potrivit autoarei – se caracterizează prin existența unui paralelism între structurile de piață și valorile integrării sociale. Drept urmare, o astfel de structură nu ar putea fi înțeleasă decât făcând apel la o formă de dualism, monismul propus de Axel Honneth fiind incapabil să se raporteze la întreaga varietate a formelor de luptă pentru recunoaștere socială.

În ceea ce mă privește, înclin să consider poziția lui Axel Honneth suficient de nuanțată pentru a surprinde unele caracteristici esențiale ale societății capitaliste, chiar dacă unele referiri la pozițiile marxiste mi se par greu de susținut astăzi. Oricât ar fi de distincte, sistemul pieteii libere și sistemul de valori ale integrării sociale se influențează reciproc, ceea ce mă face să revin la observația de la începutul acestui text, potrivit căreia redistribuirea este un ingredient necesar, dar nu suficient al recunoașterii.

Disabilitate, participare și dreptate socială în societatea multiculturală¹

Bogdan Baghiu*

This text should be seen as a pleading for extending the participative possibilities offered to handicapped people. The main idea is that handicapped people could have better access to social justice through participative contexts than using traditional assistential support.

Problema dreptății sociale cu diversele sale aspecte teoretice privește fără îndoială și persoanele cu dizabilități. Plecând de la lucrarea luată în discuție semnată de către Nancy Fraser și Axel Honneth² consider foarte util să reflectăm la nevoile de recunoaștere socială și redistribuire a resurselor către persoanele cu dizabilități și la situarea lor în contextul multiculturalității. Oare este greșit sau nu ca atunci când facem referire la multiculturalism să vorbim și de o cultură a arealului în care trăiesc persoanele cu dizabilități? Situarea socială a grupurilor persoanelor cu dizabilități în contextul paradigmei multiculturale duce tocmai la necesitatea raportării la binomul conceptual redistribuție - recunoaștere.

Problemele mari ale disputei dintre adepții celor două curente de gândire din teoria actuală a dreptății sociale devin de-a dreptul spinoase atunci când la mijloc se află un asemenea grup social sortit să lupte deopotrivă pentru recunoaștere, chiar recunoașteri la plural, dar și pentru redistribuția bunurilor. Nevoia de recunoaștere socială este estompată la persoanele cu dizabilități, deoarece gradul de încredere în potențialul lor productiv este mai redus. Din această cauză lupta pentru recunoaștere socială a persoanelor cu dizabilități comportă acțiuni mult mai complexe decât în cazurile celorlalți indivizi. Și aici, cred că trebuie să punctăm în mod clar că procesul de recunoaștere socială a persoanelor cu dizabilități

¹ Studiu realizat în cadrul grantului de cercetare „Politica recunoașterii și dreptatea socială: multiculturalism vs. dreptate redistributivă?” finanțat de Academia Română.

* Bogdan Baghiu este doctor în filosofie.

² Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, London-New York, 2003.

este de fapt latura cea mai expusă discriminării. Cu alte cuvinte, putem afirma că discriminarea acționează mai puternic asupra procesului de recunoaștere decât asupra individului în sine. De altfel mulți autori care s-au aplecat studiului conceptului de dreptate socială recunosc faptul că raportarea teoriilor acesteia la grupurile persoanelor cu dizabilități reprezintă un test sever pentru acestea, întrucât situațiile patologice diverse impun o permanentă revenire asupra aparatului conceptual.

Aceasta este o consecință firească a faptului că patologicul re-dimensionează poziția socială a individului generând situații în care formalismul teoretic devine aproape inoperant. Zona patologicului impune anumite poziții rezervate în ceea ce privește aplicarea strictă a modalităților de redistribuire a resurselor existente. Toate mecanismele de raportare la un tip de dreptate socială sau la altul pot să fie dinamitate din cauza a ceea ce fiecare boală în parte ne poate oferi nou și neprevăzut. Spun acest lucru deoarece consider că atunci când trebuie să luăm în calcul probleme de recunoaștere socială și distribuire a resurselor nu putem să operăm cu o răceală abstractă care ar putea fi catalogată în termenii popperieni drept inginerie socială. Boala și consecințele ei nu pot fi introduse într-o logică socială predictibilă. Din aceasta cauză relațiile interumane trebuie să se armonizeze în alte moduri decât cele consacrate. Boala reclamă o abordare plurivalentă a conceptului de dreptate socială, deoarece persoanele cu dizabilități se confruntă zilnic cu forme de discriminare. Cea mai gravă formă a discriminării o reprezintă blocarea prin prejudecăți sociale a posibilităților de participare la viața socio-economică a comunității. Din nefericire, societatea actuală privește încă drepturile participative ale persoanelor cu dizabilități ca pe niște drepturi oferite, și nu ca pe unele naturale. Ori, pentru persoanele cu dizabilități actul participării sociale este fundamental pentru celelalte procese luate în discuție: recunoașterea și distribuția valorilor materiale. Dacă în cazul celorlalți oameni participarea reprezintă doar o opțiune pe care indivizii o au mereu la îndemână, în cazul persoanelor cu dizabilități participarea devine în multe dintre cazuri o solicitare.

Lucrurile devin mai permissive atunci când ne situăm în paradigma socială a multiculturalismului, în care posibilitățile de participare capătă noi valențe. Însă trebuie remarcat faptul că în multe țări cu tradiție în implementarea și derularea programelor de asistență socială pentru persoanele cu dizabilități există o tendință de a anticipa oarecum oportunitățile lucrative ale acestora. Și dintr-odată nu mai putem de o participare reală, ci de una limitativă, impusă. De fapt marea problemă prin care putem stabili gradul de înțelegere al persoanelor cu dizabilități de către o societate o reprezintă tocmai cât de laxe sunt cadrele participării

convenite tacit sau explicit de către actorii sociali. Cred că dreptatea socială în cazul persoanelor cu dizabilități este mai întâi un tip de dreptate participativă. Este anormal să vorbim de recunoaștere sau redistribuire, atât timp cât dezideratul participării sociale nu este bine consolidat. Dezideratul participării nu ține doar o bună și asistențială situație și reprezentativitate pe piața muncii, ci schimbarea percepției față de îngrijirea de către boală a numărului de domenii în care pot activa persoanele cu dizabilități. În multe societăți se creează anumite tabu-uri față de manifestarea persoanelor cu dizabilități în anumite profesii, de multe ori creându-se impresia că avem de a face cu rețete pre-stabilite pentru încadrarea acestora. Un exemplu elocvent ar fi târgurile de locurile de muncă specializate pentru asemenea viitori angajați, unde firmele, de obicei de mici dimensiuni, vin numai cu un set restrâns de oferte pentru meserii manufacturiere. De aici, putem vedea că piața muncii dictează în mare măsură acest criteriu al participării sociale. Apare astfel o predispoziție a sistemului educațional de stat, să canalizeze modul de inserție socio-profesională a copiilor și tinerilor cu dizabilități spre anumite clișee pre definite de către o mentalitate colectivă. Stereotipurile negative asupra persoanelor cu dizabilități, care provin dintr-o frică intrinsecă a naturii umane față de orice formă de alteritate, mai ales una patologică, influențează în mod direct și mecanismele, care trebuie să genereze stabilirea unor raporturi juste ale acestor persoane cu ceilalți membri ai societății.

Ca o sumară concluzie a reflecției mele asupra problemelor ridicate din dezbaterile cărții semnate de Fraser și Honneth observ că, raportând această reflecție la cazul particular al aplicării teoriilor dreptății în cazul persoanelor cu dizabilități, rezultă faptul că filosofia teoretică este de multe ori mult prea selectivă în tentativa de a analiza și problematiza realitățile cotidiene. Dacă amintim numai faptul că în această importantă lucrare pentru definirea contemporană a conceptului de dreptate socială se face doar o singură dată referire la persoanele cu dizabilități, atunci avem o imagine clară a ignorării a unor grupuri pentru care dobândirea unor drepturi firești nu este tocmai un lucru simplu

Fraser vs. Honneth. O abordare liberală¹

Vasile Pleșca*

Political philosophy, with its potential to guide politics, is in the paradoxal situation of every theoretical science betrayed by practice. If one hundred years ago, at the beginning of the modern political philosophy, this was able to legitimate political practice, nowadays politics has its own ways to follow, independent of the theoretical aspects. And that happens, beyond the complexity of the contemporary reality, in the wrong approaches of the contemporary political theory. The controversy between Fraser and Honneth is a famous example of such deviation.

În momentul în care John Locke, pregătindu-se pentru plecarea în exil, privea cum, pentru ultima dată în istoria Marii Britanii, avea loc, chiar în curtea interioară a Bodleian Quadrangle, o ardere pe rug a cărților, avem de-a face cu o naștere simbolică a filosofiei politice moderne. Bineînțeles, nu putem spune că în 21 iulie 1683, căci aceasta este data evenimentului², are loc o revoluție în gândirea politică, e doar o mică scânteie ce va duce la creionarea lumii contemporane.

Ceea ce contează mai mult, vorbind de zorii gândirii politice moderne este un aspect la prima vedere paradoxal, privit prin prisma evoluției ulterioare. Acest aspect este că, deși acum trei secole nedreptățile sociale erau mult mai mari și mult mai evidente decât cele din contemporaneitate, discursul politic al modernității, ce cuprinde nume, în afară de Locke, precum Kant, Burke, Hegel, Montesquieu sau Mandeville, se axează pe ideea de libertate. Iar această opțiune va fi cea

¹ Studiu realizat în cadrul grantului de cercetare „Politica recunoașterii și dreptatea socială: multiculturalism vs. dreptate redistributivă?” finanțat de Academia Română.

* Vasile Pleșca este cercetător științific la Institutul de Științe Economice și Sociale „Gh. Zane”, Academia Română, Filiala Iași.

² Adrian Paul-Iliescu, „John Locke și idealul modern al unei vieți fondate pe reguli”, Prefață la John Locke, *Al doilea tratat despre cărmuire. Scrisoare despre toleranță*, Editura Nemira, București, 1999, p. 9.

care va delimita politic realitatea contemporană. Situația este doar la prima vedere paradoxală, căci dincolo de aparențe, vedem că acești clasici ai modernității au sesizat un lucru, de cele mai multe ori ignorat de epigonii din universitățile secolului al XXI-lea, și anume acela că un discurs despre dreptatea socială este unul superficial, fiindcă are în vedere doar efectele, fără a vorbi despre cauze. Iar cauza fundamentală a nedreptăților sociale, și acum, ca și în zorii modernității, este una simplă: lipsa libertății.

Din păcate, secolul al XX-lea a cunoscut un drum cu totul diferit în abordarea filosofică a fenomenului politic, iar principala cauză este moștenirea lui Marx. În posteritatea sa s-a creionat ceea ce s-a numit *Welfare State*, statul bunăstării generale. Ceea ce se întâmplă de decenii în teoria politică este o încă o dovadă a celor afirmate de Popper în a sa clasică *Societatea deschisă și dușmanii ei*: marii teoreticieni au o influență mult mai mare asupra realității decât se crede, dar, din păcate, această influență are tendința de a modela realitatea într-un mod la care nu s-a gândit nimeni, de multe ori pervers. Iar efectul pervers al exploziei discuțiilor despre dreptatea socială nu este doar obnubilarea discursului despre libertate, ci, de cele mai multe ori, ascunderea libertății însăși. Iar acesta se întâmplă pentru că echilibrul social înseamnă echilibru între drepturi. O societate bună înseamnă o societate cu libertate, egalitate, dreptate în doze ponderate. Cu alte cuvinte, suma drepturilor într-o societate este constantă. Asta înseamnă că un prea mult dintr-un anume drept nu duce și la sporul celorlalte, ci, din păcate, la declinul celorlalte. În secolul al XX-lea victima excesului de dreptate socială a fost libertatea și asta din cauză că orice discriminare pozitivă la nivel social în favoarea unui individ, a unui grup de indivizi sau a unei comunități a însemnat restrângerea libertății altui individ, altui grup de indivizi, altei comunități. Echilibrul unei societăți bune a fost rupt.

Fenomenul nu s-a întâmplat doar din cauză că, vreme de decenii, în mediile universitare occidentale, și, ca o consecință, în societatea occidentală, Keynes a avut mai mare influență decât Hayek sau Mises, ci și faptului că și apologeți de marcă ai libertății au căzut pradă tentației de a analiza efectul și nu cauza.

Unul dintre ei este chiar sir Isaiah Berlin, cel care revitalizează și clarifică o distincție realizată de către Benjamin Constant, distincția dintre libertatea pozitivă și cea negativă:

„Este adevărat că a oferi unor oameni în zdrențe, analfabeți, nehrăniți sau slăbiți de boală drepturi politice sau garanții împotriva ingerinței statului în viața lor privată înseamnă a-ți bate joc de ei. Înainte de a înțelege semnificația unei sporiri a propriei libertăți și de a se bucura de folosirea ei, acești oameni au nevoie de îngrijiri medicale și de educație. Ce este libertatea pentru cei care nu pot face uz de ea? Ce valorează ea fără acele condiții indispensabile uzului ei? Trebuie început cu începutul – libertatea individuală nu este o necesitate primară pentru orice om”³.

În primul rând, trebuie observat că cei nehrăniți, cei bolnavi, cei needucați există în număr mult mai mare acolo unde nu domnește libertatea decât acolo unde ea este suverană. Aceasta ne întoarce și la alt clasic al liberalismului, John Stuart Mill care nu ezita să spună că existența libertății descătușează capacitățile creatoare ale omului⁴, educația, prosperitatea, sănătatea publică fiind consecință directă a existenței libertății. Iar, în final, încă o precizare – a da țăranului egiptean, pomenit de Berlin, educație și medicamente îi rezolvă acești probleme pentru scurt timp, lipsa libertății însă îi perpetuează o dependență de statul protector ce-l poate duce oricând în viitor în aceeași stare de needucație, de foame și de nesănătate. Din această cauză trebuie precizat clar încă o dată lucrul de multe ori uitat în secolul al XX-lea și perpetuat cu voioșie la început de mileniu trei – *a fi om înseamnă a fi om liber*.

Ceea ce este de observat că această analiză de suprafață a problemelor unei societăți mai are o trăsătură: caracterul de abordare neterminată niciodată. În discuțiile despre dreptatea socială nu vom găsi niciodată abordări care să se impună prin valoarea argumentelor sau prin coerența logică. Asta face ca fiecare lucrare să fie urmată de replici, adăugiri, contrareplici etc., astfel că nu avem de a face doar cu moartea abordărilor serioase, dar și cu moartea hermeneuticii în acest palier al gândirii.

³ Isaiah Berlin, „Două concepte de libertate”, în *Patru eseuri despre libertate*, traducere de Laurențiu Ștefan Scalat, Editura Humanitas, București, 1996, p. 207.

⁴ John Stuart Mill, *Despre libertate*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 122.

Un exemplu foarte bun pentru tot ce am spus până acum este și lucrarea *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*⁵. Ea însăși o dispută, cu doi autori pe poziții divergente privitoare la rolul redistribuției și recunoașterii în creionarea unei dreptăți sociale, cu o întreagă tarabă de lucrări scrise deja în continuarea ei⁶, cartea este, evident, una la modă.

Avem de-a face aici cu o dispută ce vizează diferența dintre dualismul perspectival al lui Fraser ce operează cu distincția dintre redistribuție (la nivel economic) și recunoaștere (la nivel cultural)⁷, pe de o parte, și monismul procedural al lui Honneth, care stipulează, în primă instanță, faptul că distincția dintre un nivel economic și unul cultural al discuțiilor despre dreptatea socială este unul artificial și că o abordare ce vizează o analiză a diferitelor forme de recunoaștere este mult mai legitimă⁸.

Nancy Fraser are o dispută, de fapt, nu doar cu Honneth. Charles Taylor, Judith Butler sau Iris Marion sunt alți parteneri de dialog, iar principalul reproș pe care îl aduce este că teoriile despre dreptatea socială care vizează ca soluție socială doar recunoașterea sunt insuficiente, iar modelul său teoretic, pe trei nivele (la nivelul teoriei morale, sociale și politice), cuprinde, alături de recunoaștere, și conceptul de redistribuire⁹. Acești doi termeni, recunoaștere și redistribuire, vizează două perspective, cea culturală, și cea economică, iar ambele aspecte crează un model numit paritate participativă (în sensul că fiecare persoană adultă trebuie tratată în mod egal cu toate celelalte persoane dintr-o societate. Replica lui Honneth în acest caz, e cât se poate de simplă, identică, ca principiu, abordării sale: din nou, abordarea e insuficientă, deoarece aspectele morale sau legale ale dreptății nu sunt cuprinse în teoria parității participative. Mai mult, paritatea participativă este un concept dacă nu contradictoriu, cel puțin ambiguu, fiind un criteriu când proceduralist, când pur și simplu material, în sensul că precizează

⁵ Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso Books, London, 2003.

⁶ A se vedea, în acest sens lista întocmită de Eugen Huzum, „Fraser sau Honneth? Coordonatele unei dispute actuale pe marginea dreptății sociale”, notele 2, 3, 4, 5, *supra*, *Symposion*, tom 5, nr. 2 (10), pp. 413-414.

⁷ Nancy Fraser, Axel Honneth, *op. cit.*, pp. 34-35.

⁸ *Ibidem*, pp. 135-136.

⁹ *Ibidem*, p. 30.

conținutul dreptății. O replică a lui Fraser la aceste critici introduce și conceptul de reprezentare pentru a viza aspectul politic al dreptății sociale¹⁰.

Aceasta e filosofia pe baricade. Asta înseamnă că se enunță o teorie, iar apoi se crează o carieră universitară scriind răspunsuri la replicile venite la teoria enunțată. Iar acest lucru se întâmplă, așa cum spuneam la început, cel puțin la nivelul filosofiei politice, din cauză că problemele la modă sunt superficiale, neavând niciodată pretenția de a surprinde esențele, sunt prost argumentate, de multe ori, pornind de la exemple nefericite, operând cu false generalizări și, mai ales, deși cu toate aceste poveri, având pretenții de teorii atotcuprinzătoare.

În alt sens, este tot moștenirea lui Marx în filosofia politică: teoriile sunt atotcuprinzătoare dar aproape imposibil de testat, iar de fiecare dată când o teorie este infirmată de o dovadă contrară, teoria nu este anihilată, ci, pur și simplu, teoria se adaptează noii dovezi, iar autorul capătă noi onoruri academice.

Problema e mult mai gravă însă decât pare fiindcă aceasta nu mai e filosofie politică, ci este pur și simplu o activitate intelectuală retrasă față de zgomotul lumii în sfera de cristal a universităților, asta în ciuda pretențiilor tuturor acestor teorii de a avea aplicabilitate practică. Amestecul acesta de filosofie politică și politici publice nu duce decât la deconsiderarea ambelor domenii, la lipsa totală de soluții, dar mai ales, la ruperea totală a politicii de filosofia politică. Aceasta este doar un discurs secund, rolul său fiind acela de a trasa reperele politicii, însă pretenția de a se implica direct în politică, de a rezolva probleme ce țin de politicile publice, duce la eschivarea politicii față de filosofie.

Trebuie să ne întoarcem, din cauza asta, la filosofia sensurilor politice și să uităm această filosofie a aparențelor politice. Iar peste toate aceste teorii, întotdeauna în transformare, trebuie să ne amintim că există și abordări geniale prin simplitatea lor, cum este cea a lui Ayn Rand în posteritatea principiului identității: „un om egal un om”.

¹⁰ Nancy Fraser, „Recognition, Redistribution and representation in Capitalist Global Society”, în *Acta Sociologica*, nr. 4 (47), 2004, p. 380.

Rostirea filosofica românească

Sistemul rostirii filosofice românești

Alexandru Surdu*

Prin „rostirea filosofică românească”, Noica ocupă un loc aparte în filosofia noastră, un loc neprecizat încă de critica filosofică și nesugerat nici de autorul însuși, care, după publicarea cunoscutelor lucrări: *Rostirea filosofică românească*, 1970, *Creație și frumos în rostirea românească* (1973) și *Sentimentul românesc al ființei* (1978), abandonează practic această temă. Din perspectivă pur filosofică, lucrările par, la prima vedere, lipsite de interes: același lucru, poate chiar mai pregnant, se poate spune din punct de vedere strict filologic. Ele au plăcut însă, contribuind în mare măsură la popularitatea autorului, prin aspectele lor artistice, ușor accesibile, atractive. De altfel, însuși domeniul investigat se preta la o astfel de tratare, fiind situat undeva între adevăr și frumos, ceea ce i-a prilejuit autorului o adevărată risipă din tezaurul celor mai alese expresii stilistice care au fost utilizate vreodată într-un context filosofic.

Făcând totuși abstracție de stil, „rostirea filosofică românească” diluată ulterior în termenul mai general de „rostire românească” și concentrată, în cele din urmă, în jurul unui termen central, al „ființei” face parte din ceea ce astăzi se numește *hermeneutică*. Nu în sensul antic al interpretării gândurilor prin cuvinte, al exprimării gândurilor, ci al descoperirii gândurilor întruchipate în cuvinte. Astfel de investigații făcuse sporadic și Hegel, care se bucura, cum zice Noica, găsind în limbă cuvinte pe măsura semnificațiilor speculative, nu numai diferite, dar și opuse. Hegel era însă nemulțumit de limbaj și apăsa temător pe clapele aglutinate ale limbii germane. Opera lui Heidegger este însă un adevărat delir hermeneutic, o incidență a celor mai stranii proiecții care s-au făcut vreodată pe coordonatele atât de laxo ale limbilor greacă și germană. Dispărută ca limbă vie, canonizată, în scrieri dogmatice, greaca pare să renască prin cuvintele sale majore, să devină mai grăitoare decât atunci

* Academicianul Alexandru Surdu este Președintele Secției de Filosofie, Teologie, Psihologie și Pedagogie a Academiei Române și Directorul Institutului de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru” al Academiei Române.

când era vorbită. Cum este posibil acest lucru, ne-o spune chiar Noica. În cuvinte, zice el, se întâmplă să-ți amintești de lucruri pe care nu le-ai învățat niciodată, „Căci orice cuvânt este o uitare și în aproape oricare s-au îngropat înțelesuri de care nu mai ști”. Hermeneutul autentic ar trebui să fie deci un fel de arheolog al limbii, care să sape în adâncul cuvintelor și să găsească acolo *noutatea uitată*. Tot Noica mai zice că „dacă nu m-ai fi găsit, nu mă căutai”. Hermeneutul banal caută ceea ce n-a uitat nimeni și găsește ceea ce știi tu toți. Un hermeneut autentic a fost Eminescu, care, căutând în tainele limbii române, a găsit acolo „Luceafărul”, uitat de toți, căci „Luceafărul” *exista* în limba română și fără Eminescu, dar numai prin Eminescu i-a fost dat să *fie*. Un Eminescu însă al filosofiei românești, zice Noica, n-a apărut încă. Adică un hermeneut care să cerceteze în profunzimile limbii române și să găsească acolo filosofia pe care noi am uitat-o. Până se va găsi vreunul, Noica încearcă el însuși să pătrundă în abisurile metafizice ale căror câtorva cuvinte românești. Cum este și firesc, el caută adesea ceea ce s-a găsit deja și a fost ca atare spus în alte limbi, găsind însă că noi românii i-am putea zice în altfel, poate chiar mai bine. Nu este mare lucru să spui ce-au mai zis și alții, dar Noica se bucură, asemenea lui Hegel, pentru faptul că toate acestea erau ascunse și în limba noastră, uitate, iar a le scoate astăzi la lumină este totuși un lucru bun. Cel puțin din perspectiva culturii umaniste.

Și dacă, totuși, în limba noastră există și lucruri care nu s-au rostit în alte limbi? Lucruri pe care le-am uitat doar noi? Atunci nu mai este vorba de o simplă bucurie, ci chiar de datoria noastră de a le reaminti și altora. De a încerca, așa cum o face Noica, să le expunem în forma unui sistem.

Faptul că sistemul prezentat de Noica are cinci momente nu ne pare întâmplător. În cuprinsul aceleiași *Rostiri filosofice românești*, vorbind despre *Îndoita înfinire la Brâncuși*, el consideră că „orice legendă, până și povestea cea mare a lumii, se desfășoară după cinci momente”. Or, ce altceva este filosofia decât această mare poveste a lumii? Decât această pentadă a pentadelor?

Primul moment al sistemului îl constituie clasicul „în sine”, atât de cunoscut în limbile tradițional filosofice (*kat'hauton, in se, an sich*), căruia Noica îi găsește o pereche corespunzătoare de termeni românești „sinele” și „sinea”, care nuanțează aspectele obiective și subiective ale necondiționalului, excluzându-se și completându-se reciproc.

Urmează „ciclul ființei” în cadrul căreia „rostirea”, „întru” și „firea” presupun nuanțări subtile ale raportului dialectic dintre „a fi” și „a exista”, nuanțări care presupun interiorizare și, în același timp, raportare la altceva, statornicie și perisabilitate; ceea ce conduce de la sine către momentul următor, al „devenirii”. Ciclul acesteia începe cu „petrecerea” și, trecând

prin „vremuire” și „infinire”, ca ilustrații ale devenirii în timp și spațiu, sfârșește cu „troienirea”, cu excesul falimentar al devenirii nestăvilite, care necesită „rânduiala”. Aceasta începe cu ctitoriile prefixului „în” care scoate ființa din talazurile devenirii dezlanțuite „înființând-o”, esențializând-o, găsindu-i astfel „temeiul”, „cumpătul”.

Există între aceste patru momente ale sistemului o surprinzătoare coerență, ceva care le reunește, le adună și le orânduiește aproape deductiv. Aceasta este în fond „rostirea filosofică românească” – rostirea propriilor sale momente, sistemul acestei rostiri. Ultimul moment al sistemului nu mai reprezintă însă un „ciclu”. Rostirea filosofică este abandonată în lume și lăsată acolo să rătăcească, „pe calea cea de sminteală”. Să fie aceasta un fel de uitare a uitărilor? Sau lumea aceasta, viața și societatea și apoi creația și frumosul scapă rânduiei, cumpătului regăsit al ființei înființate? Dar atunci, la ce mai e bună rânduiala?

Ar mai fi, desigur, și alte întrebări. Nu trebuie uitat însă nici faptul că „rostirea filosofică românească” își găsește în scrierile lui Noica o *primă* reprezentare sistematică, iar aceasta nu-i decât o căutare a ceea ce el găsisese deja, în esență a triadei de tip hegelian: ființă, devenire, temei, căreia îi adaugă un început de genul absolutului tradițional și o încheiere difuză. Sunt posibile, firește, și alte reprezentări. Depinde de ce ai găsit, ca să știi ce să cauți. Alte încercări pe această linie, făcând abstracție de cea a lui Mircea Vulcănescu, care îl precede pe Noica, nu ne sunt cunoscute. Noica însuși nu mai revine la sistemul schițat al rostirii filosofice românești, ci doar la părți ale acestuia, pe care le prezintă separat (*Sentimentul românesc al ființei și Devenirea într-o ființă*).

Judecat ca atare, sistemul rostirii filosofice românești se dovedește simplist (față de sistemul lui Hegel, de exemplu). Problema nu era însă aceea de a transcende universul culturii umane (de care a încercat să dea seama Hegel), ci de a înscrie rostirea filosofică românească, cu specificul ei, pe fluxul rostirii filosofice în genere.

Metodologic, este vorba de o investigație a limbajului conceptual, categorial al filosofiei, care, după Noica, nu poate fi, în nici un caz, redus la simbolizare și codificare. Or, atâta timp cât filosofia operează cu limbajul conceptual, Cantemir poate fi parafrazat și în acest domeniu: „din limbi străine să înveți filosofia, ca în limba țării tale să filosofezi”. Dar aceasta înseamnă că, asemenea „Luceafărului”, care subzista uitat în limba română, ar fi venit oricum o vreme, când cineva se va fi învrednicit să scoată la lumină și substratul unei gândiri filosofice românești. I-a fost dat lui Noica s-o facă. Și a făcut-o într-un mod exemplar.

Logică și epistemologie

Volition as mental act. A response to Harry Frankfurt and John Searle

Iulian Vamanu*

Problema articolului de mai jos se referă la obiecția lui Harry Frankfurt privitoare la teoriile cauzale, și în ce măsură aceasta poate fi susținută. Obiecția în cauză este cea susținută în articolul „Problema acțiunii” și provocarea acestuia se referă la următoarea întrebare: un eveniment fiind o acțiune, nu depinde de faptul care l-a cauzat? După ce vom arăta obiecțiile lui Frankfurt, vom arăta de asemenea, unele probleme pe care le-am găsit în argumentele sale.

The issue that I shall be addressing is whether Harry Frankfurt's objection to causal theories can be sustained. The objection in question is one advanced in Frankfurt's article „The Problem of Action”¹ and the thrust of it is that an event's being an action does not depend upon how it was caused. After setting out Frankfurt's objection, I shall suggest that there are some problems with his argument. I will claim that those problems derive from the fact that Frankfurt misunderstands the significance of the *guidance* component of genuine action, which seems central to his strategy. On the contrary, I will attempt to show that a reconsideration of the first-person access to action and of guidance as the conscious activity of volition is the most appropriate way in which one could give an account of the nature of action. The point I am trying to make in opposition to Frankfurt is that a causal theory of action finds support from a plausible account of the agent's awareness of his own action.

* Iulian Vamanu este cercetător științific la Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane”, Academia Română, Filiala Iași.

¹ Harry Frankfurt, in *The Importance of What We Care About* (Cambridge: Cambridge University Press, fifth ed. 1997), pp. 69-79.

I.

Frankfurt's claim is that an event's being an action does not depend upon how it was caused, on its having any causal relation to events or states external to it. To support this thesis, Frankfurt broaches at least three arguments I would like to discuss. *First*, he attempts to show that in claiming the contrary, Causal Theories lead to odd implications. More precisely, *Causal Theories* have in common the thesis according to which an essential part of the definition of action is its prior causal history. It leads to a few odd implications, namely that actions and movements are inherently indistinguishable and that at the very moment of acting an agent cannot know whether he is performing an action or is making a mere movement. In Frankfurt's own words:

„In asserting that the essential difference between actions and mere happenings lies in their prior causal histories, causal theories imply that actions and mere happenings do not differ essentially in themselves at all. These theories hold that the causal sequences producing actions are necessarily of a different type than those producing mere happenings, but that the effects produced by sequences of the two types are inherently indistinguishable. They are *therefore* committed to supposing that a person who knows he is in the midst of performing an action cannot have derived this knowledge from any awareness of what is currently happening, but that he must have derived it instead from his understanding of how what is happening was caused to happen by certain earlier conditions”².

Such a case leads to an absurd conclusion that one should normally reject, because common sense suggests the contrary, namely that we are perfectly aware when we perform an action. Frankfurt's assertion is that action is purposive movement guided by an agent. The two elements constitute the essential components of an action. *Purposiveness* means goal-directedness in action, while *guidance* represents monitoring and controlling bodily movements.

Second, guidance is something different from the actions it guides, or as Frankfurt puts it:

² Harry Frankfurt, in *The Importance of What We Care About* (Cambridge: Cambridge University Press, fifth ed. 1997), pp. 69-70

„Our guidance of our own movements, while we are acting, does not (...) require that we perform various actions. We are not at the controls of our bodies in the way a driver is at the controls of his automobile. Otherwise action could not be conceived upon pain of generating an infinite regress, as a matter of the occurrence of movements which are under an agent's guidance. The fact that our movements when we are acting are purposive is not the effect of something we do. It is a characteristic of the operation at that time of the systems we are.”³

Third, the fact that this mechanism functions only compensatorily is important for Frankfurt's arguing. In other words, guidance is purely monitoring, and not controlling the movements of the body. In order to give more credibility to this idea, Frankfurt supports it with an example:

„A driver whose automobile is coasting downhill in virtue of gravitational forces alone may be entirely satisfied with its speed and direction, and so he may never intervene to adjust its movement in any way. This would not show that the movement of the automobile did not occur under his guidance. What counts is that he was prepared to intervene if necessary, and that he was in a position to do so more or less effectively. *Similarly*, the causal mechanisms which stand ready to affect the course of a bodily movement may never have occasion to do so; for no negative feedback of the sort that would trigger their compensatory activity may occur. The behavior is purposive not because it results from causes of a certain kind, but because it would be affected by certain causes if the accomplishment of its course were to be jeopardized”⁴.

II.

There are a few problems I would like to clarify, before I state my claim:

- Is it justified to entail a first-person view from the third-person perspective?
- Is guidance action?

³ Harry Frankfurt, in *The Importance of What We Care About* (Cambridge: Cambridge University Press, fifth ed. 1997), p. 74.

⁴ *Ibidem*.

- Does guidance control or rather monitor bodily movements?
- Is the coasting in Frankfurt's example a case of acting intentionally?

First, Frankfurt's argument can be accused of an illicit passage from the third-person perspective to the first-person point of view, that is from considering events with the neutral eye of an objective observer to the agent's awareness of his own action. I do not believe that there is a logical entailment here. One cannot derive a perspective "from within" of an agent – from external facts stated in observational terms. Just by observing someone's complicated body movements, one cannot state that they are movements made with complete awareness of the agent.

As far as the *second* point is concerned, what Frankfurt tries to emphasize is that guidance is not an act we are doing, but rather the activity of an independent causal mechanism that functions compensatorily. This option is meant to avoid the trap of the causalist approaches where the cause is either a mental state or a mental act. In the former case, to define action cannot avoid mentioning the mental component which stands in a specific relation with the bodily movement. In the latter case, the argument of Frankfurt is that a mental act candidate to be a mark of an intentional action involves the risk of infinite regression. Frankfurt's idea is quite similar to Searle's, in whose view guidance, similar to what Searle names "the experience of acting", could not be seen as something like an activity or trying. When they assert that such a mental act (it could be volition, for instance) is liable to undergo the risk of infinite regression, they assume that the content of such a state includes itself. Hence, if volition is activity, it must be intentional under a description, consequently (according to the volitional account) have a mental cause which is itself a volition, which is itself intentional under a certain description, and so on. This means a vicious regress. Searle, for instance, expresses it clearly, when he writes: "I assumed that volitions were subject to Rylean infinite-regress arguments"⁵. However, this is not the case with volition, which I will show later.

⁵ John R. Searle, „Response: The Background of Intentionality and Action“, in Ernest LePore and Robert van Gulick (eds.), *Searle and the Critics* (Cambridge: MIT, 1991), p. 299.

Third, the problem is that Frankfurt's case is not that of a genuine action, but rather a case of intentional non-action, of an act of refraining (monitoring and not controlling). The fact that the movement of the car is guided by a human agent seems at first glance a perfectly reasonable conclusion, even though it occurs exclusively in virtue of gravitational forces. In fact, there is a human agent involved here, and his desire is precisely to coast downhill. We could not imagine a car moving intentionally down the hill slope. The human factor is decisive in such a case. However, this conclusion is based on a false assumption I would like to evince. The problem with the case presented by Frankfurt is that it assumes what the agent does to be an action. But do we really have to do with an action here? The definition of an action, in Frankfurt's view, is the following: a purposive movement guided by a human agent. In our example, Frankfurt assumes that the moving of the car is an action, on the one hand because it is purposive, in other words intentional – since there is a purpose involved – and, on the other hand, because it is guided, that is monitored and controlled by the active intervention of an agent.

If we could show that the two elements broached by Frankfurt are not present in his case, then we could show that there is no action at stake. Ben's letting his car coast, – the motor turned off –, making no effort to steer or brake or accelerate it, seems not to be an action, after all. It is rather an intentional non-action, if we can put it that way: the driver is intentionally not intervening to control the car's movement, which is to say that he is intentionally not acting in certain ways, rather than intentionally acting in some way. Hence, allowing the car to drift intentionally could be seen as a negative act, an act of refraining. It does not follow, however, that he is guiding its drifting; the notion of "control" that figures in Frankfurt's definition of guidance is not satisfied in this case. Rather, Ben is refraining from guiding the car at all. It is, of course, true that he monitors its drifting. But until he takes positive action again, he guides nothing.

As far as the *fourth* question is concerned, *guidance* seems central to Frankfurt's account. It is true that it is essential to action, however Frankfurt's case does not do much to show that.

The ordinary notion of guidance, on which Frankfurt seemingly relies, accepts a series of punctuated short positive actions interspersed with non-action. For instance, Ben could be "guiding" Fred right now, even though Ben is not doing anything – he only intervenes occasionally when Fred goes astray. But one should agree that if Ben never has to do „anything“, because Fred never goes astray, it seems odd to say he was guiding. Perhaps he only counts as guiding either during a period of action

(correcting Fred) or during a period of inaction in between such periods of action.

III.

In what follows, I would like to present an account of *guidance* that would enable me to redefine its importance for action and to have a satisfactory definition of the nature of action. My claim is that guidance is indeed essential for action, but that it represents the conscious activity of volition, which is causally relevant for the intentional action. My intention is to show the following four theses are justified:

- guidance is volition;
- guidance is activity;
- guidance entails consciousness;
- guidance is causally relevant for action.

As far as the *first two* questions are concerned, it seems to me that guidance can be more properly seen as activity of volition or trying. I do not understand why Searle considers the experience of acting (a conscious mental state) as a necessary condition for action. It is true that acting (conceived in the central, positive sense) involves conscious elements – paradigmatically, the conscious activity of volition. But that is important precisely because it is an activity. The experience of acting is not an activity – or, for that matter, anything we do. It is passive. I do not really understand why Searle avoids volition and describes trying as not being an activity. He writes in response to Brian O'Shaughnessy's criticism of his account: „I was reluctant to use these expressions ['willing' and 'volition'] because of the history of combat surrounding these notions. (...) if we can (...) get rid of the idea that every action has to be preceded by a separate act of willing or volition, then I really have no objection to calling intentions-in-action cases of volition or willings, because they are, after all, in general, cases of trying”⁶.

I believe Searle fails to recognize the intrinsic intentionality of willing and is also wrong about the senses of *trying*.

I will attempt to show now that *volition has intrinsic intentionality*.

⁶ John R. Searle, „Response: The Background of Intentionality and Action”, in Ernest LePore and Robert van Gulick (eds.), *Searle and the Critics* (Cambridge: MIT, 1991), p. 299.

Let me assume first an essential distinction to my discussion, namely that concerning the main two senses of *intentionality*⁷. There is one sense that pertains to all mental states and events – the sense that involves simply the grasping of some content. In this sense, desire, belief and sensation are all „intentional” along with things like deciding and willing. The second sense of „intention” is peculiar to the practical sphere, and has to do with the agent having a purpose. When we intend in this sense we intend to do. Decision and volition are intrinsically intentional in this sense. It is conceptually impossible to say of anyone that he inadvertently or accidentally decided or willed to do something.

Searle asserts that, when an „intention in action” occurs, the fact that it causes the relevant result represents part of the intention in question; such a claim is a combination of a failure to appreciate the intrinsic intentionality of willing, and a desire (understandable, perhaps) to avoid the word „volition”. Intending is never an action or activity; it is a state. Volition is an activity, and it must be intentional. But the fact that I always mean to will as I do should not be taken to suggest that the content of volition includes itself. It is ridiculous to think that small children, for example, have self-referential intentions. Rather, the intention of the agent to will, and his intention to bring about what he wills, are separate. The first is an inevitable accompaniment of willing, and never up to the agent. The second is up to the agent, and its content changes from case to case, depending on what he decides to do.

I also attempt to show that *trying is activity*. Searle writes that: „a man may try to remember something, or even try to believe something, even though ‘remembering’ and ‘believing’ are not names of actions. In such cases the notion ‘try to believe’ does not really name the content of an intention-in-action. The intention-in-action would represent the steps or procedures that the man takes in order to produce the effect of his believing. But ‘believing’ here is not the name of the content of an intention-in-action. The phrase ‘try to X’ does not always name an intention-in-action, even though (...) the most general term in English for intentions-in-action is indeed ‘trying’”⁸.

⁷ I assume here Searle’s definition of *Intentionality* as „the feature by which our mental states are directed at, or about, or refer to, or are of objects and states of affairs in the world other than themselves”, in *Minds, Brains and Science*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984), p. 16.

⁸ John R. Searle, „Response: The Background of Intentionality and Action”, in Ernest LePore and Robert van

As far as the expression „I am trying to believe you” is concerned, it seems to me that a serious utterer of it could have in mind any of several different things. He could mean that:

1. he is doing something aimed at inducing the belief or making it easier – e.g., focussing attention on favorable evidence (either for the proposition or for the addressee's veracity), or

2. that he is trying to act in a certain way that stakes something on the truth of the proposition in question, or

3. that he is trying directly to adopt the belief (the success of which attempt remains to be checked by seeing whether he has indeed acquired a disposition that constitutes that belief). In the latter case, an unsuccessful attempt would be akin to an unsuccessful attempt to directly adopt a certain intention: compare „I've been trying to believe what you say, but I just can't do it” with „I've been trying to set myself (make up my mind) to do what you ask, but I just can't do it”.

Brian O'Shaughnessy⁹ has attempted to criticize Searle's position, by emphasizing the feature of trying as basic action. In this sense, trying is an act of the will. So conceived, trying is too close in meaning to the experience of acting not to be mistaken for it. After all, Searle replies that „the most general term in English for the intention-in-action is simply 'trying'” and that he avoids using it because of „all the Wittgensteinian debates that had gone on around” it; also, according to him, the notion of 'trying' is “rather tricky”¹⁰. One cannot say “I am trying to believe you” and denote an action by this trying. I believe I have already given an answer to this point.

Imagine the following situation: I am turning on the light in my room by flipping the switch. In this case, for instance, it is not that trying is a more basic action. When one thinks that I am trying to turn on the light, the action one thinks of as constituting my attempt to turn on the light, namely the event that is my trying to do that, is not necessarily the most basic action I am performing. In this case, my attempt consists in the action of

Gulick (eds.), *Searle and the Critics* (Cambridge: MIT, 1991), pp. 298-299.

⁹ Brian O'Shaughnessy, „Searle's Theory of Action” in Ernest LePore and Robert van Gulick (eds.), *Searle and the Critics* (Cambridge: MIT, 1991), pp. 271-287.

¹⁰ John R. Searle, „Response: The Background of Intentionality and Action”, in Ernest LePore and Robert van Gulick (eds.), *Searle and the Critics* (Cambridge: MIT, 1991), pp. 298-299.

flipping the switch, and this action is not the most basic, since it includes the more basic action of me moving my hand and finger in a certain way.

Taking into account what I have just said, it is more appropriate to individuate action as that event beginning with the agent's willing to exert force with his body in a specific way. This conclusion, supported also by Carl Ginet¹¹, seems to avoid the difficulties raised in Frankfurt's and Searle's accounts.

As far as the *third* issue is concerned, if we showed that guidance has the features of experience, then it could be easy for us to explain why guidance entails consciousness, since an experience is always conscious. We could agree on the fact that experience means a psychological event which is epistemologically immediately available to its owner at the time¹². As activity of volition, guidance should be epistemologically immediately available to its owner, since first, volition has an intentional content that can be expressed by a propositional content and second, I cannot want something unless I know I want it and I believe I can have it somehow.

As far as the *fourth* problem is concerned, the guidance component of an action always consists at least partly in the agent's causing something, never entirely in merely supervising and standing ready to intervene. I have tried so far to answer two question at stake:

Does the notion of guidance explain what it is for a movement to be an action?

Does the notion of guidance yield a good account of agents' awareness 'from within' of what they are doing?

Conceived as the conscious activity of volition, guidance seems to be essential to the definition of an event-action. As such, it should be proper to explain what an action really is. The best way I can find to show that is to prove that there is no action except under the condition of trying. A counterargument is proposed by Searle, namely the possibility to conceive action only by taking into account a mental state like the experience of action.

¹¹ Ginet Carl, „Reasons Explanation of Actions: An Incompatibilist Account“, in Mele, Alfred R. (ed.), *The Philosophy of Action*, (New York: Oxford University Press, 1997, pp. 106-130.

¹² I follow in paraphrase O'Shaughnessy's definition of experiences of second type. I do not believe there are either conscious or unconscious experiences. See Brian O'Shaughnessy, „Searle's Theory of Action“ in Ernest LePore and Robert van Gulick (eds.), *Searle and the Critics* (Cambridge: MIT, 1991), pp. 271-287

I would like to explain this possibility in more detail. Searle's claim¹³ is that the experience of acting, as the mental component of an action, has a special relation with the corresponding bodily movement, both being necessary components of an action: if we take away the first one we have pure movement; if we take away the second one, we only have a failed effort. The special relation makes the intention-in-action be the intentional content of the experience of acting, that has as condition of satisfaction the bodily movement. Without the two we do not have an action. One can say that the intention-in-action causes the bodily movement as its effect, in the sense mentioned above, namely that the former makes the latter happen. The relation between the two components is a causal one.

In much the same way, one could assert that guidance has the features of the experience of acting, and moreover of an experience of causing, that is the experience of our mental states causally making the effect (the bodily movement) happen. This fact would be shown by an understanding of guidance as intentional conscious state which has as its conditions of satisfaction the goal event.

There is one last question I have to address, finally: Is an affirmative answer to (i) consistent with rejecting the causal theory of action?

The problem with guidance conceived as volition or trying is that it is neutral to questions concerning causation. As Alfred R. Mele writes: "In itself, this idea is neutral on the question whether causalism is correct"¹⁴. However, one can support a non-volitionist causal theory with an account of volition. My idea is that guidance-volition-trying as conscious mental activity can provide support for a causal theory of action, by taking into account the first-person perspective of the agent on his own actions.

In order to see the causal relevance of guidance, one has to resort to the sort of explanation in which guidance appears as cause. Let us consider first a case of ordinary event causation, such as: "the fire in the forest was caused by the hot and dry weather". The explanation of the fire in the forest has several logical features:

- the cause, the hot and dry weather, states a sufficient condition for the occurrence of the effect, the fire in the forest. That is, in this particular context, given all the

¹³ John R. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind* (New York: Cambridge University Press, 1983), chapters 3 and 4 *passim*.

¹⁴ Alfred R. Mele, "Introduction", in (ed.), *The Philosophy of Action*, (New York: Oxford University Press, 1997, p. 15

natural factors and the known effects of heat and dryness, once the heat and dryness of the weather is present, the forest should take fire.

- there are no purposes or goals involved in this case, both event and state of affairs merely occur.
- the propositional content there was a hot and dry weather" merely describes a state of affairs, but does not cause anything.

These three conditions do not show up in the explanation of an action such as: „I raised my hand because I wanted to raise it“.

1. in this case, the explanation does not state sufficient conditions. I wanted to raise my arm, even though nothing constrained me to what I did. I could have done something else, because I always want something.
2. the explanation is stated in teleological terms; neither Frankfurt nor anyone else denies that action is purposive movement guided by an agent. If I want to raise my arm, it is because I planned to do this, or because I believe it is good to do so.
3. volition has the special feature that the intention of the agent to will, and his intention to bring about what he wills, are separate. The first is an inevitable accompaniment of willing, and never up to the agent. The second is up to the agent, and its content changes from case to case, depending on what he decides to do. My willing to raise my arm is intentional in that it has the intentional content of the arm's rising. It explains action in that an event is not an action, unless the agent's willing to produce the physical movements occurs.

In this sense, I should say that an account of volition can shed light on the nature of action, in so far as the agent's willing to do something explains at least partially the occurrence of an action. One should add desires and beliefs in order to have a complete image of the causal complex that explains an action. Volition is important, in my view, because it supplements the causalist theories. In opposition to Frankfurt, I believe that a correct understanding of guidance as conscious activity of volition is capable to give a coherent account of action.

Modelul situației problematologice și sistematizarea tipurilor de discurs

Laura Ciobotărașu*

L'objectif de ce commentaire est de systématiser les différentes espèces de discours en employant *le modèle de la situation problématologique*. La possibilité d'intervenir dans le champ du discours philosophique et de partager ce champ – en rapport avec les autres types de discours (scientifique, littéraire, politique, juridique, etc.) – qui jusqu'à maintenant était regardée comme ambiguë et obscure est donnée par le nouveau courant paru dans la philosophie et par l'instrument méthodologique que celui-ci met à disposition : *la problématologie et le modèle de la situation problématologique*. Nous avons essayé, d'abord, d'éclairer le concept de *problématologie* et le sens de l'expression *situation problématologique*. Ensuite nous avons visé la clarification du concept de discours, en mettant l'accent sur la conception problématologique du langage à l'aide de la conception de ce que Michel Meyer a nommé *la théorie problématologique de la référence*. La capacité du modèle problématologique est analysée d'après la *théorie de l'applicabilité* de Petre Botezatu. Cette théorie a la capacité de mettre en relief les limites du modèle problématologique par les propriétés de la relation qui s'établit entre *applicat* et *appliqué*, d'une part et, d'autre part, par le fait que le modèle de la situation problématologique et la problématologie, comme théorie, se montrent des modèles et théories ouverts, avec une capacité de se vérifier par leur applicabilité à d'autres théories.

A. Problematologie și modelul situației problematologice – clarificări de ordin conceptual și metodologic

Termenul de problematologie a fost pus în circulație de către filosoful belgian Michel Meyer în lucrarea *De la problematologie. Philosophie, science et langage*, lucrare ce apare în anul 1986 și în care se conturează sfera problematologiei ca disciplină și a modelului problematologic ca instrument de lucru. *Problematologia*, în înțelesul acordat de Meyer, este

* Laura Ciobotărașu este doctorand la Universitatea „Al.I. Cuza” din Iași.

studiul modului în care se pun întrebările. (Michel Meyer, *De la problematologie. Philosophie, science et langage*, Édition Pierre Mardaga, 1986, p. 7.) Problematologia, conform lui Meyer, se conturează ca disciplină în raport cu tradiția, cu istoria filosofiei mai degrabă, *ca necesitate a gândibilului, ca posibilitate a filosofiei în relație cu istoricitatea* (*Ibidem*). Problematologia, atât ca disciplină, cât și ca model, se impune, în primul rând, pentru că întreaga filozofie de pînă la ea a încercat să *răpundă unor probleme pe care ea nu poate să le pună fără să devină problematologie* (*Ibidem*, p. 77.). A interoga, a problematiza a constituit obiectul filosofiei dintotdeauna, fără ca acest lucru să fie pe deplin înțeles. Intenția lui Meyer pare a fi aceea de a muta accentul de pe rezultat pe întrebare, chestiune, problemă filosofică. Ceea ce contează în filozofie nu rezidă în rezultatele obținute, filosofia nu are caracter cumulativ, nu adună date, fapte, evenimente, experiențe, care să o conducă mai departe în cercetare și implicit să o determine să evolueze. Ceea ce rămâne constant în filozofie este *problema* ca atare și esențial este ca aceasta să poată fi repusă, perpetuată.

Unul dintre conceptele articulatorii ale teoriei problematologice îl constituie cel de interogație radicală – *interrogativité radicale* – prin care s-ar putea înțelege acea întrebare care vizează esența a ceea ce este vizat prin întrebare, a ceea ce este prim (dar care cuprinde în sinea sa și răspunsuri care s-au înregistrat în istoria filosofiei, dar nu ca trecut pur și simplu, în sensul acumulării de date, ci într-un fel văzute din perspectiva prezentului) – este punctul de plecare prin care „problematologia poate accede la sistematica principiilor gândirii” (*Ibidem*, p. 7.). Acesta este scopul însuși al problematologiei, așa cum îl enunță Meyer și prin care s-ar putea înțelege necesitatea derulării modelului problematologic pentru a ajunge la întrebarea esențială ce stă la baza demersului filosofic, scop la care se poate ajunge doar printr-o interogație radicală. Tematizarea întrebării se constituie în *răspuns problematologic*. Pentru Meyer, un răspuns problematologic reprezintă „demarcarea creatoare a specificității filosofice (care) provine din faptul că există o pluralitate de răspunsuri posibile, din faptul că problema nu se epuizează deci și că ea se odihnește pentru a da naștere la alte soluții ș.a.m.d. O asemenea posibilitate de structură ține de capacitatea filosofică de a răspunde în mod problematologic: de a pune în răspuns ceea ce este problematizat și ceea ce este problematizat este problematizat prin faptul că este soluționat printr-o capacitate de a răspunde problematologic” (*Ibidem*, p. 19.). Răspunsul problematologic se distanțează de răspunsul modelului propozițional al rațiunii (răspuns apocritic care are drept scop închiderea anchetei, refularea problematicului și detașarea de tot ceea ce ridică un alt semn de întrebare; sau, altfel spus,

răspuns care soluționează problema și o suprimă) prin aceea că introduce o ruptură, „el fracturează negânditul gândirii, marchează alternative, creează un spațiu de relații și de sens și că aceasta este soluția pe care o aduce” (*Ibidem*, p. 20.). Legătura dintre întrebare și răspuns, unde intervine problematologia, Meyer o numește *diferență problematologică*, adică o distincție fundamentală pe care o plasează între o întrebare și răspunsul său. Raționamentul lui Meyer este următorul: „...trebuie să se poată recunoaște ceea ce face întrebarea ca *devenind întrebare*, ceea ce implică în mod necesar că ea trebuie pusă *a contrario*, sau să se decidă când nu avem, sau nu mai avem, o întrebare. Aceasta nu semnifică în mod obligatoriu nimic altceva decât: sau discursul ținut nu ne pune în prezența unei chestiuni, sau el este răspunsul” (*Ibidem*, p. 53.) Diferența întrebare și răspuns este absolut necesară deoarece permite, în ultimă instanță, rezolvarea problemei puse. Indiferențierea cuplului categorial întrebare-răspuns conduce la reproducerea indefinită a întrebării. Disocierea întrebării față de răspuns devine operabilă prin intermediul limbajului: „Dacă avem un limbaj care să pună o întrebare pentru a o identifica în mod specific nu se poate să nu avem, corelativ, limbaj pentru răspuns și nu se poate să nu găsim aici diferența complementarității lor indisociabile, a trimiterilor lor reciproce” (*Ibidem*) În pofida rolului esențial pe care Meyer îl acordă limbajului ca mediu ce vehiculează o întrebare – chestiune și răspuns, capabil în același timp să facă diferența între întrebare și răspuns, trebuie să recunoaștem că practica discursivă nu numai că nu se oprește la această ipostază, dar ea oferă mai multe posibilități. Pornind de la această observație „diferența problematologică ocupă doar o parte bine determinată a situației problematologice și ea va «locui» situația problematologică împreună cu alte concepte prin care se epuizează posibilitățile explicative ale acestui din urmă concept” (Constantin Sălăvăstru, *Critica raționalității discursive. O interpretare problematologică a discursului filosofic*, Editura Polirom, Iași, 2001, p. 87). Intervin aici elemente noi, luate în ansamblul lor, care întregesc modelul problematologic și-i largesc, în același timp, sfera de aplicabilitate. Primul concept este cel de *situație problematologică*, prin care „înțelegem o anumită instanțiere a cuplului categorial întrebare (question) – răspuns (réponse) în funcție de două criterii: *criteriul distincției* (al diferențierii) între întrebare și răspuns și *criteriul problematicității* induse sau nu prin intermediul cuplului categorial întrebare răspuns” (*Ibidem*) La confluența dintre cele două criterii puse în joc, criteriul distincției și cel al problematicității, cuplul întrebare – răspuns se regăsește în patru ipostaze: a) natura raportului: se constată diferența dintre întrebare și răspuns iar, natura rezultatului (răspunsului) este problematologic, ne aflăm în fața *diferenței problematologice*; b) se constată un

raport nediferențiat între întrebare și răspuns, iar natura rezultatului este una problematologică. Avem o altă ipostază a situației problematologice fiind vorba despre *nondiferență problematologică*; c) cazul în care natura raportului dintre întrebare și răspuns este diferențiată, iar, de cealaltă parte, natura rezultatului este neproblematologică – ne aflăm într-o nouă ipostază și anume aceea de *diferență nonproblematologică*; d) ultima posibilitate are în vedere caracterul nediferențiat dintre întrebare și răspuns, iar natura rezultatului este neproblematologică, ipostaza fiind aceea de *nondiferență nonproblematologică*. (*Ibidem*, pp. 86–96.). Modelul problematologic, așa cum s-a conturat până în acest moment, se bazează nu doar pe diferența problematologică, ca distincție fundamentală între chestiune și răspuns, ci pe *situația problematologică*, care include pe lângă *diferența problematologică*, cea mai importantă ipostază a modelului pentru discursul filosofic, și *diferența nonproblematologică*, *nondiferența problematologică*, *nondiferența nonproblematologică*.

Ținând cont de relația care se stabilește între întrebare și răspuns – *situația diferenței* și *situația problematizării* (*Ibidem*) se pot discerne următoarele tipuri de discurs: a) *diferența problematologică* ne pune prin excelență în prezența *discursului filosofic*. În această ipostază se pleacă de la întrebare spre răspuns operându-se distincția fundamentală între cele două instanțe, întrebarea se transformă în problemă, tematizarea proprie problemei se concretizează în răspuns problematologic, care are capacitatea de a reține în interiorul său întrebarea. Din acest punct, demersul este reluat: de la răspuns ca tematizare a problemei, spre întrebarea inițială, cu intenția de a o reformula și a o repune pentru a obține un alt răspuns. Raportul dintre tipologia discursului și aceea a situației problematologice trebuie privit ținând cont de avertismentul următor: „Să reținem că asocierea unui anumit tip de discurs cu una sau alta dintre situațiile problematologice invocate s-a realizat (și se poate realiza) numai în baza *tonalității dominante* a fiecăruia dintre discursurile invocate. (...) Dincolo de *tonalitatea dominantă* deci, vom descoperi și în discursul filosofic situații de „diferență nonproblematologică” (am analizat secvența carteziană), situații de „nondiferență problematologică” (anumite secvențe din discursul filosofic al lui Nietzsche, de exemplu) sau situații de „nondiferență nonproblematologică” (discursul sofistic, de exemplu). După cum vom descoperi în discursul științific situații de „diferență problematologică” (teoria relativității) de „nondiferență problematologică” ș.a.m.d.” (*Ibidem*); b) în cea de-a doua ipostază, *nondiferență problematologică*, proprie *discursului politic*, se pleacă de la o întrebare a cărei relație cu răspunsul este indistinctă. În pofida acestei imposibilități de diferențiere a întrebării față

de răspuns, pentru că răspunsul se constituie ca tematizare a problemei, întrebarea poate fi repusă, însă fără să sufere modificări, ci în aceeași formă, cu posibilitatea de a primi răspunsuri diferite; c) *diferență neproblematologică*, proprie *discursului științific*, diferența dintre întrebare și răspuns este netă, răspunsul nu tematizează propria problemă, ci se constituie ca altceva, ceva cu totul separat decât întrebarea pentru care stă ca răspuns; d) *nondiferență neproblematologică* ne trimite înspre zona *discursului religios*. În acest caz întrebarea nu se distinge de răspuns, iar răspunsul nu se constituie ca tematizare a cuplului indistinct. Acest lucru face ca întrebările din acest domeniu să fie unice, la fel ca răspunsurile lor. În acest caz se constată o simplă repetiție, atât a întrebărilor cât și a răspunsurilor, fără ca formele lor să fie alterate.

B. Criterii de aplicabilitate a modelului situației problematologice

Critica majoră ce poate fi adusă modelului problematologic și problematologiei, în mod implicit, s-ar putea situa în jurul pretențiilor și ambițiilor sale de a fi instrumentul cu care filosofia poate fi resuscitată și analizată conform unor criterii proprii care i-ar conferi fundamentul care îi lipsea și legitimitate în raport cu celelalte științe. Se știe că Meyer a insistat pe faptul că filosofia nu a beneficiat de un instrument de analiză propriu, că a fost nevoită să împrumute de la celelalte științe metode prin care sa-și rezolve propriile probleme, că recursul la aceste metode s-a dovedit a fi păgubos, ineficient, derutant pentru filosofie. Astfel că ne întrebăm ce anume îi oferă modelului problematologic capacitatea de a fi aplicat nu numai în filozofie, ci și în retorică, teorii ale argumentării, științe ale comunicării, etică sau teatru (literatură), (în toate aceste domenii Meyer și adepții problematologiei au aplicat cu succes acest model) fără ca acesta să devină constrângător pentru aceste discipline?

Structura de raționare proprie modelului problematologic are drept caracteristici esențiale mobilitatea și permisivitatea; prima ar admite ca modelul să poată fi adaptat și aplicat în alte domenii decât filosofia și discursul filosofic, iar cea de-a doua i-ar da posibilitatea de a putea interveni la nivelul elementelor structurale pentru a le completa sau modifica. Capacitatea modelului problematologic de a articula un discurs asupra întrebărilor are la bază ceea ce Meyer numește *inferență problematologică* (M. Meyer, *De la problematologie...*, p. 23). Acest tip de „atunci când se trece de la „a spune A” la „a spune B” această trecere se numește inferență problematologică. (...) Nimic *apriori* nu autorizează să conchidem asupra acestei inferențe că „A este B”. (...) ne găsim în prezența unei inferențe problematologice de un tip particular pe care am numit-o, la

începutul cărții, deducție problematologică: este vorba aici de o deducție a răspunsului plecând de la întrebarea însăși. (...) se va spune că este deducție problematologică atunci când există o echivalență între echivalențe problematologice și echivalențe apocritice sau asertorice; este vorba aici „a spune A” este, „a spune B” adică „A este B” (M. Meyer, *Questionnement et historicité*, Presses Universitaires de France, 2000, p. 242). Deducția problematologică este posibilă ca urmare a capacității de a răspunde problematologic, în sensul că răspunsul este dedus din întrebare, fără ca răspunsul să suprimă întrebarea. Este o caracteristică esențială a problematologiei care face posibilă și echivalența problematologică. Posibilitatea de a infera problematologic conduce la capacitatea de a discerne între o întrebare și ceea ce contează ca răspuns, răspuns care nu suprimă însă întrebarea (diferență problematologică).

Deducția problematologică pare, mai mult, a justifica coerența interioară a unui discurs plecând de la diferența problematologică, adică diferența dintre întrebare – răspuns, cuplu categorial care dă seama de instalarea între întrebare și răspuns a echivalenței problematologice, după momentul aplicării modelului. Însă acest tip de inferență nu arată care sunt rațiunile conform cărora modelul situației problematologice poate fi aplicat, indiferent de domeniu (aici ne referim la filozofie, teorii ale comunicării, etică, retorică, argumentare, literatură – domenii în care s-a dovedit a fi un instrument eficient de analiză și modalitate de a pune/repune anumite întrebări) și care sunt limitele lui, pentru că acestea există.

Perspectiva aplicării modelului trebuie să constituie un cadru largit ce ar putea să ofere posibilitatea observării modului în care se comportă modelul situației problematologice în chiar momentul aplicării, tipul relației ce se instaurează între model și domeniul aplicării și, pe de altă parte, limitele de aplicare ale acestuia. Acest tip de analiză poate fi întreprins cu ajutorul *teoriei aplicabilității* a lui Petre Botezatu (Petre Botezatu, *Semiotică și negație; orientare critică în logica modernă*, Editura Junimea, Iași, pp 21- 25), teorie ce evidențiază tipul de relație posibil de instaurat între aplicat și aplicant. O idee se materializează, prinde contur și devine profitabilă, spune Petre Botezatu, doar pe măsură ce se aplică. Această aplicabilitate are asupra ideii și efectul augmentării, chiar a generării de noi idei cu o valoare sporită. Critica pe care o aduce filosoful român este aceea de a nu fi fost luat în considerare, la justa lui valoare, conceptul de aplicabilitate: „E adevărat, nu a fost gândit suficient conceptul de *aplicabilitate*. Acesta se extinde, ni se pare, pe o arie mult mai vastă decât

se crede îndeobște. Sensul original: „a pune un lucru peste altul” (Larousse) exhibă generalitatea râvnită și s-a păstrat dincolo de filosofia științei. Expresii ca: „a aplica o culoare pe o pânză”, „o broderie pe o față de pernă” ilustrează indistincția valorică dintre aplicat și aplicant, două obiecte oarecare, supuse doar condiției de a putea adera unul la altul. (...) Înțelesul larg de la origine s-a restrâns în semnificația locală, de astă dată figurată, de „punere în practică, întrebuințare” (a unei idei, principiu, precept, remediu etc.). Termenul *aplicație* desemnează acum traducerea teoriei în practică (...).” (*Ibidem*, p. 22.) Acest înțeles acordat de Petre Botezatu conceptului de aplicație este cel pe care îl vom utiliza cu extensia că, problematologia fiind văzută ca o teorie deschisă, nu numai că are capacitatea de a se augmenta prin aplicare și deschide noi posibilități de abordare a uneia sau alteia dintre problemele cu care domeniul se confruntă în permanență, ci, prin aplicarea ei la alte teorii, are posibilitatea de a se verifica pe sine. Adică teoria care aderă la modelul situației problematologice, prin tocmai acțiunea de aplicare, se verifică și se validează pe sine ca teorie. Acesta este și cazul *teoriei problematologice a referinței* care înglobează în sine teoria clasică a referinței (așa cum numește Meyer teoria referinței a lui Frege) văzută ca un caz particular al acesteia.

Ceea ce aduce nou Petre Botezatu este perspectiva logicii moderne prin intermediul căreia este analizat conceptul de aplicabilitate și acordarea acestui concept unei noi dimensiuni, cea de *relație* – care parcurge traseul de la idee la acțiune; de la domeniul relației la codomeniul relației. Astfel aplicația se desfășoară: a) de la teorie la teorie (aplicație TT); b) de la teorie la practică (aplicație TP); c) de la practică la teorie (aplicație PT); d) de la practică la practică (aplicați PP) (*Ibidem*, p. 23.).

Aceste tipuri de relații ce se stabilesc între aplicat și aplicant sunt considerate de Botezatu ca fiind doar „verigile elementare ale unor cicluri complexe de natură dialectică alcătuite din formele TPT (teorie – practică – teorie) ori PTP (practică – teorie – practică).

În cazul nostru, aplicarea modelul situației (teoria) problematologice corespunde ciclului complex care are punct inițial teoria – trece apoi la practică și ciclul se încheie cu teoria, dar o teorie care este amplificată și îmbogățită tocmai prin exercițiul aplicării. Cel de al doilea ciclu ar putea să corespundă mai curând situațiilor în care practica are nevoie de o fundamentare teoretică și o eficientizare a acesteia. Cazul cel mai elocvent în acest sens l-ar putea constitui întreprinderea lui Meyer din *Le comique et le tragique. Penser le theatre et son histoire* (Presses Universitaires de France, 2003) caz în care problematologia ocupă poziția mediană – de teorie – primul pas al ciclului îl constituie teatrul (tragedia și comedia) care

analizate din perspectivă problematologică le oferă o structurare și o evidențiere a modalităților în care acestea au evoluat și – se ajunge astfel la cel de-al treilea pas al ciclului – practica (teatrul în general), moment în care se pot distinge alte posibilități de abordare. Locul teoriei, în cazul nostru al problematologiei, într-un ciclu practică-teorie-practică are marele avantaj de a nu închide acest cerc, și de a-l lăsa deschis permițând astfel ca domeniul în care a activat să fie îmbogățit fie prin alte aplicații fie verificat prin alte teorii.

Nucleul dur al teoriei lui Petre Botezatu îl constituie fără îndoială evidențierea proprietăților relației stabilite între aplicat și aplicant: a) *ireflexivitatea* (în cazul nostru modelul situației problematologice nu poate fi aplicat sieși. Filosoful român chiar punctează ferm această proprietate arătând, indiferent de situație, caracterul contradictoriu al autoaplicării, motivînd că aplicația presupune, prin definiție, o ieșire din sine); b) *asimetria* (aplicatul și aplicantul dețin roluri diferite care nu sunt intersubstituibile); c) *tranzitivitatea* (aplicantul aplicatului este aplicatul aplicantului); d) *neconexitatea* (relația dintre aplicant și aplicat este neconexă, aceasta înseamnă ca „nu operează între oricare elemente ale cîmpului, ci numai selectiv, între anumite elemente” (*Ibidem*, p. 24.)). Această din urmă proprietate este extrem de importantă în analiza modelului problematologic: neconexitatea relației dintre aplicant și aplicat scoate în evidență, într-o anumită măsură, limitele de aplicare ale modelului situației problematologice. De aici pot să decurgă câteva aspecte care provoacă o reacție în lanț: a) în calitate de aplicat modelul situației problematologice, în virtutea neconexității, își va selecta aplicantul. Critica pe care ar putea-o cineva aduce modelului situației problematologice, pentru că exemplele pe care le utilizează sunt „alese cu grijă atât cât să demonstreze teoria” este nefondată: modelul situației problematologice nu se aplică decît pe situațiile pe care le selectează. Consecința directă a acesteia ne conduce la b) importanța contextului, unul dintre criteriile, alături de formă, care are capacitatea de a stabili sau determina absența/prezența problematologicului dintr-o secvență discursivă; c) în virtutea neconexității, modelul situației problematologice reacționează negativ la încercarea de a lărgi situația concretă, fixată prin analiza prealabilă a criteriului formei și contextului. Nu înseamnă că nu pot fi distinse anumite caracteristici de ordin general asupra întregului de unde se extrage situația x sau y supusă analizei/ interpretării modelului situației problematologice, dar aceste prescripții pot fi considerate doar ca *note dominante*. Perspectivile de ansamblu asupra întregului sunt date de capacitatea modelului situației problematologice de a utiliza criteriul

forme și contextului, ca elemente prealabile aplicării modelului situației problematologice, criterii care, totodată și justifică de ce situația selectată se pretează unei astfel de analize. Aceste caracteristici evidențiază un instrument eficient de analiză / interpretare dar, în același timp, ridică și anumite precauții în aplicare, indicate de proprietățile relației dintre aplicat și aplicant de care trebuie să se țină cont.

Transdisciplinaritatea între noutate și tradiție¹

Dan Sîmbotin*

One of the latest disputes on education concerns the problem of disciplinarity as a solution for an important part of the insufficiencies in the development of man as a complete person. The issue we submit to analysis refers to the novelty of this perspective and to the attempt at identifying the extent to which this approach is possible from the point of view of realistic pedagogical pragmatics. We consider that the idea of transdisciplinarity is not a current one if it only pursues the idea of unity within science and the manner in which it can be used in education, because the idea of unity has been present since the beginnings of science. We can speak about the idea of the unique truth, specific to the Middle Age and to the beginnings of the modern age, such as presented by Descartes, by the concept of *mathesis universalis*, as well as by Francis Bacon by the conception of implicit unity which we meet in *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*.

„No discipline knows more than all disciplines”
(Francois Taddai)

O problemă importantă dezbătută de sistemul educațional contemporan este cea a includerii ideii de transdisciplinaritate ca modalitate de salvare de la forme ineficiente ale pedagogiei. Acest mod nou de a face știință are drept scop nu doar o unificare internă a acestora ci, și o nouă relaționare dintre ea și ceilalți factori importanți în dezvoltarea umană: socialul, anatomicul etc. Astfel că transdisciplinaritatea se dezvoltă pornind de la trei principii fundamentale: unitatea științei (folosim termenul în sensul de cunoaștere), deschiderea față de orice cunoștință și

¹ Articolul a fost publicat cu sprijinul Academiei Române, fiind parte a Grantului cu tema „Reconsiderarea problematicei adevărului sub impactul noilor teorii privind unitatea științei”, contract nr. 213/22.08.2007.

* Dan Sîmbotin este cercetător științific la Institutul de Științe Economice și Sociale „Gh. Zane”, Academia Română, Filiala Iași.

față de orice persoană care dorește să aibă acces la știință și umanitarismul științei (știința trebuie realizată spre binele omului). Cele trei principii au apărut ca răspuns la problemele științei moderne și ineficiența ei în a soluționa problemele omului, indiferent de natura lor. În primul rând știința în sine, prin specializare, s-a dezvoltat într-un mod divizându-se în elemente independente, determinând rupturi interioare între fiecare dintre componentele sale. Aceste rupturi nu au mai permis realizarea unei unități de imagine asupra existenței și au dezvoltat în mod implicit o conflictualitate potențială între acestea care domină și modalitatea în care știința se regăsește în lumea educației formale.

Cea de-a doua problemă a apărut datorită izolării „inițiatice” a omului de știință. Acesta datorită universului în care își desfășoară activitatea se izolează și retrage din mediul social comun, creându-se astfel o nouă ruptură între lumea științifică și cea ne-științifică, ruptură care s-a adâncit pe perioada întregii modernități. Cea de-a treia problemă a științei moderne constă în autofocalizarea asupra sa, uitând unul dintre scopurile fundamentale ale începuturilor sale: omul. Soluțiile celor trei probleme au fost văzute în transdisciplinaritate. Ceea ce vom încerca să analizăm este dacă din punct de vedere pragmatic transdisciplinaritatea, așa cum a fost ea definită, poate rezolva aceste probleme sau dacă nu rămâne decât un demers ideal.

Prima problemă pe care o analizăm este cea a rupturii prin specializare din interiorul științelor. Transdisciplinaritatea încearcă să depășească limitările specializării, acesta fiind unul dintre scopurile sale cele mai evidente. Astfel definiția pe care o dă Basarab Nicolescu transdisciplinarității pornește de la această funcție a sa: „*Transdisciplinaritatea* privește, cum o indică și prefixul «trans-», ceea ce este în același timp între discipline, înăuntrul diferitelor discipline și *dincolo* de orice disciplină. Finalitatea sa o reprezintă înțelegerea lumii prezente, unul dintre imperativele ei constituindu-l unitatea cunoașterii”². Pentru a accentua ideea unității științei vom aduce în prim plan și începutul articolului 4 din *Carta Transdisciplinarității* elaborată la convenția din Arrabida din noiembrie 1994: „Cheia de boltă a transdisciplinarității este unificarea semantică și operativă a accepțiunilor între și dincolo de diferitele discipline.”³

Ideea unității științei nu este nouă. Încă de la începuturile ei aceasta s-a dezvoltat într-o viziune unitară asupra realității ce este relevantă de însăși definițiile termenului prin apropierea de sensul generic de cunoaștere:

² Basarab Nicolescu, *Eu, particula, lumea*, Editura Polirom, Iași 2002, p. 232.

³ *Carta transdisciplinarității*, <http://nicol.club.fr/ciret/ro/chartro.htm>.

„science, synonyme de *savoir*”⁴. Acesta este și sensul în care se dezvoltă termenul în spațiul cultural al Greciei antice unde *episteme* avea înțelesul de „cunoaștere (adevărată și științifică, opusă lui *doxa*)”⁵. Acest sens introduce termenul în imaginea unei unități a obiectului cunoașterii creând impresia unui rezultat unic. Diferitele clasificări ulterioare păstrează ideea unității indiferent dacă acestea au fost realizate în antichitate sau Evul mediu.

Dar pentru a se putea realiza o astfel de clasificare erau necesare alte demersuri preliminare și anume realizarea unei sinteze a cunoștințelor vremii, cu scopul de a le grupa într-o formă de compendiu. Un astfel de demers poate fi considerat cel aristotelic, care chiar dacă nu realizează un compendiu al tuturor științelor, prin lucrările sale sunt surprinse și interpretate toate cunoștințele vremii. Astfel, opera aristotelică este o combinație între a face știință⁶ și metaștiință, el urmărind atât fenomenele naturii, dar și teoriile ce le descriau înainte și nu în ultimul rând o dezvoltare metodică cu privire la cunoaștere. Această direcție este continuată și în perioada Evului Mediu prin încercările de a realiza enciclopedii ale cunoștințelor omenești realizate de Averroes, Albert cel Mare sau Roger Bacon. Toate acestea nu urmăresc a construi sinteze ale științelor ci cea a științei dezvoltând o imagine unitară asupra lumii.

Astfel, până la începutul modernității se cunoșteau trei criterii după care erau clasificate științele. Primul și cel mai cunoscut este cel folosit de Aristotel⁷. El împarte științele în științe teoretice, practice și poetice. Științele teoretice sunt matematica, filosofia primă și fizica, cele practice etica și politica, iar medicina, arhitectura, poetica și retorica fac parte din științele poetice. De asemenea, stagiritul este cel prin care se realizează transferul de la știință privită în sens subiectiv spre știință ca obiect. În școlile din perioada scolastică se folosea și o altă clasificare. Științele erau clasificate în științele principale, ce alcătuiau *trivium*: gramatica retorica și dialectica și cele secundare, ce alcătuiau *quadrivium*: aritmetica, astronomia, geometria și muzica. În Renaștere se încearcă o nouă împărțire a științelor inspirată de Plinius și Lucrețiu. Ea avea la bază ordinea în care Dumnezeu

⁴ Andre Lalalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1926, p. 953.

⁵ Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, Editura Humanitas, București 1997, p. 92.

⁶ Suntem de acord cu viziunea (Ion Bănșoiu, „Clasificare științelor la Aristotel”, în Cornel Damian, Ilie Pârnu (coord.), *Momente ale genezei și evoluției filosofiei științei*, Editura Academiei, București 1981, pp. 32-38) în care Aristotel nu face știință în sensul modern al termenului, ci mai degrabă, el realizează o lucrare enciclopedică privind cunoștințele omenești.

⁷ Aristotel *Metafizica* (981a), Editura Iri, București 1996, p. 14.

a creat lumea, după Geneză⁸. În acest context putem vorbi, de exemplu, despre științele primei zile sau despre cele ale zilei a patra.

Spiritul acestei unități o întâlnim și la începutul modernității dacă ne gândim la *mathesis universalis* a lui Rene Descartes și influența acestuia în filosofia post-cartesiană. Dar pe parcursul modernității această idee își pierde din forța sa inițială. Un început la specializării îl întâlnim la Francis Bacon în *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*. Aici se face trecerea de la unicitatea științei la diviziunea acesteia. Întocmirea unei hărți a tuturor științelor cunoscute până la el, este un pas foarte important în structurarea științelor moderne, pentru că se realizează transferul de la cunoștință spre știință organizată în interiorul ei. Bacon nu se oprește la a face o clasificare a tuturor științelor, ci el face și o critică și completare a lor. Această clasificare nu se realizează în sensul ordonării unor științe deja existente, ci în spiritul organizării cunoștințelor într-o nouă structură, ce se realizează în spiritul credinței într-o imagine unitară a cunoașterii. Astfel el utilizează, atunci când realizează împărțirea științei, în loc de *distributio*, cuvânt folosit în mod obișnuit în astfel de clasificări, termenul *partio*. De exemplu, în introducerea la „*Instauratio Magna*”, numită „*Distributio operis*”, Bacon numește prima parte a operei sale „*Partiones scientiarum*”⁹, parte ce ulterior va purta denumirea *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*. Verbul folosit, „*partior*, -tiri, -titussum înseamnă „a distribui, a împărți”¹⁰ și este utilizat pentru a denumi operația de distribuire, de împărțire a științei unice în părțile sale componente. Putând vorbi, după cum am mai precizat, despre o împărțire a științei, și nu despre o clasificare a acestora. Francis Bacon vede știința ca pe ceva unitar, ca pe o *mathesis universalis* în care științele particulare sunt părți ale întregului, făcându-se astfel trecerea înspre disciplinaritate ca parte componentă ale științei unice. Un alt element important este că numărul științelor în cazul clasificării realizate de Bacon este nelimitat el lăsând deschisă respectiva schemă și posibilitățile de dezvoltare ale cunoașterii.

Dar în urma specializărilor din ce în ce mai intense, a diversificării științelor ruptura dintre acestea s-a radicalizat. Pornind de la clasificarea lui Francis Bacon putem să urmărim pe durata întregii modernități o diversificare a științelor, prin procesul pe care Basarab Nicolescu l-a numit „big bang” disciplinar. Astfel că, la cele trei caracteristici specifice modernității, descrise de același autor: „1. Existența legilor universale, cu

⁸ Jean-Marie Pousseur, *Bacon: 1561-1626. Inventer la science*, Paris, Belin, 1988, p. 153.

⁹ F. Bacon, *Oeuvres*, vol. I, Paris, L'Hachette, 1834, p. 16.

¹⁰ Voichița Ionescu, *Dicționar român-latin*, Editura Orizonturi, București.

caracter matematic. 2. Descoperirea acestor legi prin experiență științifică. 3. Reproductibilitatea perfectă a datelor experimentale”¹¹ ar trebui adăugată o a patra caracteristică fundamentală constând în diversificarea științelor. Aceasta se realizează printr-o ruptură între imaginile specifice fiecărui dintre obiectele de studiu, fiecare dintre aceste științe dezvoltându-se în limitele proprii sale imagini asupra lumii. De exemplu chimia se dezvoltă într-un univers substanțialist, fizica mecanică într-unul al punctului material, biologia într-un univers al animist, matematica într-un spațiu ideal etc. Dar chiar și în contextul unei specializări radicale ideea unității științei rămâne activă, unul dintre exemplele semnificative fiind cel al lui Husserl care prezintă ideea unei noi *mathesis universalis*.

Chiar dacă ideea unității științei este veche, modul în care ea este reluată la sfârșitul secolului al XX-lea nu mai poate fi același cu cea de la începutul modernității. Unitatea științei nu mai poate fi acceptată în sensul adevărului unic medieval, deoarece diferitele realități ce sunt proiectate de către fiecare dintre acestea sau chiar în interiorul lor au determinat un nou mod de a o privi. Astfel că lumea „nivelurilor de realitate” (termen folosit de Basarab Nicolescu) sau a „imaginilor diferite asupra realității” (termen personal) determină cu necesitate un nou mod de a face știință și implicit o nouă logică în care integrarea științelor trebuie să se facă într-o diversitate radicală de imagine. Această nouă logică a fost identificată în lucrările lui Ștefan Lupașcu prin ceea ce este numit „logica terțului inclus”, în care opozițiile sunt integrate în același nivel. Dar putem să adaptăm gândirea actuală la o astfel de nouă logică? Există posibilitatea practică de a aplica elementele specifice transdisciplinarității?

Transdisciplinaritatea este prezentată ca o nouă atitudine în perspectiva unei noi logici. De aceea rolul său este de a transgresa știința particulară integrând elementele existente, indiferent la ce nivel de realitate se află acestea. Astfel, din punctul nostru de vedere se face trecerea de la o gândire a adevărului într-un univers bidimensional într-unul al tridimensionalității¹². Dar acest lucru nu este încă posibil. Știința nu are maturitate de a integra la un nivel superior cunoașterea și de aceea considerăm că transdisciplinaritatea rămâne deocamdată doar un ideal. Singurele elemente care rămân reale și pot fi aplicate se referă la

¹¹ Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea*, Editura Polirom, Iași 1999, p. 15

¹² Imaginile asupra științei pot fi reprezentate de o matrice bidimensională specifică pentru fiecare dintre acestea, matrice ce respectă pentru relațiile din interiorul elementelor sale legile gestaltiste ale percepției. În cazul transdisciplinarității știința poate fi reprezentată printr-o matrice tridimensională care respectă aceleași principii.

componente particulare legăturii dintre științe: *disciplinaritatea, pluridisciplinaritate, multidisciplinaritate, interdisciplinariate*.

Între acestea „*pluridisciplinaritatea*” ce „privește studiul unui obiect al unei anumite științe de către mai multe discipline în același timp”¹³ și *interdisciplinaritatea* ce „privește transferul de metode de la o disciplină la alta”¹⁴ sunt formele cele mai avansate de relație între discipline. Acestea din punct de vedere practic se realizează prin focalizarea mai multor discipline asupra uni singur obiect al unei științe. De asemenea se permite evaluarea din perspective noi a aceluiași obiect. Aceste relații dintre științe nu determină doar o unificare a acestora ci și diversificare în spiritul modern al acestora. Astfel este procesul de hibridare¹⁵ prin care apar noi științe la granița celor vechi. Aceste procese pot determina două efecte opuse: unul convergent prin unificarea imaginii între științe dar, și divergent, prin intermediul procesului de hibridare.

Dacă am văzut că în cazul primului dintre principii, nu se poate vorbi despre o împlinire practică a transdisciplinarității și implicit din acest punct de vedere aceasta rămâne doar un ideal să le analizăm și pe celelalte două. Izolarea omului de știință și a științelor în mod general a reprezentat al doilea principiu important al includerii transdisciplinarității. Prin aceasta trebuiau să fie deschise granițele științei pentru orice domeniu și orice opinie. Semnificativ pentru această deschidere este propoziția Helgăi Nowotny: „*Transdisciplinarity is therefore about transgressing boundaries*”¹⁶. Această depășire nu se referă doar la granițele dintre științe ci la granițele interumane și dintre societate și știință. Transgresarea granițelor reprezintă depășirea limitelor care există în mod normal între societate și instituțiile cenzori ale accesului la cunoaștere. Modernitatea a transferat, aproape în totalitate, demersul științific instituțiilor abilitate care s-au izolat din ce în ce mai tare de societate. Acestea au devenit un fel de „societăți” în care doar „cei aleși” aveau acces. Dimpotrivă transdisciplinaritatea a urmărit accesul fiecăruia la universul științific și o interrelaționare între societate și componenta sa ocultată din mai multe puncte de vedere, știința. Această stare de fapt este numită modul 2 de producție epistemologică (*mode 2 knowledge production*)¹⁷. Viziunea Helgei Nowotny privind relația între

¹³ Basarab Nicolescu, *Eu, particula, lumea*, Editura Polirom, Iași 2002, p. 231.

¹⁴ *Ibidem*, p. 232.

¹⁵ Efectul de hibridare în cazul științelor socio-umane este foarte bine descris de către Mattei Dogan, Robert Pahre în lucrarea *Noile științe sociale. Interpretarea disciplinelor*, Editura Alternative, 1997.

¹⁶ Helga Nowotny, *The Potential of Transdisciplinarity*, www.interdisciplines.org/interdisciplinarity/papers/5 p.1.

¹⁷ *Ibidem*.

societate și știință este aceea a unei *Agora* universale în care ideile să fie puse în comun. Din păcate, chiar dacă există sisteme atât de ușor de folosit pentru comunicare acest ideal este foarte îndepărtat din motive pecuniare pe care nu ne dorim a le dezbate. Interesant este că o activitate care ar trebui să fie un simbol al deschiderii și comunicării cum este știința a devenit din interese meschine una dintre cele mai oculte zone informaționale.

Dincolo de faptul că știința în genere prin limbajul său creează granițe și limitează accesul spre sine, ocultarea informațională și financiară, întăresc aceste limitări făcând ca accesul la informații să se realizeze din ce în ce mai greu. Astfel, în relația individ-societate-natură în loc să se meargă spre unitate transdisciplinară se realizează o ruptură a unui pragmatism greșit înțeles. Idealul societății din Nova Atlantis¹⁸ a lui Francis Bacon a fost împlinit, chiar dacă motivele pentru care s-a ajuns la această izolare au fost diferite. Oamenii de știință s-au izolat și nu putem vedea o rezolvare relativ rapidă a situației.

Ultimul dintre principii urmărește umanitarismul trans-disciplinarității. Știința în acest nou context nu ar avea nici un sens fără respectarea omului și avându-l ca principal obiectiv. Primul articol al Cartei transdisciplinare urmărește tocmai acest aspect: „Orice tentativă de reducere a ființei umane la o definiție și de descompunere a sa în structuri formale, indiferent care ar fi acestea, este incompatibilă cu viziunea transdisciplinară”¹⁹. Acest articol este completat și cu alte articole din Cartă care urmăresc omul în totalitatea sa ca ființă care dorește să cunoască. Scopul transdisciplinarității din acest punct de vedere este de a integra cunoașterea spre un scop comun dezvoltarea omului ca ființă completă. Acest nou de a face știință se reîntoarce la știință ca relație subiect obiect, introducând un nou concept: știință *in vivo*²⁰.

Transdisciplinaritatea urmărește crearea unei unități în viziunea asupra naturii în ciuda diversificării științelor, specifică modernității și „big bang-ul disciplinar”. Dar din punctul de vedere al perspectivelor epistemologice actuale, deocamdată, această perspectivă poate fi privită ca un ideal și de aceea ea este, în ciuda popularizării de care s-a bucurat, în pericol de fi un nou termen ce va muri înainte de a-și arăta roadele. Astfel el este supus pericolului de a deveni unul dintre acei termeni ce se vor adăuga limbajului de lemn a științelor pedagogice. Singura salvare vine din domeniul educației care ar putea aplica principiile respective cu toate deficiențele despre care am vorbit. Transferul trebuie făcut prin respectarea celor trei principii și nu doar prin simularea unei unități seci în interiorul obiectelor specifice științei.

¹⁸ Francis Bacon, *Nova Atlantidă*, Editura Științifică, București, 1962.

¹⁹ *Carta transdisciplinarității*, <http://nicol.club.fr/ciret/ro/chartro.htm>.

²⁰ Basarab Nicolescu, *Eu, particula, lumea*, Editura Polirom, Iași 2002, p. 234.

Cât de liberi suntem într-o concepție naturalistă a minții?

Cristinel Ungureanu*

The problem of liberty is both an ethical theme, and a metaphysical one, too. It is ethical because it involves the idea of responsibility of the moral subject, and it is a metaphysical theme because this responsibility, this subject's liberty sends us to a fundamental understanding of this subject and of the physical univers he lives in.

Libertatea este o temă atât etică, dar și metafizică. Este etică pentru că implică o discuție despre responsabilitatea subiectului moral și este o temă metafizică pentru că această responsabilitate, această libertate a subiectului trimite la o înțelegere fundamentală a acestui subiect și a universului fizic în care el se găsește. O asemenea înțelegere metafizică, care în opinia lui Collingwood joacă rolul de presupuziție absolută ce nu mai are nevoie de o altă justificare, reprezintă fundamentul metafizic al libertății. Ea este în stare să ghideze toate celelalte cercetări empirice spre un punct conținut deja în nuce în ea.

Înțelegerea libertății a depins în ultimele trei veacuri de o anumită înțelegere deterministă a naturii. Nu ne vom opri acum la vechile discuții despre sensul incompatibilist și cel compatibilist al libertății determinat de această înțelegere. Vom aborda, în schimb, aspectele empirice discutate în domeniul studiului minții referitoare la cauzalitatea mentală și care pot avea implicații importante pentru soluționarea dilemei compatibilism/incompatibilism. Eseul se structurează pe patru capitole: în primul capitol va fi prezentat un experiment al neurobiologului american Benjamin Libet cu privire la cauzalitatea din spatele comportamentului; apoi va fi dezvoltată discuția din jurul acestui experiment spre concluzia că libertatea ar fi o iluzie pe care ne-o creăm încă din copilărie; în partea a treia vor fi prezentate contraargumentele ce pot fi invocate în combaterea tezei din capitolul doi; în capitolul patru, pe baza tezei general acceptate de neurobiologi că toate operațiile mentale își au originea în creier și corelată

* Cristinel Ungureanu este doctorand la Facultatea de Filosofie, Universitatea „Al.I. Cuza”, Iași

cu teza existenței unei raționalități capabile să acționeze după motive, vom încerca o definire compatibilistă a libertății.

Experimentul lui Libet

Neurobiologul american Benjamin Libet concepea experimentul său (de fapt experimentele sale) începând cu 1977¹ pornind de la premisa că în cazul acțiunilor libere nu putem vorbi decât de autodeterminare a voinței. Deci, dacă există voință liberă, aceasta „comandă” mișcările organismului prin intermediul sistemului nervos central. Cum am putea verifica experimental acest lucru? Libet pornește de la faptul că fiecare mișcare a corpului este însoțită de o activitate cerebrală sesizabilă prin prezența unor impulsuri electrice slabe ce pot fi detectate pe suprafața pielii capului atunci când acțiunea are loc. Măsurarea acestei activități electrice a fost efectuată cu ajutorul unor aparate de măsură specifice și avea ca scop stabilirea exactă a timpului apariției acestei activități electrice pentru a putea fi apoi comparată cu timpul efectuării acțiunii. Subiecților participanți la test li s-a solicitat să efectueze mișcări simple, cum ar fi ridicatul mâinii, sau apăsatul unui buton. Prin măsurări repetate efectuate pe mai mulți subiecți s-a constatat că acțiunea este precedată de fiecare dată de descărcarea electrică, pe care Libet o numește potențial de activare (în traducerea germană, *Bereitschaftspotential* - BP) în medie cu circa 550 milisecunde². Acest test nu dovedește, el singur, nimic. Cum era de așteptat, activarea zonelor corticale motorii precede activarea mușchilor brațelor. Libet voia să afle dacă activitatea creierului precede și intenția conștientă de a acționa. Pentru a susține o teză autodeterministă, e necesar ca intenția de a acționa să apară înaintea acțiunii propriu-zise cu mai mult de 550 milisecunde. Dar intenția nu poate fi surprinsă în același mod în care poate fi surprins potențialul de activare, prin măsurare directă, de aceea era necesar ca subiecții înșiși să raporteze când a apărut intenția de a acționa. Li s-a cerut să privească la un ceas, al cărui ac (pentru precizie) efectua o rotație completă în 2,56 secunde și să apese pe un buton. Fiecare trebuia să rețină momentul în care ei se decideau să acționeze. Măsurătorile arătau că ei raportau un timp al intenției care preceda acțiunea cu aproximativ 200 milisecunde³. Acest timp al voinței, sesizat prin experiență internă, directă și nu prin măsurători obiective, la persoana a treia era

¹ Benjamin Libet, *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005, p. 162.

² Libet, „Haben wir einen freien Willen?“, în Christian Geyer (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Suhrkamp, 2004, p. 172.

³ *Ibidem*, p. 173.

aceiași fie că e vorba de acțiuni spontane, fie că e vorba de acțiuni planificate. În cazul acțiunilor planificate potențialul de activare precede acțiunea propriu-zisă cu aproximativ 800 milisecunde⁴.

Timpul voinței a fost corectat cu ajutorul unui al treilea test, prin care li se transmitea subiecților impulsuri electrice în brațul drept la momente necunoscute lor și erau rugați să raporteze momentul în care simțeau impulsul. Ei au raportat mereu cu o întârziere de circa 50 milisecunde. Cu acest timp, întârzierea firească cu care fiecare impuls electric este sesizat, a fost corectat timpul voinței. Acesta era, deci, de 150 milisecunde. Din cele trei teste rezultă că timpul voinței este mai mic decât timpul activării electrice cu 400 milisecunde. De aici putem vedea că, dacă activitatea cerebrală precede voința, avem două situații: fie voința este cauzată de acest potențial de activare, ceea ce înseamnă că ideea voinței libere devine o iluzie, fie sensul libertății voinței ca autodeterminare, ca începere spontană a unei serii cauzale este înlocuit printr-o concepție compatibilistă. Sunt argumente ce susțin epifenomenalismul (vezi cap. 2), dar și altele care spun că putem concilia ideea lanțului cauzal închis al lumii fizice cu libertatea voinței. Vom arăta în partea a treia minusurile argumentelor din cap. 2, iar în capitolul 4 ne vom axa pe un sens compatibilist al libertății.

Dezvoltarea cazului

Întrebarea care se pune astăzi frecvent în filosofia minții este: cum mai putem vorbi de voință liberă în condițiile în care neurobiologii ne arată că toate activitățile mentale sunt rezultatul mișcărilor ce au loc la nivel neural. Devine libertatea o iluzie din cauză că intenția conștientă apare în urma activării electrice cerebrale? Cei care afirmă că libertatea este o iluzie, susțin că experimentul lui Libet ne arată ceea ce psihanaliza ne spusese mai demult, că partea conștientă a minții sesizează doar o mică parte din ceea ce se petrece la nivel inconștient. La nivel conștient noi avem sentimentul libertății, acel sentiment că noi suntem autorii acțiunilor noastre. Dar, așa cum am văzut, e posibil ca în mod inconștient, sistemul nostru nervos central să „decidă” efectuarea acțiunii, iar noi să căpătăm la nivelul conștiinței iluzia că așa am vrut să acționăm. Libertatea noastră ar fi, așadar, circumscrisă de spațiul de joc pus la dispoziție de creierul nostru. O altă comparație decât cea spinozistă a pietrei, care în mersul ei crede că se mișcă liber, este comparația cu hipnotizatul căruia i se induce un anumit comportament și care poate crede că se comportă liber. Sentimentul libertății ar avea, deci, originea într-o anumită ignoranță a noastră față de determinările care cauzează voința..

⁴ *Mind Time*, p. 171.

Dintr-o astfel de perspectivă reduționistă, eul noumenal kantian capabil de autodeterminare devine lipsit de conținut. Neurobiologul Wolf Singer arată cu claritate că premisele de bază în cercetarea minții sunt de factură naturalistă: 1. toate operațiile psihice se originează în procese cerebrale⁵; 2. creierul uman se deosebește doar în cantitate de creierul celorlalte vertebrate, dar structurile de bază sunt aceleași⁶. Munca neurobiologilor constă astăzi în stabilirea corespondentului neuronal pentru fiecare categorie de operații psihice. Ei sunt departe de a ajunge la rezultate finale. Ele depind de inovațiile tehnicii de cercetare. Totuși cercetătorii au la dispoziție și metoda mai simplă a stabilirii prin absență. Sunt studiate cazurile de leziuni cerebrale și dereglările de comportament aferente. De aici putem deduce că acea parte lezată a creierului este responsabilă cu acea activitate psihomotorie care lipsește. Așa a localizat Antonio Damasio emoțiile în zona lobului frontal. Apoi se pot compara creierele diferitelor animale și în funcție de mărimea și forma acestora se poate stabili că diferențele neurale și funcționale sunt responsabile cu comportamentele care le lipsesc acelor animale⁷. Conștientizarea, partea specifică omului, reprezintă îndreptarea atenției spre propriile operații mentale. Atenția este și ea un produs superior al creierului. Ea nu este un produs al „eului”, al unui centru de comandă spre care să convergă toate celelalte operații mentale. La nivelul creierului, așa cum ne arată digramele, „nu există un astfel de centru de comandă în care ar putea fi luate deciziile, în care eul să se poată constitui”⁸. În creier se constată prezența mai multor centre. Se pune problema coerenței prezentă nu doar la nivel de percepție, ci și în operații complexe, în condițiile în care creierul este atât de descentrat. Singer vorbește de o activare simultană a mai multor centre nervoși. Este o sincronizare spațiotemporală a mai multor lanțuri neuronale.⁹

⁵ Wolf Singer, „Verschaltungen legen uns fest: wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen”, în Christian Geyer (Hrsg.), *op. cit.*, p. 39.

⁶ „Singura deosebire vizibilă între creierul diferitelor specii de vertebrate reprezintă o diferențiere cantitativă la nivelul creierului mare.”, Singer, *op. cit.*, p. 40. Ceea ce sugerează că structurile situate la nivelul cerebelului sunt aceleași. Noile achiziții evolutive reprezintă supraadăugări succesive la structurile anterioare. Creierul mare este responsabil cu operații cu un grad mai mare de complexitate.

⁷ Singer, *op. cit.*, p. 53

⁸ *Ibidem*, p. 43

⁹ Aceste sincronizări, ce seamănă cu schematismeale lui Kant, reprezintă cheia unificării: „Corelatul neuronal al conținutului unei percepții, sau al unei decizii, sau al unei propoziții preformulate ar fi un model sincron, spațiotemporal

Așadar, dacă la nivel fiziologic nu putem vedea acea entitate care decide, cum de avem sentimentul libertății?¹⁰ La baza acestui sentiment stau mai multe explicații:

Discrepanța, despre care am mai vorbit, dintre conștient și inconștient. Atenția noastră este selectivă și nu surprinde de fiecare dată toate mobilurile acțiunii.

Identitatea, eul sunt dobândite în timpul educației, când copilului i se spune „eu știu că tu poți...etc.”. Nimeni, ne arată psihologia dezvoltării, nu se naște cu un eu gata format. Copilul învață că e diferit de ceilalți prin aceea că el conștientizează că nu toate durerile, în general sentimentele, sunt ale lui. Învață, cu alte cuvinte, diferența dintre perspectiva de la persoana întâi și cea de la persoana a treia. Formarea eului nu ar fi posibilă fără abilitățile lingvistice, care conferă creierului posibilitatea de a lucra cu relații abstracte și simbolice.

Există anumite cunoștințe care se fixează la nivelul genomului, altele care sunt o dezvoltare rapidă a unor nevoi preexistente genetic¹¹ și cele care fac parte din bagajul cunoștințelor dobândite și corectate în mod continuu. Sentimentul libertății se găsește între a doua și a treia categorie.

Se poate contura chiar un scenariu neural al acțiunii, un scenariu în care sunt implicate atât părțile corticale superioare și părțile inferioare, subcorticale¹². Să luăm, ca exemplu, cazul unei decizii conștiente. Ea se naște, este planificată, pregătită în lobul parietal și prefrontal. De aici intenția se va transmite mai departe către SMA (arealul suplimentar motor) și pre-SMA, cortexul motor și pre-motor. SMA și pre-SMA ne dau sentimentul că am vrut să facem o anumită acțiune. Pre-SMA se ocupă de acțiunile cu inițiere internă, iar SMA de cele care își au originea într-un impuls extern. Cortexul motor se ocupă de coordonarea mișcărilor, a

complex, de celule nervoase active, care, pentru a deveni relevant pentru comportament, sau chiar conștient, se stabilizează într-un timp destul de lung.”, Singer, *op. cit.*, p. 44. Singer prezintă și experimentul lui Francesco Varela: atunci când subiecții sunt puși să privească o figură care reprezintă o imagine cunoscută, se remarcă de fiecare dată apariția unor unde scurte de 40 de Herți, *ibidem*, p. 45. Explicarea unificării nu mai face, astfel apel la o conștiință în genere (Kant), ci doar la activarea simultană a mai multor centri nervoși

¹⁰ Voi rezuma explicația lui Singer, *op. cit.*, pp. 46-53, dar aceasta poate fi socotită un punct de vedere general acceptat printre filosofii reducționiști.

¹¹ Ernst Cassirer vorbea de o nevoie organică a copilului de a învăța un limbaj. Astfel se explică și de ce el învață foarte repede primul limbaj. Ernst Cassirer, *Eseu despre om*, Editura Humanitas, București, 1994.

¹² Gerhardt Roth, *Aus Sicht des Gehirns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003, pp. 172 și urm.

acțiunii în ansamblul ei. Odată cu activarea acestor părți sunt activate și părțile inferioare. Alegerea unei acțiuni dintre mai multe posibile se petrece prin intermediul neuromodulatorului numit dopamină. Acesta e produs de ganglionii bazali. Fără dopamină nu ar fi posibilă mișcarea membrelor. Acest lucru e dovedit în cazul bolnavilor de Parkinson, care au un deficit serios de dopamină. Ei își doresc să facă anumite mișcări, dar fizic nu pot¹³. Ganglionii bazali lucrează inconștient. Noi nu putem avea nici un control asupra lor: „(...) dacă noi facem ceva, aceasta depinde nu doar, uneori chiar deloc, de ceea ce am vrut mai înainte, ci dacă ganglionii bazali funcționează”¹⁴. Emisia de dopamină e controlată la nivel inconștient de sistemul limbic (amigdala), mezolimbic și hipocampus. Amigdala înregistrează inconștient efectele acțiunilor asupra noastră (un fel de memorie fiziologică), adică ea ne spune dacă o acțiune este bună (cu efecte pozitive asupra organismului), sau rea (are efecte negative asupra organismului). Avem aici, la nivel organic, înaintea codurilor morale, categoriile de bine și de rău. Putem noi spune că etica ne cere inversarea acestei dihotomii primare? La nivel superior al cortexului se decide între mai multe opțiuni, dar momentul deciziei spre acțiune implică și dopamina și dacă acțiunea este înregistrată ca negativă, atunci e posibil ca nici dopamina să nu fie eliminată și deci, nici noi să vrem să acționăm (aceasta nu înseamnă că sentimentul nostru al voinței nu ar fi autentic, ci că el nu surprinde toate condiționările). E posibil, de asemenea ca noi să acționăm împotriva noastră (să pătrundem într-o clădire în flăcări pentru a salva pe cineva) dar asta nu înseamnă că în momentul acțiunii nu resimțim repulsia, refuzul instinctiv de a acționa. Ne aflăm și sub condiționări primare, organice, dar și sub altele superioare, corticale.

Odată ce dopamina a fost emisă, mesajul este transmis prin talamus cortexului motor. Aici se produce acea descărcare electrică identificată de Libet. La bolnavii de Parkinson, BP este mai scăzut. Faptul că, în situații normale, BP apare cu 500 milisecunde mai devreme decât intenția conștientă e posibil pentru că acesta e timpul necesar creierului pentru a deveni conștient. Acest lucru conduce la ideea că sentimentul voinței de a acționa mai târziu decât începerea propriu-zisă a acțiunii: „Creierul stabilește acțiunea în mod inconștient, iar această decizie va deveni conștientă cu o anumită întârziere.”¹⁵

¹³ *Ibidem*, p. 175.

¹⁴ *Ibidem*, p. 176.

¹⁵ *Ibidem*, p. 178.

Am prezentat sumar acest scenariu pentru a putea înțelege teza mult discutată a lui Roth, aceea că libertatea este o iluzie¹⁶. Nu există nici un fundament pentru ideea că voința are capacitatea de a se autodetermina. Dacă e să vorbim în termeni cauzali, se va putea vedea cum acțiunile voluntare sunt cauzate de organism. În multe cazuri de leziuni frontale, pacienții respectivi manifestă comportamente antisociale (vezi cazul celor care suferă de sindromul Tourette). Putem oare spune că ei sunt responsabili de acțiunile lor? Mai putem vorbi de libertatea lor? Mai putem vorbi de libertate în afara limitelor impuse de propria noastră anatomie? Conform naturaliştilor, noi nu putem fi responsabili din punct de vedere moral, pentru că nu noi suntem autorii acțiunilor noastre¹⁷. Singer propune înlocuirea termenului libertate cu cel de acțiune normală. Astfel se va evita o discuție dificilă despre persoane libere și nelibere¹⁸. Vom vedea în capitolul patru că naturalişti ca Libet, Singer, sau Roth nu se opresc aici. Ar fi nedrept să spunem că aceasta este întreaga lor concepție. Ei fie pledează pentru menținerea acestui concept, fie pentru înlocuirea lui cu un concept mai potrivit. Dar mai întâi să vedem reacțiile aduse acestui tablou naturalist. Aceste contraargumente sunt de pe poziții etice și fac apel la binecunoscuta latură rațională a omului, capabilă să ia decizii independente de impulsuri fiziologice.

3. Critici aduse modelului naturalist

3.1. *Argumentul acțiunii raționale*. O primă critică este adusă experimentului lui Libet și se referă la faptul că ceea ce măsoară el nu este o acțiune complexă, ci una instinctuală¹⁹. O acțiune liberă presupune mai mult decât o simplă „smucitură”. Profesorul german Wingert susține că adevărata decizie a fost decizia de a participa la test²⁰. Ei au consultat motivele participării la test și dacă aceste argumente nu li s-ar fi părut plauzibile, ar fi putut oricând să refuze colaborarea. Conform altui autor german, Helmrich, decizia de a apăsa pe buton face parte dintr-o acțiune mai amplă, acțiunea de a participa la test. Actul de a apăsa pe buton este ultima parte, „actul executiv”. Acest act a fost precedat de explicațiile celor

¹⁶ *Ibidem*, p. 171.

¹⁷ *Ibidem*, p. 180

¹⁸ Singer, *op. cit.*, p. 64

¹⁹ Lutz Wingert, „Gründe zählen. Über einige Schwierigkeiten des Bionaturalismus”, în Christian Geyer (Hrsg.), *op. cit.*, 197; Herbert Helmrich, „Wir können auch anders. Kritik der Libets Experimente”, în Christian Geyer, *op. cit.*, p. 94; Michael Pauen, *Illusion Freiheit. Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2004, p. 201.

²⁰ Wingert, *op. cit.*, p. 198.

care au inițiat testul, de pregătirea mentală (subiecții au memorat toate sarcinile) etc. Subiecții, încă înainte de a face gestul respectiv, aveau construit scenariul mental al acțiunii respective. A fost apoi preactivarea identificată de măsurători ca fiind potențialul de activare (BP) și acțiunea propriu-zisă. Libet a anticipat această critică și a afirmat că există o diferență între a reflecta o zi întreagă asupra unei acțiuni și decizia de a acționa în clipa imediat următoare. Măsurătorile privesc a doua situație. Acestea au arătat că, fie că e vorba de o acțiune spontană, fie că era una planificată, timpul activării era mai mare decât timpul acțiunii propriu-zise și decât cel al conștientizării. Experimentul își are totuși limitele sale: libertatea ca acțiune bazată pe motive nu poate fi verificată experimental²¹. Libet nu poate decât să repete că, fie că reflectăm o zi întreagă, fie acționăm spontan, acțiunea tot va fi precedată de BP. Ceea ce nu putem noi măsura este reflecția care nu are ca efect acțiunea. Problema sensibilă e că această reflecție poate influența acțiunea propriu-zisă.

3.2 *Argumentul modalității*. Acesta se referă la faptul că noi nu putem afirma că BP a fost cauza necesară a acelei acțiuni²². Pentru ca BP să fie socotit ca fiind determinant în mod necesar pentru acea acțiune, ar trebui să rezulte din experiment că acea acțiune și numai acea acțiune a fost posibilă după ce a crescut BP. Dar experimentul nu ne arată că ar fi o relație necesară între BP și acea acțiune. Nu este exclus ca în momentul creșterii lui BP, subiectul să efectueze o altă mișcare²³. Cercetarea ne arată că subiectul gândește, dar nu și ce gândește. Din perspectiva internă a persoanei întâi noi avem certitudinea că putem să ne schimbăm din proprie inițiativă acțiunea. În filosofia minții rămâne deschisă o întrebare: putem noi pe viitor cunoaște corelațiile neurale ale fiecărui gând, sau doar ale categoriilor de operații mentale (emoții, limbaj, senzații etc.)? Dacă spunem că nu putem afla corespondentul precis pentru fiecare stare mentală, înțelegem acest lucru ca o limită temporară dată de ignoranța noastră, sau ca o limitare ce ține de specificul ontologic al minții? Dacă acceptăm a doua situație, s-ar putea ca fizicismul tare să fie reconsiderat, stările interne neputând fi reduse complet la cele fizice. Deci cauzalitatea fizică exercitată asupra mentalului ar slăbi, adică, chiar dacă cineva ar putea controla

²¹ Libet, *Mind Time*, p. 175.

²² Michael Pauen, *op. cit.*, pp. 202-203.

²³ Asupra posibilității de a spune nu ca argument pentru voința liberă, vom reveni mai jos.

neuronii, nu ar putea fi sigur că poate controla și ce gând să apară, rămânând conștiinței un spațiu de joc, spațiul libertății²⁴.

3.3. *Argumentul distincției dintre sintaxă și semantică*. Acesta vine în continuarea a ceea ce s-a spus anterior. El pornește de la dihotomia dintre perspectiva internă și cea externă (persoana întâi și persoana a treia) înțeleasă ca dihotomie dintre sintaxă și semantică. John Searle a evidențiat acest lucru în experimentul mental numit „camera chinezească”²⁵, unde arăta că un calculator poate opera doar la nivel sintactic, fără a înțelege ceea ce face (planul semantic). E aceeași situație ca atunci când unui individ care nu cunoaște limba chineză, i se dau anumite reguli după care de fiecare dată când primește un simbol în chineză, el trebuie să dea anumite răspunsuri în engleză. Dacă el dă răspunsul corect, nu înseamnă acest lucru și faptul că el a înțeles răspunsul, ci doar că a respectat algoritmul. Înțelegerea ține de semantică, care e ireductibilă la sintaxă²⁶. Putem noi atribui înțelegerea sintaxei? Reluând întrebarea lui Wingert, cum e posibil să înțelegem erorile pe care le facem noi și ceilalți în viața de zi cu zi²⁷, vom vedea că acest lucru nu e posibil. Dacă e adevărată cauzalitatea neurală, atunci cui pot fi atribuite erorile? Putem spune că creierul greșește? Ar fi ca și cum am spune că un copac sau un munte greșesc. Ca fapte naturale intrinseci, ele nu pot greși. Un fapt natural intrinsec poate cel mult să funcționeze sau să înceteze să funcționeze. A spune despre ceva că a greșit înseamnă să îl evaluezi din perspectiva unor valori, scopuri, deci din perspectiva persoanei. Faptele naturale devin inteligibile pentru o

²⁴ Totuși dacă acceptăm un fizicalism mai slab care să susțină că stările fizice nu sunt identice cu cele mentale, ci doar sunt elemente constitutive, nu vom reuși, așa cum argumentează Tim Crane, să explicăm despre ce fel de cauzalitate mentală ar fi vorba și nici dacă ar fi compatibilă cu cea fizică. Astfel de probleme ar dispărea dacă acceptăm fizicalismul tare, al identității dintre fizical și mental. Vezi Tim Crane, „Cauzalitatea mentală”, în Angela Botez (coord.), *Filosofia mentalului. Intenționalitate și experiment*, Editura Științifică, București, 1996, pp. 106-107.

²⁵ John Searle, „Minds, Brains, and Programs”, în David Rosenthal, *The Nature of Mind* (ed), Oxford University Press, New York, 1991, pp. 509-519, în special p. 517.

²⁶ La noi este tradus John Searle, „Problema conștiinței”, în Angela Botez, Bogdan M. Popescu (ed.), *Filosofia conștiinței și științele cognitive*, Editura Cartea Românească, București, 2002, în special p. 94. El oferă aici un argument pentru care semantica nu se poate reduce la sintaxă, ci dimpotrivă. Există fapte brute, independente de subiect (cum ar fi zăpada de pe muntele Everest) și fapte relative la subiect (șurubelnița, banii etc.). Sistemul binar 0-1 nu e un fapt intrinsec, ci, ca sistem de simboluri, relativ la subiect. Întreaga computație operează cu simboluri, or simbolurile nu există ca fapte naturale, ci pentru un subiect.

²⁷ Wingert, *op. cit.*, p. 199.

persoană. Înțelegerea e în subiect, nu în faptul natural ca atare. Ireductibilitatea semanticii devine o teză capitală atunci când vrem să înțelegem responsabilitatea. Nu putem imputa greșelile unui fapt fizic, ci doar acelor ființe dotate cu capacitate de a înțelege. Fiecare semn (plan sintactic) există ca semn pentru cineva care îi asociază o referință (plan semantic), relația cu realitatea referinței e în subiect, nu în semn. E ceea ce spunea Wittgenstein, semnele reprezintă fapte, dar nu și relația lor cu faptele.

Există posibilitatea de a înțelege natura semantică a stărilor mentale fără a fi un dualist. Distanța dintre neuroni, sinapse, circuite electrice și motive, intenții, dorințe este surprinsă pe linia diferenței dintre nivelul micro și cel macro. Neuronii și intențiile descriu o aceeași realitate, dar din perspective diferite. La nivelul sistemului există conștiință, intenționalitate, decizie, iar la nivel de microstructuri, de părți componente există neuroni, sinapse, transmițători²⁸. Conștiința nu e ceva care se adaugă neuronilor, ci este starea în care se găsesc ei, la fel cum nici căldura nu e altceva care se adaugă mișcării cinetice, ci este acea mișcare cinetică. La nivel micro, neuronii produc conștiința, iar, la nivelul sistemului, putem spune că, conștiința este cauza mișcării corpului meu: „Când spunem că, conștiința poate mișca corpul, spunem de fapt că structurile neuronale îl mișcă, dar ele îl mișcă într-un anumit mod, deoarece ele se găsesc într-o anumită stare conștientă”²⁹. Mișcările corporale, intențiile, dorințele există din perspectiva unui sistem conștient și nu din perspectiva neuronilor, dar neuronii sunt parte a acelui sistem, la fel cum atomii de fier sunt parte a unui obiect rigid. Concluzia este că intenționalitatea (fapt semantic prin excelență) e tipic umană și numai în mod derivat se poate vorbi de intenționalitatea unui calculator, sau a altor sisteme fizice.

3.4. *Argumentul veto-ului*. Acesta se referă la sentimentul nostru că putem acționa și altfel. De pildă, cineva se află într-un supermarket și decide să fure un produs³⁰. Dar, dacă în momentul în care își întinde mâna,

²⁸ J. Searle, *Freiheit und Neurobiologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004, p. 27. Searle nu este un reduționist, pentru el conștiința aparține perspectivei persoanei I. El nu este nici dualist. Nu există neuroni pe de o parte și conștiința pe de altă parte. Conștiința este o proprietate ontologică de nivel superior a unei realități, care la nivel inferior (micro) este alcătuită din neuroni și sinapse. Conștiința este precum proprietatea durității pe care o au unele obiecte. O bicicletă este alcătuită din molecule, rigiditatea nu e ceva diferit de acele molecule, dar proprietatea bicicletei de a fi rigidă influențează activitatea fiecărei particule. *ibidem*, p. 25.

²⁹ *Ibidem*, p. 26.

³⁰ Helmrich, *op. cit.*, p. 94.

spre a duce gândul la îndeplinire, se apropie responsabilul cu paza, el se poate răzgândi, prefăcându-se că vrea să citească eticheta, mascând intenția inițială de a ascunde produsul în buzunar. Dacă ar fi fost vorba de determinism strict, el nu s-ar fi putut împotrivi impulsului de a sustrage acel obiect. Conform lui Helmrigh „comportamentul determinat arată altfel. El urmează programe neuronale care funcționează fără ca noi să putem renunța la comportament. Aceasta e valabil, de exemplu, pentru respirație, care doar pentru câteva momente poate fi reținută”. În cazul acțiunilor complexe, cum ar fi furtul din magazin, veto-ul voinței poate împiedica producerea acestei acțiuni.

Fenomenul veto-ului se referă la posibilitatea de a te împotrivi unui impuls, unei dorințe. Acest fenomen nu este total antinaturalist, deoarece a fost confirmat și de Libet. El a prezentat un experiment, în care o persoană este rugată să se pregătească de acțiune în interval de 10 secunde, iar în ultimele 200 de milisecunde să întrerupă acea acțiune. Nu s-a remarcat nici o modificare a BP în timpul, sau înaintea blocării acțiunii³¹. După mai multe experimente, Libet ajunge la concluzia că veto-ul este garantul voinței libere (*ibidem*, pp. 184-185) și că și ea se reduce de fapt la acest veto: „voința liberă nu inițiază nici un act, dar poate în schimb să ghideze rezultatul, în măsura în care poate reprima voința și să întrerupă acțiunea, sau în măsura în care înlesnește (sau declanșează) acțiunea” (*ibidem*, p. 183). Veto-ul nu este precedat de nici o activitate neuronală, prin urmare voința, deși nu poate ea produce un fapt de la sine, are totuși posibilitatea de a stopa, sau de a-și da acordul pentru o acțiune, sau alta. Veto-ul nu este o altă dorință de a acționa, ci o funcție ireductibilă de a coordona, de a dirija. Teza lui Libet cu privire la suportul neuronal al veto-ului nu este, totuși, prea clară. Pe de o parte el afirmă că „nu există nici o constrângere logică într-o teorie minte-creier, nici în teoria identității, care să solicite o activitate neuronală specifică care să preceadă funcția de coordonare și să o determine” (*ibidem*, p. 187). Pe de altă parte el invocă anumite situații clinice subiecți care nu își pot controla propriul comportament (cum sunt bolnavii de Parkinson, sau cei bolnavi de sindromul Tourette) și la care, după cum se știe, disfuncția este localizată la nivel neuronal. Până la o mai bună înțelegere empirică a acestei funcții³² ne rămâne totuși consolarea pe care ne-o dă Libet că se poate vorbi de responsabilitate și etică. A spune despre cineva că e

³¹ Libet, *Mind Time*, p. 178.

³² Neurobiologul Singer arată că această coordonare este una spațiotemporală a mai multor lanțuri neuronale. Vezi mai sus p. 4, nota 9.

răspunzător pentru faptele sale înseamnă să spui că el le poate controla, că ar fi putut să acționeze și altfel³³.

4. O înțelegere compatibilistă a libertății

Din capitolele 2 și 3 reținem îndeosebi: 1. procesele mentale, inclusiv deciziile se întemeiază pe procese biologice, neurale, fie că este vorba de o relație de determinare strictă, fie de una mai laxă; 2. acțiunile bazate pe motive nu pot fi atribuite neuronilor ci doar voinței care este înțeleasă ca proprietate a conștiinței; 3. putem spune nu oricărui impuls al nostru (cum ar spune Max Scheller). Ne rămâne sarcina de a înțelege libertatea având în vedere cele două calități: de a fi constituit după legi biologice și de a acționa în conformitate cu motive raționale. Iar acest lucru nu trebuie să opereze dihotomii opace discursului științific, cum ar fi cele dintre spirit și materie, dintre suflet și trup³⁴. Acest capitol se structurează pe două părți: mai întâi va prezenta o concepție compatibilistă a libertății, deci una care să accepte determinismul ca paradigmă dominantă și apoi va încerca să arate ce ar putea să însemne o asemenea concepție în termeni naturali.

Libertatea nu înseamnă a face fiecare ce dorește. Și animalele fac ceea ce doresc și nu spunem despre ele că sunt libere. Problema libertății se pune atunci când ne întrebăm dacă ceea ce facem, ceea ce dorim, e într-adevăr ceea ce vrem noi să facem. Apare aici o distincție între a avea dorințe pentru ceva (o stare, un obiect, o persoană etc.) și dorința de a avea, sau nu avea o anumită dorință (dorința ce are ca obiect o altă dorință). Harry Frankfurt le numește pe primele dorințe de ordinul I și pe celelalte dorințe de ordinul al II-lea³⁵. Voința înseamnă, în concepția autorului american, a avea o dorință de ordinul al doilea, prin care cineva este decis ca dorința de ordinul I să se împlinească (*ibidem*, p. 69). O ființă instinctuală nu poate lua distanță față de propriile dorințe, pe când cel care are voință are o dorință sau alta, dar vrea ca acea dorință sau cealaltă să devină propria lui voință. De exemplu, avem doi narcomani, unul dintre ei nu e mulțumit de starea în care se găsește și încearcă din răspuțeri să se lase, celălalt nici nu își pune problema de a lupta cu propria lui dependență.

³³ *Ibidem*, pp. 190-191. Fiind un savant devotat și un om onest, Libet va spune că determinismul se aplică cu succes în lumea obiectelor fizice, dar nu și în lumea psihică (p. 195).

³⁴ Acest lucru nu înseamnă că va fi negată existența a ceva, ci doar că știința se menține în limitele a ceea ce poate fi în principiu cunoscut și comunicat. Mai mulți filosofi acceptă dualitatea minte-corp, dar nu ca o opoziție de substanțe, ci de proprietăți ale uneia și aceleiași realități situate pe niveluri ontologice diferite.

³⁵ Harry Frankfurt, *Freiheit und Selbstbestimmung: ausgewählte Texte*, Hrsg. Von Monika Betzler, Akademie Verlag, Berlin, 2001, pp. 66-67.

Primul are voință, chiar dacă dorința de ordinul I e mai puternică decât propria lui voință. De altfel și consilierii psihologici spun că scopul terapiei constă în a-l face pe cel consiliat conștient de propria lui problemă. Recunoașterea dorinței de ordinul I, devenind obiect al voinței, este condiția libertății. În filosofia creștină avem distincția dintre liber arbitru (voința) și libertate. Omul e liber să facă orice, dar aceasta nu e „adevărată libertate”. În felul acesta poate oricine deveni „sclavul poftelor”³⁶. Chiar și incompatibilistul Kant face distincție între liber arbitru (Willkür) și libertate (Wille), adică acea acțiune a liberului arbitru de a urma legii morale³⁷. Kant spunea mereu că singura supunere care înseamnă libertate este supunerea la legile rațiunii, pentru că rațiunea, deși este obiectivă, este și rațiunea mea prin care maxima voinței mele devine lege morală universală³⁸. Libertatea există *in nuce* în liber arbitru, dar ea este realizată deplin numai printr-un anumit gen de acțiuni, acțiunile morale. Deși suntem liberi să facem orice, doar un gen de acțiuni contribuie la formarea libertății. Totuși trebuie să fim atenți la cele două capcane. A echivala libertatea cu liberul arbitru conduce la situația de a numi liber orice ființă care își urmează impulsurile, iar neliber pe oricine nu își poate urma neîngrădit impulsurile (ceea ce ar fi absurd, pentru că în felul acesta nimeni dintre cei ce trăiesc printre alți oameni nu ar mai fi socotiți liberi, pentru că toți ne cenzurăm într-o oarecare măsură primele impulsuri). De asemenea a echivala libertatea doar cu un anumit gen de acțiuni (cele morale) conduce la ideea că, dacă fac un alt gen de acțiuni, altele decât cele care înseamnă libertate, nu pot fi făcut responsabil, pentru că nu am fost liber. Ar însemna să spunem că un criminal nu e liber și deci nici acuzabil, acțiunea lui nu face parte din setul acțiunilor morale – libere. Dimpotrivă, el era liber în momentul săvârșirii omorului, la fel și narcomanul, doar că ei au ales să nu aibă libertate. Libertatea deplină este la fel de greu de atins ca și perfecțiunea. Kant atribuia divinității o astfel de libertate. Dar faptul că nimeni nu e perfect liber nu înseamnă că e complet determinat. Fiecare poate fi acuzat: ar fi putut, avea posibilitatea de a acționa altfel. Așa cum spune Sartre, nu există situații în care să spui că nu ai avut de ales. Conform lui Frankfurt, un om e liber nu doar când e liber să facă ceea ce vrea, ci când este liber să vrea, ceea

³⁶ Sfântul Augustin, *De libero arbitrio*, trad. Gheorghe Ștefan, Editura Humanitas, București, 2003, p. 101.

³⁷ Pentru diferența dintre liber arbitru și libertate vezi Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor*, trad. Rodica Croitoru, Editura Antaios, București, 1999, pp. 63-64.

³⁸ Kant credea într-o autodeterminare a acestei rațiuni, prin acțiunile din datorie, dar e evident pentru oricine că și această rațiune decide în funcție de anumite motive, nu e dezinteresată.

ce el vrea să dorească (p. 77). Unui om aflat sub hipnoză nu îi este îngăduită libertatea de acțiune, dar prin aceasta nu înseamnă că el este liber pentru că el nu are libertatea de a vrea să aibă acea dorință de a se mișca. Acea dorință îi este indusă. Așadar lipsa libertății nu înseamnă împiedicarea de la satisfacerea unei dorințe, ci controlul exercitat asupra voinței de a vrea o anumită dorință în dauna alteia.

O astfel de concepție a libertății nu pune în discuție determinismul. E clar că de fiecare dată acțiunile sunt determinat de ceva (contrariul trimite cu gândul la cazurile patologice) de o dorință sau alta. Problema libertății nu pune în discuție faptul că suntem determinați, ci cum suntem determinați. Putem noi alege între ceea ce ne determină? Putem să ne împotrivim? Dacă da, înseamnă că suntem pe drumul spre libertate.

Să revenim acum la teza lui Roth din capitolul 2, aceea că fiecare decizie conștientă trece și prin sistemul limbic. Acesta e capabil să rețină efectele negative sau pozitive ale stimulilor externi. Dacă, atunci când suntem în apropierea focului avem tendința de a ne proteja, o facem pentru că știm din experiență directă (uneori și din descrierile altora) că focul frige. E posibil ca în acest mod să contribuie sistemul limbic în luarea deciziilor. Dacă îmi iau umbrela, o fac pentru că nu vreau să fiu plouat (e posibil să îmi amintesc chiar de experiența hainelor ude pe corp). E ceva ce resimt organic (conștient sau nu), cât și calcul rațional. Omul, ne-o dovedește Damasio, nu trebuie și nici nu poate să devină perfect rațional. Damasio prezintă cazul pacientului Elliot, care avea o leziune a lobului frontal și din cauza căreia nu mai avea sentimente, emoții. El putea gândi rațional, putea să gândească consecințele acțiunilor sale, dar nu putea „resimți” efectele alegerilor sale, de aceea alegea și variante care puteau fi dezastruoase pentru el³⁹. Emoțiile nu sunt stări mentale obișnuite, care însoțesc alte procese mentale, ci sunt legate de perceperea stării organismului. Dacă acceptăm teza evoluționistă, ele sunt mai vechi decât alte operații mentale, ele au apărut din dorința de autocontrol eficient în lupta pentru supraviețuire. Înainte de a fi o ființă rațională, omul a fost o ființă instinctuală. Iar această latură nu a fost înlocuită, ci completată. Rațiunea a apărut ca activitate mentală din dezvoltarea ulterioară a creierului și este responsabilă cu activități mai complexe implicate în deliberare și decizie⁴⁰.

³⁹ Antonio Damasio, *Eroarea lui Descartes: emoțiile, rațiunea și creierul uman*, trad. Irina Tănăsescu, Editura Humanitas, București, 2005, p. 224.

⁴⁰ Rațiunea nu e ceva separat de restul mecanismelor de reglare biologică, ea este parte integrantă din acesta: „Natura pare să fi construit aparatul rațiunii nu doar deasupra aparatului reglării biologice, dar și *din* el și împreună cu el”, *ibidem*, p. 154.

Dar aceste deliberări, la oamenii normali sunt influențate și de stările organice ale corpului. Emoțiile sunt declanșate de un proces rațional care evaluează situația (de ex., vezi un câine într-o seară pe o stradă întunecoasă sau te vezi cu persoana iubită) și care transmite semnale corpului, determinând astfel modificări de stare ale acestuia, iar această stare corporală este retransmisă creierului, ceea ce va duce la schimbări mentale suplimentare⁴¹. Creierul se află într-o continuă interacțiune cu restul organismului. Influențează stările organismului și este influențat de acesta. Damasio dezvoltă ipoteza markerilor somatici, acele stări somatice care se atașează cu fiecare experiență pe care am trăit-o⁴². Gerhardt Roth spunea că libertatea noastră de acțiune depinde și de dopamina eliminată de ganglionii bazali⁴³. E adevărat că ea acționează inconștient, dar dacă avem în vedere o imagine naturală a omului, în care nu există goluri între partea instinctuală și cea rațională, vom înțelege că atât dopamina, cât și voința rațională contribuie la supraviețuirea ființei vii. O decizie implică și calcul rațional (efectuat de părțile corticale superioare), dar în același timp și emoții, reacții organice, dorințe. Practic problema libertății ar dispărea, când am vedea că sensul libertății ca non-determinare nu există. Dacă fiecare decizie este întemeiată într-o nevoie, dorință, atunci acestea sunt cele care ne determină, dar prin extensie noi, ființe vii și raționale în același timp suntem cei care acționăm. Evident este absurd să spui că nu ești liber pentru că decizia ta este determinată de o nevoie personală⁴⁴. Nu putem spune că nu suntem liberi, pentru că suntem determinați de organism. Deciziile cele mai bune sunt cele normale, adică în care sunt avute în vedere efectele acțiunilor asupra noastră. Dacă normele juridice și etice sunt respectate, acest lucru se petrece, nu datorită unei conștiințe noumenale morale, ci pentru că oamenii văd în aceasta mai multe avantaje cu privire la siguranța personală. Iar tot ce este legat de siguranța personală trece și prin sistemul limbic, care secretă dopamină, care mai departe activează zonele cerebrale superioare (depistate de măsurătorile lui Libet) și care declanșează acțiunea. În locul termenilor acțiuni libere/nelibere, Wolf Singer sugera folosirea termenilor de acțiuni normale/deviante⁴⁵. Atât

⁴¹ *Ibidem*, pp. 165-166.

⁴² *Ibidem*, pp. 202 și urm. Ne este tuturor cunoscută acea memorie subiectivă în care ne este frig când ne gândim la anotimpul rece, sau acele frisoane resimțite când ne gândim la un foc.

⁴³ Roth, *op. cit.*, p. 176.

⁴⁴ Și totuși aceasta este concepția lui Kant despre libertate atunci când vorbește despre respectul legii morale absolut dezinteresat, dincolo de orice sentiment.

⁴⁵ Singer, *op. cit.*, p. 64.

din perspectiva unui calcul rațional, cât și emotivoinstinctual e mai bine, mai normal să respecti legile. Evident, nu întotdeauna legile sunt respectate. Uneori acționăm sub impulsuri de moment. Educația are rolul de a-i face pe copii să vadă această diferență dintre normal și patologic. Patologicul apare nu doar în situații clinice, ci și atunci când în locul unei variante viitoare care necesită mai mult efort, mai multă concentrare alegem o variantă facilă cu satisfacere imediată, dar nesigură: când în locul muncii, alegem furtul, când în locul dialogului alegem crima. Fiecare alegere are ca scop un bine personal, dar acest bine poate fi obținut mai ușor, sau mai greu. Așa cum am văzut, voința nu poate iniția de la sine o acțiune. Voința intervine în cazul acțiunilor complexe, unde este necesară depășirea unor obstacole fizice, sau psihice, pentru că e necesară canalizarea energiei într-o anumită direcție și respingerea alternativelor⁴⁶. Ea nu este o entitate cu cauzalitate distinctă (sau cel puțin cauzalitatea ei nu este identică cu cea fizică), ci o funcție de direcționare a forțelor fizice și psihice spre un anumit scop. Cu cât reușește mai mult să canalizeze aceste energii spre un scop anume, cu atât putem spune că suntem mai liberi, cu atât este voința mai puternică. O voință puternică nu creează ea însăși aceste energii, ele aparțin organismului, dar le poate direcționa. O voință puternică acționează sub ideea libertății, dar acest lucru nu cere ca, fizic vorbind, acea voință să fie liberă. O libertate fizică nu e posibilă, dar e posibilă conștiința libertății.

⁴⁶ Vezi și Roth, *op. cit.*, p. 179

Antinomia deciziei circumstanțiate

Petru Sorin Drăgușin*

In a technological century where the human being is much more a *homo videns*, any reflection about social sciences seems to be both superfluous and urgent. Under these circumstances, the world of social sciences can be a world of refuge, an author's fortress tributary to subjectivism.

Într-un secol al tehnologiei în care omul este tot mai mult un *homo videns*, orice reflecție asupra științelor sociale pare deopotrivă superfluă și stringentă. Inutilă pentru că înseși aceste științe s-au dovedit prea puțin capabile de finalități practice; acută, pentru că, în ciuda uimitoarelor succese obținute de om în controlul și dominarea mediului său extraspecific, acesta dovedește o îngrijorătoare incapacitate de a-și rezolva propriile probleme, intraspecifice.

În aceste condiții, lumea științelor sociale poate deveni o lume a refugiului, construită prin decriptarea de sensuri, semnificații, chiar legități care să acopere nevoia de justificare, de ordine, o fortăreață a autorului mult tributară subiectivismului. Pare de înțeles o asemenea perspectivă asupra științelor sociale dacă luăm în considerare multitudinea teoriilor, a paradigmatelor care își revendică subiectul „om”. Această pluralitate aruncă asupra științelor sociale un blam de inconsistență. Sentimentul de evoluție, de progres, pe care îl poate încerca orice cercetător care ar privi în perspectivă dezvoltarea științelor naturii este arareori apropiat de cineva din lumea științelor sociale.

Deși a trecut mai bine de un secol și jumătate de la formularea ambiției comtienne pentru o fizică socială – adevărata știință (dată fiind utilitatea ei – *savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir*) – comunitatea științifică dezbată încă problema naturii științelor sociale. Accentul acestor dezbateri s-a poziționat îndeosebi pe aspectele legate de metodă, în raport de care s-au desprins două curente:

- un prim curent se derulează în umbra părintelui pozitivismului, Auguste Comte și susține unitatea metodei științei. Științele sociale ar

* Petru Sorin Drăgușin este doctorand la Facultatea de Filosofie, Universitatea „Al.I. Cuza”, Iași.

trebui să urmeze metodele științelor naturii și să obțină judecăți ca și acestea, cu același grad de certitudine. De pe această poziție se susține că pot fi descoperite legi ale comportamentului uman prin identificarea unor legături de tipul cauză – efect. Pe aceste considerente lumea socială este reductibilă la lumea naturală.

- a doua orientare militează pentru specificitatea metodologică a științelor spiritului, accentuând faptul că lumea socială este constituită din semnificațiile și scopurile indivizilor. Funcția științei sociale devine în acest caz interpretarea lumii, a comportamentului, nepreocupându-se de descoperirea cauzelor.

Von Wright(1) numește aceste două curente *monismul metodologic* și *dualismul metodologic*.

În cazul *monismului metodologic* acțiunile oamenilor sunt evenimente în lume cu o determinare cauzală strictă ca și toate celelalte evenimente. Ele vor putea fi asumate metodologic prin modelul deductiv – nomologic, adică pot face obiectul unor predicții în condițiile unei cunoașteri satisfăcătoare a legilor. Monismul este expresie a pozitivismului care valorizează explicația extinzând-o la realitatea socială.

Dualismul metodologic este antipozitivist și valorizează înțelegerea care se raportează la motive și intenții. Potrivit lui G.H. von Wright, istoricul și filosoful Droysen a introdus această dihotomie metodologică, inventând termenii de explicație și înțelegere, Dilthey dezvoltând-o: *natura o explicăm și pe om îl înțelegem*.

Punctul de plecare al concepției lui Dilthey îl constituie ideea că nu se poate ajunge la cunoașterea omului fără cunoașterea istoriei, iar pentru a atinge adevărul trebuie să ne sprijinim pe singura certitudine adevărată, experiența interioară. Faptele istorice au o “latură interioară”, alcătuită din intenții, scopuri, idealuri pe care cel care caută să explice astfel de fapte trebuie să le reconstituie. Acțiunile oamenilor se deosebesc în mod principal de evenimentele care au o determinare cauzale, fiind intenționale, îndreptate spre un anumit țel. De aceea, metodologic se impune o distincție între explicație și comprehensiune. Științele naturii explică faptele prin apel la legi cauzale, în timp ce științele spiritului, care caută să realizeze cunoașterea omului, le rămâne comprehensiunea. La aceasta se ajunge în virtutea analogiei dintre experiența omului de știință și experiența altora, analogie întemeiată pe faptul că natura umană prezintă o unitate. Comprehensiunea deschide un nou orizont asupra lumii – orizontul comunicativității.

Suntem conștienți de riscurile comparatismului - științe naturale versus științe sociale, științe experimentale versus științe hermeneutice - și de aceea vom încerca o cât mai bună circumscriere a câmpului de analiză.

Problema pe care o situăm în miezul demersului nostru este cea a obiectivității în științele sociale. Aproximarea de obiectul nostru o vom realiza prin analiza unui element pe care îl considerăm esențial în raportul subiectivitate - obiectivitate: *decizia*.

Punctul de pornire îl constituie filosofia lui Ortega Y Gasset care, cu o deosebită claritate în expunerile sale, evidențiază două elemente constitutive vieții: circumstanța și decizia, fatalitatea și libertatea. Această perspectivă o translatăm în câmpul cunoașterii științifice și credem că ea este utilă mai ales pentru abordarea științelor sociale. Omul de știință are în această calitate o existență circumstanțiată, în sensul că își structurează ipotezele, teoriile pe un teren care îl precede și în care ia decizii. Problema obiectivității științelor sociale poate fi, așadar, abordată ca o problemă de analiză a circumstanței și a deciziei.

Ne ferim, astfel, să tranșăm și în ceea ce privește natura științelor sociale: descriere sau program. Circumstanța poate fi, desigur, asumată în termeni descriptivi, în timp ce decizia își poate corela perspectiva de program.

Problematizant este și raportul dintre circumstanță și decizie, care dă seama, în cele din urmă, de scopul științelor sociale.

Cum se construiește decizia în câmpul științelor sociale? În ce măsură circumstanța (i se) impune cercetătorului? Este posibilă și cum se manifestă suveranitatea cercetătorului?

Omul de știință, în general, și cercetătorul preocupat de studiul vieții sociale, în special, nu reprezintă o specie aparte, izolată, fără permeabilitate în raport cu câmpul social în care își derulează existența. El vine de undeva și se construiește în orizontul unor practici sociale. Mai mult, într-un anumit sens, putem chiar să ne întrebăm cu privire la legitimitatea reflexivității acestei construcții astfel că mai potrivit ar fi să acceptăm o prevalență a "fundalului", cel puțin gradual și pe etape ale evoluției subiectului cunoscător. Intrarea noastră în lume se face la un nivel prereflexiv, prin actul imitației. Se automatizează astfel o serie de comportamente des repetate, se fixează adaptările reușite în cadrul a diverse activități, se structurează grilele de interpretare și valorizare a actelor din spațiul social.

Aceasta înseamnă că, în aceeași manieră carteziană ne îndoim de îndoiala care îl golește pe om de orice influență asumată social. Nu putem să nu luăm în calcul, spre exemplu, observația lui J. de Maistre: „Am văzut pretutindeni francezi, italieni, ruși, dar în ceea ce privește omul, mărturisesc că nu l-am văzut nicăieri”(2). Pentru că nu poți să fii om pur și simplu, pentru că omul se naște om, dar nu și umanizat, pentru că și cogito-ul este un exercițiu social.

Raportarea aceasta a individului la spațiul social, mai ales în calitatea sa de subiect cunoscător este imperativ corelativă preocupărilor de teorie a cunoașterii, de analiză a obiectivității cunoașterii științifice. Pe această direcție Pierre Bourdieu subsumează individul spațiului social „ca pe un punct. Acest punct este însă un punct de vedere, principiul unei viziuni plecând de la un punct situat în spațiul social, al unei perspective definite în forma și conținutul ei, de poziția obiectivă din care este proiectată”(3).

Acceptarea acestei condiționări sociale a cunoașterii înseamnă că spațiul social „comandă reprezentările pe care agenții sociali le pot avea despre el”(4). O astfel de perspectivă își asociază concluzia că niciodată cunoașterea nu pornește de la zero și că, pe cale de consecință, empirismul nu este sustenabil, cel puțin în cazul științelor sociale. „Dacă s-ar obține prin simțuri, cunoașterea ar fi sigur o treabă individuală. Orice persoană ar putea să o obțină în izolare”(5).

Cunoașterea este tributară unui anumit convenționalism care, în unele nuanțe, este anterior individului - în sensul unei asumări pasive de către acesta (ferestre de lecturare a lumii), dar și contemporan lui în acele aspecte asumate reflexiv, critic. Desigur, termenul de convenționalism trebuie asociat cu cel de voință trează, în cunoștință de cauză, și atunci folosirea lui să nu fie oportună. Ne asumăm, însă, acest uz întrucât este foarte greu de tranșat în privința delimitării celor două atitudini - în măsura în care ele pot fi regăsite în forme pure. Această dificultate este, poate, și prima provocare a abordărilor de tip pozitivist care sustrag reflecției critice demersurile științei în ceea ce privește proveniența, efectuarea și aplicarea științei.

Filosoful german J. Habermas vorbește de un prealabil nearticulat, de «lumea trăită» care desemnează „o cunoaștere netematizată, implicită și nonreflexivă, caracterizată de imediatitate, aspect totalizant, de holism”(6). Conceptul de “lume trăită a vieții”, împrumutat din fenomenologia lui Husserl trimite la o cunoaștere de tip intuitiv generată de nevoia de a pune ordine în lumea exterioară, de nevoia de sens și justificare. La fel ca și Husserl, în ultimele sale scrieri, Habermas atrage atenția asupra imperativului luării în considerație a înscrierii conștiinței în “lumea vieții”, această lume pe care eu (și la rândul său, fiecare este un eu) o găsesc deja aici. Cum decriptez această lume? Într-o primă fază, prin interiorizarea ei în sens de formare a unui „habitus”, a unui sistem de dispoziții interiorizate care vectorizează practicile noastre sociale. Această direcție este aprofundată de sociologul francez Pierre Bourdieu, care asociază habitus-ul cu nedeslușitul și vagul, ceea ce lasă loc spontaneității productive în confruntarea imprevizibilă cu situații noi păstrându-se, totuși, o logică practică prin care se definește raportul cu lumea. Bourdieu evită astfel

cealaltă extremă, a unui determinism social implacabil, a unei programări mecanice, a unei legități (de tipul legii celor trei stadii aparținând lui A. Comte).

De la aceeași premisă, a unei „realități sociale de-a gata” pornește și John Searle în fundamentarea tezei Fundalului. „Am definit conceptul de Fundal ca set de capacități non-intenționale sau pre-intenționale care permit manifestarea stărilor intenționale ale funcțiilor” (7). Pot fi identificate patru concepte problematice în această definiție: „capacități”, „a permite”, „stări intenționale” și „funcție”. Prin „capacități”, John Searle desemnează înclinații, dispoziții, tendințe și structuri cauzale, în general, chiar în sensul unei cauzalități neurofiziologice de care dă seama cel de-al doilea concept: „a permite”. „Stările intenționale” sunt considerate ca fiind fie manifest, fie potențial conștiente în timp ce „funcția” vizează varietatea tipurilor de funcționare a Fundalului. O primă funcție ar fi aceea că Fundalul permite interpretări lingvistice: „Semnificația literală a oricărei propoziții nu-și poate determina condițiile de adevăr sau orice alte condiții de satisfacere decât pe Fundalul unor capacități, dispoziții, priceperi, etc. care nu fac parte în sine din conținutul semantic al propoziției” (8). Searle distinge net între nivelul conținutului semantic pur și nivelul capacităților noastre de Fundal.

O a doua funcție a Fundalului vizează percepția: „Percepem anumite lucruri drept ceea ce sunt în virtutea unor aptitudini de Fundal” (9). Searle identifică alte cinci moduri de manifestare a capacităților de Fundal, fără intenția de a le epuiza, ci în scopul argumentării sale asupra Fundalului.

Din perspectiva unei teorii a cunoașterii, credem că acest „prealabil” legitimează demersul sociologic de abordare a științei care trebuie să determine raporturile câmpului științific cu celelalte câmpuri: religios, artistic, filosofic etc. și care dau seama de unitatea ființei umane fără de care acțiunea socială, viața socială, în ansamblul ei, nu pot fi înțelese.

Astfel ne putem întreba dacă în câmpul acestui Fundal nu regăsim cumva elemente de tipul reprezentărilor colective la care făcea referire sociologul francez Em. Durkheim și prin care acesta postula transcendența conștiinței colective în raport cu conștiințele individuale. Suntem introduși în tradiții și moduri de viață, în circumstanțe care sunt deja acolo. Raportarea noastră la acestea se mai realizează în termeni de opțiuni propriu-zise?

Serge Moscovici propune termenul de reprezentări sociale pe care le scoate ușor din zona prereflexivului, acestea fiind străbătute de o anumită dinamică. Reprezentările sociale desemnează: „un sistem de valori, de noțiuni și de practici relative la obiecte, aspecte sau dimensiuni ale mediului social, care permit nu numai stabilirea cadrului de viață al

indivizilor și grupurilor, ci constituie, în mod egal, un instrument de orientare a percepției situației și de elaborare a răspunsurilor”(10). Dacă ne raportăm la creșterea complexității care caracterizează societatea contemporană justificăm necesitatea unui astfel de instrument de orientare, fie și pe considerente care țin de coeziune și coerență socială. Remarcăm, însă, și o adâncire a termenului de reprezentare socială. Dacă pentru societăți primitive, cu ajutorul lor s-ar putea construi grile de asumare holistă a realității sociale, în cazul societăților moderne, ele trebuie întregite cu fenomene de tipul mass-media, ideologizare, manipulare etc.

„Reprezentările sociale restituie, așadar, realitatea în mod selectiv, printr-un filtraj: aprehendăm obiectele-referent potrivit unui parti-pris („ideologic”) și le considerăm adevărate (fiindcă se înscriu printre „credințe”). Ele constituie niște „constructe interpretative”, pe care ni le însușim sau cu care ne găsim, în mod spontan, de acord”(11).

În cele arătate până aici nu am făcut decât să nuanțăm sentința aristotelică: „Omul este un animal social”, prin care se consacră o anterioritate a societății în raport cu individul. Departe de a fi cronologică, această anterioritate este de ordin axiologic și cognitiv. Cognația este susceptibilă de a fi înțeleasă și în termenii unei practici sociale, fie și numai pentru faptul că operează prin intermediul unui limbaj, care nu vine nici el de niciunde.

În cadrele acestei perspective, susținem ideea că activitatea științifică este o activitate socială, că ea presupune un câmp științific integrat universului social. *Cum* accesează cercetătorul, omul de știință, acest câmp? Întrebarea ni se pare cu atât mai presantă în cazul științelor sociale marcate de distincția explicație-înțelegere. Fără îndoială că avem aici de-a face cu un prim nivel al deciziei. În lucrarea „Adevăr și metodă” Gadamer identifică trei momente în actul înțelegerii: înțelegerea propriu-zisă, interpretarea și aplicarea. A interpreta - de la latinescul *interpretari*, a traduce - înseamnă a înțelege de fiecare dată, de o manieră nouă și diferită, potrivit propriului interes.

„Întemeierea socială a științei ne provoacă la stabilirea unui raport între obiectivitatea științifică și partinitate, prin aceasta din urmă înțelegând atitudini și interese, opinii și dorințe ale oamenilor de știință manifestate în cercetarea și cunoașterea științifică, precum și în răspândirea și utilizarea științei”(12). Întrebarea poate fi și *De ce?*, caz în care abordarea îmbracă nuanțe psihanalitice. Constantin Enăchescu vorbește în aceste sens de o „nevroză de cunoaștere” prin care se înțelege „reacția spiritului de a se elibera de frustrări și de complexe, de a lua cunoștință despre semnificația lumii, dar și a lui însuși, de a-și subordona, prin cunoaștere, lumea”(13). Cu

această grilă identifică mai multe forme de atitudine: -dorința de cunoaștere și descoperire;

-atitudinea de neîncredere și îndoială raportată la posibilitățile umane de cunoaștere;

-relativismul și atitudinea rezervată față de rezultatele cunoașterii;

-negarea oricărei posibilități de cunoaștere, considerându-se că totul este o pură iluzie;

-substituirea cunoașterii raționale reale și logice cu imaginarul fabulativ al iraționalului;

-proiectarea asupra domeniului cunoașterii a propriilor probleme printr-un proces de transfer cu valoare cathartică; (14)

Mecanismul psihologic s-ar desfășura între două momente cheie: interogația obiectului supus cunoașterii și răspunsul cercetătorului la această interogație. Pentru a ilustra motivele care duc la nevoia de cunoaștere și de cercetare a adevărilor Constantin Enăchescu aduce în discuție „Geneza formelor culturii” a lui P.P. Negulescu și o cazuistică prin care se accentuează rolul naturii personalităților cercetătorilor. Pe bună dreptate, autorul citat refuză o generalizare (care n-ar putea fi decât pripită) a rolului factorilor de motivație patologică. Altfel ne-am vedea în situația personajul dostoevskian, Svidrigailov : “admit că strigoi se arată doar oamenilor bolnavi; dar asta dovedește doar că trebuie să fii bolnav pentru a-i vedea și nu că nu ar exista”. Riscul unei astfel de “vulgarizări psihiatrice” a activității intelectuale, a omului de știință ne determină să valorizăm celălalt tip de demers inițiat prin interogația *cum?*.

Deosebit de util în acest scop este conceptul de “ interes de cunoaștere” fundamental în teoria științei a lui J. Habermas. Potrivit filosofului german, cunoașterea este condusă de anumite interese care “nu au teme psihologic, sociologic sau ideologic, căci ele sunt invariante. Pe de altă parte, ele nu se lasă reduse la un potențial de acțiune derivat din zestrea biologică, căci sunt abstracte. Ele rezultă mai curând din imperativele formei de viață socio-culturală legată de muncă și limbă”(15). Aceste interese îl circumstanțiază pe omul de știință, ceea ce înseamnă că prin prisma operei pe care el o proiectează, obiectivitatea în sens pozitivist este nesustenabilă.

Habermas lecturează această circumstanță prin trei manifestări:

-orientarea tehnică spre dispunerea tehnică de lucruri;

-orientarea spre înțelegere în viața practică;

-orientarea spre emancipare în raport cu constrângerea naturală.

Aceste orientări corespund tipurilor de interese identificate:

-un interes de cunoaștere tehnic;

- un interes de cunoaștere practic;

- un interes emancipator,

în orizontul cărora Habermas propune o răsturnare în clasificarea științelor consacrată de pozitivistul Comte (matematica, fizica, chimia, biologia, astronomia și sociologia - la care J. St. Mill adăugase și psihologia):

- științe analitico-experimentale;

- științe istorico-hermeneutice;

- știință reflexivă, critică.

Științele analitico-experimentale își revendică experiența restrictivă și limbajul riguros conformat unor reguli de corelare.

Științele istorico-hermeneutice se eliberează de aspectele formalizate, „cunoștințele au aici nu forma legilor cauzale, ci forma interpretărilor, care se raportează la experiența dobândită de o lume constituită în limbajul curent și la regulile gramaticale ale înseși constituirii acestei lumi(...). Faptele, respectiv enunțurile, se organizează în științele istorico-hermeneutice în funcție de interpretările la care se ajunge prin *comprehensiune hermeneutică*”(16).

Știința reflexivă, critică se fundează pe conștiința subordonării față de categoriile de interese arătate, recurgând la o *comprehensiune explanatoare*. Ea are un rol sanogenetic pentru acele discipline socio-umane care se regăsesc în sfera științelor empiric-analitice prin valențele nomologice pe care le manifestă în fundamentarea acțiunilor. În acest sens interesul de emancipare se confundă cu rațiunea reflexivă.

Interesul tehnic și cel practic dezvoltă două categorii de acțiuni:

- acțiunea instrumentală - acțiunea rațională în raport cu un scop;

- acțiunea comunicativă.

Acțiunea instrumentală se detașează într-un anumit sens de prealabil prin aceea că recurge la un limbaj formal, obținut prin abstractizări ale materialului natural produs al limbilor curente.

„Acțiunea comunicativă poate fi înțeleasă ca un proces circular în care actorul este în același timp atât inițiatorul ce controlează situațiile prin acțiuni responsabile, cât și produsul tradițiilor în care stă, al grupelor solidare de care aparține, și al proceselor de socializare în care crește”(17). Intrarea omului de știință în câmpul științei se face așadar prin „lumea vieții”. Aceasta îi pune la dispoziție și un stoc de “evidențe culturale” care face posibilă construirea consensului în procesele de interpretare. Comunicarea presupune un limbaj a cărui logică îmbracă de asemenea aspecte sociale. “Ca urmare, o teorie privind natura lumii care exclude

natura comunicațională a plasării noastre în societate și modul lingvistic prin care ne raportăm la realitate este de la bun început viciată”(18).

Deciziile omului de știință sunt astfel contextualizate lingvistic. Comunicarea, intersubiectivitatea aduce în discuție problema traducerii sensurilor, semnificațiilor și prin aceasta un risc, sugestiv redat printr-un joc de cuvinte în limba italiană: *traduttore = traditore*. Fără îndoială că lipsa de prestigiu a științelor sociale, comparativ cu respectul de care se bucură științele de tip fizicist, se explică și prin această contextualizare a limbajului.

Relația cercetătorului cu Fundalul nu putea fi omisă de către un filosof de profunzimea lui Wittgenstein: „Orice verificare, orice confirmare sau infirmare a unei presupunerii are loc deja în interiorul unui sistem, care (...) aparține esenței a ceea ce numim noi argument. Sistemul nu este atât punctul de plecare cât elementul în care trăiesc argumentele”(19). Spre deosebire de gândirea speculativă care își permite orgoliul îndoielii extreme, gândirea științifică se legitimează de la un consens, iar metafora *balamalelor* de care are nevoie o ușă pentru a se roti este extrem de sugestivă în acest sens. Forța acestor balamale nu este pentru Wittgenstein de factura cogito-ului cartezian - certitudine ultimă - pentru că ele se pot schimba. „Când copilul învață limbajul, învață în același timp ce este de cercetat și ce nu este de cercetat”(20) ceea ce echivalează intrarea în lume cu intrarea într-un joc de limbaj. Aceasta înseamnă că, așa cum observa și Mircea Flonta „expresiile limbajului nostru nu capătă sens în virtutea unei relații de corespondență pe care ar întreține-o cu anumite entități reale sau conceptuale, ci primesc în cele mai diferite împrejurări cele mai diferite funcții”(21). În acest sens o expresie are semnificație numai dacă poate să primească o utilizare în cadrul unui joc de limbaj. Sau, altfel spus, doi oameni (cercetători) care folosesc aceeași expresie dar sunt situați în jocuri de limbaj diferite, vorbesc despre lucruri diferite, nu comunică - în sensul lui *communis, communicare* - „a pune în comun” - nu pot construi un consens. “Dacă se schimbă jocurile de limbaj, se schimbă conceptele, și, împreună cu conceptele, semnificațiile cuvintelor”(22).

Circumstanța îi pune la dispoziție cercetătorului un limbaj care îl situează în raport cu realitatea socială. Asumarea acestei realități presupune intrarea în jocul de limbaj, iar semnificațiile pe care el le decryptează sunt tributare acestor jocuri de limbaj.

Ce este însă semnificația? Așa cum Isaiah Berlin definește libertatea drept „ansamblul libertăților” și Adam Schaff (23) problematizează față de noțiunea de semnificație considerând că am putea vorbi mai de grabă despre accepții ale semnificației:

-lucrul a cărui denumire este semnul;

- o proprietate a lucrurilor;
- o relație între : -semne
 - semn și obiect
 - semn și ideea despre obiect
 - semn și activitatea oamenilor
 - oamenii care comunică prin intermediul

semnelor

„Problema semnificației apare în contextul unei situații semiotice sau, mai simplu, în contextul unui proces de comunicare între oameni, deoarece acest proces, abstracție făcând de problema telepatiei și de celelalte forme de comunicare așa zis directă, este tocmai procesul de transmitere a gândurilor, a sentimentelor etc., cu ajutorul unor semne, este un proces de creare a unor situații semiotice”(24).

Nu întâmplător Adam Schaff situează ca moto la începutul capitolului al treilea al lucrării “Introducere în semantică” un fragment din John Locke: “Oamenii se mulțumesc cu aceleași cuvinte pe care le utilizează și alții, ca și cum același sunet ar fi cu necesitate purtătorul aceluiași înțeles”. Or, în realitate, “putem descrie, explica sau anticipa un zgomot ce corespunde unui sunet al unei propoziții rostite, fără măcar să avem idee despre semnificația acestei exprimări. Pentru a sesiza semnificația ei, trebuie să participăm la câteva acțiuni comunicative (reale sau imaginate) în decursul cărora propoziția rostită să fie astfel folosită încât ea să fie înțeleasă de către vorbitorii, ascultătorii și de către alți membri, întâmplător prezenți ai aceleiași comunități lingvistice”(25).

Semnificația este construită inter subiectiv, iar Luckman afirmă în acest sens că „realitatea este construită social”, ceea ce ar putea însemna că vorbim de mai multe lumi semantice. Dată fiind condiționarea socială a științei, un proiect de anvergură Cercului de la Viena pare nerealist.

La un alt nivel, de asumare științifică a realității sociale, identificăm noi avataruri ale circumstanței. Th. Kuhn introduce termenul de paradigmă a cărui natură contextualizantă reiese din observația pe care Kuhn o face atunci când citind texte științifice vechi, din epoci mai îndepărtate, ajunge la constatarea că dacă atribuim fie și numai unora din termenii ce apar în aceste texte semnificația pe care o au ei în știința actuală, nu vom mai putea înțelege multe enunțuri ce apar în ele. “Pentru a deveni un cititor competent al unor asemenea text, istoricul științei ar trebui să procedeze ca un antropolog de teren care încearcă să învețe limba unei comunități exotice pe care își propune să o studieze (...) el trebuie să fie pregătit de la început să constate că băștinașii vorbesc un limbaj diferit și își organizează experiența în categorii diferite de cele pe care ei înșiși le aduc de acasă. El va trebui să își propună ca țel descoperirea acelor categorii și asimilarea

limbajului corespunzător”(26). Mergând mai departe Kuhn constată că între cercetătorii din științele sociale nu există un acord minim asupra unor chestiuni fundamentale cum ar fi recunoașterea problemelor importante și evaluarea soluțiilor date acestor probleme.

Khun spune că lumea este în realitate diferită pentru teorii diferite, că schimbarea teoriilor științifice schimbă concepțiile noastre despre realitate. Problema care se pune este dacă realitatea însăși se schimbă, dacă putem vorbi despre o realitate (socială) independentă de concepțiile noastre. Khun folosește desenul „rață – iepure” pentru a ilustra modul în care perspectiva savantului se poate schimba după schimbarea paradigmei și modul în care teoriile pot să guverneze ceea ce vedem. Concluzia pe care o desprinde Roger Trigg din opera khuniană este că „dacă savanții văd fiecare în parte lumea prin paradigme proprii, cei ce aparțin la paradigme diferite vor vorbi limbi diferite” (27). Căutarea adevărului presupune în acest caz ieșirea din paradigmă în sens de „refuz al încremenirii”.

Niciodată cunoașterea nu pornește de la zero. Ea este devansată de o decizie mai mult sau mai puțin argumentată, mai mult sau mai puțin rațională. În legătură cu această din urmă afirmație credem că se poate face trimitere și la relația discipol – mentor. În cele din urmă chiar și raționalismul critic se întemeiază pe o decizie, care, oarecum paradoxal, poate fi catalogată irațională: credința în rațiune. Ce anume ne determină să alegem o teorie drept grilă de lecturare a realității sociale? Desigur este o întrebare mult mai complexă decât pare la prima vedere și ea trebuie corelată cu toate avatarurile circumstanței în care s-a născut decizia, fie că este vorba de cunoaștere prealabilă, enunțuri de bază (Popper), paradigmă (Kuhn), joc de limbaj (Wittgenstein), investire (Bourdieu), Fundal (J. Searle), etc. Cu atât mai mult cu cât intrând pe teritoriul raționalismului critic, i-am citit avertismentul: “admit, cu regret, că există mode în știință”(28).

Descoperim deci pe terenul științei o *antinomie a deciziei circumstanțiate* derivată din cea de-a treia antinomie propusă de Kant în *Critica rațiunii pure*: este totodată adevărat să spunem despre om, ca fenomen al lumii sensibile, că este supus legii de înlănțuire a cauzelor și a efectelor și să susținem totuși că, asemeni noumenului, el este liber și face alegerea caracterului său inteligibil. Ea poate fi înțeleasă ca raportul dintre parte și întreg: în ce măsură partea își poate subsuma întregul, în ce măsură decizia – metodologico-hermeneutic – poate fi expresia unei circumstanțe pe care să o și depășească? Pentru că „o lume care este destul de simplă pentru a fi cunoscută ar fi prea simplă pentru a conține observatori conștienți care ar putea să o cunoască”(29)

Note:

1. Georg Henrick von Wright – *Explicație și înțelegere*, Ed. Humanitas, 1995;
2. Apud Dan DUNGACIU – *Națiunea și provocările post-modernității* Ed. Tritonic, București, 2004, p. 16;
3. Pierre BOURDIEU – *Rațiuni practice, O teorie a acțiunii*, trad. de Cristina și Costin Popescu, Ed. meridiene, București, 1999, pag 20;
4. *Ibidem*;
5. TRIGG, Roger – *Înțelegerea științei sociale. O introducere filosofică*, trad. de Angela Botez, Ed. Științifică, București, 1996, p. 37;
6. CORNEA, Paul – *Interpretare și raționalitate*, Ed. Polirom, Iași, 2006, p. 321
7. SEARLE, John R.- *Realitatea ca proiect social*, Trad. Andreea Deciu, Ed. Polirom, Iași, 2000, p. 109;
8. *Ibidem*, p. 110;
9. *Ibidem* p. 112;
10. Apud CORNEA Paul, *op. cit.*, p. 362;
11. CORNEA Paul, *op. cit.*, p. 366;
12. DIMA, Teodor – *Între prudență și eroare*, Ed. Junimea, Iași, 1978, p. 70;
13. ENĂCHESCU, Constantin – *Tratat de teoria cercetării științifice*, Ed. Polirom, Iași, 2005, pag 164;
14. *Ibidem*;
15. HABERMAS, Jurgen – *Theorie und Praxis*, citat de Marga, A. în *Filosofia lui Habermas*, Ed. Polirom, Iași, 2006, pag 150;
16. MARGA, Andrei – *Filosofia lui Habermas*, Ed. Polirom, Iași, 2006, p. 162;
17. HABERMAS, Jurgen – *Conștiință morală și acțiune comunicativă*, Trad. Gilbert Lepădatu, Ed. All Educațional, București 2000, p. 129;
18. RADU Neculau – *Filosofii terapeutice ale modernității târzii: hermeneutică, teorie critică, pragmatism*, Ed. Polirom Iași, 2001, p. 200;
19. WITTGENSTEIN, Ludwig – *Despre certitudine*, Trad. Ion Giurgea, Ed. Humanitas, București, 2005, pag 70;
20. *Ibidem*, p. 472;
21. FLONTA Mircea – *Cum se poate vorbi cu sens despre ceea ce este cert și ceea ce este îndoielnic?*, notă introductivă la WITTGENSTEIN, Ludwig – *Despre certitudine*, p. 31;
22. WITTGENSTEIN, Ludwig, *op. cit.*, pp. 60&65;
23. SCHAFF, Adam – *Introducere în semantică*, Ed. Științifică, București, 1966;

24. SCHAFF, Adam - *Introducere în semantică*, Ed. Științifică, București, 1966, p. 229;
25. HABERMAS, Jurgen - *Conștiință morală și acțiune comunicativă*, Trad. Gilbert Lepădatu, Ed. All Educațional, București 2000, p. 28;
26. FLONTA Mircea - *Thomas Kuhn și reorientarea istorică în filosofia științei*, studiu introductiv la Th. Kuhn, *Structura revoluției științifice*, Ed. Humanitas București 1999, ed a II-a, p. 12;
27. TRIGG, Roger - *Înțelegerea științei sociale. O introducere filosofică*, Trad de Angela Botez, Ed. Științifică, București, 1996, p. 27.
28. POPPER, Karl - *Mitul contextului*, Ed. Trei, 1998, p. 13;
29. BARROW, John - *Despre imposibilitate. Limitele științei și știința limitelor*, trad. Mihai Popescu, Ed. Tehnică, București, 1999, p. 10.

Sens și referință în comunicare

Silvia Popescu*

Due to G. Frege's opinion, the meaning of a phrase is different of its reference. Two phrases can have the same reference, but they present it differently, and this way of presentation is the meaning of a phrase. This happens because the meaning of phrases is that determines the thought you express in the sentences, and the reference determines the truth or falsity.

Potrivit lui G. Frege, sensul unei expresii se deosebește de referința acesteia. Două expresii pot avea aceeași referință, pe care o prezintă însă în moduri diferite, și acest mod de prezentare este sensul unei expresii. Acest lucru se întâmplă deoarece sensul expresiilor este cel care determină gândul exprimat prin enunțul în care apar, în timp ce referința determină adevărul sau falsitatea¹.

Două condiții ce acționează asupra noțiunii de sens sunt acelea că, dacă două expresii împărtășesc același sens, atunci ar trebui să împărtășească și aceeași referință; de asemenea, sensurile trebuie să fie publice și obiective, așa cum sunt și gândurile. S-a dovedit că este greu de identificat o concepție despre sens care să satisfacă amândouă aceste condiții.

Exemplul fundamental pentru referință este relația dintre un nume și o persoană sau un obiect pe care acesta îl denumeste. Între problemele filosofice se numără încercarea de a elucida această relație, de a înțelege dacă alte relații semantice, cum ar fi cea dintre un predicat și proprietatea pe care acesta o exprimă, sau cea dintre o descriere și ceea ce aceasta descrie, sau cea dintre mine însumi și cuvântul eu, sunt exemple ale aceleiași relații sau ale altor relații.

O abordare cunoscută, mergând pe urmele lui Frege, susține că

* Silvia Popescu este conferențiar universitar la Universitatea „T. Maiorescu”, București.

¹ G. Frege, *Despre sens și semnificație*, *Zeitschrift fur Philosophie und Philosophische Kritik* 100, (trad. fr.: *Ecrits logique et philosophiques*), 1971, Paris, Éd. du Seuil, p. 26.

unitatea fundamentală a analizei ar trebui să fie întregul enunț. Referința unui termen devine astfel o noțiune derivată – indiferent ce ar fi, ea definește contribuția termenului la condiția de adevăr a întregii propoziții. Referindu-se la sens, A.J. Greimas scria „Când ne referim la sens, este destul de greu să spunem ceva cu sens. Ca s-o facem cum se cuvine, singurul mijloc ar fi să construim un limbaj care să nu însemne nimic: s-ar stabili astfel o distanță obiectivizantă ce ne-ar permite să ținem discursuri pline de sens. Este ceea ce vizează și doresc logicienii care au inventat chiar și expresia „lipsit de sens” pentru a caracteriza o anumită clasă de cuvinte cu ajutorul cărora să se poată vorbi despre alte cuvinte. Însă din păcate, expresia „lipsit de sens” nu este lipsită de sens”².

Analiza va putea fi continuată numai în condițiile în care sensul și semnificația (termeni care pot fi utilizați unul în locul celuilalt, datorită ideii generale care le este comună), vor fi legate de idei și cuvinte.

Preocupat de gândirea unitară a sensului și valorii, neokantianul Rickert le examina prin prisma deosebirii dintre „conceptele existențiale” și „conceptele valorice”.

Referindu-se la conceptul de sens, Rickert considera că negația lui nu are ca rezultat doar anularea lui logică, deci lipsa de sens, sau indiferența față de sens, ci și conceptul unui sens negativ, a nonsensului sau sensului căruia să i se opună conceptul de sens pozitiv. În înțelesul său larg, sensul cuprinde în egală măsură atât sensul pozitiv, cât și sensul negativ, așa cum orice valoare cuprinde atât valoare pozitivă cât și valoare negativă.

Ideea centrală rămâne aici aceea a „caracterului valoric” al sensului. Nu însă al sensului ca sens, ci al sensului „judecății teoretice”, al propoziției. Punerea în lumină a acestei prezențe implică situarea într-un alt plan decât cel al contextului dat de judecata de valoare. Acum constatăm că apare deosebirea dintre:

- Lipsa de sens (sau „neantul teoretic” sau „indiferența față de sens” și nonsens);
- Nonsens și antisens (sau sensul cu caracter valoric negativ și nonsensul ca lipsă de caracter valoric).

Se delimitează astfel nonsensul nu numai de sens, ci și de antisens, iar sensul își delimitează contextul în care este sens ca atare, nu sensul a ceva.

Conceperea filosofică a sensului conduce astfel la intrarea în „diferența ontologică”. Teoria sensului se fundamentează nu numai axiologic, ci și ontologic, ceea ce deja pregătise Rickert însuși prin teza „sensului transcendent”.

² A.J. Greimas, *Despre sens*, Editura Univers, București, 1975, p. 21.

Sens și referință –analiza componentială

Pentru a realiza operațiunea de referință, interlocutorii se sprijină pe sensul descriptiv, așa cum apare acesta legat de cuvinte, în virtutea convențiilor constitutive ale fiecărei limbi și ca urmare a învățării acestor convenții.

Logica și o bună parte a filosofiei moderne, cum ar fi fenomenologia, eludează în mare măsură sensul, din cauza dificultăților care apar în conceperea lui „în mod obiectiv”; ele preferă să lase deoparte acest aspect, neluând în considerație decât simbolurile, pe de o parte, și extensia lor pe de alta, adică ceea ce le corespunde în lumea exterioară, excluzând spiritul.

Un lingvist nu poate face abstracție de sens, intermediar între semnale și realitatea de referință. De asemenea, nu poate fi neglijată teoria privind clasificarea lui Aristotel, dezvoltată ulterior în Evul Mediu, conform căreia trebuie incluse într-un ansamblu toate elementele care se presupune că au aceleași proprietăți. Aceste regrupări, numite categorii, în vocabularul aristotelician, sunt ierarhizate la rândul lor pe baza genului proxim și a diferenței specifice. Desigur, această teorie clasificatorie avea înainte de toate o finalitate cognitivă, dar aplicarea sa semantică este suficient de tentantă, încât să atragă atenția.

Prin urmare, se poate stabili o echivalență între categorie și sens. Sensul unui cuvânt se poate defini ca ansamblul proprietăților pe care o entitate trebuie să le posede pentru a fi desemnată prin acest cuvânt. Analiza semnificatelor în componente semantice, analiza componentială, readuce în atenție o metodă foarte veche. Proprietățile pe care le utilizează analiza componentială sunt teoretic de toate tipurile; prin urmare, necesită atenție și realism modul în care le alegem, le selectăm pe cele care constituie efectiv sensul cuvântului, sunt reținute de către utilizatori, fie pentru a denumi, fie pentru a sesiza motivul alegerii unei anumite denumiri. Așadar, aflându-se în poziția de destinatar, operațiunea de referință, identificarea referențelor denumiți, le este ușurată, în măsura în care anumite clase de referenți sunt excluse. Totuși aceasta se face cu prețul unei sarcini impuse memoriei, care trebuie să stocheze nu numai un sens de ansamblu pentru un cuvânt dat ci și cazurile în care, în ciuda sensului, denumirea nu este licită, cum ar fi situația unei pluralități de sensuri.

„Aici apare o problemă. Astfel prea adesea lipsite de coerență, sensurile lexicale ar trebui să fie dificil sau chiar imposibil de stocat și este greu de înțeles de ce evoluția semantică a limbilor nu operează în acest domeniu o regularizare care ar ușura sarcina memoriei lexicale. Dar poate

că această facultate este mai puternică decât ar putea părea, sau poate că nici concepția noastră asupra sensului încă nu este conformă realității”³.

Teoria recentă, numită praxematică, consideră că sensul unui cuvânt sau al unui enunț nu este întotdeauna dat dinainte, ci că el face obiectul unei negocieri între interlocutori, negocieri supusă constrângerilor „pieței”, altfel spus, realităților și conflictelor sociale: este vorba despre „reglarea sensului”, care urmează punerii în practică a unui „program de sens”, în care sunt luate în considerare numeroși parametri.

Abordarea semiotică a comunicării

Deoarece comunicarea presupune: semne, simboluri, coduri, transmitere de mesaje, gesturi etc., unul dintre fundamentele teoretice ale comunicării îl formează semiotica. De aceea vom încerca să particularizăm la acest domeniu unele din conceptele principale ale semioticii.

Semiotica, teoria semnelor, tradițional, cuprinde trei părți. Sintaxa, studiul raporturilor dintre semne; semantica, studiul semnificației; și pragmatica, studiul scopurilor și efectelor reale ale rostirilor cu sens. În accepțiune mai generală, ea semnifică studiul tuturor sistemelor de comunicare structurate.

Semantica în general reprezintă studiul semnelor și al relațiilor lor cu ceea ce semnifică, sau mai pe larg, studiul înțelesului cuvintelor și relația dintre semne și obiectele la care acestea sunt aplicabile. În studiile formale, limbajului formal îi este conferită o semantică atunci când se precizează o interpretare sau un model.

Oricum, un limbaj natural este ușor de interpretat și problema semantică nu este cea a precizării, ci aceea a înțelegerii relației dintre termenii de diferite categorii (nume, descrieri, predicate, adverbe etc.) și sensurile lor. O abordare a semanticii care concepe comprehensiunea în termenii unui set de proceduri ce decid dacă termenii se aplică lucrurilor, sau proceduri pentru stabilirea valorii de adevăr a enunțurilor, este semantica procedurală. Ideea este înrudită cu o abordare verifiționistă a înțelesului și cu concepția generală potrivit căreia înțelesul trebuie legat de practică. O abordare a semanticii care se îndepărtează de tradiția ortodoxă fregeană susține că referința enunțurilor este constituită din stări de lucruri; aceasta este semantica situațională. Referitor la semn și simbol, deși nu există definiții generale satisfăcătoare ale acestor termeni, sunt acceptate unele propuneri în acest sens. Astfel, însuși Peirce făcea distincție între cele două concepte. Un semn al unui lucru sau al unei stări de lucruri este orice indiciu sau orice urmă a acestuia care poate fi folosită pentru a-i infera

³ *Ibidem*, p.127.

prezența. Putem să facem în așa fel încât o imagine pe o conservă să fie un semn al conținutului acesteia. Prin urmare, el a sugerat că „un semn stă pentru ceva diferit de el”. Dar, deși anumite pete de pe epidermă sunt semne de varicelă, ele nu „stau pentru” această maladie. Teoriile „ideationale” („un semn evocă o idee”) și cele „comportamentale” (un semn ne face să acționăm ca și cum ar fi prezent lucrul semnificat) întâmpină unele dificultăți. Întrucât definițiile generale se dovedesc a fi defectuoase, este mai profitabil să fie înregistrate și comparate diverse utilizări ale termenului „semn”. Iese atunci la iveală deosebirea dintre semnele naturale (norii ca semn al ploii) și cele ne-naturale (numite uneori „convenționale”), cum sunt cuvintele. Semnele ne-naturale, inclusiv cuvintele, sunt numite adesea „simboluri”. Peirce a descris simbolurile ca fiind asemenea semne artificiale, ceea ce este o greșală deoarece simbolurile nu sunt folosite de regulă pentru a infera prezența a ceea ce simbolizează, ci pentru a le reprezenta pe acestea în absența lor sau pentru a exprima intențiile ori a evoca gândurile și emoțiile canalizate asupra acestora. Teoria acestei diferențe constituie miezul filosofiei limbajului. Filosofia limbajului este încercarea de înțelegere a componentelor unui limbaj funcțional, a relației pe care o are vorbitorul care înțelege limbajul cu elementele sale și relația pe care o au acestea cu lumea. Filosofia limbajului se îmbină cu filosofia minții, deoarece ambele au nevoie de o explicație a ceea ce ne permite, în cadrul înțelegerii noastre, să folosim limbajul. Ea se îmbină și cu teoria adevărului, precum și cu relația dintre semn și obiect. O mare parte a filosofiei, mai ales în secolul al XX-lea, a fost influențată de opinia conform căreia filosofia limbajului este temeiul fundamental al tuturor problemelor filosofice, prin aceea că limbajul este exercițiul distinctiv al minții și modalitatea specifică în care ne modelăm credințele metafizice. Frege deosebea la termenii singulari sensul și referința spre a putea explica în ce fel enunțurile de identitate pot fi uneori informative. Enunțurile de identitate nu pot exprima o relație între obiecte, dat fiind adevărul banal că orice obiect este identic cu sine și cu nimic altceva. Termenii singulari „Luceafărul de dimineață” și „Luceafărul de seară” au moduri de prezentare (adică sensuri) diferite pentru un același obiect; se spune în acest caz că cei doi termeni au aceeași referință (și anume planeta Venus). Frege considera că distincția e aplicabilă tuturor termenilor singulari, inclusiv numelor proprii și nu ar fi admis numele logic proprii ale lui Russell, despre care acesta din urmă susținea că au doar referință, nu și sens. Distincția era de asemenea aplicată termenilor – predicat, numiți de Frege „expresii conceptuale”, și celor relaționali. Russell folosea sintagma „expresie denotativă” prin contrast cu aceea de „nume logic propriu”. El includea printre expresiile denotative descripțiile definite, descripțiile

nedefinite (de exemplu, „un om”) și expresiile de felul „toți oamenii”, „fiecare om”, „orice om” și „niciun om”. Conform opiniei sale din perioada de orientare către un realism radical, pe baza identificării semnificație (meaning) cu referința, se impune, se cere ca toți termenii pe care-i putem folosi în mod inteligibil să aibă ca referenți entități reale. Dar, de aici rezultă un tablou atât de bogat în entități reale imperceptibile, încât acesta devine neliniștitor pentru simțul comun; ceea ce-l face pe Russell să adopte alternativa construcțiilor logice. Russell abordează adeseori lumea prin prisma unor considerații privitoare la limbaj. Astfel, odată explicitată structura reală a enunțurilor noastre, ca deosebită de structura lor aparentă, putem descoperi, credea el, un izomorfism între această structură și structura lumii. În acest sens, el sugerează, în prelegerile sale despre atomismul logic, că toate enunțurile, indiferent de complexitatea lor, sunt funcții de adevăr ale unor enunțuri atomice ce relatează fapte minimale despre conținutul existenței.

Semnul ca unitate între semnal și sens

De regulă, se spune că se comunică prin mesaj, care desemnează un semnal sau un ansamblu de semnale transmise în cadrul unui act de comunicare. Un mesaj nu este eficace decât dacă este înțeles; adică semnalelor din care este constituit, din punct de vedere material, trebuie să le fie asociat un sens.

Pentru început este bine să se facă diferența dintre semnal și semn. Termenul semn va desemna o unitate complexă, compusă din alte două unități: semnalul și sensul său. Prin sens se înțelege informația pe care o conține semnul și care vine de la un spirit- creier uman, asupra căruia aceasta oferă indicații⁴.

Conform modelului dominant în lingvistică, semnalele incluse în semne nu au prin ele însele nimic în comun cu sensul pe care sunt destinate să-l transmită. În afară de rare excepții, nici sunetele, nici literele nu oferă și nu pot oferi nicio asemănare cu ceea ce ele reprezintă.

„Se poate ca legătura să fi devenit atât de strânsă între o anumită suită de sunete și o anumită semnificație, încât utilizatorii să nu le mai poată concepe în mod independent”⁵, dar acest fapt este legat doar de obișnuință și de convenție.

Saussure spune în acest caz că semnele lingvistice sunt arbitrare, cu alte cuvinte, nu există nicio justificare pentru alegerea unui anumit semnal în detrimentul celorlalte pentru un anumit sens. De aceea, în limbi diferite,

⁴ Christian Baylon, Xavier Mignot, *Comunicarea*, Editura Univ. „Al.I. Cuza”, Iași, 2000, p. 17.

⁵ E. Benveniste, *Problemes de linguistique generale*, Gallimard, Paris, 1966, p. 49.

unui anumit sens îi corespund semnale complet diferite. Dar semnificația se transmite cu atât mai ușor cu cât ea este mai solid ancorată în suportul său, cu cât diferența între sens și semnal este mai mică.

Atunci, în mod legitim apare întrebarea: de ce nu sunt folosite de preferință imaginile în locul cuvintelor? Foarte simplu: pentru că imaginea nu poate vehicula toate tipurile de sensuri, ci doar acele sensuri cărora le „seamănă”. Așa se explică faptul că un afiș care ține de domeniul imaginii, conține și o parte scrisă, pentru că informațiile pe care imaginea nu reușește să le redea sunt încredințate cuvintelor.

În tradiția saussuriană, cu cât un semn este mai arbitrar, cu atât mai mult răspunde idealului de proces semiologic. Cu alte cuvinte, partea de arbitrar care intră în legătura dintre semnal și sens este cea care transformă legătura lor într-un semn, chiar dacă semnul respectiv comportă o parte de motivație și chiar dacă această motivație facilitează comunicarea. Avem de-a face, prin urmare, cu un aspect paradoxal, deoarece cu cât un semn este mai puțin semn în sensul plin al cuvântului, cu atât el funcționează mai bine: imaginile, mai motivate decât cuvintele, pot fi în același timp înțelese în mod mai direct.

Atunci când există o analogie între semnal și sens, drumul care duce de la unul la celălalt, drum pe care trebuie să-l parcurgă atât comunicatorul, cât și destinatarul, comportă mai puține rupturi pentru imagini decât pentru cuvinte. Acest avantaj are însă și reversul său: pentru numeroase semnificații, este aproape imposibil să găsim semnale asemănătoare, ceea ce limitează mult utilizarea semnelor motivate. Un lucru este cert: *sensul nu se transportă!*

Deoarece orice mesaj este compus din semnale și deoarece fiecărui semnal îi este asociat un sens (o semnificație), un mesaj comportă un sens (simplu sau complex) și uneori chiar mai multe sensuri. În loc de sens putem spune conținut, dar cu atenționarea că acesta este un termen metaforic. Când vorbim de conținut, folosim o imagine verbală, aceea a unui recipient în care se află ceva. Se poate considera că atunci când se transmite un mesaj, se transmite în același timp atât recipientul cât și conținutul său, deci semnalele și sensul.

Desigur acesta este un mod de a vedea lucrurile eronat, deoarece doar semnalele pot fi și trebuie transmise în mod material sub diverse forme. Nu există sens decât în și pentru creier, și de fapt sensul nici nu ar putea exista în afara acestuia. Există și alte metafore tot atât de mult utilizate în legătură cu comunicarea, care generează inexactități similare dacă sunt înțelese în sens literal. Se spune, de pildă, că un mesaj, cum ar fi un enunț, este „purtător” de sens. Dacă forțăm puțin nota, putem compara comunicarea cu expedierea de mărfuri, mărfurile fiind sensul, mesajul fiind

vehiculul sau individul care transportă aceste mărfuri. Expresia este improprie ca și în cazul în care spunem că un mesaj are un sens, și când nu trebuie să ne lăsăm induși în eroare de verbul a avea. În termeni riguroși, deoarece un mesaj se reduce la un semnal sau la un ansamblu de semnale, el nu are un sens.

Atât comunicatorul, cât și destinatarul îi atribuie un sens, dar este vorba de două operațiuni distincte, care pot ajunge la rezultate diferite. În cazul în care apare o diferență, vorbim de neînțelegere. Dacă sensul se transmite efectiv, nu ar trebui să existe nici un risc de neînțelegere, în afară de problemele de transport: o marfă poate foarte bine să nu ajungă la destinație în starea în care era la punctul de plecare.

Prin urmare, comunicarea este paradoxală. Destinată sensului, care prezintă o importanță fundamentală, iată, că ea nu este în stare să-l vehiculeze. Ea operează prin substituție. Transmisiunea este legată de elemente materiale sau mai exact perceptibile, semnalele, dar comunicarea nu reușește decât în măsura în care comunicanții stabilesc o aceeași echivalență între semnalele percepute și semnificațiile atribuite.

Trebuie reținut faptul că se întâmplă foarte rar ca echivalența să fie exact aceeași și aproape totdeauna ne mulțumim cu o echivalență apropiată.

Ajungem astfel la concluzia deloc de neglijat că reușita comunicării este relativă. Astfel se explică faptul că un același mesaj poate primi sensuri foarte diferite. În anumite tipuri de comunicare, cum ar fi literatura, acest lucru nu este considerat o imperfecțiune, ci dimpotrivă un mare avantaj, câștig, o adevărată bogăție.

Sens, semnificație și referință, în diverse modele semantice

Termenii expresie și semn au fost adesea tratați ca sinonimi. În vorbirea obișnuită, însă, aceste concepte nu se acoperă. Fiecare semn este semn pentru ceva. Însă nu fiecare are o semnificație, un sens care este exprimat cu ajutorul semnului. Semnul în accepția de indice, ca semn de recunoaștere, notă caracteristică, nu exprimă nimic. Semnificarea nu este un mod de existență a semnelor în sensul de indicii. Indicele indică, fără să exprime, nu are semnificație determinată dar are intenție de semnificare. Ceva este denumit indiciu, dacă acest ceva servește în principal unei ființe gânditoare ca înștiințare pentru ceva. Indiciile servesc receptorilor ca semne pentru gândurile emițătorilor.

Prin urmare, este evident faptul că analiza semnificației rămâne centrală pentru a înțelege limba și limbajul.

Semantica este în acest caz o ramură a semioticii care se ocupă cu studiul înțelesului cuvintelor, al laturii lor ideale.

Oscilațiile în definirea obiectului semanticii, prin legarea fie de

semnificație, fie de sens, au la bază o anumită accepție a termenului sens, anume „înțeles al cuvintelor” și mai ales operarea cu un concept de semnificație ce trimite când la semnificație, când la actul semnificării, în funcție de studiul semnificației în contextul lexicului.

Întrucât sensul și semnificația nu coincid, iar domeniile de ființare a sensului sunt multiple, s-a pus problema unor modele ale semanticii și, evident, a unor criterii pentru o tipologie, de fapt după contextul disciplinei în care se studiază sensul și semnificația, în funcție de limbi naturale și limbi artificiale și de mijloacele folosite în studiul acestor două tipuri de limbaje – mijloace lingvistice, logice, matematice sau ale teoriei informației. S-a considerat că atât semantica limbajului natural, cât și semantica limbajelor logice sunt mai întâi de toate semantică, adică studiul unor sisteme de semne în raport cu denotatele lor”⁶. În consecință se disting:

- semantica limbajelor naturale – semantica lingvistică
- semantica limbajelor logice, formale – semantica logică.

Permanent a existat o dispută aprinsă legată de locul și rolul sensului în semantica lingvistică și semantica logică. Trebuie menționat însă că cele două semantici de bază studiază sensul ca sens, dar și modalitățile de ajungere la prezența acestuia într-un sistem de semne. De aici întrebarea formulată kantian: cum este posibil sensul ca sens, care este statutul sensului? Unii cercetători consideră că sensul rămâne conceptul semantic fundamental, pe când alții îl trec pe planul al doilea. Tocmai din acest considerent, semantica este o teorie a semnificării și nu a sensului, adică nu are ca obiect determinarea și descrierea sensurilor, ci actul prin care semnele semnifică.

În acest moment, formula lui Frege – „modul în care este dat obiectul” – a produs realmente o deschidere. Dacă problema schimbărilor de sens constituie obiect de studiu lingvistic, problema sensului ca sens constituie obiect de studiu logico- filosofic.

Lingviștii înșiși au simțit nevoia depășirii semanticii lingvistice într-o semantică sintactică.

Este oarecum replica în lingvistică la semantica logică, dar o replică ce angajează semantica în direcția unei gramatici care cercetează sensurile cuvintelor în legătură cu analiza enunțurilor. Aici se întâlnesc lingvistica și logica.

Data fiind semantica din cele două modele-tip ale semanticii, precum și ampla experiență a semanticii lingvistice, rezultatele cercetării sensului în aceasta din urmă trebuie să constituie premisa oricărei analize a sensului, a cărui definiție ridică mari dificultăți.

⁶ Em.Vasiliu, *Preliminarii logice la semantica frazei*, E.D.P., 1978, p. 5.

„Taina” sensului pare a fi legată de faptul că sensul nu înseamnă „numai ce vor să ne spună cuvintele” ci „el mai înseamnă și o direcție, adică, în limbajul filosofilor, o intenționalitate și o finalitate”⁷.

De mare importanță pentru problematica abordată rămâne totuși studiul amintit al lui Frege, *Despre sens și semnificație*.

Principiul general al semanticii fregeene este totodată principiul semioticii sale. În concepția sa, rolul activ al sensului este motivat prin prezența gândului, a sensului ajuns la prezență în semn. Referindu-se la semnificație, Frege formula următoarele teze:

- semnificația unui semn este un obiect perceptibil senzorial;
- semnificația unui nume propriu este însuși obiectul pe care îl desemnăm cu ajutorul său;
- nu ne mulțumim cu sensul unei propoziții și trebuie să ne preocupe și semnificația ei⁸.

Din această lucrare reies cu ușurință atât statuarea distincției dintre semn și semnificație, cât și premisele analizei logice a limbajului și, implicit, ale reconstituirii teoriei denotării (Russell), a limbajului logicește perfect (Wittgenstein), a convenționalității în alegerea semnelor și în introducerea sistemelor de semne. În teoria fregeeană rămâne deschisă și încărcată de dificultăți problema raportului dintre semnificație și referință.

Demersul fregeean rămâne un punct de cotitură în istoria semanticii ca și al noilor teorii ale referinței. Deosebirea dintre sensul și semnificația expresiilor semnificative-referențiale a devenit deosebirea semnificație-referință.

Examinând conceptele de bază din semantică, Mariana Tuțescu scrie în *Curs de semantică*: „referința este acel ceva la care trimite semnul în afara limbajului”⁹.

Referentul este obiectul, lucrul, fenomenul, calitatea sau starea lumii exterioare care va fi redată lingvistic prin semne sau simboluri¹⁰. Semantică bazată pe referință e numită semantică extensională sau logică a claselor, iar conceptele unei teorii a referinței sunt extensiunea, adevărul, designarea referențialului, toate fiind necesare și esențiale pentru construcția unei teorii adecvate a semanticii.

Relațiile dintre referință, simbol și referent sunt redată în concepția lui Ogden și Richards printr-o diagramă în care „cei trei factori care

⁷ Mariana Tuțescu, *Curs de semantică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1973, p. 5.

⁸ G. Frege, *op. cit.*, p. 58.

⁹ Mariana Tuțescu, *op. cit.*, p. 39.

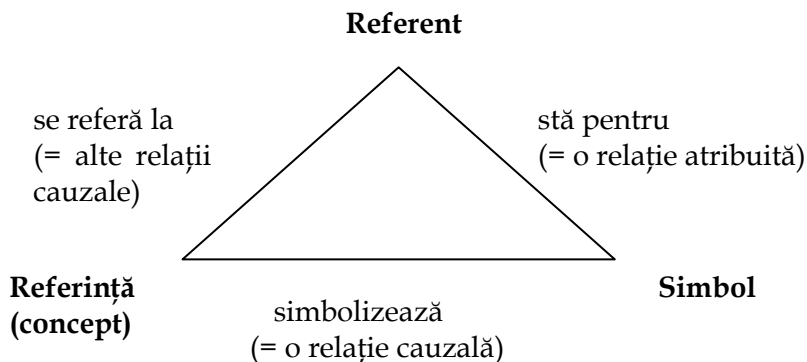
¹⁰ *Ibidem*, p. 41.

participă în fiecare enunț, care este formulat sau înțeles, constituie vîrfurile unui triunghi, în timp ce relațiile care există între ele sînt reprezentate prin laturi”¹¹. Modelul triunghiular al semnificației prezentat în continuare cuprinde: referentul, referința și simbolul.

Referentul și referința sunt legate direct, ca și referința cu simbolul; numai legătura dintre simbol și referent este indirectă. În acest moment constatăm o asemănare între modelul Ogden- Richards și modelul lui Saussure.

Simbolul și referențialul de la Ogden și Richards sunt similare cu „semnificantul” și respectiv „semnificatul” din modelul lui Saussure

Modelul Ogden-Richards poate fi ilustrat schematic, ca în figura de mai jos.



Elemente ale semiozei la Ogden și Richards

Ferdinand de Saussure este interesat în mod deosebit de modul în care semnele (sau cuvintele în cazul său) se corelează cu alte semne. El își concentrează atenția mult mai direct asupra semnului însuși. Pentru Saussure, semnul este un obiect fizic cu semnificație sau „un semn constând din semnificant și semnificat”.

Semnificantul este imaginea semnului așa cum îl percepem – urma pe hîrtie sau sunetele în aer, iar semnificatul este conceptul mental la care se referă. Acest concept mental este cam același la toți membrii aceleiași culturi, care vorbesc aceeași limbă.

El este interesat în primul rînd de relația semnificantului cu

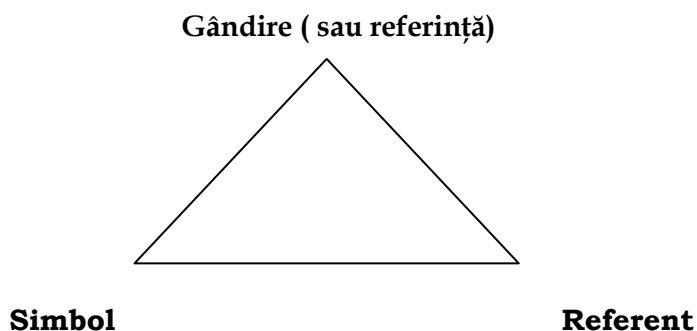
¹¹ C.K. Ogden, I.A. Richards, *The meaning of meaning*, Frankfurt at Main, 1974, p. 18.

semnificatul, precum și de relația unui semn anume cu celelalte și mult mai puțin de utilizatorul de semn.

Analiza semnului în maniera lui Saussure trimite într-un plan secund problema semnificației, a relației dintre semnificat și realitate. Este mult mai puțin preocupat de relația cu „obiectul” sau cu „realitatea externă”.

Revenind la modelul Ogden-Richards putem conchide următoarele idei referitoare la sens, semnificație și referent:

Între un gând și un simbol relațiile sunt cauzale: „simbolul simbolizează, conectează gândul; între gând și referent, relația este mai mult sau mai puțin directă, de adecvare (se referă la); între simbol și referent nu există nicio altă relație relevantă decât cea indirectă, care constă în aceea că simbolul este întrebuințat de cineva pentru a ține locul unui referent”¹². Prin urmare, simbolul și referentul nu sunt legați în mod direct. Totul ia forma următoare :



Explicațiile pe laturile triunghiului ar fi următoarele:

1. simbolul simbolizează gândirea sau referința;
2. gândul se referă la referent;
3. simbolul stă pentru referent.

Faptul fundamental care interesează aici este „referința”, care poate fi mai mult decât sens, cum consideră semantica lingvistică, instituind o adevărată diferență semantică, concept cu multiple aplicații în domeniile teoretice de bază, pentru a înțelege problema semantică-ontologie, în cazul

¹² *Ibidem*, pp. 18-19.

de față, și, într-un plan mai larg, lingvistică- logică- filosofie¹³.

În legătură cu această problemă, nu trebuie neglijată discuția în jurul denotării, al referinței deschisă de Russell pe fondul analizei logice, ca o continuare la proiectul semantic fregeean și ca o reacție față de teoria obiectului a lui Meinong, care a dezvoltat o teorie conform căreia nu pentru orice referent avem un „obiect” și nu pentru orice „obiect” avem existență deși avem ființă.

Russell preia distincția fregeeană sens -referință, ca înțeles și denotare¹⁴, și duce mai departe analiza semnificației.

Referința din perspectiva enunțătorului și destinatarului

Este considerată referință o primă operațiune efectuată pentru a stabili sensul dublului punct de vedere, al emițătorului și al destinatarului¹⁵.

Aceasta privește, înainte de toate, conținutul propozițional al enunțurilor și după aceea atitudinea propozițională. Referința este legată de referent, înțeles ca o entitate a lumii exterioare, căreia într-o enunțare îi corespunde un element al enunțului.

Aici vom avea în vedere faptul că trebuie să ne ferim să identificăm lumea exterioară și realitatea: lumea exterioară poate fi imaginată, caz în care vorbim de lumea posibilă, în sensul logicienilor, în opoziție cu lumea reală. Aceasta din urmă înglobează „universul mental” al interlocutorilor și al celorlalte ființe omenești, altfel spus tot ceea ce au în minte.

În ceea ce privește referința, aceasta este operațiunea prin care se stabilește corespondența dintre un referent și un enunț sau o parte dintr-un enunț, totdeauna în cadrul unei enunțări. Desigur, aceasta pune mai puține probleme enunțătorului decât destinatarului. În principiu, enunțătorul știe despre ce vorbește, deși gândirea sa poate conține erori sau lucruri vagi: nu este posibil cu adevărat ca o persoană să aibă o cunoaștere precisă și completă a lumii reale. „Pentru enunțător, operațiunea de referință capătă în principiu aspectul unei generalizări: plecând de la un referent anume pe care îl cunoaște, acesta trebuie să-l denumească cu ajutorul unui cuvânt sau al unei expresii care ar putea fi a priori aplicată și altor referenți.”¹⁶

¹³ Al. Boboc, *Confruntări de idei în filosofia contemporană*, Editura Politică, București, 1983, p. 125.

¹⁴ B. Russell, *On denoting*, în *Logic and Knowledge, Essays*, London, 1956, p. 45.

¹⁵ Christian Baylon, Xavier Mignot, *Comunicarea*, Editura Univ. „Al.I. Cuza”, Iași, 2000, p.117.

¹⁶ *Ibidem*, p. 118.

Pentru destinatar, situația este inversată: în prezența unei denumiri mai mult sau mai puțin generale, acesta trebuie de cele mai multe ori să identifice un anumit referent.

Dificultățile sunt deci mai mari și este uimitor faptul că, în general, referința se efectuează, din punctul său de vedere, într-un mod atât de satisfăcător.

Destinatarul este cel care trebuie să aleagă una din ipotezele care i se prezintă, fiind cel care trebuie să ducă la bun sfârșit, fără a fi total eliminat riscul erorii, operațiunea de referință, pentru care el trebuie să utilizeze criteriile de verosimilitate și de coerență ale enunțului cu contextul lingvistic și situațional¹⁷.

(Re)construcția sensului în comunicare

Punctul de plecare într-o astfel de analiză este performativitatea, adică actele, altele decât cele de descriere, integrate în enunț sau în enunțare. Atunci când destinatarului îi sunt adresate enunțuri performative în care performativitatea nu este deloc exprimată, utilizatorii înțeleg în mod curent lucruri care nu le sunt spuse, sau nu le înțeleg așa cum le sunt spuse.

Aceste adăugiri pe care destinatarii le aduc astfel sensului spus sunt cel puțin de trei feluri¹⁸:

- a) primul este reprezentat de indicațiile pe care emițătorul avea intenția să le transmită în mod ne-explicit și care au fost reconstituite de destinatar;
- b) a doua categorie ține de disfuncțiile comunicării și anume acelea în care destinatarul atribuie enunțului un sens ne-spus pe care îl consideră intențional dar la care emițătorul nu s-a gândit niciodată;
- c) a treia categorie comportă informațiile, adeseori exacte, pe care destinatarul le găsește în ceea ce i s-a spus sau în modul în care i s-a spus ceva, dar pe care emițătorul nu avea deloc intenția să i le furnizeze, pe care poate chiar dorea să le disimuleze. Această categorie ține de domeniul indiciului, opus semnalului și nu aparține propriu-zis schimburilor intenționate de sens.

Mecanisme ale limbajului, utilizate în scopul semnificării

Elipsa este un procedeu extrem de comun care constă în a nu exprima un segment de enunț, lăsând auditoriului sau cititorului sarcina de a-l restabili. În cazurile cele mai ușoare destinatarul își dă seama, datorită competenței sale gramaticale, că lipsește ceva din enunț pentru ca acesta să fie corect din punct de vedere sintactic și va căuta în context ceva cu care să acopere lacuna, la nevoie cu rectificările morfologice care se impun.

¹⁷ *Ibidem*, p. 119.

¹⁸ *Ibidem*, p. 137.

Lucrurile sunt mai complexe atunci când este vorba despre o elipsă care nu este decât semantică, în care doar unul dintre elementele de gândire lipsește în expresie, fără ca analiza sintactică să furnizeze vreun ajutor.

Astfel, în afara discursului filosofilor și logicienilor, silogismul complet cu trei termeni se întâlnește doar în mod excepțional. De regulă întâlnim silogismul în care trebuie să reconstituim unul dintre constituenți, numit entimem. Poate să lipsească una dintre premise și chiar concluzia. Aceasta se întâmplă foarte rar și în general inferențele au concluzii intuitive, pe care utilizatorii limbajului le trag în funcție de competența lor logică, adică de capacitatea lor de a face raționamente ne-formalizate. Elipsa inferențelor este un fenomen obișnuit, dar apare în mod firesc întrebarea, de ce se procedează astfel prin inferențe incomplete? Pot fi oferite mai multe motive, dintre care reținem:

- a) ar fi imposibil să enunțăm în întregime un raționament ceva mai complex, fără a lungi peste măsură enunțul inferenței;
- b) simple motive practice de economie și de bună funcționare a comunicării fac să fie subînțeles ceea ce auditoriul va reconstitui fără prea mult efort.

Astfel de motive explică de ce nu se spune totul, dar nu explică de ce alegem să spunem un anumit lucru și nu altul.

Presupozițiile sunt indicații furnizate în planul secund ca și cum ar ține de enunțări care sunt în același timp anterioare enunțării actuale și care îi servesc drept fundament, de unde numele lor (pre- înainte și sup- sub). Se stabilește astfel un fel de ierarhie între informațiile pe care le furnizează un enunț : datul este scos în evidență, deoarece este nou și este evident să fie așa. El permite destinatarului să-și îmbogățească cunoștințele de care dispune.

„O indicație presupusă este prezentată ca un dat , punct de plecare în vorbire, dar care nu este direct în joc în vorbire. Datorită fenomenului presuposiției, este astfel posibil să se spună ceva pretinzând că acest lucru nu ar fi fost spus , posibilitate care ne îndeamnă să includem presuposiția printre formele implicitei.”¹⁹

Diferența dintre dat și presupus permite rezolvarea fără dificultate a unuia dintre cele mai cunoscute paradoxuri ale antichității, cunoscut ca argumentul coarnelor. Acesta se prezintă sub forma clasică a unui silogism cu trei puncte:

- 1) Avem ceea ce nu am pierdut.

¹⁹ O. Ducrot, *Dire et ne pas dire. Principes de semantique linguistique*, Hermann, Paris, 1972, p. 23.

- 2) Tu nu ți-ai pierdut coarnele.
- 3) Deci tu ai coarne.

Într-un silogism, concluzia este adevărată dacă premisele sunt și ele adevărate. Dar afirmând că cineva a pierdut sau nu a pierdut ceva, se presupune că avea acel lucru înainte. Premisa „Tu nu ți-ai pierdut coarnele” comportă deci o presupozitie fără fundament, ceea ce o invalidează, invalidând în același timp concluzia. Legitimitatea presupunerii face deci într-adevăr parte din condițiile de adevăr ale unui enunț. Totuși, silogismul coarnelor este o iluzie la prima vedere, deoarece așa cum a remarcat-o Ducrot, înlănțuirea argumentelor se sprijină în mod normal pe afirmații și lasă deoparte presupusurile.

Această noțiune de presupus era deja la G. Frege (1892), deci la sfârșitul secolului al XIX-lea. Ea a început însă să atragă atenția destul de recent, dovedindu-se extensibilă.

Astfel, un același enunț ar comporta în mod curent mai multe presupusuri și printre acestea presupusurile de existență, care permit ușurarea discursului introducând în acesta informații care nu au fost afirmate. Dar dacă aceste informații sunt false, anomalia discursului va avea și ea mai puține șanse să apară. Enunțătorul va avea libertatea să profite de o lipsă de informație de multe ori foarte firească a interlocutorului său pentru a-l face să admită, fără ca acesta din urmă să-și dea seama, sub formă de presupunere, o informație nefondată. Așadar, în cazurile conflictuale în care interlocutorii se contrazic, utilizatorii limbajului trebuie să fie foarte atenți la ceea ce se afirmă și la ceea ce se presupune, deoarece în acest moment, cineva implicat într-o dezbatere poate strecura elementele cele mai discutabile ale raționamentului său.

Legile discursului și maximele conversaționale în (re)construcția sensului.

Sensul care trebuie reconstituit pentru a fi înțeles este cel puțin parțial implicit în foarte multe cazuri. Există sens implicit (sau ne-spus) atunci când, pentru a înțelege, nu este suficient:

- a) să fi fost identificat fiecare cuvânt;
- b) să fi fost recunoscut sensul său lexical așa cum reiese el din convențiile constitutive ale limbii, în principiu cunoscute de utilizatorii săi - memoria lexicală la care aceștia fac apel este adesea comparată cu un dicționar interiorizat în mintea lor;
- c) să se fi procedat la o analiză sintactică care să stabilească relațiile gramaticale între cuvinte;
- d) să fi fost efectuată o combinatorie semantică pentru a ajunge la sensul global;

e) să se fi realizat operațiunile de referință necesare.

„Odată ce aceste operațiuni au fost realizate, sau dacă s-a constatat că nu pot fi realizate cu succes, cum se întâmplă de regulă, trebuie căutat un sens în alte domenii, acest demers fiind cunoscut sub numele de derivație.”²⁰ Dacă presupunem că sensul decriptat se dovedește satisfăcător, limbajul fiind în acest caz o activitate finalizată, este foarte adesea posibil ca destinatarul să-și pună întrebarea de ce locutorul a dorit să-l transmită și dacă intenția sa nu face parte ea însăși dintr-un sens total. Aici este cazul să amintim faptul că există mecanisme psihologice care funcționează în acest sens:

- a) în ce mod destinatarul înțelege altceva sau mai mult decât ceea ce i s-a spus;
- b) în ce mod enunțătorul, adoptând poziția rezonabilă de a nu spune tot, neexistând suficient timp să spunem tot, poate prevedea că mesajul său va fi înțeles așa cum dorește el.

Atât enunțătorul, cât și destinatarul se sprijină de cunoașterea regulilor comunicative care ghidează construcția sensului dincolo de simpla echivalență între expresie și conținut. Pentru a se înțelege, interlocutorii trebuie nu numai să fi memorizat sensul cuvintelor, așa cum este el descris în dicționare, ci să și posede principiile generale care îi vor permite să știe mai mult. Aceste reguli comunicative sunt numite de Ducrot legi ale discursului. Din punctul de vedere al lui Ducrot, există :

a) Legea sincerității, în virtutea căreia se presupune că spunem doar ceea ce considerăm a fi adevărat. Legea nu se aplică desigur decât în enunțările în care auditoriul are motive să creadă că locutorul vorbește despre realitate. Nimeni nu va reproșa unui romancier sau povestitor că inventează: numai că, în astfel de situații, destinatarul este avertizat prin faptul că pe coperta cărții este făcută mențiunea „roman”. Legea funcționează în același mod și în cazul unei conversații, unde nu suntem autorizați să spunem orice. Dacă ne gândim bine la aceasta, nici minciuna nu este posibilă, deoarece există o astfel de lege a sincerității. În afară de situațiile de excepție, cineva care produce o afirmație descriptivă nu precizează faptul că o oferă ca fiind adevărată, că se presupune că aceasta reprezintă în mod corect un punct al realității. Dar persoana respectivă se dispensează de a face aceasta deoarece o convenție nespusă subînțelege faptul că în principiu lucrurile se petrec astfel. Această convenție este cea pe care o încalcă cel care spune minciuni. În comunicarea normală, ea este

²⁰ X. Mignot, *La notion de derivation: usages traditionnels et recents*, Paris, 1985, pp. 15-44.

echivalentă cu un contract de încredere, în virtutea căruia destinatarul consideră ca fiind fondate aserțiunile care îi sunt adresate.

b) Legea interesului precizează faptul că nu trebuie să vorbim cuiva decât despre ceea ce este susceptibil să-l intereseze, în caz contrar putând fi plicticoși. A te adresa cuiva înseamnă a-l angaja într-un proces de interacțiune în care acesta trebuie să aibă un avantaj, fie o plăcere. De aceea este destul de greu să legi o conversație cu un necunoscut, pentru că nu știm ce l-ar putea interesa; sunt alese în astfel de situații domenii și subiecte care ar putea interesa pe toată lumea: vremea, căldura, soarele, frigul etc. Dar o conversație angajată pe aceste baze este adeseori abandonată, dat fiind interesul limitat al subiectului.

Legea interesului suferă anumite excepții, cum ar fi cazul persoanelor cu un anumit statut cărora li se permite să-și impună punctul de vedere ca fiind de la sine interesant: aceștia sunt profesorii cărora societatea le încredințează sarcina de a se ocupa de anumite subiecte, teme de abordat din cadrul unor programe. Dar, cum uneori profesorii nu fac ceea ce au dreptul să facă, se întâmplă ca auditoriul să se plictisească și să nu aibă altă soluție decât să se gândească la altceva sau să producă dezordine. „Prin urmare, nu putem viola legea interesului fără urmări neplăcute, chiar dacă avem susținere instituțională.”²¹

c) Legea de informativitate conform căreia în principiu nu este licit să dăm cuiva informații pe care le are deja, pentru că ne expunem în acest caz la replici mai mult sau mai puțin agresive de genul: „Știam asta deja”, „Nu-mi spui nimic nou”, „Mi-ai mai spus asta”. Constatăm oarecare asemănare cu legea de interes, și dacă enunțul nu respecta legea de informativitate, destinatarul nu este deloc interesat de ceea ce i se spune, pentru că nu îmbogățește cunoștințele acestuia. Se pot întâlni situații în care legea de informativitate să nu fie respectată, dar în acest caz trebuie să existe motive bine întemeiate, cum ar fi împropătarea anumitor cunoștințe.

Se poate observa faptul că legile prezentate întră uneori în opoziție, cel puțin aparentă, unele cu celelalte. De fapt nu este nici măcar posibil și nici de dorit ca toate aceste legi să fie respectate în același timp. Acesta este cazul legii de exhaustivitate și a legii litotei.

d) Legea de exhaustivitate afirmă că asupra unui punct pe care dorește să îl evoce, locutorul trebuie să indice extinderea exactă a faptelor raportate, nimic în plus sau în minus.

²¹ Ch. Baylon, X. Mignot, *Comunicarea*, Editura Universității „Al.I. Cuza”, Iași, 2000, p. 146.

e) Legea litotei este orientată în sensul diametral opus: litota, procedează pe care vechea retorică îl mai numea diminuare, constă din „a spune mai puțin decât gândim, din modestie, din deferență sau chiar din artificiu”, dar cu intenția de a nu înșela interlocutorul”²².

Există și o altă perspectivă asupra regulilor cărora trebuie să se conformeze actorii unui dialog, și anume perspectiva autorului american H.P. Grice, care le numește maxime conversaționale.

Acestea sunt, după părerea sa, diferitele aspecte pe care le capătă un principiu general, numit de el principiul de cooperare și care se exprimă astfel: „Participați la discuție conform cu ceea ce se cere, în stadiul în care aceasta intervine prin, finalitatea sau direcția acceptată a schimbului dialogal în care v-ați angajat”²³.

În cadrul unei conversații, interlocutorii întreprind o activitate colectivă în care fiecare dintre ei trebuie să poată conta unul pe celălalt pentru ca aceasta să aibă finalitatea scontată. Interlocutorii consimt prin urmare să respecte regulile fără de care scopul nu ar putea fi atins și care fac parte din logica proprie limbajului.

Grice prezintă astfel aceste categorii și maxime:

Categoria cantității

Maxime:

1. Contribuția voastră să fie atât de informativă pe cât se cere (pentru finalitățile din acel moment al schimbului).
2. Contribuția voastră să nu fie mai informativă decât se cere.

Categoria calității

Supermaximă:

Încercați să faceți în așa fel încât contribuția voastră să fie adevărată.

Două maxime mai precise:

1. Nu spuneți ceea ce considerați că este fals.
2. Nu spuneți lucruri asupra cărora nu aveți informația adecvată.

Categoria relației

Maximă: Fiți pertinent.

Categoria modalității.

²² P. Fontanier, *Manual classique pour l'étude des tropes*, Paris, 1968

²³ H.P. Grice, *Logic and Conversation*, Academic Press, New York, 1975, pp. 41-

Supermaximă: Fiți clar.

Maxime variate:

1. Exprimarea să nu fie obscură.
2. Evitați ambiguitatea.
3. Fiți concis.
4. Exprimați-vă prin stabilirea unei anumite ordini”²⁴.

În virtutea principiului de cooperare, este implicit convenit că emițătorii respectă aceste maxime în măsura posibilului, iar atunci când nu o fac este pentru că au motivele lor care este bine să fie căutate și descoperite de destinatari. De cele mai multe ori, o regulă este încălcată pentru ca alta să fie mai bine respectată. Este adesea constatat faptul că utilizatorii limbajului pot alege între expresii explicite și altele, care nefiind astfel, obligă interlocutorul la o dificilă activitate de reconstituire; de asemenea se constată faptul că se preferă adesea cele din urmă. Sunt și motive care vin în argumentarea acestor comportamente dependente de limbaj, dar, de cele mai multe ori, misterele limbajului în act rămân nelămurite.

Semn, limbaj, comunicare

Dar, ce este semnul? Oricât ar părea de curios, semiologii nu au ajuns la un punct de vedere unanim acceptat referitor la însuși conceptul de bază cu care operează, semnul.

Încă nu s-au găsit răspunsuri univoce la următoarele întrebări:

1. Semnul este obiect sau funcție?
2. Dacă semnul este obiect, care este natura lui?
3. Semnul este obiect simplu sau obiect compus? Dacă semnul este un obiect compus, care sunt părțile din care este alcătuit?
4. Dacă semnul este o funcție, cu câte funcție trebuie să fie asociat și care sunt aceste funcție?
5. Semnul este intențional sau neintențional?
6. Este semnul un apanaj al omului sau nu?²⁵

John Locke „unul dintre gânditorii care au căutat să contureze o „învățătură a semnelor” , trata semnele ca obiecte „exterioare sensibile” prin care pot fi făcute cunoscute „acele idei invizibile din care sunt formate

²⁴ *Ibidem*, pp. 50-52.

²⁵ Gheorghe Ilie Fârte în Ștefan Celmare, Constantin Sălăvăstru (coord.), *Existență, Cunoaștere, Comunicare*, Editura Universității „Al.I. Cuza”, Iași, 2002, p. 171.

gândurile omului”²⁶. De pildă, pentru a face cunoscute sentimentele de bucurie sau de tristețe pe care mi le pot provoca cei din preajma mea, eu voi formula un complex de sunete de genul „Vai, ce bucurie mi-ați provocat!” sau „Oh, cât de amărâtă sunt!”, pe care le pot însoți sau uneori substitui cu diferite gesturi și o anumită mimică. Astfel, eu îi pun pe interlocutorii mei în fața unor obiecte fizice, pe care aceștia le pot percepe prin auz, văz și care îi pot anunța despre, le pot da de înțeles starea de bucurie sau de tristețe pe care o resimt. Un model semiotic diferit și anume prin triada semn (symbol) – gând (reference) – denotat (referent) a fost propus de C.K. Ogden și I. A. Richards²⁷. Pentru acești semiologi anglo-saxoni, fiecare obiect fizic care joacă rolul de semn „stă pentru” obiectul denotat în măsura în care el „simbolizează” (corect) gândul care „se referă (adecvat) la” acesta. Este de remarcat aici faptul că relația dintre semn și denotatul său este indirectă, adică este mijlocită de gând sau referință. Un punct de vedere mai nuanțat întâlnim la Charles Sanders Peirce: semnul ar fi un obiect perceptibil, imaginabil sau chiar inimaginabil – care „ține locul pentru cineva, în anumite privințe sau în virtutea anumitor însușiri”²⁸. Acel ceva pentru care stă semnul este obiectul semnului, privința sau ideea în raport cu care semnul ține locul obiectului său se prezintă ca fundament al semnului, iar semnul care se reproduce aidoma sau într-o variantă mai dezvoltată în mintea celui căruia i se adresează semnul se constituie ca interpretant al semnului. În cadrul tuturor schematizărilor semiotice prezentate, semnul este tratat ca obiect material simplu, exceptând sistemul tetradic peircean, în care semnul poate fi și de natură ideală.

Ferdinand de Saussure, considerat părintele semiologiei europene, a definit semnul lingvistic drept entitate psihică ce rezultă din combinarea unui concept cu o imagine acustică. Imaginea acustică ar fi amprenta mentală a sunetelor materiale semnificante, iar conceptul, ideea cu care această „reprezentare pe care ne-o dă mărturia simțurilor noastre se unește la nivelul creierului”²⁹.

²⁶ John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, II, Editura Științifică, București, 1961, p. 10.

²⁷ C.K. Ogden și I.A. Richards. *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon the Thought and of the Science of Symbolism*, 4th ed. London, 1936, p. 11.

²⁸ Charles S. Peirce, *Semnificație și acțiune*, Editura Humanitas, București, 1990, p. 269.

²⁹ Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, Editura Polirom, Iași, 1998, pp. 85-86.

Analiza semnului ca entitate mixtă – pe de o parte materială, iar pe de altă parte mentală – este dezvoltată și de Heinrich F. Plett³⁰. El reafirmă opinia curentă conform căreia semnul stă pentru ceva pe care-l înlocuiește, înfățișează semnul ca unitate a unui semnal cu o indicație. Numai astfel, luat în întregul său, semnal plus indicație, semnul posedă disponibilitatea de a înlocui un obiect, eveniment, fenomen, stare de lucruri, sau altfel spus: are capacitate referențială sau denotativă. O altă categorie de explicitări ale semnului se află în prelungirea acestui model și este fundamentată pe teza că semnele nu sunt unități semiotice fixe, ci „locuri de întâlnire” ale unor elemente independente, provenind din sisteme diferite și asociate printr-o corelație codificantă³¹. El a legat instituirea funcției-semn de stabilirea unei corelații reciproce între două obiecte cu rol de argument, expresia și conținutul, care corespund perfect semnalului, respectiv indicației din alcătuirea modelului construit de Heinrich F. Plett. Cercetătorii care au pus accent pe dimensiunea metodologică a schemelor semiotice au căutat să valorifice cât mai multe variabile. Un astfel de model este „hexada situației semiotice”, propusă de Petru Ioan, conform căreia semnificantul/ expresia/ semnalul este obiectul material care stă pentru ceva, referentul/ denotatul/ obiectul din realitate pe care-l desemnează semnificantul obiectiv/ intensiunea, ideea care „mediază” în chip obiectiv relația de denotare, semnificatul subiectiv/ conotația, gândurile, emoțiile, care „parazitează” semnificația obiectivă, iar emitentul împreună cu receptorul, protagoniștii sau partenerii care instituie funcția-semn³². Ținând cont de diversitatea modelelor prin care este definit și caracterizat semnul este recomandabil să se rețină totuși un punct de vedere care să fi fost cuprins în schematizările menționate. Va rezulta o suită de aserțiuni:

- este o entitate psihică binară alcătuită dintr-o imagine mentală și o idee;
- se diferențiază de celelalte entități psihice prin aceea că are capacitate denotativă, id est prin faptul că trimite la un alt obiect (real, imaginar sau ideal) decât obiectul (material) care l-a provocat;
- imaginile mentale sunt amprente psihice pe care anumite obiecte fizice – sunete, imagini, mirosuri, expresii ale feței,

³⁰ Heinrich F. Plett, *Știința textului și analiza de text. Semiotică, lingvistică, retorică*, Editura Univers, București, 1983, pp. 37-39.

³¹ Umberto Eco, *Tratat de semiotică generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982, p. 66.

³² Petru Ioan, *Educație și creație, în perspectiva unei logici „situaționale”*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1995, pp. 72-144.

mișcări ale corpului – le lasă la nivelul creierului și care se combină automat cu o idee;

- nici o idee nu poate căpăta subzistență în absența unei imagini psihice capabile să o formeze;
- obiectele fizice care nasc semne la nivelul minții urmează să fie considerate semnale;
- prin caracterul lor material și perceptibil, semnalele slujesc la stabilirea unor conexiuni între semnele aflate în mințile mai multor purtători ; fiecare dintre aceștia poate astfel să facă presupuneri cu privire la semnele din mintea oricărui semen de-al său³³.

Este ușor de înțeles că perspectiva adoptată este de sorginte saussureană, numai că a fost înlocuit conceptul de imagine acustică cu acela de imagine psihică (sau mentală), pentru a se putea raporta comunicarea și la categoria semnelor nonverbale, care nu au întotdeauna drept semnificanți imagini acustice. În ceea ce privește caracterul intențional sau neintențional al semnului, cea mai plauzibilă poziție ar fi cea care este în acord cu simțul comun: „nici o categorie de semne nu poartă în chip necesar pecetea intenționalității (mai ales a intenționalității reciproce)”³⁴. Nu se poate trece cu vederea existența unei tehnici de condiționare - așa numita „comunicare subliminală” - îndeosebi în cadrul publicității prin mass-media audio-vizuală. Semnele care apar exclusiv în comunicarea umană și care ne permit să stabilim corespondențe între toate celelalte tipuri de semne sunt cuvintele. Potrivit definiției standard, cuvântul este unitatea semiotică, obținută prin asocierea unui sens cu un complex sonor³⁵. Dar, în linia poziției, perspectivei adoptate până acum, și anume cea saussureană, ne putem permite să caracterizăm cuvintele ca rezultate ale combinării unor idei cu imaginile psihice provocate de anumite semnale auditive sau vizuale. De pe această poziție ne putem permite să punem pe același plan, ca semnale interschimbabile, forma vorbită și forma scrisă a cuvântului. Dar întâietatea cronologică a semnalului rostit în raport cu cel scris este prea puțin relevantă în contextul comunicării. A doua categorie de semne reunește indicii. După cum s-a văzut, semnele sunt creații artificiale ale ființei umane și sunt destinate

³³ Ștefan Cel Mare, Constantin Sălăvăstru (coord), *Existență, cunoaștere, comunicare*, Editura Universității „Al.I. Cuza”, Iași, p. 175.

³⁴ Tatiana Slama Cazacu, *Psiholingvistica- o știință a comunicării*, Editura All, București, p. 102.

³⁵ *Mic dicționar enciclopedic*, Ediția a II-a, Editura științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 266.

rolului de a face cunoscut ceva; dar indiciile sunt mijloace naturale de cunoaștere determinate în termenii relației de metonimie sau sinecdocă. Aceasta înseamnă că indicii apar ca semne generate de unele „manifestări periferice” ale unui obiect sau de unele părți componente ale acestuia. De pildă, după anumite simptome, un medic este îndreptățit să pună un anume diagnostic unei persoane, sau o criză de reumatism constatată la o persoană poate semnala înrăutățirea vremii. Iată cum, indicii joacă un rol foarte important în comunicarea nonverbală. Iconii sunt semne care dobândesc capacitate referențială sau denotativă datorită asemănării semnalelor corespunzătoare cu obiectele denotate. Cele mai frecvente exemplificări le regăsim în „lumea” programelor din inteligența artificială. Semnalele asociate iconilor sunt întâlnite pe scară largă în zonele publice: parcuri, școli, magazine, mijloace de transport în comun și au , rolul de a facilita comunicarea , suplinind zeci de persoane , care ar trebui să ofere informațiile necesare. Se poate spune că folosirea iconilor aduce comunicarea în zona concretului.

O categorie de semne deosebit de importantă o formează simbolurile. Ca punct de plecare în clarificare conceptului de simbol poate fi considerată definiția sa etimologică. Symbolon = bucată care se potrivește sau care corespunde la ceva. Aceasta pentru că, în antichitate oamenii care făceau un legământ obișnuiau să spargă un obiect și să-și împartă fragmentele acestuia; fiecare dintre ei primea o bucată-martor numită „simbol”. Punând bucățile la loc, se verifica dacă ele corespund și în felul acesta respectivii oameni se recunoșteau sau își autentificau relațiile de parteneri³⁶. Prin urmare, poate juca rolul de simbol orice combinație semnificant - semnificat care este provocată de un obiect și care trimite la o formă de solidaritate socială , cum ar fi: crucea, semiluna, trandafirul, cheia muzicală. Semnele nu pot subzista ca obiecte dispartate, ci, fiind subordonate funcției de comunicare, există ca elemente ale unor sisteme, care le asigură roluri distincte și, implicit valoare. Aceste sisteme de semne prin care se realizează comunicarea se constituie în limbaje. Limbajele care asigură în cel mai înalt grad comunicarea și cunoașterea umană sunt sistemele de cuvinte, adică limbajele articulate care permit traducerea sau convertirea semnelor aparținătoare limbajelor nearticulate: sistemul semnelor de circulație, limbajul surdomuților, sistemul semnelor gestuale. Alături de distincția limbaje verbale - limbaje nearticulate, este interesantă în teoria comunicării distincția limbaje naturale - limbaje formale. Un limbaj este natural dacă și numai dacă este universal, închis și indiferent

³⁶ *Credința catolică exprimată de episcopii din Belgia*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 1991, p. 12.

sub aspectul exprimării, adică, dacă și numai dacă se referă la toate domeniile existenței umane, se oglindesc în ele însele, regulile de formare și cele de desemnare au o valabilitate statistică, iar semnele deținute sunt vehiculate în egală măsură de foneme și grafeme. Dimpotrivă trebuie considerat formal orice limbaj parțial, deschis, precis și exclusiv scriptic, adică orice limbaj care nu poate exprima tot ceea ce în genere poate fi exprimat, care nu poate fi prezentat cu propriile sale mijloace, care nu tolerează abateri de la regulile de bună formare și de corectă desemnare și care conține doar imagini mentale ale unor expresii grafice³⁷. De asemenea, între limbaj și cod există o strânsă corelație, codul fiind considerat setul de reguli care asigură transpunerea semnelor într-un sistem de semnale, astfel încât aceste să devină perceptibile pentru toți actorii comunicării. Este cunoscută și o definiție suficient de largă astfel încât să se potrivească la aproape orice poziție în raport cu semnele și comunicarea, conform căreia codul este un sistem de semnale (semne sau simboluri) care, printr-o convenție prealabilă, este menit să reprezinte informația și apoi s-o transmită de la sursă (sau emitent) la punctul ei de destinație (sau receptor)³⁸. Deoarece în comunicare pot fi utilizate diferite coduri - codul gestual, codul lingvistic, codul de semnalizare rutieră, codul grafic, suntem îndreptățiți să plasăm codul la „locul de întâlnire” a semnului (mental) cu un semnal (material) capabil să-l reprezinte și să-l facă astfel transmisibil. Sisteme complexe alcătuite din semne, reguli de traducere, codurile se prezintă ca limbaje „dinamice”, puternic antrenate în fluxul comunicării. Numai înțelese astfel, codurile se pot constitui în instrumente ale comunicării și totodată ale cunoașterii discursive, ca tip de cunoaștere relevantă sub aspect științific.

³⁷ Petre Botezatu, *Valoarea deducției*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1971.

³⁸ Jean Dubois et collab., *Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage*, Larousse, Paris, 1994, p. 90.

Filosofia minții

Câteva considerații asupra problemei relației conștiință-creier

Felicia Ceașu*

The Hard problem of consciousness is how to explain a state of consciousness in terms of its neurological basis. If neural state N is the neural basis of the sensation of red, why is N the basis of that experience rather than some other experience or none at all? Chalmers (1996) distinguishes between the Hard problem and Easy problem that concern the function of consciousness. Dennett denies that there is a Hard problem, asserting that the totality of consciousness can be understood in terms of impact on behavior, as studied through heterophenomenology. There have been numerous approaches to the processes that act on conscious experience from instant to instant. I present in this paper a few perspectives on the Hard problem and Easy problem of consciousness.

La sfârșitul secolului al XIX-lea, creierul era perceput ca un ansamblu de centri legați între ei. Această doctrină asociaționistă, viu criticată de neurologii din perioada interbelică, înregistrează un revirement în anii 1960-1970, datorită neurobiologului american Norman Geschwind. În zilele noastre, specialiștii în neurologie continuă cu tehnici mai sofisticate munca de cartografiere creierului uman. Asociaționismul a făcut loc unei concepții mult mai complexe despre funcționarea creierului: cortexul este văzut ca un mozaic de arii specializate funcțional și legate prin conexiuni paralele. Astfel, în interiorul *cortexului vizual*, diversele caracteristici vizuale sunt analizate pe căi neurale distincte. Există un întreg dispozitiv de legături neuronale, în interiorul fiecărei dintre aceste, în care intervin celule specializate. Cercetările întreprinse asupra cortexului vizual pun în lumină

* Felicia Ceașu este cercetător științific la Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane”, Academia Română, Filiala Iași.

unele principii ale organizării cerebrale. Individualizarea unei arii corticale implică mai ales o caracteristică funcțională care o diferențiază de celelalte arii; o organizare a intrărilor și ieșirilor neuronale, diferite de intrările și ieșirile din celelalte arii; o arhitectură unică.

Teorii de tip asociaționist au fost avansate în special de A.R. Damasio, pentru descrierea afaziilor, și de J. Sergent, pentru amnezii. Pentru a revela organizarea precisă a ariilor limbajului și muzicii, va trebui să așteptăm aplicarea unor metode similare cu cele utilizate pentru cortexul vizual.

Postulând existența în creier a unor regiuni și rețele specializate, teoria localizărilor cerebrale ridică și o altă problemă fundamentală: cum se face că activitatea unor rețele neuronale dispersate dă naștere unei experiențe subiective, unitare? Unii neurologi răspund întrebării, reluând o ipoteză susținută de Wolf Singer¹, potrivit căreia, experiența internă unificată are la bază o activitate sincronă a neuronilor aparținând unor rețele spațial distincte care corespund diverselor modalități vizuale (formă, mișcare, culoare etc). Activitatea sincronă de la acest nivel ar constitui, în această perspectivă, corelatul cerebral al unificării conștiinței vizuale la nivel subiectiv.

Leziunile cerebrale intervin asupra limbajului, dar și asupra unor caracteristici mai evolute cum ar fi sfera morală, capacitatea de proiectare a viitorului, comportamentul în societate. Cazul lui Phineas Gage este relevant. În 1848 acest tânăr de 25 de ani lucra ca șef de echipă în construirea unei căi ferate pe coasta de est a S.U.A. O persoană foarte competentă, apreciată de subordonații săi, foarte sociabilă, suferă un accident teribil, o bară de fier de 3 cm diametru și 1 m lungime pe care o ținea în mână îi traversează capul ca urmare a unei explozii. Gage este văzut de un medic o oră mai târziu, care rămâne stupefiat de faptul că pacientul era capabil să vorbească foarte coerent și chiar să povestească accidentul pe care-l trăise, deși în vârful capului i se putea vedea creierul descoperit. El supraviețuiește infecției care a urmat după accident, poate merge și vorbi perfect, își conservă abilitățile manuale, doar că personalitatea sa a suferit o transformare radicală în ceea ce privește sfera morală. Gage se comporta ca un copil, toate dorințele sale trebuiau satisfăcute imediat, nu-și putea controla impulsurile sexuale ajungându-se până într-atât că nu trebuia lăsat singur cu vreo femeie în cameră, capacitățile sale organizatorice au dispărut complet, capacitatea de decizie a dispărut, la fel și cea de proiecție a viitorului.

¹ Apud Jean Staune, 2007, *Notre existence a-t-elle un sens? Une enquête scientifique et philosophique*, Presses de la Renaissance, Paris.

Alte exemple mai recente arată faptul că o persoană își poate schimba în mod inexplicabil comportamentul normal într-un comportament anormal, în ciuda voinței sale, ca urmare a unor modificări survenite în creierul său. De exemplu, un tată de familie respectabil, care nu a avut niciodată tulburări de comportament, începe brusc să colecționeze imagini pedofile, iar apoi chiar să comită acte de pedofilie. Ajuns în pușcărie, el declară foarte inocent că nu înțelege ce se întâmplă, dar de câțva timp se simte «obligat» să se comporte astfel. Scanarea creierului său a relevat existența unei tumori cerebrale care comprima anumite zone ale creierului. După operație, această persoană și-a recăpătat viața normală pe care o ducea anterior.

O altă sursă de informații provine nu de la bolnavi, ci de la creierul persoanelor sănătoase, prin rezonanță magnetică nucleară. Această tehnică permite vizualizarea în direct a activității unui creier și astfel pot fi cartografiate zone din creier implicate în diferite tipuri de activități. Sunt neuroni specializați în detectarea mișcărilor, a culorilor, a formelor obiectelor. Astfel, se poate ajunge la paradigma următoare: conștiința este produsă de creier. Dar rămân foarte multe întrebări la care trebuie găsit un răspuns pertinent, cum ar fi de pildă: unde se realizează integrarea informațiilor provenind de la neuronii care tratează culoarea, forma, mișcarea pentru ca noi să fim conștienți că vedem în acest moment, de exemplu, o floare foarte gingașă sau cum toate experiențele noastre subiective pot fi produse plecând de la activitatea fizică a neuronilor din creierul nostru. O altă întrebare fundamentală ar fi unde se găsește locul care generează conștiința? Aceasta este problema cea mai dificilă a filosofiei minții, sau „hard problem” cum o denumeste David Chalmers.

Cei care se ocupă de problema spinoasă a conștiinței se împart în general în două categorii: identitarii și emergentiști².

Pentru adepții teoriei identității, mentalul este identic cu cerebralul. Mentea, conștiința nu sunt decât obiecte fizice, iar „hard problem” nu este decât o falsă problemă, deoarece nu este absolut nimic de explicat, în afara proceselor ce se derulează la nivel fizic. Există o branșă de susținători ai teoriei identității puternice și slabe. Primii, denumiți și eliminaționiști elimină total problema conștiinței. Identitarii slabi sau funcționaliști, admit totuși că între stările neuronale și stările mentale există o legătură.

Pentru emergentiști, senzațiile noastre subiective conștiente nu pot fi reduse la stări fizice, chiar dacă ele sunt produse de stări fizice. Astfel, ei vor susține ideea de emergență. De pildă, apa nu este nimic altceva decât

² Staune, Jean, 2007, *Notre existence a-t-elle un sens? Une enquête scientifique et philosophique*, Presses de la Renaissance, Paris.

un tot care este mai mult decât suma părților sale componente deoarece acest tot manifestă proprietăți care au emers și care nu existau în fiecare dintre componentele sale. Pentru emergentiștii slabi, la fel se întâmplă și în cazul conștiinței și a senzațiilor subiective care o acompaniază. Emergentiștii de orientare tare adaugă un palier suplimentar: emergența poate produce niveluri distincte din punct de vedere ontologic în raport cu nivelurile de plecare. Aceste noi niveluri conțin forțe sau entități capabile să exercite o influență cauzală asupra nivelurilor inferioare pe care acestea le-au creat. Este vorba despre o cauzalitate descendentă pe care emergentiștii slabi o resping.

Un neuron este o celulă foarte specială, care posedă o serie de ramificații, numite dendrite, un corp central și o tijă lungă numită axon. Un neuron primește prin dendritele sale semnale de la axonii altor neuroni, iar aceste semnale sunt procesate în corpul central. Aici se face un gen de sumă a semnalelor recepționate în funcție de care va transmite mai departe un impuls electric sau nu. În general, neuronii produc prin axonii lor aceleași tip de efecte. Fiecare axon se termină prin butoni care permit trecerea semnalului de la un neuron la altul sau la o celulă musculară, după caz via o sinapsă. O sinapsă este o suprafață foarte fină care separă butonul terminal al unui axon de dendrita conectoare. Influxul electric ce ajunge la nivelul unui buton, excită veziculele ce se găsesc aici, vezicule ce se vor deschide și vor elibera moleculele denumite neurotransmițători care vor influența dendritele situate de partea opusă a sinapsei, creând un curent electric. Creierul unui om se rezumă la activitatea unei imense rețele neuronale formată din 100 miliarde de neuroni, fiecare fiind conectat în medie la alți 10000 de neuroni.

Francis Crick³, laureat al premiului Nobel pentru medicină, descoperitor al structurii helicoidale a ADN-ului a emis așa-zisa „ipoteză stupefiantă”: noi nu suntem altceva decât un pachet de neuroni. Însă cercetările sale și ale prietenului său Christopher Koch sunt focalizate pe corelatele conștiinței vizuale, dar o corelație nu reprezintă o cauză. Ei presupun că există un mijloc prin care se creează o unitate temporară între activitatea neuronilor la un moment precis de timp. Crick lansează ipoteza că acest fenomen se declanșează la o frecvență comună neuronală care ar putea fi cea de 40 hertzi. Apoi, talamusul și celulele piramidale din stratul numărul cinci ar juca un rol important. Conștiința ar fi rezultatul tratamentului informațiilor de către neuroni. Crick reprezintă tendința

³ Crick, Francis, 1994. *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, Charles Scribner's Sons, New York

eliminaționistă, așa cum indică și reduționismul enunțului ipotezei sale, la fel ca și definiția pe care o dă emergenței.

Gérald Edelman, premiul Nobel pentru medicină, este pasionat de studiul conștiinței. El a elaborat teoria selecției grupelor de neuroni. Structura creierului nu este complet determinată din naștere, grupe de neuroni intră în competiție pentru a îndeplini aceeași sarcină. Cei care ajung să îndeplinească cel mai bine respectiva sarcină vor rămâne în funcțiune în timp ce cealaltă grupă de neuroni va dispărea. Acest fenomen descris de Edelman seamănă izbitor cu teoria selecției naturale a lui Darwin și, din acest motiv, această concepție a fost denumită „darwinism neuronal”. Dar cum are loc trecerea de la nivelul neuronal la nivelul mai subtil al conștiinței?

Pentru Gérald Edelman⁴, fenomenul esențial este cel al retroacțiunii. Grupele de neuroni care analizează anumite caracteristici ale unui obiect interacționează permanent, datele elaborate transferându-se de la unul la altul. Astfel că viziunea globală a unui obiect emerge la nivelul creierului, fără a avea o localizare precisă. Aceste categorii, odată formate, sunt reținute în sistem. Conștiința primară, cea care permite de exemplu primatelor să-și recunoască puii, va da naștere la bucle de retroacțiune permanente între această memorie și percepțiile pe care le primește creierul. Conștiința superioară, umană, se va dezvolta plecând de la conștiința primară, grație limbajului care se adaugă și care va genera noi retroacțiuni în circuitul dintre memorie și percepții.

Slăbiciunea teoriei selecției grupelor neuronale este, după cum subliniază și John Searle, faptul că nu ni se dezvăluie într-un final cum mecanismele de retroacțiune cauzează stări conștiente. Totuși, studiul lui Edelman este un exemplu interesant de emergență slabă. Ca majoritatea emergentiștilor el acordă o foarte mare importanță corpului fizic și structurii creierului în ceea ce privește apariția conștiinței. El crede în existența unei anumite forme de liber arbitru și respinge determinismul psihologic freudian.

Roger Sperry⁵, laureat Nobel pentru medicină, este reprezentantul unui emergentism puternic. Se autointitulează „mentalist” și consideră că „spiritul conștient” care nu este fizico-chimic, ocupă o poziție supremă în ierarhie. Acest spirit conștient își impune mișcarea sa globală moleculelor fără a interacționa direct cu ele. Concepția sa îl aduce la o critică virulentă a materialismului și a științelor creierului și comportamentului.

⁴ Edelman, G., 1992, *Biologie de la conscience*, Odile Jacob.

⁵ Sperry, R., 1982, *Science and moral priority*, Columbia University Press.

Pentru Antonio Damasio ceea ce el numește „eu” și care generează subiectivitatea necesară existenței conștiinței este localizat în ariile somato-senzoriale ale emisferei drepte. Pacienții cu leziuni în acest loc își pierd mobilitatea părții stângi a corpului și nu sunt capabili de a se autopercepe în această zonă. Damasio⁶ aduce în discuție cazul unui judecător de la Curtea Supremă a Statelor Unite, care, deși se afla într-un fotoliu rulant din motive medicale, pretindea că poate merge și alerga fără probleme. După ce a fost demis din funcție, el a continuat să meargă la birou, pretinzând că totul este în ordine și că el nu fusese demis. Damasio a dat următoarea explicație: leziunile cerebrale distruseseră parțial baza neurală a eului său. Dar se pare că pacienții suferind de această afecțiune bizară nu au probleme de identitate și continuă să știe foarte bine cine sunt ei.

În Franța, Jean-Pierre Changeux reprezintă curentul de identitate puternică. Pentru el, identitatea între stările mentale și stările fizico-chimice ale creierului se impune cu toată legitimitatea. El este reduționist ca și Francis Crick fără a fi însă localist, utilizând la fel ca și Edelman ideea retroacțiunii: „Operațiile asupra obiectelor mentale și rezultatele lor, vor fi percepute printr-un sistem de supraveghere, compus din neuroni foarte divergenți și din retroacțiunile lor. Înlănțuirile și stocările pe categorii, aceste pânze de păianjen, acest sistem de reglare va funcționa ca un tot. Se poate spune că conștiința emerge din acest tot? Da, dacă se ia cuvântul „a emerge” de la rădăcina sa, ca atunci când se spune că icebergul emerge din apă. Dar este suficient a spune că conștiința este acest sistem de reglare în funcțiune. Omul nu mai are de-a face cu „spiritul”, îi este suficient a fi un om neuronal”⁷.

Și alți filosofi și-au consacrat o mare parte din opera lor studiului conștiinței.

De exemplu, Daniel Dennett la capătul a 565 de pagini din cartea *Conștiința explicată* ajunge să elimine conștiința decât s-o explice după cum o probează și titlul ultimului subtitlu: „Conștiința explicată sau eliminată?”. Iată ce afirmă filosoful: „Numai o teorie care ar explica evenimentele conștiente în termeni de evenimente inconștiente ar putea explica conștiința. Dacă modelul nostru de maniera în care durerea este un produs al activității cerebrale conține întotdeauna o cutie numită <<durere>>, nu ați început încă să explicați ce este aceea durere” (p. 574).

Subiectivitatea experienței, „qualia”, trebuie eliminată pentru „a o identifica cu suma totală a tuturor dispozițiilor reactive idiosincrazice

⁶ Damasio, R., Antonio, 2004. *Eroarea lui Descartes; Emoțiile, rațiunea și creierul uman*, Editura Humanitas, București.

⁷ Jean-Pierre Changeux, 1983. *L'homme neuronal*, Fayard, Paris.

inerente sistemului meu nervos care rezultă din confruntarea mea cu o anumită schemă de stimulare”. (p. 479) O bună parte a cărții încearcă să ne convingă de faptul că conștiința noastră este asimilabilă unui program de calculator și că sentimentele noastre sunt reductibile la aceste programe, dar o problemă nu se rezolvă negându-i existența.

Cum încearcă să rezolve David Chalmers problema dură a conștiinței? Printr-un amestec curios de funcționalism și dualism. Pentru a reveni la exemplul de mai sus, al fenomenului durerii, Chalmers ar spune că în realitate există două semnificații pentru acest cuvânt: o semnificație fizică echivalentă celei a lui Dennett și o semnificație care depinde de conștiință. Apoi, ar presupune că este un acord perfect sau o formă de paralelism între organizarea funcțională a creierului și conștiinței. Conștiința există, ea acompaniază funcționarea corpului nostru, dar nu servește la nimic în explicarea comportamentului nostru și se găsește peste tot în univers mai ales unde informația este prezentă. Pare că Chalmers asimilează experiența cu percepția unei diferențe într-o situație oarecare, deci cu informația. Această stare de fapt îl aduce în situația de a se întreba foarte serios „Cum este să fii un termostat?”⁸ (p. 293). El recunoaște că este clar că nu va fi foarte interesant să fii un termostat, dar, oricum, termostatele sunt conștiente, la fel și stâncile, pe scurt, există conștiință peste tot. Este un gen de panpsihism.

Pentru John Searle, teza lui Chalmers este „simptomul unei anumite disperări care se manifestă astăzi în științele cognitive”⁹. Searle însuși este un „emergentist slab”, un mare apărător al caracterului ireductibil al conștiinței: „Toate aceste încercări reduționiste pentru eliminarea conștiinței sunt la fel deperate ca și dualismul pe care încetase a –l submina”¹⁰. Searle vrea să rejeteze dualismul dar și materialismul în sensul clasic al termenului: „Materialiștii vor, de asemenea, ca regulă generală, să nege faptul că conștiința ar fi o parte reală și ireductibilă a lumii reale. Ei susțin că nu este nimic decât..., apoi își aleg candidatul lor favorit pentru a pentru a umple golul: comportamentul, stările neurochimice ale creierului, programele de calculator etc. Din partea mea, eu neg materialismul astfel înțeles”¹¹.

Searle merge până la a susține că el consideră că „negarea” existenței conștiinței de către Dennett este o formă de patologie intelectuală. Dar cum explică această emergență a conștiinței? Searle recunoaște nu se știe nimic

⁸ Chalmers, D., 1996, *The conscious mind*, Oxford University Press.

⁹ Searle, J., *Le mystère de la conscience*, Odile Jacob, 1999, p. 151.

¹⁰ *Ibidem*, p. 11.

¹¹ *Ibidem*, p. 218.

pentru moment: „Trebuie să ne recunoaștem sincer ignoranța”¹². Apoi adaugă: „Noi nu dispunem, până acum, de principiul unificator al neuroștiințelor. În sensul în care avem o teorie atomică a materiei, o teorie bacteriologică a bolii [...] noi nu avem o teorie a funcționării creierului”¹³. Aceasta nu-l împiedică pe Searle să repete ca o mantra „creierul cauzează conștiința”.

Neurologul John Eccles și filosoful Karl Popper¹⁴ au scris împreună volumul *The self and its brain*, în 1977, unde au dezvoltat modelul celor trei lumi. Lumea 1 regroupează toate lucrurile materiale, lumea 2, toate stările de conștiință și lumea 3, patrimoniul cultural. Această concepție clar dualistă a trebuit să înfrunte faimoasa întrebare: cum spiritul, în caz că există, poate influența creierul fără a viola legile fizicii și în primul rând, legea conservării energiei. Eccles a găsit o soluție la această întrebare, grație lui Frederick Beck, fizician și director al departamentului de fizică teoretică a universității din Darmstadt. Sir John Eccles a primit premiul Nobel pentru elucidarea funcționării sinapsei. Sinapsa este elementul esențial pentru transferul influxului nervos de la un neuron la altul. Transferul depinde de exocitoză, de deschiderea veziculelor de la partea terminală a dendritelor și eliberarea a cinci până la zece mii de molecule de neurotransmițători. Deschiderea fiecărei vezicule este de tipul, „totul sau nimic” și depinde de deplasarea unei părți infime a membranei veziculei. Când influxul nervos ajunge la butonul cu care se termină axonul, exocitoza permițând transmisia „mesajului” neuronului următor nu are, în general, decât între o pătrime și o treime de șanse de a se produce.

Realizând un tratament cuantic al exocitozei, Beck¹⁵ a arătat că posibilitatea acesteia de a se produce ar putea fi crescută sau diminuată fără ca aceasta să constituie o violare a legilor conservării energiei, deoarece masele puse în joc în fenomenul de exocitoză sunt suficient de mici pentru a se origina în incertitudinea existentă pe plan cuantic.

Rezultatele obținute de cei doi cercetători pot fi considerate istorice. Ele ne aduc dovezi în sprijinul ipotezei că mintea acționează asupra creierului. Se poate spune că din 1992, obstacolul principal al dualismului a fost într-o oarecare măsură escaladat. Pentru Eccles, mintea este

¹² *Ibidem*, p. 203.

¹³ *Ibidem*, p.204.

¹⁴ Popper, K., Eccles, J., 1977, *The self and its brain*, Springer.

¹⁵ Beck, F., Eccles, J., 1992, „Quantum aspects of brain activity and the role of consciousness”, *Compte rendu de la National Academy of Science des États-Units*, nr. 89, pp. 11357-11361.

asemănătoare unui scanner care citește starea de activare a neuronilor și care influențează această activare de maniera unui câmp de probabilitate cuantic, câmp care nu are nici masă, nici energie, dar exercită totuși o influență cauzală modificând probabilitatea ca unele evenimente să se producă. În fizica cuantică, toată lumea admite existența unui asemenea câmp determinând stările materiei și energiei, dar nu le reduce doar la atât. Eccles se întreabă de ce o ipoteză asemănătoare nu ar fi utilizată și în neuroștiințe: „A fost amplu demonstrat de către știință faptul că conștiința, ideea pură, activează niște regiuni bine determinate din creier. Gestionarea mentală a activității cerebrale este atât de vastă că se poate presupune o totală dominație a creierului de către conștiință. Și iată că pentru prima dată se găsește formulată o ipoteză asupra manierei în care mentalul influențează activitatea cerebrală fără a încălca legile conservării energiei. Critica materialistă a dualismului de către Dennett, Changeux, Edelman își pierde toată fundamentarea științifică... [...] Deoarece soluțiile materialiste nu ajung să explice unicitatea prin care noi posedăm conștiința, sunt constrâns la a concluziona că unicitatea conștiinței sau a sufletului provine de la o entitate situată într-un alt nivel de realitate [...] restituție necesară prin certitudinea existenței unui nucleu al acestei individualități”¹⁶.

Dominique Laplane, profesor neurolog la Pitié-Salpêtrier, a dezvoltat o soluție originală la problema nerezolvată minte-creier. În univers ar exista pe de o parte materie și energie, iar pe de altă parte gândirea și conștiința. În aceeași manieră în care materia se transformă în energie, cuplul materie-energie poate să se transforme în gândire și reciproc. Laplane este perfect conștient de obiecțiile care i s-ar putea face: dacă o transformare există, gândirea trebuie să fie cuantificabilă deoarece energia și materia sunt; dacă gândirea poate crea energia, acest fapt nu violează principiul conservării energiei?. Neurologul crede că ipoteza sa trebuie luată în considerație datorită caracterului său explicativ și datorită numărului important de probleme pe care le rezolvă, chiar dacă admite că ea nu este științific testabilă pentru moment.

Pentru el, această soluție permite concilierea între materialism și spiritualism și de a șterge bariera pe care dualismul a introdus-o între cele două componente ireductibile. „Din materialism, reținem fără reticență ideea că gândirea noastră provine efectiv din materie și lăsăm câmpul liber cunoașterii obiective care poate să se dezvolte în acest cadru al axiomaticii științifice. Dualismul este în întregime respectat: există, așa cum o constată simțul comun, pe de o parte gândirea, pe de altă parte materia-energie.

¹⁶ Eccles, J., 1997, *Comment la conscience contrôle le cerveau*, Fayard, p. 201.

Marea diferență este că articulația între cele două ansamble care constituie universul este pe viitor comprehensibilă.”¹⁷

Pentru Laplane, există o conștiință universală, iar creierul utilizează această conștiință pentru a construi o conștiință individuală. Situația se aseamănă cu artizanii distincți care utilizează o placă de fier pentru a produce diferite obiecte. Teoria sa se sprijină pe observații clinice fascinante care ar indica existența unei conștiințe pure. Laplane stabilește o distincție fundamentală între conștiință și conținuturile conștiinței. Existența unei „conștiințe pure” sau a unei stări de „conștiință vidă”, în timpul căreia subiectul rămâne conștient chiar dacă nimic nu se petrece în mintea sa, dovedește că nu se poate identifica conștiința cu ansamblul conținuturilor sale. Se pare că această descoperire constituie un progres important a cunoștințelor noastre deoarece specialiști precum Dennett, Damasio sau Crick nici nu-și pot imagina că o asemenea stare poate exista. Existența unei stări de „conștiință pură” seamănă cu mărturiile orientalilor care după numeroase exerciții de meditație ajung la această stare de „non-gândire”. Energia poate exista fără materie dar nu și invers și conștiința poate exista fără gândire dar nu și invers.

Mario Beauregard este un cercetător în neuroștiințe la Universitatea din Montréal și investigațiile sale au încercat să arate până la ce punct factorii psihologici pot avea un impact asupra planului fizic. Rezultatele sale indică faptul că variabilele mentaliste (de exemplu, voința, convingerile etc.) și conținutul lor intențional nu sunt identice, nici reductibile la procesele cerebrale (de exemplu, propagarea unui influx nervos, eliberarea unui neurotransmițător). Procesele și evenimentele mentale exercită o influență cauzală asupra diverselor nivele de funcționare cerebrală (molecular, celular, sistemic)¹⁸. Înalta valoare predictivă și explicativă a factorilor cum ar fi credințele, scopurile, aspirațiile, dorințele și așteptările susțin, după el, viziunea dualist interacționistă după care conținuturile experienței subiective conștiente pot influența cauzal procesele electrice și chimice ale creierului.

Pentru a interpreta aceste rezultate, el a propus o ipoteză intitulată ipoteza traducerii psihoneurale, care încearcă să explice relațiile dintre activitatea mentală și activitatea cerebrală¹⁹. Conform acestei ipoteze, lumea psihologică (perspectiva primei persoane) și creierul (care face parte din

¹⁷ Laplane, D., 1987, *La mouche dans le bocal, essai sur la liberté de l'homme neuronal*, Plon.

¹⁸ Cf. Beauregard, Mario, O'Leary, 2007, *The spiritual brain*, Harper, San Francisco.

¹⁹ *Ibidem*.

lumea fizică – perspectiva persoanei a treia) reprezintă două domenii distincte pe plan ontologic și epistemologic ce pot interacționa deoarece constituie aspecte complementare a unei aceleiași realități adiacente. Activitatea mentală (incluzând conștiința) reprezintă un aspect ireductibil și fundamental în univers. În plus, ipoteza postulează că procesele și evenimentele conștiente și inconștiente sunt traduse de o manieră selectivă, prin intermediul unui cod specific, în procese și evenimente neuronale la diferite niveluri de organizare a creierului (biopsihic, molecular, celular).

Este coautor împreună cu neuropsihiatru Jeffrey Schwartz și fizicianul Henry Stapp al unui articol important ce abordează subiectul legăturii existente între fizica cuantică și neuroștiințe. Acest articol susține că speranța materialiştilor de a explica prin diferite ipoteze conexiunea dintre sentimentele și emoțiile noastre și activitatea cerebrală este condamnată a face progrese prin fizica cuantică.

„Concepția clasică presupune că alegerile făcute de ființele umane vis-a-vis de cum vor reacționa să fie determinate de variabile microscopice care după teoria cuantică sunt, în principiu, indeterminate. Presupunerea reduționistă că parcursul experienței umane este determinat de procese mecanice locale este lucrul care este cel mai puternic rejectat de structura fenomenelor naturale așa cum o dezvăluie fizica contemporană. A spera că legăturile între minte și creier vor fi înțelese într-un cadru conceptual contrar principiilor fizicii nu este nici rezonabil, nici credibil în plan științific.”²⁰

Creierul uman procesează peste un milion de mesaje pe secundă și le analizează importanța, sortându-le pe cele relativ lipsite de importanță. Această funcție de filtrare permite concentrarea atenției și declanșarea unor acțiuni eficiente. Au apărut dintr-o dată acele cauze biologice care au dus la formarea în mod desăvârșit a țesutului, a fluxului sanguin, a neuronilor, a întregii structuri cerebrale? Pe lângă aceasta, creierul funcționează altfel decât celelalte organe. Se caracterizează prin inteligență, prin capacitatea de a raționa, de a provoca sentimente, de a visa și de a planifica, de a acționa și de a comunica cu ceilalți oameni. Cum putem explica existența „la întâmplare” a creierului uman? Există oare Dumnezeu? „Întâmplarea” sau „cauzele naturale” nu pot explica în mod credibil toate aceste lucruri extraordinare. Așadar, ne confruntăm cu o dilemă: dacă nu credem că există Dumnezeu, atunci nu ne rămâne decât să credem că tot ceea ce există în jurul nostru a apărut din întâmplare, din cauze naturale. Ei bine, dacă

²⁰ Schwartz, J., Stapp, P. Henry, Beauregard, M., „Quantum physics in neuroscience and psychology: a neurophysical model of mind-brain interaction”, *Philosophical transactions of the Royal Society, London, Biological sciences*, 2005.

cineva ar juca zaruri, ce șanse ar avea să dea șase-șase? Destul de mari. Dar, care ar fi posibilitatea ca pe niște zaruri albe-albe să apară acele puncte negre? Ceea ce a încercat să dovedească Pasteur cu secole în urmă este confirmat acum de știință: viața nu poate apărea din ne-viață. Atunci de unde a apărut viața umană, animală și vegetală? „Cauzele naturale” nu pot explica de ce există un volum atât de mare de informații foarte exacte în ADN-ul uman. Celui care respinge ipoteza existenței lui Dumnezeu nu-i mai rămâne să creadă decât că tot ceea ce există a apărut la întâmplare, fără nicio cauză, la noroc.

Rolul matricelor în construcția imaginii despre lume

Dan Sîmbotin*

Classical logics are based on a linguistic structure and, because of this, any other possibility of reconsidering the human intellect was impossible. We consider that images are very important in the construction of the knowledge system and it is also essential to find the modality of structuring these images. So, we think the basis of the mental construction simply consists of the images that are organized in the matrix. This *matrix image* respects the gestalt principle for creating internal unity and for making a connection between images.

Logica tradițională folosește drept suport pentru construcția unei structuri de natură lingvistică. Motivul principal pentru care s-a dezvoltat acest sistem este că timp de peste două mii trei sute de ani *logos*-ul a fost considerat ca fundament specific omului. Doar omului îi era atribuită posibilitatea comunicării verbale¹ și a gândirii discursive, astfel încât logica care încercă să surprindă esența gândirii umane trebuia să se focalizeze pe discurs și limbă. Indiferent de transformările ulterioare din interiorul acestei științe, ea rămâne legată existențial de limbaj. Chiar și atunci când formalizarea și algoritmul au devenit mai importante decât sensul și înțelesul unui discurs, fundamentul construcției a rămas tot de natură lingvistică. Cu toate acestea, considerăm că o asemenea perspectivă nu poate acoperi toate tipurile de raționament specifice omului. De exemplu, cum gândim atunci când completăm un puzzle? Care este mecanismul intern prin care se realizează corelația, coeziunea dintre imaginile dispartate aflate într-o ordine aleatoare?

Răspunsul la aceste întrebări ne va dezvălui și modalitatea în care se ordonează noțiunile în interiorul gândirii noastre și cum se realizează corelațiile dintre acestea. Pentru aceasta încercăm să apelăm la o nouă modalitate de construcție logică folosind un alt fundament. În primul rând,

* Dan Sîmbotin este cercetător științific la Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane”, Academia Română, Filiala Iași.

¹ Aristotel, *Politica*, 1.10, Editura Antet, 1999, p. 6.

renunțăm la modalitatea tradițională de a privi drept fundament logic oricare dintre elementele: noțiune (fundamentată pe cuvânt), propoziție sau relație și la liniaritatea de tip cauzal specifică acestora. Raționamentele clasice au structuri formale bazate pe cauzalitate, astfel încât orice concluzie este întemeiată pe un număr determinat de premise aflate în diferite tipuri de relații. Ordonarea de tip puzzle este mai degrabă de natură non-cauzală, neputându-se identifica o liniaritate între elementele disparate ale cunoștințelor ce ulterior vor fi integrate. Aici este mai degrabă vorba despre o ordonare de imagini mintale.

Urmărind cele două procese, putem observa diferențele și faptul că atunci când apelăm la o structură de natură imagistică liniaritatea argumentativă nu poate ajuta. În cazul unei logici liniar cauzale, putem identifica trecerea de la P la C, (unde P reprezintă premisele aflate într-o anumită relație și C concluzia). Această trecere se realizează prin reducerea sau prin reordonarea unor elemente identificabile în P care sunt aranjate în mod diferit în C. Scopul nostru nu este de a realiza aici o critică de tip baconian logicii clasice, dar capacitatea explicativă a unor astfel de structuri inferențiale, indiferent cât de complex este P sau C, este redusă. Această formă de ineficiență devine evidentă dacă dorim să urmărim liniaritatea cauzală în interiorul „legilor” specifice fizicii cuantice. Transferul de la liniaritate cauzală de tip determinist specifică unei fizici clasice înspre structuri de natură matricial numeric naște întrebarea dacă nu cumva ar fi necesară identificarea unor mecanisme de reprezentare non-cauzale.

Așa ajungem la cel de-al doilea proces care este de natură matricial-imagistică. Pentru aceasta nu vom mai folosi drept element de bază noțiunea sau cuvântul, ci proiecția de imagine a acesteia. Astfel, orice cuvânt, propoziție sau frază proiectează la nivel mintal o imagine. Atât substantivele, cât și adjectivele, adverbele sau verbele au astfel de proiecții la nivel mental². Chiar unele interjecții pot proiecta o astfel de imagine. Pornind de aici, considerăm drept unitate de bază din punct de vedere al construcției mintale imaginile simple, necompuse din suprapuneri de imagini. Astfel termenul „om” are drept proiecție o imagine bazală, ca și „cel care sună la ușă” sau „unghiul a cărei măsură este mai mică de 45°”. Aceasta imagine se formează indiferent dacă este vorba despre obiecte, acțiuni sau calități. Inclusiv cuvinte ca „a vedea”, „a merge”, „a muri” proiectează o imagine, dar apar diferențe de nuanță privind modalitatea în care se dezvoltă acestea. Imaginea simplă proiectată la nivel mintal nu poate să surprindă exact și potențialitățile relaționale care sunt specifice

² Există o singură excepție: verbul „a fi” este singurul căruia nu i se poate atribui o astfel de imagine extensiunii sale.

unui cuvânt aflat într-un *status quo* de natură gramaticală. Familiile de cuvinte se dezvoltă pe baza aceleiași imagini, căci nu există deosebiri între fundamentale între acestea. De exemplu „a vedea”, „văz”, „văzut”, „vedere”, „vizual” etc. au aceeași imagine simplă proiectată. Diferențele dintre cuvinte se regăsesc la nivelul raporturilor dintre imagini. Astfel diferența dintre „Socrate este muritor” și „Socrate moare” este dată doar de contextul imagistic care încadrează imaginile de bază, esența acestora fiind aceeași. Contextul imagistic este cel care stabilește diferențele dintre două sau mai multe imagini determinate de structuri gramaticale complexe. Imaginea lui „muritor” și „moarte” este aceeași, doar capacitatea de relaționare a celor două cuvinte constituie diferența dintre ele. Fiecare cuvânt nu se prezintă separat, ci într-un context imagistic, context care poate fi redat de forma gramaticală a sa. În acest caz putem vorbi despre imagini exacte și imagini ambigui, dar nu în același sens în care se dezvoltă logicile fuzzy. Indiferent de tipul de imagine, contextul este cel care îi oferă claritate. De exemplu noțiunea vagă de „frumos” are proiectată la nivel mintal o imagine neclară dar însoțită de obiectul corespunzător ea capătă claritate.

Pornind de la acest nou element de bază, raționamentul clasic se poate reduce la ordonarea liniară a elementelor de imagine. Dacă notăm elementele de bază cu i_1, i_2, \dots, i_n , putem să reprezentăm un raționament liniar de timp clasic ca fiind Ord. (i_1, i_2, \dots, i_n) . Această ordine este asemănătoare celei a imaginilor din cadrul unui film animat, în care ordinea nefirească dintre două desene se concretizează într-o secvență incompatibilă cu restul filmului.

În realitate, la nivelul gândirii umane această ordonare nu este liniară, ci dimpotrivă, este de tip matricial. Gândirea umană, în general, nu este una discursiv liniară, ci figurativ matricială. Astfel, majoritatea gândurilor noastre se structurează în imagini generale care sunt ordonate pe baza unor reguli. Imaginile strâns legate între ele formează o imagine de ansamblu asupra lumii. Acest nou tip de ordonare o vom numi **matrice de imagine**³.

Matricea reprezintă un tablou alcătuit din numere, constante, scalari etc. care are o anumită ordine internă. Acesta poate intra în combinații cu alte constante sau cu alte tablouri similare. În cazul gândirii umane

³ Termenul matrice de imagine l-am folosit inițial pornind de la analiza modalității în care se realizează un puzzle. Ordonarea imaginilor se face matricial pe baza unei coerențe interne bine stabilite. Modalitatea de operare a matricei este într-o anumită măsură inferențială dar, nu la un nivel liniar, ci spațial. Există imagini deja cunoscute, premise, imagini noi, concluzii și o modalitate de operare.

asemenea tablouri se formează în mod continuu, interrelaționând între ele, transformându-se în interiorul lor relaționând cu diferite alte imagini de bază. Astfel se pot urmări două direcții: prima este reprezentată de modalitatea în care se ordonează în interiorul matricei elementele imagistice și a doua de modalitatea în care acestea interreacționează între ele. Vom urmări doar prima dintre cele două direcții.

Pornind de la unitatea de bază imaginea simplă, necompusă, fiecare gând este o matrice de imagine. Elementele componente ale matricei vor fi notate cu $i_{n,m}$, unde n reprezintă coloanele și m liniile. Acestea sunt, după cum am mai precizat, imagini particulare reflectate de un cuvânt sau un grup de cuvinte. Numărul de imagini din interiorul unei astfel de matrice este strâns legat de complexitatea gândului respectiv. Dacă urmărim gânduri simple precum raționamentele clasice, sau formule nu foarte complexe, numărul imaginilor din interiorul matricelor este mic, matricea fiind clară și limitată. Aceste matrice pot fi reprezentate în funcție de numărul de imagini implicate într-un gând, dar numărul acestora este finit și imaginea de ansamblu limitată.

$$\begin{pmatrix} i_{11} & i_{12} & i_{13} \\ i_{21} & i_{22} & i_{23} \\ i_{31} & i_{32} & i_{33} \end{pmatrix} = I$$

Dar genul acesta de gânduri clare nu este raționamente nu este specific gândirii umane, ci dimpotrivă totul se dezvoltă în jurul unor imagini complexe al căror corespondent este tot o matrice. Numărul de imagini simple din interiorul unei astfel de matrice este greu de cuantificat, dar limitat. Greu de cuantificat pentru că numărul imaginilor ce intră în alcătuirea matricei este într-o continuă transformare, devenire și dezvoltare numerică și în același timp limitat pentru că imaginea de ansamblu este cunoscută și nu poate fi depășită această limită specifică ei. În interiorul acestor matrice se pot afla și imagini vagi, sau necunoscute care au un rol important în construcția imaginii de ansamblu. Cunoașterea acestor necunoscute devine importantă atunci când trebuie aprofundate elemente de detaliu și urmărită coerența ansamblului. Astfel, zonele negre sau neclare de la nivelul gândirii noastre nu sunt clarificate decât în cazuri excepționale, atunci când imaginile particulare din cadrul celei de ansamblu devin importante. Pentru identificarea necunoscutelor este necesară cunoaștere mecanismelor care ordonează imaginile din interiorul matricei.

$$\begin{pmatrix} i_{11} & i_{12} & \dots & i_{1m} \\ i_{21} & \dots & x & \dots \\ \dots & \dots & \dots & y \\ i_{n1} & \dots & \dots & \dots \end{pmatrix} = I$$

Deoarece matricea este una imagistică, ordonarea internă a acesteia este bazată pe reguli de natură gestaltistă. Diferența dintre imaginile perceptive și cele mintale nu este fundamentală, iar acestea se ordonează după aceleași principii. Totul se structurează în jurul ideii unitate și simetrie. Imaginile au tendința de a se aduna într-un tot unitar și de a relaționa și de a se apropia de acele imagini care le completează. Asocierea dintre imagini se realizează pe baza următoarelor principii:

a) *relația dintre obiect și fondul imagistic* reprezintă relația care se stabilește între fereastra atenției, imaginea complexă asupra căreia ne focalizăm, și imaginea de ansamblu adiacentă care „îmbracă” imaginea de bază. Sensul unei imagini particulare poate fi schimbat de către fondul imagistic al acesteia. Astfel, decesul unei persoane poate ascunde în spatele său un act de eroism sau un act de lașitate, totul depinzând de mediu, imaginea de ansamblu în care se petrece acțiunea. Este valabil și reversul medaliei, adică imaginea de ansamblu să fie reordonată de o imagine particulară. Este cunoscut „tabloul” în care un „erou” defilează între două armate cu un stindard, fiind considerat erou în ambele tabere. La o pală de vânt poziția stindardului se modifică și se descoperă ca fiecare parte a acestuia purta simbolul armatei opuse. Astfel din erou devine trădător pentru ambele armate. Deci un detaliu poate modifica imaginea de ansamblu și înțelesul acestora.

b) *principiul similarității* se referă la faptul că elementele de imagine similare sunt grupate în aceeași unitate care este contrapusă altora pe baza operațiilor de asociere și opoziție. Chiar dacă, de multe ori există elemente care le diferențiază asemănările sunt cele care domină asocierea imaginilor. Acest principiu combinat cu cel al continuității realizează o unificare și o continuitate la nivel imagistic, astfel încât să se creeze o unitate de gândire la nivelul minții umane. La nivel lingvistic un exemplu semnificativ este cel al paronimelor care sunt asemănătoare ca formă, dar cu înțeles diferit deci și imagine proiectată mintal diferită. În aceste cazuri, de foarte multe ori, există tendința de a proiecta imaginea unui cuvânt familiar spre alte cuvinte a căror formă este asemănătoare, dar sensul, inclusiv imaginea proiectată de acestea, este diferită.

c) *principiul proximității* sau al *contiguității* reprezintă faptul că imaginile aflate în proximitate sunt grupate într-o singură unitate, determinând imagini de ansamblu. Aproximarea conceptuală sau cea de

imagine de la nivelul structurii mintale pot determina asocierea între aceste imagini. Pe baza acestui principiu imaginile simple se coagulează în imagini din ce în ce mai ample, se creează conexiuni obținându-se un context larg al realității. Astfel, se obține o imagine de ansamblu asupra realității, dar și imagini generale împărțite pe domenii în care acele componente apropiate se grupează separându-se de cele distanțate.

d) *principiul continuității* se referă la necesitatea acoperirii golurile de natură imagistică. De multe ori între imagini se dezvoltă un gol problematic care trebuie acoperit. În majoritatea cazurilor, acesta se realizează prin continuarea imaginilor apropiate și prin raportare la acestea. Acest principiu este cel care permite completarea lipsurilor cognitive. De asemenea, tot datorită acestuia, se păstrează și dinamismul universului cognitiv printr-o continuare a imaginilor deja existente, prin rezolvarea dilemelor și lipsurilor de la acest nivel. Astfel, datorită acestui principiu, de multe ori, rezolvarea unei probleme poate aduce cu sine mai multe întrebări decât răspunsuri prin nevoia de a continua noua imagine.

e) *principiul închiderii* reprezintă tendința de a acoperi un gol de imagine prin completarea unei imagini de ansamblu cu piesa lipsă. Dacă în cazul unui puzzle lipsește doar o piesă, aceasta este foarte ușor de completat datorită acestui principiu. De asemenea, chiar dacă piesa lipsește, imaginea de ansamblu este clară. La nivelul gândirii, acest principiu este cel care operează atunci când avem de rezolvat probleme relativ simple a căror răspuns îl aflăm prin completare de imagini. Este posibil ca respectiva imagine să nu fie ușor corelabilă cu celelalte imagini și să fie necesară o nouă corelație. În acest caz în dinamismul interior al imaginilor mintale este cel care acționează ordonându-le conform principiilor enunțate și completând imaginea lipsă.

f) *principiul bunei forme* reprezintă tendința de a uni un sistem de imagini într-o imagine generală. De obicei, pe baza patternuri-lor existente la nivel mintal, orice imagine incompletă este completată în această direcție. De multe ori chiar dacă o imagine de ansamblu are lipsă părți componente acesta se manifestă ca atare. În acest caz, generalul poate fi cunoscut chiar dacă nu sunt cunoscute toate elementele particulare.

g) *principiul poziționării* imaginii de bază în ansamblul imagistic. Imaginea particulară depinde de fondul imagistic, astfel, de foarte multe ori aceeași imagine particulară poate fi interpretată în diferite moduri în funcție de context. Acesta este principiul care stă la baza relativismului imagistic. Astfel, în exemplele prezentate la începutul articolului deosebirea dintre „Socrate este muritor” și „Socrate moare” este dată tocmai de fondul imagistic. În prima propoziție este vorba despre o imagine generală și surprinde potențialitatea unui act. În cazul celei de-a

doua este vorba despre o acțiune prezentă particulară. Au aceeași imagine de bază dar fondul este diferit. Contextualitatea și apropierea de alte imagini de fond este cea care diferențiază o imagine de alta. Chiar dacă acest principiu este asemănător primului diferențele dintre acestea sunt de nuanță. În primul caz ne referim la relația de ansamblu obiect – context, pe când în acest caz ne referim la modalitatea în care este ordonată imaginea vis-a-vis de o altă imagine mai amplă.

h) *principiul simetriei* surprinde tendința de a armoniza imaginile de a le ordona simetric. La nivelul gândirii umane aceasta se reflectă în împrumutul de metode, imagini, structuri, pattern-uri de la un context la altul, de la o știință la alta. Acest principiu este baza pentru simetria specifică imaginarului uman și împrumutul de imagine de la un nivel imagistic la altul de la un context la altul. De asemenea este fundamentul pentru generalizare și raționamentele de tip inductiv.

Putem concluziona că gândirea umană funcționează pe bază de imagini iar acestea se ordonează matricial respectându-se principiile gestaltiste. Faptul de a privi gândirea umană ca o matrice de imagine dezvoltă o modalitate „logică” non-inferențială, iar ordonarea interioară din cadrul acesteia determină o simplificare naturală a raționalității. De asemenea, dacă privim imaginea ca fundament al ordonării gândirii se scapă toate încărcăturile unei incoerențe lingvistice. De fapt se face trecerea de la limbă ca intermediar al comunicării la imagine ca fundament al acesteia. Logica a încercat să combine componentele lingvistice cu cele de natură imagistică. De exemplu, logica noțiunilor a fost o încercare de a ocoli imaginea ca structură de bază și de a crea o legătură între aceasta și cuvânt. De aceea considerăm că, dacă privim ca fundament al gândirii imaginea, renunțăm la intermediarul comunicațional la nivelul minții noastre, limba, reducere necesară pentru o mai bună înțelegere a propriilor noastre modalități de gândire.

Istoria filosofiei

De la *analogia entis* la univocitatea ființei. Momentul Francisco Suarez

Florin Crîșmăreanu*

In this paper I intend to bring arguments in favour of two theses: first, I want to show „the slit” realised by Suarez’s opinion regarding the problem of *analogia entis*; secondly, I want to show that *Disputationes Metaphysicae* is a last sistematical approach of the problem of analogy, opening, in the same time, the way of oneness of the human beeing towards modernity.

Intenția mea în aceste pagini se rezumă la argumentarea a două teze: în primul rând, vreau să surprind „ruptura” realizată de concepția suareziană, în problema *analogia entis*, față de poziția tomasiană, dar și față de cea tomistă¹; în al doilea rând, vreau să arăt că *Disputationes Metaphysicae* constituie o ultimă abordare sistematică a problemei analogiei, deschizând, în același timp, calea univocității ființei către modernitate. Odată cu „momentul” Suarez, problematica *analogia entis* suferă unele transformări, devenind, în cele din urmă, o problematică închisă. Spre exemplu, în textele lui Descartes, analogia va fi „inversată și pervertită”, după formularea lui J.L. Marion.

Analogia (ἀναλογία) este un termen de proveniență greacă². La origine semnifică proporția sau raportul între elemente ce par imposibil de

* Florin Crîșmăreanu este doctorand al Universității „Al.I. Cuza”, Iași și al Universității „François Rabelais”, Tours, Franța.

¹ Pentru a evita eventualele confuzii între concepția Sfântului Toma și discipolii săi (tomiștii) recurg la aceasta distincție între poziția tomasiană și cea a tomiștilor.

² Cf. *Dictionnaire historique de la lanque française*, Tomul I, Paris, 1998, p. 126. Analogia matematică, inițial, se referea doar la numerele raționale, apoi extinzându-se și la numerele iraționale. Prin faptul că solicita gândirea, a trecut în filosofie, ajunsă aici nu se mulțumește nici cu acest statut obținut, începând să

conciliat; motiv pentru care s-a afirmat că analogia ar avea vocația imposibilului. Ne putem întreba, împreună cu M. Foucault, pe ce „tablă”, conform cărui spațiu de identități, de similitudini, de analogii ne-am luat obiceiul de a distribui atâtea lucruri diferite și totuși asemănătoare? Folosim analogia fără a ne întreba de cele mai multe ori cum funcționează ea. Drept urmare, o anumită stare de ambiguitate a planat mereu asupra acestei problematice, aspect ce a dus la multiple accepțiuni ale analogiei. Din punctul meu de vedere, cred că se pot distinge două mari grupe de analogii: *analogiile ascendente* și *analogiile descendente*³. În prima categorie poate fi încadrată metafizica inaugurată de Stagirit și desăvârșită de Sfântul Toma, ce are ca punct de plecare sensibilul, urcând treptele ierarhiei către inteligibil⁴. În a doua categorie se poate încadra metafizica platoniciană, a Unului, care coboară de la inteligibil la sensibil. Metafizica ființei, inaugurată de Aristotel, accentuează pe latura *analogică*, pe când cea platoniciană, a Unului, pe latura *univocității*, deoarece Ideea este un principiu de univocitate. Lucrurile care participă la Idee se numesc după

migreze spre sfera transcendenței. Suarez, plecând de la moștenirea medievală, face din problematica analogiei un principiu de inteligibilitate a raportului dintre finit și infinit, renunțând la accepțiunea logico-matematică, adoptată printre alții și de Cajetan; cf. J.-P. Coujou, *Le vocabulaire de Suarez*, Paris, Ellipses, 2001, pp. 9-10.

³ Michel Foucault în *Cuvintele și lucrurile*, (București, Editura Univers, 1996), s-a ocupat de această paradigmă a asemănării, interesându-se în principal de momentul de trecere de la Renaștere la Epoca Modernă, moment în care se dizolvă paradigma asemănării în cea științifică. În capitolul II al acestei lucrări, gânditorul francez vorbește de două tipuri de analogii: *analogia pozitivă* și *analogia negativă*. Analogia este totdeauna pozitivă atunci când desemnează o asemănare efectivă între termeni neasemănători. Această asemănare este în mod evident imperfectă, deoarece o asemănare perfectă ar duce la o identitate de natură; Cf. P. Secretan, *L'analogie*, Paris, PUF, 1984, p. 9 sq.

⁴ Cf. Aristotel, *Metafizica*, 980a - 982b, unde discută despre ceea ce s-ar putea numi *principiul ierarhiei*, plecând de la cele sensibile (αἰσθητοίς) se ajunge la știința primelor principii. Pentru Stagirit treptele ierarhiei sînt următoarele: senzații, percepții, reprezentări, experiența, arta, știința (vezi 981a, loc unde Stagiritul afirmă că arta și știința sînt datoare experienței). După interpretarea lui Teofil Corydaleu, pentru Aristotel, *obiectele sensibile* provoacă în simțuri *imagini*, forme sensibile care reprezintă acele obiecte, și că, la rîndul lor, acestea produc în intelectul nostru *formele inteligibile*. Menționez că spre deosebire de ierarhia neoplatonică, care este una ontologică, ierarhia aristotelică este mai degrabă una gnoseologică.

această Idee în măsura în care sunt copii ale Ideii. Astfel, Ideile și lucrurile devin specii ale aceleiași gen⁵.

Dacă ar fi să spunem că metafizica ființei merge pe linia analogiei de proporționalitate⁶, atunci metafizica Unului merge pe latura analogiei de atribuire, ce implică principiul ierarhiei. La drept vorbind nu există decât o metafizică a ființei structurată în chip multiplu, ce poate fi reductibilă la metafizica Stagiritului, pe când metafizicile propriu-zise ale Unului sunt ireductibile una la cealaltă; de exemplu, metafizica elaborată de Dionisie și Cusanus nu poate fi reductibilă la cea elaborată de Plotin sau Proclus. Din punctul meu de vedere, la Dionisie se întâlnesc cele două tipuri de analogie: cea ascendentă și cea descendentă. Pe de o parte, pleacă de la cele văzute către cele nevăzute, sprijinindu-se în acest loc pe *Scriptură*

⁵ Replica dată de Stagirit acestei concepții se află în *Metafizica*, I, 991a, IV, 1003b.

⁶ P. Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, București, Editura Teora, 1998, pp. 137-169, susține că singurul tip de analogie care se regăsește în opera Stagiritului este analogia de proporționalitate. În acest loc exegetul francez se sprijină pe un pasaj din *Etica Nicomahică*, V, III, 1131a30. Acest tip de analogie este numit de F. Brentano *analogia cantitativă*, care este echivalentă cu egalitatea de raporturi; Cf. F. Brentano, *Despre multipla semnificație a Ființei la Aristotel*, București, Editura Humanitas, 2003, p. 207. Analogia, considerată doar ca egalitate de raporturi, nu este de ajuns pentru a elucida complet chestiunea lăsată ambiguă chiar de Stagirit. Aubenque pare a continua poziția susținută de Trendelenburg – unul din profesorii lui Brentano – care afirma că la Aristotel singura analogie este cea cantitativă, adică matematică. Brentano, nemulțumit de poziția lui Trendelenburg, susține că la Stagirit se poate vorbi și de un alt tip de analogie, *analogia πρὸς ἐν*, ceea ce mai târziu s-a numit *analogia de atribuire*, sau de relație. Filosoful german se sprijină în acest loc pe un exemplu dat chiar de Stagirit, cel al sănătății, care se predică despre animal, dietă, urină; ceea ce înseamnă că în această analogie nu este vorba de proporționalitate, ci de raportare la ceva prim, *πρὸς ἐν*; cf. Aristotel, *Metafizica*, 1069a30, 1070b18. André de Muralt în lucrarea sa *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, Paris, J. Vrin, 1995, susține că analogia de atribuire ține de tradiția medievală, pe când analogia de proporționalitate ține de opera lui Aristotel. Discuțiile asupra acestei chestiuni sînt departe de a fi încheiate, totuși unele texte pot aduce unele clarificări: J. Borella, *Penser l'analogie*. Geneve, Ad Solem, 2000, cu precădere capitolul V; J. Vuillemin, *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Paris, Flammarion, 1967; P. Aubenque, „Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélécienne de l'analogie de l'être” în *Les études philosophiques*, Paris, PUF, 1989, juillet – décembre, pp. 291 – 303; Nef, Frédéric, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Paris, Gallimard, 2004, pp. 290 – 305.

(Înțelepciunea lui Solomon 13, 5 și *Epistola către Romani* 1, 20)⁷, pe de altă parte, coboară de la Cel dincolo de toate către cele sensibile, urmând modelul neoplatonician. Interesant este faptul că cele două căi se întâlnesc în același tip de cunoaștere, numit de Dionisie cunoașterea în spirală, care în definitiv nu înseamnă nimic altceva decât cunoașterea *teandrică* (mai exact, *lucrarea teandrică* de care vorbește Dionisie în *Epistola IV*).

Părintele Ghislain Lafont⁸, vorbește de o „evoluție” a problematicii analogiei în cadrul creștinismului. În primul rând, cel dintâi tip de analogie de care se poate vorbi în creștinism este „analogia mesianică”, în care cuvântul *analogie* spune o asemănare-neasemănare între ceea ce evocă textele Bibliei (profeții consemnate, figuri evocate, evenimente povestite) și Misterul dublu și unic al lui Iisus și al Bisericii; cuvântul *mesianic* spune o economie specifică a timpului, o durată subiacentă acestei analogii și calificată de libertatea lui Dumnezeu și a oamenilor. Evenimentul nou trăit dă trup și figură anunțului vechi, care nu era decât cuvânt și făgăduință, iar acest cuvânt și făgăduință identifică și autentifică la rândul său ceea ce are loc. Există „analogie”, în măsura în care ceea ce era schițat în profeție apare acum în dimensiunea lui reală; „mesianică” pentru că această asemănare nu survine decât în mișcarea istoriei mântuirii. Vedem conturându-se aici caracteristicile proprii analogiei creștine: «modelul» apare la sfârșit și încoronează timpul, el nu este dat într-un început mitic, nici nu depășește timpul. În definitiv, această „analogie mesianică” este o schiță a acțiunii ce va veni. Plecând de la acest principiu al analogiei mesianice, orice text al Scripturii nu doar poate, ci trebuie să fie invocat pentru a afirma calea creștină și a furniza principiile dialogului sau ale controversei cu celelalte căi, iudaică și elină. Părintele Lafont recurge la această sintagmă, „analogia mesianică”, pentru a o deosebi de alte forme ale analogiei: *analogia formală* și *analogia ontologică* (metafizică) – asupra cărora voi întîrzia la timpul potrivit.

⁷ Cf. VI. Lossky, „La notion des „analogies” chez Denys le Pseudo-Areopagite”, în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1930, pp. 279 – 309. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua. Tîlcuiri ale unor locuri cu multe și adînci înțelesuri din Sfînții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, București, EIBMBOR, 1983, p. 82, va spune pe urmele lui Dionisie: „Toate lucrurile create de Dumnezeu în natură dacă le contemplăm prin cuvenita conștiință, ne anunță tainic rațiunile care au venit la existență și în același timp ne anunță scopul divin față de ele”.

⁸ Cf. G. Lafont, *O istorie teologică a Bisericii. Itinerarul, formele și modelele teologiei*, Sibiu, Deisis, 2003, p. 34.

Alți exegeți, spre exemplu Phelan⁹, au văzut în analogie șansa de a depăși dilema Heraclit-Parmenide, între mobilitatea deconcertantă a devenirii și imobilitatea Ființei parmenidiene, analogia aduce cu sine ideea unei unități intrinseci, formale și necesare în sânul devenirii. Pe scurt, analogia deschide o cale între monismul absolut și pluralismul radical care, în această formă, duc la ruina metafizicii. Aristotel pare a fi unul dintre primii filosofi ce va lupta împotriva acestor două poziții. Pe de o parte, relativismul sofistic, care se baza pe unele cercetări ale filosofilor naturii, iar pe de altă parte, pitagorismul și platonismul care acordau prea mult transcendentului. De aceea, *Ființa* de care vorbește Stagiritul nu are nici un sens unic, cum credea Parmenide, dar nici nu descrie o multiplicitate verbală de sensuri, așa cum voiau sofistii¹⁰.

Cu toate că la Stagirit nu se poate vorbi de o doctrină a analogiei, cu atât mai puțin de o doctrină a *analogiei entis*, textele acestuia au contribuit decisiv la constituirea acestei problematice. În fond, teoria *analogiei entis* este un produs al comentarismului medieval, fondată pe o serie de interpretări și transformări ale gândirii aristotelice, care abia prin întâlnirea cu platonismul va deschide calea *analogiei entis*.

Primul care nu-și mai atribuie numele de comentator al Stagiritului este Francisco Suarez. Alături de Cajetan, Suarez abordează în mod sistematic problema analogiei. Miza analogiei în opera lui Suarez reiese din *Disputationes Metaphysicae*, cu precădere din *Disputatio II*, dar mai ales *Disputatio XXVIII*, unde discută problema raportului între ființa transcendentă și ființele create¹¹. De regulă, pentru un metafizician, problema analogiei nu poate fi ocolită, impunându-se cu necesitate, atunci când se studiază metodic diviziunile ființei în ființă infinită și ființă finită, ființă primă și ființă derivată, Dumnezeu și creatură. După Suarez, diviziunea primă și esențială a ființei este aceea între ființa finită și ființa

⁹ Cf. Phelan, *Saint Thomas and Analogy. The Aquinas Lectures*, Milwaukee, 1941, pp. 38-39, *apud* Daniel Farcaș, „De la analogia entis la analogia fidei” în *Altarul Banatului*, IX (XLVIII), 7-9, 1998, pp. 38-59.

¹⁰ Poziția intermediară adoptată de Stagirit se regăsește în *Metafizica*: 1003a 33; 1026a 33; 1028a 10: „τὸ δὲ οὐ λέγεται μὲν πολλαχῶς” – „Ceea-ce-este trebuie conceput ca posedând multe sensuri” (traducerea A. Cornea). P. Aubenque va vorbi de această sintagmă ca despre „unitatea focală a semnificațiilor”. Lămurirea semnificațiilor multiple ale Ființei constituie, în opinia exegetului francez, locul de acces în metafizica aristotelică; Cf. P. Aubenque, „Sur la naissance....”, p. 294.

¹¹ La rigoare, metafizica poate fi definită drept un procedeu care se instituie între sensibil și inteligibil, făcând din cel din urmă o *ratio essendi*, iar din cel dintâi o *ratio cognoscendi*.

infinită¹². Concepția suareziană cu privire la problema analogiei va fi focalizată în chip esențial asupra raportului între Dumnezeu și creatură¹³; ceea ce înseamnă că, în textele sale, accentul cade pe analogia transcendentală (între Dumnezeu și creatură), iar nu pe cea predicamentală (între substanță și accidente).

Francisco Suarez, influențat de tomism, de scotism și de nominalism, propune, contrar tuturor acestor direcții, în mod explicit, un alt mod intermediar pentru a exprima raportul între ființă și ființări: *analogia de atribuire intrinsecă*¹⁴. Este intrinsecă deoarece forma (conceptul ființei are valoare de formă sau de natură) semnificată prin termenul ființă este în mod formal și intrinsec adecvată totalității analogonurilor inferioare. „Conceptul ființei este distribuit după o ordine de anterioritate și posteritate, adică în mod prim, formelor perfecte, și apoi celor imperfecte.”¹⁵ După formularea lui J.-F. Coujou¹⁶, analogia suareziană

¹² În limba franceză este tradusă această *Disputatio* de J.-P. Coujou, *La distinction de l'étant fini et de son être. Dispute métaphysique XXXI*, Paris, J.Vrin, 1999. La rigoare, cel dintâi care privilegiază această distincție este Duns Scotus. În *Ordinatio* I, 8, 1, 3, franciscanul afirmă: „ființa se divizează în finit și infinit, înainte de a se diviza în cele 10 categorii, deoarece doar uneia din cele două, finitului, îi sînt aplicabile cele 10 categorii”. Evident, în acest loc, avem de a face cu distincția unui teolog, nu a unui filosof, care ar fi deosebit mai întâi între substanță și accidente.

¹³ Cf. Francisco Suarez, *Disputationes Metaphysicae* (de acum încolo D.M.), XXVIII, sect. 3, §1. Utilizez ediția Vivés, Paris, 1856-1877, 29 de volume. Ea constituie ediția de referință. *Disputationes Metaphysicae* ocupă volumele XXV și XXVI. Utilizez, deasemenea, traduceri în franceză realizate de J.-P. Coujou, *Disputes Métaphysiques I, II, III*, Paris, J. Vrin, 1998, și alte traduceri parțiale pe care le voi menționa la locul în care-mi folosesc.

¹⁴ În ceea ce privește „definirea” modului intrinsec, preiau exemplul dat de Gilson: „o rază de lumină poate fi divers colorată; culorile care o diversifică se adaugă la natura ei de rază luminoasă, care nu este decât cea a luminii înseși; așadar, acestea sunt pentru ea determinații exterioare, și nu moduri ale luminii ca lumină; dar aceeași lumină poate fi mai intensă sau mai puțin intensă, fără ca ceva să se adauge sau să se scadă din natura ei: intensitatea este un mod al luminii, deci intrinsec”, cf. E. Gilson, *Filosofia...*, p. 549.

¹⁵ Cf. D.M., II, sec. 3, § 14; cu privire la analogia suareziană, analogia de atribuire intrinsecă, vezi *supra*, capitolul II, §2.

¹⁶ Cf. J.-P. Coujou, *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie. Étude et traduction de l'Index détaillé de la Métaphysique d'Aristote* de F. Suárez, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain- Paris, 1999, p. 5, n. 14.

constituie o analogie de atribuire intrinsecă deoarece ființa înglobează totalitatea realității prezentă în ființări fără a exclude nimic.

Suarez alege o cale intermediară pentru a exprima raportul dintre ființări și ființă. Dacă ființările ar fi omogene cu ființa, monismul care rezultă conduce la panteism; iar dacă între ființări și ființă ar exista un raport de heterogenitate, atunci se ajunge la un pluralism ce ar duce la incognoscibilitatea ființei. La rigoare, aceasta este dilema cu care s-a confruntat o întreagă tradiție de la Aristotel, prin concepția tomistă, până la Suarez. Majoritatea doctorilor scolastici au încercat să evite extremele, recurgând, cel mai adesea, la analogia reală, care presupune o participare reală a creaturii la Dumnezeu. Suarez acceptă și el această soluție, pe care însă o va nuanța.

Ceea ce frapază la textul unui scolastic este rigoarea demonstrativă. Suarez, în Prolog la *Index*, are o remarcă cu privire la metodă, care-l anunță pe Descartes: „...pentru a înțelege problemele și a le aprofunda trebuie o metodă adecvată de cercetare și deliberare”. Cu toate că, din punct de vedere cronologic, nu aparține scolasticii clasice, cea a secolului al XIII-lea, Suarez utilizează metodologia marilor săi predecesori.

Pentru a-și susține *analogia de atribuire intrinsecă*, iezuitul recurge la o dublă respingere: prima dată respinge pozițiile care susțin echivocitatea și univocitatea; în al doilea rând, respinge cele două tipuri de analogie dominante în epoca sa: *analogia de proporționalitate* și *analogia de atribuire extrinsecă*. Metoda sa de lucru este identică pentru ambele respingeri: expune, în primul rând, tezele predecesorilor, apoi le trece printr-un filtru critic, iar în cele din urmă propune propria soluție.

Echivocitatea este cea dintâi respinsă. Teză ce a fost susținută, printre alții, de Pierre d'Auriol și Maimonide¹⁷. În acest loc, Suarez este în acord cu

¹⁷ Maimonide, ca orice evreu de altfel, combate antropomorfismul sub toate aspectele sale; în această categorie se încadrează, potrivit concepției iudaice, și analogia. Nu o dată filosofia lui Maimonide a fost calificată drept agnostică. Se aplică această sintagmă deoarece pentru mistica iudaică esența divină nu este accesibilă; acest tip de mistică nu admite „intuiția imediată” a lui Dumnezeu, care rămîne “Misterul misterelor”. În acord cu Maimonide, Spinoza, în *Etica*, scolie la propoziția 17, afirmă că nu există nici un raport între Dumnezeu și creatură, adică este în joc o pură echivocitate: „Nam intellectus et voluntas qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto cælo differre deberent nec in ulla re præterquam in nomine convenire possent; non aliter scilicet quam inter se conveniunt canis, signum cæleste et canis, animal latrans”, Cf. Louis-Germain Lévy, *Maimonide*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1911, p. 57 sq. Un rezumat al lucrării lui Louis-Germain Lévy realizează la noi Mihai Uță, *Mose Maimonide*, București, Editura „Oficiul de librărie” Alexandru Pasere, 1935. Poziția gânditorilor evrei față

Sfântul Toma, care la rândul său respinge echivocitatea¹⁸. În fond, este fals să se aplice numele de ființă lui Dumnezeu și creaturii doar prin simplul hazard¹⁹.

În al doilea rând, Suarez respinge teza *univocității* apărută de Scotus și susținătorii săi. La acest nivel, iezuitul se reclamă, din nou, de la *Sfântul* Toma, Cajetan, Capreolus și Sylvestre de Ferrare, respingând argumentul principal potrivit căruia conceptul ființei nu poate fi univoc cu privire la nici o ființă: *nihil vetat respectu aliquorum ens esse univocum*²⁰.

Pentru a face posibil discursul universal asupra ființei, este necesar, pe de o parte, să se sustragă echivocității și univocității (de fapt, diferenței ontologice între finit și infinit); iar pe de altă parte, este nevoie de a face inteligibil modul de relație existent între Creator și creatură. Între cele două extreme, Suarez susține o teză intermediară: analogia ființei (*divisione esse analogam*)²¹. Dar, și în acest loc, iezuitul respinge două soluții deja existente: *analogia de proporționalitate* și *analogia de atribuire extrinsecă*. Pentru el, analogia de proporționalitate, apărută de Cajetan și discipolii săi, este contradictorie și absurdă. Proporționalitatea nu are posibilitatea de a instaura, prin ea însăși, o oarecare analogie între două părți. În opinia lui Suarez, analogia de proporționalitate se caracterizează printr-un aspect

de analogie este una specială, de respingere. Motivul este simplu, fără a intra în acest loc în amănunte: ei nu pot gândi prin analogie, deoarece problema intermediarului nu ocupă un loc central în cultura iudaică, drept consecință Mijlocitorul este încă așteptat. Pentru ei, analogia este un surplus de imagine (imaginea văzută ca un aspect al antropomorfismului) ceea ce înseamnă un deficit de credință. Din perspectiva creștină, acest aspect poate fi depășit. Bossuet este un exemplu în acest sens: „în cercetarea adevărului, la care procedăm prin comparații, opoziții, proporționări, prin alte operații similare, pentru care trebuie să rememorăm multe imagini sensibile imaginația acționează mult. Dar când adevărul este găsit, sufletul constrânge imaginația să tacă, atît cît poate, și nu face decît să arunce spre adevăr o simplă privire, ceea ce constituie actul înțelegerii”; Cf. J.B. Bossuet, *Opere*, vol. I (*Despre cunoașterea lui Dumnezeu și cunoașterea de sine*), Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1999, p. 136.

¹⁸ Cf. Toma d'Aquino, *Summa Theologiae*, II pars, q. XIII, 10 (trad. rom. pp. 212-214).

¹⁹ Cf. D. M., XXVIII, sec. 3, § 3-5; în această *disputatio*, Suarez tratează raportul între infinit și finit. În prima secțiune se oprește asupra legitimității acestei distincții; în a doua secțiune se întreabă dacă această diviziune este *sufficienter et adaequate*. În cea de-a treia secțiune, Suarez se întreabă dacă ființa este echivocă, univocă sau analogică?

²⁰ Cf. *Ibidem*, § 5

²¹ O. Boulnois, *Être et representation...*p. 487, susține că Suarez doar afirmă teza analogiei ființei, fără însă a o argumenta hotărît.

metaforic și impropriu: *includit aliquid metaphorae et improprietatis*. În acest caz, afirmația potrivit căreia o ființă este analoagă după o analogie proporționalitate echivalează cu a spune că o ființă este analoagă după o analogie metaforică. Or, această perspectivă este inacceptabilă pentru Suarez, și aceasta din motivul următor: Dumnezeu și creatura nu sunt desemnate drept ființări numai în funcție de o asemănare proporțională extrinsecă cu o altă ființă, ci pentru că ele au în comun acea ființă (ființa este o proprietate intrinsecă, nu extrinsecă). Din acest motiv, analogia de proporționalitate este, atât din punct de vedere logic, dar mai ales ontologic, contradictorie, deoarece ea exclude faptul că în același timp există în analogonurile inferioare o formă comună care să convină lor în mod formal și intrinsec²². Pentru Suarez, nu există analogie de proporționalitate între Dumnezeu și creatură, deoarece creatura este numită „ființă” în virtutea faptului că este absolută și independentă de toată considerația proporționalității: *Creatura enim est ens ratione sui esse absolute et sine tali proportionalitate considerati*.

Deci, prin poziția lui Suarez, se constată o deplasare: analogia nu mai este înțeleasă ca avînd doar o funcție logico-matematică, ce exprimă egalitatea a două raporturi, ci funcția unui imperativ metafizic și teologic. Suarez merge mai departe decît atât contestând chiar și argumentele Sfîntului Toma aduse în sprijinul analogiei de atribuire extrinsecă, și implicit acest tip de analogie²³. După iezuit, unitatea ființei nu este aceea a unei denominații extrinseci, care se reduce la o metaforă (cf. D.M., II, sect. 2, § 21-22), ci este înțeleasă prin intermediul unui *concept obiectiv comun* (Ibidem, § 24).

După cum remarcă Alain Guy²⁴, Suarez enumeră diferențe numeroase și notabile care separă cele două modalități de atribuire. Preiau în acest loc doar două astfel de diferențe: de exemplu, în analogia de atribuire extrinsecă, doar în analogonul principal de recunoaște o formă intrinsecă; pe când în analogia de atribuire intrinsecă, din contră, în toți membrii analogiei se recunoaște o formă intrinsecă. O a doua diferență: în primul tip de analogie, analogonurile se definesc prin raportare la analogonul principal, pe când în al doilea tip de analogie se definesc și fără

²² Cf. D.M., § 11 are titlul: *Analogia proportionalitatis propria non est inter Deum et creaturas*; în § 10 Suarez dă o explicație clară a modului în care respinge accepțiunea cajetaniană a analogiei.

²³ În *Disputatio XXVIII*, sec. 3, §12, Suarez abordează distincția între analogia de atribuire extrinsecă și analogia de atribuire intrinsecă: *Deus et creatura non dicunt analogiam attributionis ad unum tertium*.

²⁴ Cf. Alain Guy; „L'analogie de l'être selon Suarez” în *Archives de Philosophie* 42, 1979, pp. 275 - 294.

el. Așa cum susține în *Disputatio XXVIII*, sec. 3, §12, iezuitul se îndepărtează pentru prima dată de ideea unei atribuții a mai multora la unul (*non esse plurium ad unum*), adică Dumnezeu și creatura să se raporteze la o parte terță (*ad unum tertium*). În fond, fiind vorba aici de ideea unei atribuții mediate: *attributionem non esse plurium ad unum, id est, Dei et creaturae ad unum tertium, quam attributionem nos sunra mediatam appellavimus, quia nihil potest excogitari prius Deo et creatura*. Cum reiese din aceste rânduri de mai sus, pentru Suarez, contrar Sfântului Toma, nu se poate gândi nimic anterior lui Dumnezeu și creaturii. Totuși, Toma nu a lăsat lucrurile atât de simple: pentru el, unitatea ființei (*causa essendi, actus purus*) este cauza care fondează unitatea conceptului comun și analog *ens*. Cum scrie excelent B. Montagnes²⁵, „ființa nu domină diversitatea predicamentală sau transcendentă, ea aparține *per prius* lui Dumnezeu și *per posterius* creaturii. Conceptul *ens* desemnează în mod imediat, nu ca puncte separate și disjunctive, pe Dumnezeu și creaturile, substanța și accidente. Unitatea ființei nu era pentru Aquinat unitatea unui concept comun și abstract, ci o unitate reală a principiului ființei”. Suarez, sub influența nominalismului²⁶, se îndepărtează de accepțiunea realistă, acceptând unitatea unui concept comun și abstract. Asemeni lui Scotus, Suarez admite că obiectul prim al intelectului uman este *ființa* – cf. *D.M.*, LIV, sec.1, §8: *Cum enim obiectum adaequatum intellectus sit ens*. Cu toate acestea, înclin să cred că viziunea sa poate fi încadrată în realism, unul moderat. Ca metafizician, Suarez pare a fi mai aproape de tradiția scotistă; ca teolog însă este mai apropiat de concepția Sfântului Toma.

Ca urmare a acestor teze se poate spune că atribuirea ființei lui Dumnezeu și creaturii nu poate fi după o analogie de atribuire extrinsecă, ci după o analogie de atribuire intrinsecă. Totuși, pentru a stabili definitiv această analogie de atribuire intrinsecă este nevoie de a rezolva încă o problemă: este necesar ca această atribuire să se facă în mod *real*, nu numai la nivel *conceptual*, între creatură și Dumnezeu. În acest caz, se impune cu necesitate apelul la o poziție realistă. Pentru a susține această concepție Suarez invocă un argument al Sfântului Toma, potrivit căruia creatura este

²⁵ Cf. B. Montagnes, *op. cit.*, p. 95

²⁶ Cf. Mahieu, M. L., *Français Suárez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec la théologie*, Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1921. Acest exeget susține că Ockham a exercitat o influență hotărâtoare asupra lui Suarez. Alți exegeți, printre care M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, I, 1, c. XVII, Munchen, 1926, p. 525 sq. și Pedro Descoqs, „Thomisme et suarezisme”, în *Archives de philosophie*, II, 1925, susțin realismul lui Suarez, considerându-l foarte aproape de doctrina Sfântului Toma.

«ființă» în mod esențial doar prin participare la ființa lui Dumnezeu, într-o evidentă subordonare.

Determinarea specificului analogiei are ca scop permiterea legitimării coerenței obiectului metafizicii – *ens inquantum ens reale* – ca o cale de mijloc între unitatea ființelor și extrema lor disparitate. Unitatea lui *ens reale* depinde de singura coerență logică a intelectului. Dar, pentru Suarez, adevărul „este luat, nu numai în conformitate cu intelectul divin, ci și cu intelectul creat”²⁷. Univocitatea intelectului uman cu intelectul divin este aici fundamentală. Această teză deschide cale lui Descartes, Kant, fiind sesizabilă chiar și la Heidegger²⁸.

Analogia propusă de Suarez exprimă o proprietate comună ce convine în mod formal și intrinsec tuturor ființării care participă la analogie. Această analogie evidențiază inegalitatea de ordin ontic constatată între ființări. Ea arată că o ființare nu are un raport egal și un grad de echivalență cu alte ființări inferioare. Conceptul ființei nu este în mod intrinsec uniform. Din acest motiv, există între Dumnezeu și creatură o analogie de atribuire intrinsecă, adică ființarea finită participă la ființă în mod intrinsec și dependentă de Dumnezeu. Funcția acestei analogii este de a realiza o sinteză a diversității ontice, redând inteligibilitatea ființei în fiecare ființare.

²⁷ Cf. D. M., VII, 7, 29: „... omne ens natum est habere veram sui aestimationem in omni intellectu non solum divino, sed etiam creato. Unde, si velimus hanc denominationem per modum relationis concipere, intelligemus quodlibet ens habere hanc relationem intelligibilitatis non solum ad intellectum divinum, sed etiam ad quemcumque creatum”.

²⁸ I. Kant în *Critica rațiunii pure*, București, Editura Științifică, 1969, mai exact în „Observații generale asupra Esteticii transcendente”, p. 89, face diferența dintre ființa gânditoare finită (care se caracterizează prin *intuitus derivativus*) și Ființa Supremă (care se caracterizează prin *intuitus originarius*). Heidegger, în *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929 (folosesc traducerea în limba franceză *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953), consideră că esența cunoașterii omenești și finite se determină la Kant în raport nu cu doi termeni (cunoaștere omenească și cunoaștere divină), ci cu trei: 1. *intellectus archetypus*; 2. reprezentarea omenească sensibilă; 3. reprezentarea omenească de tip intelectual. Cu toată distincția heideggeriană, ultimele posibilități de reprezentare se reduc la același intelect, *intellectus ehtypus*. Cf. Magdalena Mărculescu-Cojocă, *Critica metafizicii la Kant și Heidegger*, București, Editura Trei, 2005, pp. 48-52. Cu privire la distincția între cunoașterea divină și cea umană, vezi Amos Funkenstein, *Teologie și imaginația științifică din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea*, București, Editura Humanitas, 1998, capitolul V. Ne putem întreba în acest loc dacă nu cumva această „apropiere” între intelectul divin și cel uman este o reluare, evident ținându-se cont de contextele diferite, a doctrinei averroiste cu privire la *unitas intellectus* ?

Teoria analogiei de atribuire intrinsecă răspunde și exigențelor impuse de metafizică, expuse de Suarez în *D. M.*, I – III. Ea apare în mod necesar legată de *conceptul obiectiv al ființei* care conduce la asemănările manifeste între acest concept și termenii univoci. Totuși, analogia nu devine pentru Suarez, așa cum am menționat deja, o normă a unei egalități logice de raporturi, ci măsura relației ce se instituie între ființa finită și ființa infinită, făcând evidentă în acest loc influența scotismului.

În cele din urmă, cu toate că adoptă poziția unui realism moderat (valabil mai ales în teologia sa), Suarez susține că finalitatea analogiei constă în existența unui concept al ființei comun lui Dumnezeu și creaturii. Analogia pare a sustrage gândirea dilemei următoare: dacă ființa este univocă, atunci nu se poate face din Dumnezeu ființa absolută. În acest caz, teologia este amenințată. Dacă ființa ar fi echivocă, atunci devine imposibil de elaborat o relație inteligibilă între finit și infinit. În acest caz, ontologia în universalitatea sa devine problematică.

În opoziție cu cele patru teze, respinse în cele de mai sus, Suarez pledează în favoarea analogiei de atribuire intrinsecă a ființei. Cu toate acestea, o anumită evoluție poate fi sesizată în concepția sa: dacă într-o primă fază, analogia propusă de iezuit pare a fi o sinteză între poziția lui Cajetan și cea a Sfântului Toma; într-o a doua etapă, analogia suareziană devine un demers îndreptat către univocitate. *Analogia, quae incerta est...*²⁹ reprezintă locul de la care se revendică toți exegeții atunci când susțin că analogia suareziană reprezintă un demers care înclină către univocitate. Trei teze pot fi invocate pentru a nuanța această problematică:

în primul rând, se poate sesiza o evoluție în gândirea lui Suarez: dacă în *Disputatio* II consideră analogia incertă, în *Disputatio* XXVIII creditează analogia de atribuire intrinsecă în defavoarea univocității; sau, cel puțin, așa susține iezuitul, cu argumente mai mult sau mai puțin convingătoare. Dincolo de această evoluție se poate recunoaște o oarecare „cădere” teologică a analogiei, devenind în cele din urmă doar o teorie.

în al doilea rând, Suarez nu vede analogia clar distinctă de univocitate și echivocitate, ci ea se ramifică la cele cu care se potrivește mai

²⁹ Cf. *D. M.*, II, 2, 36: „omnia quae diximus de unitate conceptus entis longe clariora et certiora videri quam quod ens sit analogum, et ideo non recte propter defendendam analogiam negari unitatem conceptus, sed si alterum negandum esset, potius *analogia, quae incerta est*, quam unitas conceptus, quae certis rationibus videtur demonstrari, esset neganda”. Din acest pasaj reiese clar faptul că analogia suareziană nu înseamnă decât ceea ce Scotus numește univocitate: unitatea logică a conceptului și analogia reală a ființarilor.

mult³⁰; aspect care îi împarte pe exegeți în două clase: cei care susțin că iezuitul este un fidel continuator al Sfântului Toma în problematica analogiei și cei care susțin că doctrina lui Suarez ar fi mai apropiată de concepție scotistă, a univocității ființei, decât de cea tomasiană.

există o mare diferență între univocitate și analogia propusă de Suarez, și constă în faptul următor: în cazul analogiei, conceptul ființei se raportează la multiplu sub moduri diferite.

Genealogia întreprinsă de O. Boulnois³¹ asupra gândirii lui Suarez întâlnește o obiecție majoră: Suarez este recunoscut drept un restaurator al analogiei contra univocității scotiste. Iezuitul apare ca un artizan al întoarcerii la Toma, fiind un adversar al metafizicii care se naște între anii 1280 și 1300 cu Henri de Gand și Scotus. În opinia exegetului francez, doar în aparență Suarez este un apărător al analogiei. Din acest motiv se impune o lectură atentă care să nu țină de declarațiile de principiu, ci de analiza structurilor fundamentale. În ciuda declarațiilor sale în favoarea analogiei, care este după Boulnois doar o problemă regională la Suarez, iezuitul admite o structură fundamentală unde ființa este înțeleasă într-o unitate conceptuală, independentă de analogiile reale. Ceea ce înseamnă că analogia suareziană îmbracă structura univocității. Pe de altă parte, conceptul ființei permite să se abstragă un concept al creaturii care este surprins înainte de orice dependență reală, deci înainte de toată relația și de toată atribuirea lui Dumnezeu³². Astfel, termenul ființă are o semnificație comună, anterioară sciziunii între substanță și accident³³. Deci, structura metafizicii suareziene implică faptul conform căreia ființa este înțeleasă ca un concept foarte simplu, care nu poate fi analizat, comun tuturor ființelor existente în act³⁴. În concluzie, acest obiect este unic, pentru a nu spune univoc.

Suarez completează distanța analogică între finit și infinit printr-un concept univoc, cel de ființă (*conceptus univocus entis*). În ciuda aparențelor

³⁰ La o astfel de soluție pare să fi aderat și Plotin în *Enneade*; Cf. Jean-Louis Chrétien, „L'analogie selon Plotin” în *Les études philosophiques*, Paris, PUF, 1989, juillet - décembre, pp. 305 - 318.

³¹ Cf. O. Boulnois, *Être et représentation...*, pp. 479-504.

³² Cf. D. M., XXVIII, sec. 3, §16; dar și D. M., II, sec.2, §15: „*Conceptus entis obiectivus praecisus est ab omni ratione particulari* (conceptual entis este în prealabil distinct de toate rațiunile particulare).

³³ Cf. *Ibidem*, II, sec. 2, § 24: „...nam ens non significat immediate substantiam solam, alias accidens non esset intrinsece ens, neque etiam significat simul substantiam ut substantiam neque accidens ut accidens...”.

³⁴ Cf. *Ibidem*, II, sec. 4, § 4: „Dicendum est enim primo, sumpto ente in actu...”.

de restaurare a analogiei tomiste, împotriva respingerii ei (de către Scotus) și a deformării ei (de către Cajetan), Suarez recunoaște în final (*D.M.*, XXVIII, sec.3, §17) că: *...sine dubio habet ens magnam similitudinem cum terminis univocis* (ființa are o mare similitudine cu termenii univoci). Această răsturnare consacră victoria metafizicii lui Scotus asupra teologiei lui Toma.

Fără îndoială, filosofia a ieșit din Evul Mediu altfel decât a intrat. Prin comentatorii tomiști și alții, în particular cu Cajetan și Suarez, analogia teologică (a cărei origine se află în *Numele Divine* a lui Dionisie Areopagitul) a fost puțin câte puțin redusă la un caz particular al unei teorii de ansamblu a analogiei, în mod radical non-teologică³⁵. Din punctul meu de vedere, amintit și la începutul acestui studiu, cred că în Evul Mediu latin se poate vorbi de două contexte în care apare problema analogiei. Analogia între sensibil și inteligibil, care are drept punct de plecare sensibilul; și analogia între cele două planuri ce are drept punct de plecare inteligibilul. În definitiv, avem de-a face cu două tradiții: cea aristotelică, care privilegiază analogia ascendentă; și cea platonice care optează pentru analogia descendentă. Subliniez deosebirea dintre cele două tipuri de analogie printr-un exemplu (pe care-l preiau de la A. Cornea): să notăm cu A planul sensibil, iar cu B planul inteligibil. Se poate spune că A seamănă cu B, dar nu și faptul că B seamănă cu A. Copia seamănă cu modelul, dar modelul, care are un caracter „primordial” nu seamănă cu copia. Plotin spune într-un loc din *Enneade*: „lucrurile de aici sunt frumoase nu pentru că, în mod intrinsec, ar avea o structură bine proporționată, ci pentru că, mulțumită prezenței în ele a Unului prin intermediul vieții, sufletului și intelectului (ca factori de unificare), ele devin unificate și simple”³⁶. Se poate face aici o distincție între asemănarea bilaterală ce reprezintă o stare obiectivă, bazată pe o configurație structurală comună și asemănarea unilaterală care este subiectiv-esențială și constă mai ales dintr-o activitate (επεργεία).

Diferendul antic dintre Platon și Aristotel este înlocuit în Evul Mediu occidental cu diferendul între persanul Avicenna și marocanul Averroes³⁷;

³⁵ Cf. J.L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris, Bernard Grasset, 1977, pp. 305-306. În posteritatea lui Suarez locul ocupat de analogie rămâne vacant.

³⁶ Cf. Plotin, *Opere I*, traducere de A. Cornea, București, Editura Humanitas, 2003, p. 78.

³⁷ Dacă ar fi să urmărim toate etapele acestei problematice, atunci polaritatea *unu-ființă* (Platon - Aristotel) se continuă cu polaritatea Alexandria - Antiohia, apoi cu diferendul Avicenna - Averroes, iar în scolastica clasică cu diferendul Bonaventura - Toma, care în definitiv nu reprezintă altceva decât polaritatea dintre *anagogie* și *analogie*. După părintele Lafont, simbolistica Unului a dus la transformarea *analogiei* în *isagogie*, Unul fiind împins înainte mai degrabă decât în

care, în esență, se reduce la dovada existenței lui Dumnezeu: *metafizică* sau *fizică*?³⁸ Avicenna propune să se procedeze în demonstrarea existenței lui Dumnezeu plecând de la „calea propozițiilor universale”. În acest caz, în ordinea disciplinelor, metafizica vine după fizică și matematică; cu toate acestea, principiile acestor științe particulare sunt stabilite și analizate de metafizică. Dacă ne-am rezuma la științele particulare atunci unele „obiecte” ar rămâne pe din afară. De exemplu, Dumnezeu nu poate fi studiat nici de fizică, nici de matematică, singura disciplină care-L poate cerceta este metafizica. Noi avem nevoie de o cale pentru a stabili primul principiu, nu prin inducție (*testimonium*) plecând de la sensibil, ci pe calea propozițiilor universale, inteligibile, cunoscute prin sine (cf. Avicenna, *Liber de philosophia prima*, I, 3).

Dar această orientare pur metafizică atrage obiecțiile lui Averroes. Pentru cel din urmă, Avicenna păcătuiește atunci când spune că metafizica

sus. În această perspectivă, pe măsură ce se dezvoltă o raționalitate de tip clasificatoriu (nominalist) sau matematic (cosmologic), locul unui Dumnezeu transcendent se îndepărta la infinit, în timp ce nevoia simbolică se estompa, principiul rațiunii suficiente extinzându-și universal aplicațiile lui, și astfel tema unei Revelații istorice venite de la Fiul lui Dumnezeu în istorie nu-și mai găsea locul; era momentul potrivit pentru o evaluare a lui Iisus pe planul strict uman al unui model de libertate și înțelepciune (Cf. Lafont, *op. cit.*, p. 49). Părintele Lafont folosește termenii „urcuș” și „coborâre”, adică s-a făcut apel la o imagine verticală care exprimă un demers calificat în mod tradițional drept „anagogie”. Într-adevăr, Unul s-a oferit încă de la început gândirii într-un astfel de registru simbolic, și în acest registru trebuie să-l examinăm mai întâi. Lafont spune că această simbolistică a Unului poate fi reluată (și, în realitate, a fost reluată) și la modul „orizontal”, și a putut determina în epoca modernă un demers pe care l-am putea numi „isagogic”, adică un demers care întrevește Unul la limita unui parcurs care înglobează o durată temporală și se rezolvă într-un viitor absolut (*Ibidem*, pp. 342-343, n. 60). Ca să evidențiem această polaritate între anagogie și analogie, putem afirma că, în ceea ce privește cultura Evului Mediu timpuriu, aceasta rămâne în mod esențial anagogică, orientată adică prioritar spre Dincolo, spre Ierusalimul ceresc. Dar spre deosebire poate de cazul perioadei patristice anterioare, anagogia Evului Mediu este puternic *structurată*. Față de această perioadă, care este dominată de doctrina iluminării augustinienne, scolastica clasică, dominată de concepția Sfântului Toma cu privire la *specii*, se sprijină pe doctrina analogiei, și ea la fel de bine structurată de comentatorii tomiști. În acest caz se poate spune că anagogia – tensiunea spirituală spre Dumnezeu – se hrănește din analogie – adică din dorința de „cuprindere” a lui Dumnezeu prin intermediul limbajului uman.

³⁸ Cf. O. Boulnois, *Être et representation...*, pp. 328 sq.

demonstrează existența primului principiu³⁹. Averroes pleacă de la același principiu ca și Avicenna: subiectul unei științe este stabilit de o altă disciplină, dar formulează o altă definiție a metafizicii: subiectul său este separat, imaterial, divin. Astfel, existența sa este cauzată de o altă disciplină, fizica. În definitiv, Averroes privilegiază dovezile fizice ale existenței lui Dumnezeu, plecând de la teoria mișcării expusă de Stagirit în *Fizica* sa. Scotus afirmă cu privire la acest diferend: „Eu zic că Avicenna, care-l contrazice pe Comentator, vorbește bine, pe când Comentatorul rău vorbește...” (cf. *Ordinatio*, I, *Prolog*, 194 (1, 130)). Cu toate acestea, Scotus nu respinge cunoașterea prin efecte (adică dovezile fizice), dar interpretarea sa privilegiază fundamentele, adică maniera metafizică. În definitiv, pentru franciscan, „cele două științe (*fizica și metafizica*, n.m. F.C.) pot dovedi că Dumnezeu există”.

Cu toate că Scotus este unul din primii scolastici care privilegiază dimensiunea pur metafizică inaugurată de Avicenna, analogia ascendentă, ce are ca punct de plecare sensibilul, pare a domina scolastica secolului al XIII-lea, prin figura reprezentativă a Sfântului Toma. Aquinatul încearcă să împacă concepția Stagiritului cu cea creștină. În problema analogiei, care în definitiv se sprijină pe dovezile fizice pentru a accede la cele inteligibile, Scriptura oferă cel puțin două locuri în acest sens: *Înțelepciunea lui Solomon* 13, 5: „Căci din mărimea și frumusețea fapturilor poți să cunoști bine, socotindu-te, pe Cel care le-a zidit” și *Epistola către Romani* 1, 20: „Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se prin fapte, adică veșnica Lui putere și dumnezeire, așa că ei să fie fără cuvânt de apărare”⁴⁰. Dumnezeu este cunoscut pentru că El se face cunoscut. Dar această cunoaștere este în același timp și o necunoaștere. Acest paradox care conține apropierea dintre τὰ ἀόρατα αὐτῶν și καθ' ὅρατα este sesizat și de Pavel. Dumnezeu care nu poate fi văzut (cf. *Exod* 33, 20; *Judecători* 13, 20) se face cunoscut în realitățile vizibile. Creația, după ce este adusă la existență, dă o oarecare cunoaștere despre Creatorul său. Dumnezeu nu poate fi cunoscut direct, dar nu este nici incognoscibil. Omul trebuie să se angajeze în dialog cu Dumnezeu și prin intermediul creației sale⁴¹.

În detrimentul acestui tip de cunoaștere (care are drept punct de plecare sensibilul, *cele văzute*) se impune superioritatea metafizicii prin a sa

³⁹ Cf. Averroes, *In Aristotelis Physicorum* I, comentariul 83, Venice, 1562, *apud* O. Boulnois, *Être et representation...*, pp. 330-331, n. 1.

⁴⁰ Cf. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.

⁴¹ Cf. F.-J. Leenhardt, *L'épître de Saint Paul aux romains*, Neuchatel-Paris, Delachaux & Niestle, 1957, pp. 37-38.

universalitate, care privilegiază conceptul ființei, considerat principiu universal, iar nu cauză (cf. Avicenna, *In Metaphysicae* I, q.1). Metafizicianul nu trebuie să țină seama de sensibil și de mișcare în cercetarea primului principiu, el trebuie să se îndepărteze de fizică. Accentuez pe această dimensiune deoarece ea s-a impus în modernitate, odată cu univocitatea. Analogia, și implicit dovezile fizice aduse în demonstrarea existenței lui Dumnezeu, a pierdut teren în favoarea univocității. Din acel diferend inițial, Avicenna pare să fi ieșit, în cele din urmă, triumfător.

Fără îndoială, Descartes se încadrează în această paradigmă care s-a impus. Gînditorul francez afirmă în *Meditationes II*, în opoziție cu o întregă tradiție: *Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens*. Se poate observa cum ierarhia impusă de Stagirit, de la cele sensibile către cele inteligibile, este înlocuită cu paradigmă inversă⁴². Una dintre cele mai profunde exigențe ale metodei carteziene, și probabil cea mai profundă, este aceea de a nu porni niciodată de la lucruri pentru a ajunge la idei, ci invers, de la idei la lucruri⁴³. Spre deosebire de Descartes, Hegel pare a reveni la aceeași cale trasată de Stagirit⁴⁴, doar că filosoful german pleacă

⁴² Descartes trece de la metafizică la fizică prin matematică; scolasticii procedau invers: plecau de la fizică la matematică și apoi la metafizică. Câteva locuri din textele filosofului francez unde se poate sesiza această răsturnare între fizică și metafizică sunt: partea a IV a *Discursului despre metodă* este consacrată metafizicii pe când partea a V se ocupă de fizică. Deasemenea, fizica carteziană din *Principii* este precedată de o expunere metodică a metafizicii. Totuși, cel mai important loc în acest sens este cel din a II-a *Meditație* (mai sus citat). Tot în acest context nu mi se pare lipsit de importanță să semnaliez și următorul aspect: denumirea *Olympica*, a scrierii în care povestește visul din 10 noiembrie 1619, nu este întâmplătoare; alături de alte două scrieri ale sale: *Parnassus* și *Experimenta*, toate trei figurînd la litera C a Inventarului de la Stockholm, reprezintă o anumită ierarhie, de la superior la inferior. *Olympica* s-ar ocupa de adevărurile divine, *Parnassus* se ocupa de regiunea imediat următoare: care cuprinde Muzele și regiunea intelectuală, iar *Experimenta* se ocupă de lucrurile sensibile. Laberthonnière, *Études sur Descartes*, deux tomes, Paris, J.Vrin, 1935, t. 1, p. 36, surprinde bine răsturnarea produsă de filosoful francez: „Descartes nu se servea de pămînt pentru a urca la cer, el se servea de cer pentru a coborî pe pămînt” (Cf. Constantin Săndulescu-Godeni, *Relația dintre știință, metafizică și religie în sistemul cartesian*, București, Cugetarea - Georgescu Delafras, S.A., 1944). În definitiv, toate aceste texte carteziene trimit la o singură idee fundamentală a filosofului francez: *critica formelor substanțiale*, ceea ce înseamnă că nu se mai pleacă de la sensibil în cunoaștere.

⁴³ Cf. E. Gilson, *Dumnezeu și filosofia*, p. 86.

⁴⁴ Cf. *supra*, pp. 1- 2, n. 4.

de la conștiința subiectivă către Spiritul Absolut. Un motiv este acesta: intelectul uman, spre deosebire de cel divin care cunoaște dintr-o dată, cunoaște pe „rând”. Pentru primii moderni însă, cu precădere pentru Descartes, faptul că matematica este coeternă cu Dumnezeu, face din intelectul uman un „intelect divin”, deoarece Dumnezeu nu ar fi putut gândi altfel decât matematic. În cadrul unei univocități epistemologice, intelectul uman și cel divin aparțin practic aceluiași ordin. Aspect ce nu a dus decât la o „slăbire” a transcendenței divine, determinându-l, în cele din urmă, pe Kant să afirme că intelectul uman este cel care dă legi naturii.

Cu certitudine, Descartes face parte din „grupul” celor care au fondat „teologia laică”⁴⁵. Era laică întrucât a fost concepută de laici pentru laici. Galileo și Descartes, Leibniz și Newton, Hobbes și Vico, sau nu au fost deloc clerici, sau titlurile dobândite de ei în teologie nu au fost înalte. Fără a fi teologi profesioniști, tratau totuși pe larg chestiuni teologice. Teologia lor era laică și în sensul orientării către lume, *ad seculum*⁴⁶. Odată cu acest moment, lumea, adică cele văzute, care în tradiția medievală nu făceau decât să trimită la cele nevăzute, s-a transformat în templul lui Dumnezeu, iar laicii în preoții ei⁴⁷.

⁴⁵ Descartes precizează în mai multe locuri faptul că nu dorește să se amestece în problemele teologiei: „je ne veux pas me mêler de la théologie” (A.T., I, 150-153); „je m’abstiens, le plus qu’il m’est possible, des questions de théologie” (A.T., IV, 119). Evident, teologia pe care tot încerca Descartes să o evite era aceea a Scolii.

⁴⁶ Cf. Amos Funkenstein, *op. cit.*, p. 11 sq.

⁴⁷ În termenii lui M. Foucault, *op. cit.*, p. 93: „La începutul secolului al XVII-lea, în perioada care pe nedrept sau justificat, a fost numită barocă, *gândirea* încetează să se miște în elementul asemănării. Similitudinea nu mai constituie forma cunoașterii, ci mai curînd ocazia erorii, pericolul care apare atunci când nu este examinat locul slab luminat al confuziilor”. Este o obișnuință frecventă, spune Descartes în primele rînduri din *Regulae*, „ca atunci când descoperim câteva asemănări între două lucruri, să îi atribuim și unuia și altuia, chiar în punctele în care în realitate sunt diferite, ceea ce am recunoscut ca adevărat numai la unul dintre ele”; Cf. Descartes, *Oeuvres philosophiques*, éd. Alquié, vol. I, p.77. Epoca Asemănătorului e pe cale de a se închide asupra sieși. Deci, „începînd cu secolul al XVII-lea, asemănarea este împinsă la marginile cunoașterii, înspre frontierele sale cele mai joase și cele mai umile. Aici, ea intră în relație cu imaginația, cu repetițiile nesigure, cu analogiile neclare”; Cf. Foucault, *op. cit.*, p. 114. Această imagine, a analogiei, impusă de secolul al XVII-lea, este valabilă, din nefericire, și astăzi. Totuși, în ciuda înțelegerii deformată de care s-a „bucurat” analogia pe parcursul mai multor secole, astăzi, și mă refer aici la ultimii 50-60 de ani, se pare că asistăm la o reconsiderare a acesteia. Fără îndoială, analogia este legată de principiul ierarhiei; însă, odată cu secolul al XVII-lea *homo modernus* se impune în defavoarea

Progresele științifice rămân însă multă vreme inserate încă într-o viziune globală „teologică” sau „analogică”, ca în cazul lui Kepler și Newton. Doar că puțin câte puțin principiul identității ia locul principiului analogiei. Încetul cu încetul rațiunea matematică se va acomoda tot mai greu cu vecinătatea unei rațiuni analogice. Prima servește drept argument dar în același timp și armă pentru a exclude tot ceea ce ține de a doua: magie, alchimie, astrologie, speculație despre sufletul lumii, ș.a. În cele din urmă e îndepărtat întregul statut al cunoașterii și practicii simbolice⁴⁸. Din

lui *homo hierarchicus*. *Homo hierarchicus* nu-și poate găsi coerența în el însuși, ci mai degrabă luând loc într-o tradiție care-l precede; viața cotidiană este pentru el mai degrabă rodul unei iluminări decât obiect de cercetare pentru o raționalitate. Din contră, *homo modernus* caută sursele cunoașterii și ale acțiunii mai întâi în sine însuși și într-un raport rațional cu realul. Lafont, *op. cit.*, p. 140, susține că omul ca *subiect* se naște în Evul Mediu, mai exact în scolastica clasică, și nu în zorii modernității odată cu Descartes, cum adesea se susține. În acest sens el vorbește de *modernitatea medievală*; *Ibidem*, p. 147 sq. Omul modern a crezut în obiectivitate; or, acest lucru se dovedește încetul cu încetul o iluzie, motiv pentru care trebuie să ne întoarcem la acel *homo hierarchicus*. Amintesc aici doar numele unor gânditori importanți (care nu aparțin mediului teologic) ai secolului trecut care au valorificat această dimensiune ierarhică, ce implică nu neapărat poziția omului față de Dumnezeu, cât mai ales raportul pe care îl are acesta cu tradiția: R.G. Collingwood, H.-G. Gadamer, M. Eliade, într-o oarecare măsură T. Kuhn, M. Polanyi ș.a.

⁴⁸ Cf. Lafont, *op. cit.*, p. 232. În acest loc înclin să cred că părintele Lafont înțelege prin analogie forma descendentă a acesteia. Între dincolo-ul cerului de deasupra noastră și profunzimile pământului de dedesubt, există lumea spiritelor care ocupă tot spațiul în care acestea reflectă și comunică perfecțiunile lui Dumnezeu, cu condiția să nu-i pervertească manifestarea. Fiindcă în cele din urmă e vorba de a ajunge la Dumnezeu în Unitatea Lui negrăită, mediată de cunoașterea atributelor Sale, sau în însăși corelația de nespus a Treimii. Or, pentru a recunoaște în aceste trepte ale realului o rețea de relații susceptibile să facă să reiasă armonia universalului și, mai mult, pentru a contribui la sporirea ei, e nevoie de o metodă, iar aceasta este *analogia formală*: fiecare element reflectă sau exprimă o desăvîrșire sau o caracteristică venind de mai sus decât ea și produce la rândul său astfel de reprezentări: lucrul e valabil mai întâi la nivelul unei imagini vizuale; e întreaga temă a similitudinii și a imaginii care animă o percepție în trepte a realului și-și găsește încoronarea în reflecția creștină despre om, chip al lui Dumnezeu (*Ibidem*, pp. 215-216). O astfel de metodă a analogiei formale intră în joc mai întâi în planul cunoașterii; ea oferă o știință simbolică, în care orice element trimite la altele și revelează întrucîtva misterul Totului. Dar ea intră în joc și la nivelul operațiunii, în măsura în care folosirea simbolică a unui element provoacă joncțiunea cu altele și contribuie la producerea unității cosmice. În această perspectivă trebuie înțeleasă simpatia cu care oamenii Renașterii privesc «magia naturală». Din punctul meu de vedere, Lafont discută în acest loc doar despre analogia descendentă, de la Unul la

punct de vedere teologic, simbolismul anulat odată cu Reforma poate fi reabilitat prin recursul la actul liturgic, loc de unde nu a dispărut niciodată.

Această *mutație intelectuală* care s-a petrecut în secolul al XVII-lea vine pe un teren pregătit de cel puțin trei secole. Începînd cu secolul al XIV-lea, cunoașterea a pierdut puțin câte puțin contactul cu sensibilul, de care conceptele și cuvintele s-au desprins. Nominalismul a înlocuit universalitățile abstrase din imagini prin cuvinte. Dacă e adevărat însă că sensibilul, în lucruri sau în noi, este spațiul prim în care putem întîlni existențial ființa ireductibilă la rațiunea pură, atunci pierderea sensibilului a provocat încetul cu încetul pierderea sensului ființei⁴⁹. Sens al ființei de care vorbește și Heidegger. Metafizica, în ciuda *excesului* de care a dat dovadă, a fost deseori uitată, iar orice încercare de reabilitare a fost considerată fie *esențialism*, așa cum consideră Gilson poziția lui Suarez, fie *onto-teologie* așa cum consideră Heidegger întreaga tradiție occidentală.

În definitiv, odată cu Suarez se încheie o tradiție, cea aristotelică. Descartes continuă în acest sens pe Suarez, iar Leibniz va desăvârși ceea ce a început predecesorul său. Chiar metafizica își va schimba statutul, se trece de la o metafizică ce viza *obiectitatea* (obiectul) la o metafizică care are în vedere enunțurile⁵⁰. Leibniz considera că enunțurile metafizice sunt cele analitice, în timp ce I. Kant considera că enunțurile sintetice-apriori sunt cele ale metafizicii. În acest context este explicabilă dispariția analogiei reale (care se aplica lucrurilor, obiectelor, iar nu enunțurilor), și odată cu ea și evacuarea teologiei din sânul metafizicii. De acum înainte întîietate are conceptul, și în consecință, un anumit tip de noetică.

cele sensibile; lucru evident și prin trimiterea pe care o face la perioada Renașterii și la magie, care accentuează doar pe acest tip al analogiei. Totuși, această analogie formală, care are în vedere doar formele, adică conceptele, este diferită de *analogia metafizică* care se instaurează doar între realitățile ca atare.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 313.

⁵⁰ Descartes poate fi din nou invocat și în acest loc, deoarece atunci când aplică îndoială în cadrul demersului său, el se îndoiește de lucruri, iar nu de enunțuri așa cum făceau scepticii. Realismului atât de zdruncinat în scolastica tîrzie, Descartes nu-i mai dă nici o șansă.

Legendă și istorie. Imaginea lui Alexandru cel Mare în Evul Mediu

Irina Frasin*

The legend of Alexander the Great was famous throughout the Middle Ages. The history of the king, as we read it today in the classical sources was discovered much later (in the Renaissance) making his portrait more complex and closer to how we know it today. The legend of the Middle Ages presented Alexander more as a model than a particular destiny. They were interested in showing a model of knight, a model of ruler (the happy alliance between power and wisdom, Alexander and Aristotel), a model of king. The extraordinary life of the young king who believed himself to be (or left the others believe) of divine origin, who conquered the known world, who became the master of the greatest empire of the time, a king who managed to do what no one else thought possible and a general who never knew defeat lightened up the imagination of people. This was the material that history provided the legend with. But the elements offered by history – no matter how great – are never enough to make themselves remembered in legend without suffering mutations. The description that legend has left us of Alexander surpasses by all means that of the history. To simplify we can see the legendary Alexander like this: a king protected by the gods and a hero who defeats evil, makes order prevail and gets to Heaven. The exploration and conquest of Alexander is transformed in the legend into a voyage of initiation. In the end, Alexander becomes the symbol of the curious hero, passionate by the other and the world, free through knowledge and with the promise of immortality (through his achievement).

În perioada medievală, legenda lui Alexandru cel Mare era faimoasă peste tot în lume. Istoria lui, așa cum o citim astăzi în operele clasice, a fost descoperită mult mai târziu (în perioada Renașterii). Evul Mediu este perioada când mitul lui Alexandru a cunoscut cea mai prodigioasă

* Irina Frasin este cercetător științific la Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane”, Academia Română, Filiala Iași.

dezvoltare. Sursa principală de la care se construiește imaginea cuceritorului este un roman (cunoscut drept „Romanul lui Pseudo - Callisthenes¹”) care a cunoscut o extraordinară răspândire la sfârșitul Imperiului Roman. Romanul s-a născut în Egipt în secolul al treilea al erei noastre și a circulat într-o multitudine de variante în Europa și Orientul Apropiat.

Legenda din Evul Mediu l-a prezentat pe Alexandru mai mult drept un model decât un destin particular. Celebritatea de care legenda s-a bucurat s-a datorat și admirației deosebite pentru personajul principal, care era imaginea perfectă a cavalerului creștin, imaginea monarhului ideal (în care știința și puterea se împleteau perfect). Despre Alexandru cel Mare știm multe și totuși puține lucruri. Dacă putem urmări cu suficientă precizie principalele momente ale existenței și cuceririlor sale, etapele expediției sale în Orient, de la victoria de la râul Granicos până la moartea sa la Babylon, în schimb nu știm aproape nimic despre Alexandru însuși, omul, regele, reformatorul, vizionarul și cuceritorul care a reușit, în mai puțin de doisprezece ani, să devină stăpânul celui mai mare imperiu cunoscut și să schimbe definitiv istoria lumii. Motivele profunde care l-au împins în această aventură, scopurile sale, visele și problemele care l-au frământat în timpul epopeei sale militare, politice și religioase ne rămân total necunoscute. Dacă aceste probleme au fost mai clare pentru contemporanii lui Alexandru nu vom ști niciodată, căci nici un text datând din timpul expediției sale nu a supraviețuit. Singurele texte după care putem reface destinul și opera lui Alexandru au fost concepute la cel puțin patru secole de la moartea cuceritorului.

Figura cuceritorului, chiar și în aceste texte care se doresc obiective², este singularizată într-un mod aparte. Există numeroase probleme care rămân învăluite în mister. Fie că autorii antici, precum Plutarch sau Flavius Arrianus nu au dispus de documentele necesare pentru a le rezolva, fie că aceste probleme erau neclare și misterioase chiar din timpul vieții regelui. De exemplu, chestiunea, atât de controversată a nașterii sale: toate legendele cu privire la originea sa divină datează chiar din timpul existenței lui Alexandru, dacă este să dăm crezare scrierilor lui Plutarch. Se spunea că n-ar fi fost fiul lui Filip al II, ci că mama sa, Olimpia, preoteasă în templul lui Apolon din insula Samothrake l-ar fi conceput cu marele

¹ Callisthenes, nepotul lui Aristotel a fost istoricul oficial al expediției lui Alexandru în Asia.

² Plutarch, *Vieți paralele*, Flavius Arrianus, *Anabasis*, Curtius Rufus, *Viața și faptele lui Alexandru cel Mare, regele macedonenilor*, Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică*.

preot, sau cu însuși zeul. Alte zvonuri, din contra, îi atribuiau paternitatea lui Zeus. În orice caz, chiar dacă aceste povestiri l-ar fi lăsat indiferent pe Alexandru, acesta tot credea în descendența sa divină, căci, conform acelorași autori antici, regele se considera urmașul lui Ahile, după mamă și al lui Herakles, după tată.

Misterioasa vizită pe care a făcut-o în deșertul egiptean la templul zeului Zeus – Amon, în oaza Siwa, unde și-a lăsat camarazii afară pentru a asculta singur vorbele zeului, cerința, ciudata pentru obiceiurile greco-macedonenilor de a fi salutat prin *proskynesis*, și importanța pe care a acordat-o propriei divinizări³, toate acestea arată că problema originii divine l-a preocupat pe rege. Chiar dacă, așa cum sugerează unii istorici contemporani, Alexandru nu a crezut într-adevăr în originea sa divină, ci a folosit-o pentru scopuri politice, venerația de care s-a bucurat a fost suficientă pentru a da naștere legendei și pentru ca faptele sale, vorbele și gesturile sale să primească o aură de mister încă din timpul vieții.

O altă problemă importantă care rămâne fără un răspuns cert: care au fost motivele profunde care l-au făcut să pornească expediția împotriva Imperiului Persan. Uneori s-a sugerat, așa cum de altfel și propaganda din timpul lui Alexandru a declarat, că expediția ar fi una de răzbunare a Greciei împotriva Imperiului Persan și distrugerilor pe care Xerxes le-a produs în timpul Războaielor Medice. Privind lucrurile din această perspectivă însă, nu ne poate fi clar de ce regele a arătat atâta respect pentru cei supuși, pentru limba și obiceiurile lor, pentru religia, zeii și templele lor, de ce nu a distrus sanctuarele celor cucerțiți în același fel în care Xerxes a ars templele de pe Acropola Ateniană. Alți autori au considerat că motivele care l-au împins pe Alexandru la cuceriri au fost de natură economică, mai precis marile comori pe care Orientul le ascundea. Însă nici această explicație nu pare a fi satisfăcătoare: nu putem explica de regele, după ce devine stăpânul uriașului tezaur al Imperiului Persan, în urma cuceririi capitalelor acestuia, refuză să se oprească și decide să continue expediția. Doar refuzul soldaților săi de a merge mai departe de râul Hyphasis, după ce înduraseră nenumărate greutăți în India, îl face să se întoarcă, însă nerenunțând la planul altor cuceriri cu o armată reînnoită. Mai mult decât atât, dacă Alexandru ar fi urmărit acumularea de bogății nu ne putem explica de ce, după ce a cucerit pe rând marile capitale persane, dorește să traverseze și deșertul Gedrosiei. În realitate autorii antici nu răspund la aceste probleme.

³ Celebra ambasada care cere Atenienilor să-l adore ca pe un zeu și nu mai puțin celebrul răspuns al Adunării Poporului „Dacă Alexandru vrea să fie zeu, să fie”.

În orice caz impresia lăsată este că marea aventură a lui Alexandru nu se poate rezuma numai la o întreprindere militară sau economică.

Dorința de a cunoaște lumea, de a-i explora limitele, de a epuiza misterele unui univers care se arăta din ce în ce mai bogat pe cât se îndepărta de Grecia, a jucat cu siguranță un rol cel puțin tot atât de important ca și grija de a acumula victorii și bogății. Acest lucru este arătat și de faptul că Alexandru pleacă în expediție însoțit de savanți, de geografi, medici, astronomi, botaniști, ligviști. Pentru un spirit care dorea să rezolve enigmele universului, să-i cunoască și să-i atingă limitele acest lucru era indispensabil.

Astfel istoria însăși a furnizat material legendei: teme și elemente pe care cea din urmă nu avea decât să le dezvolte. Viața prodigioasă a unui tânăr rege, care se credea (sau îi lăsa pe ceilalți să-l considere) de origine divină, care a ajuns în mai puțin de doisprezece ani stăpânul celui mai mare imperiu cunoscut până atunci, rege care a reușit să realizeze ceea ce nimeni nu a mai realizat înaintea sa, general a cărui armată nu a cunoscut niciodată înfrângerea, cuceritor al întregii lumi cunoscute, din Grecia în Egipt, din Asia Mică în India este suficient material pentru a explica uimitoarea răspândire pe care legenda lui Alexandru a cunoscut-o și varietatea formelor pe care le-a îmbrăcat.

Elementele furnizate de istorie – oricât de prodigioase ar fi – nu sunt niciodată reținute exact de către memoria colectivă și trebuie să sufere unele mutații înainte de a intra în legendă. Istoria, pentru cel care o trăiește și pentru cel care o descrie așa cum ea apare nu are un sens imediat. Ea apare, celui ce reflectează asupra ei, ca o succesiune dispartă, imprevizibilă, incomprehensibilă. Nu există un sens, ci o succesiune de evenimente, de războaie, de dezastre, de victorii. Iar atunci când o privim ca pe o înșiruire de victorii și catastrofe, de grandoare și decadentă, sfârșim prin a vedea în aceasta însăși legea ei: nu există mărire fără decădere, și oricine se ridică prea sus va cunoaște abisul, marii și glorioșii eroi sunt victime ale istoriei, ale destinului. Aceasta este „morală” pe care o trage Herodot în studiul lui. Iar în același timp cunoștii tragici greci pun în scenă la Atena eroii lor glorioși victime ale forței oarbe a destinului.

Grija de a „scăpa” istoria de gratuitatea evenimentelor sale, de inutilitatea violențelor, războaielor, a sângelui pierdut și a cetăților distruse, grija de a conferi sens este ceea ce caracterizează legenda. Așa cum am menționat deja, Herodot și tragicii vedeau în istorie desfășurarea implacabilă a destinului, dar aceasta era doar o vagă compensație. Legenda, în încercarea sa de a da sens și o direcție pozitivă istoriei merge mai departe de interpretările raționale ale istoricilor: ea presupune, în spatele istoriei, în spatele evenimentelor, prezența zeilor, intervenția unei

Providențe. Astfel istoria devine logică, comprehensibilă, iar violențele și masacrele sunt justificate pentru că fac parte dintr-un plan divin. Ceea ce în istorie este nefericire, eveniment neprevăzut, dezastru, devine în legendă probă necesară. În spatele unei mari aventuri umane legenda așează întotdeauna prezența zeilor. Uneori sensul probelor nu apare decât la final, la sfârșitul drumului, atunci când Providența își dezvăluie planul. În legendă timpul pare a-și pierde consistența, iar cu cât un erou va fi mai mult supus probelor cu atât salvarea și reușita sa apar mai sigure. Pe scurt, marele „dușman” al legendei, este arbitrarul.

Munca secretă pe care imaginația umană o realizează creând legendele pornind de la evenimentele istorice, este o luptă inconștientă dar susținută și ambițioasă împotriva a tot ceea ce istoria are arbitrar, suferințe gratuite, încercări eșuate. Aceasta explică de ce viețile legendare ale marilor eroi din istorie – precum Alexandru cel Mare – sfârșesc prin a împrumuta de la eroii mitici. Căci în mituri eroii acționează conform unor tipare tradiționale și întotdeauna raționale. Angajați într-o luptă care îi pune față în față cu puterile universului, faptele lor au ca scop învingerea forțelor malefice, iraționale din lume și a da ordine, fie și pentru timp limitat, universului. Probele pe care le depășesc sunt încarnarea tocmai a arbitrarului din lume.

Astfel, viața, faptele și luptele lui Alexandru cel Mare au putut foarte timpuriu în istorie să se identifice cu cele ale marilor eroi mitici, în particular cu a lui Herakles. Misterul care înconjură nașterea sa chiar din timpul vieții, a favorizat legenda filiației sale divine, iar războaiele sale mărețe purtate în teritorii necunoscute și a unor popoare străni, au putut fi văzute drept lupta împotriva forțelor și ființelor iraționale din lume: monștri, sălbatici, barbari. Astfel epopeea lui Alexandru devine clară, iar problemele lăsate fără răspuns de către Plutarch și Arrianus își dezvăluie sensurile: ca și Herakles, Ghilgamesh, Ulise sau alți eroi mitici care luptă cu monștri și cu absurdul, Alexandru a luptat și el pentru a conferi ordine și sens lumii.

Transformarea istoriei în legendă cere în primul rând transformarea cadrului în care aceasta se desfășoară, transformarea timpului și spațiului. În legendă timpul și spațiul își pierd precizia și limitele pe care le au în realitate: se măresc, se dilată, capătă noi profunzimi. Din momentul în care Alexandru intră în legendă și devine un cuceritor al însuși Absolutului (și nu un simplu rege sau un general victorios), aventura sa părăsește limitele stânte ale timpului și spațiului profane: nu mai cucerește Imperiul Persan, ci pământul întreg, iar expediția sa, în loc să se încheie pe marginile Indusului ajunge la limitele pământului. Acolo, la limitele lumii, în acele regiuni misterioase păzite de monștri și creaturi sălbatice și periculoase,

Alexandru ajunge să cunoască realitățile ultime în căutarea cărora plecase. De fiecare dată când Alexandru se luptă cu monștri și ființe cu aspect fabulos este semnul că a ajuns la limitele lumii: limitele omului sunt și limitele lumii. Alexandru cucerește toată lumea și devine stăpânul ei absolut.

Este inutil să încercăm să reconstituim traseul pe care Alexandru îl parcurge în legendă, căci legenda nu ține cont de timpul și spațiul reale. Unele dintre locurile în care Alexandru legendar ajunge sunt locuri în care și Alexandru istoric a ajuns, însă altele (cele mai numeroase) sunt în întregime imaginare. În istorie, după victoria sa asupra Tebei și Atenei, Alexandru se întoarce în Macedonia, de unde începe campania sa în Asia. Regele nu ajunge niciodată în Peloponez, nici la Roma, nici în Galia, sau alte locuri pe care legenda povestește că le-ar fi vizitat. Atât în Orient, cât și în Occident Alexandru ajunge la limitele lumii, la acel ocean exterior, prilej cu care se întâlnește și are de înfruntat numeroase creaturi fantastice, monstruase, gardieni ale realităților ultime, ale tărâmurilor interzise pentru muritori (bestii cu două capete, femei cu aripi etc.). Alexandru ajunge până la Coloanele lui Herakles⁴, iar aceste Coloane au mai presus de orice o semnificație simbolică: ele marchează punctul extrem pe care l-a atins Herakles în timpul peregrinărilor sale, prin urmare și punctul ultim pe care Alexandru trebuie să-l atingă sau depășească dacă vrea să se compare cu miticul său strămoș, dacă vrea să devină noul Herakles⁵.

Timpul, în legendă, cunoaște același „tratament” ca și spațiul. Chiar dacă cronologia istorică rămâne recognoscibilă, faptele, evenimentele și înălțuirea lor sunt supuse unor legi diferite, legi ale universului legendar. Timpul devine anacronic. Epocile cele mai diferite se amestecă cu cea mai mare ușurință. De exemplu, drachmele și daricii se transformă în ducați, strategii în voievozi, îmbrăcămintea și moravurile capătă coloratura din epoca bizantină și turcă. Unele episoade sunt anacronice pentru că sunt împrumutate din alte legende: de exemplu episodul cu Sirenele, împrumutat din Odiseia, apa nemuririi, împrumutată din tradiția mitică mesopotamiană.

Dincolo de aceste anacronisme, prezente de altfel în toate legendele, putem remarca tendința de a reduce episoade importante – mari evenimente istorice, bătălii, discursuri, trimiterea de soli, etc. – la un model tip. Legenda simplifică și unifică istoria, iar detalii anecdotice dispar de cele

⁴ Coloane care în mod ciudat în legendă sunt situate în Levant, lucru care arată până la ce punct legenda este dezinteresată de localizări precise.

⁵ Așa cum arată și reprezentările de pe monede unde Alexandru este înfățișat purtând pe cap pielea de leu a lui Herakles.

mai multe ori în favoarea descrierilor exemplare. Astfel, în legendă, nimic nu deosebește bătălia de la Granicos de cea de la Issos sau Gaugamela, iar corespondența cu bătăliile reale devine imposibilă. În același mod, corespondența lui Alexandru cu Darius, diferitele discursuri pe care regele le ține, mesajele solilor, toate aceste se desfășoară conform unor tipare respectând același model.

Descrirea pe care legenda i-o face lui Alexandru depășește din toate punctele de vedere ceea ce ne-a lăsat istoria. Putem deosebi două teme fundamentale care descriu personajul și destinul său: Alexandru este un rege protejat de zei și un erou care învinge Răul înainte de a ajunge în Paradis.

Prima dintre aceste teme pune în evidență destinul excepțional al lui Alexandru. Alexandru legendar reușește acolo unde toți cei dinaintea lui eșuaseră. Nu numai că devine stăpânul Atenei și-l învinge pe Darius (ceea ce nici un alt rege nu reușise să facă), dar îl depășește pe însuși Herakles în încercarea lui de a atinge limitele lumii. Povestea acestui destin fabulos își trage rădăcinile din evenimentele istorice: dintre toți regii Alexandru este singurul care nu a cunoscut nici o înfrângere și și-a îndeplinit visul de a ajunge la limitele lumii. Moartea sa la treizeci și doi de ani, atunci când se pregătea să cucerească Arabia, este cea care i-a „imortalizat” gloria. În cazul său legea istoriei – așa cum o interpretau anticii – a trebuit să se „încline” în fața exemplului său: Alexandru, ajuns atât de sus nu a avut timp pentru a cunoaște decăderea. Destinul său istoric era deja o excepție a istoriei.

Pentru legendă, o singură explicație poate justifica această anomalie: dacă destinul lui Alexandru a sfidat legile istoriei în acest fel, este pentru că regele s-a bucurat de atenția deosebită a zeilor. O mare parte a episoadelor fabuloase din viața lui Alexandru se explică prin grija de a pune în evidență acea atenție particulară din partea divinității, acea Providență care îi ghidează gândurile și faptele. De-a lungul vieții sale numeroase semne vor marca singularitatea destinului său: minuni care-i însoțesc nașterea și moartea, vise și viziuni profetice, oracole și diverse episoade menite să pună în evidență protecția divină al cărui obiect este (cina „incognito” la Darius, episodul cu regina Candace). Trebuie totuși remarcat că în versiunea legendară Alexandru nu este divinizat, iar legenda păstrează trăsăturile pe care istoria i le-a recunoscut lui Alexandru de foarte devreme: temeritate, curaj, gândire rece și decizie rapidă, carisma și generozitatea devenite proverbiale. În ciuda transformărilor majore la care legenda îi supune imaginea, ea nu a putut totuși să nu țină cont de datul istoric. Astfel, cuceritorul protejat de zei, care se avântă până la marginile lumii este uneori victima îndoielii, a angoasei și chiar a fricii.

Această versiune a legendei, care nu încetează să sublinieze în mod constant că Alexandru este protejat de zei și aceștia joacă un rol foarte important în viața sa, nu face din rege fiul unui zeu. În acest domeniu ea nu merge atât de departe ca tradițiile istorice, unde un scriitor ca Plutarch vorbește despre originea divină a lui Alexandru.

Probabil că rațiunea acestui fapt trebuie căutată în originea textului. Textul lui Pseudo-Callisthenes, redactat în Alexandria, a vrut cu orice preț să îl lege pe Alexandru de dinastiile egiptene, de aceea face din el fiul faraonului Nectanevos II. Pentru a o seduce pe regina Olimpias, Nectanevos împrumută trăsăturile zeului Amon, zeul egiptean pentru care Alexandru a dovedit o pietate deosebită și pentru a-i vizita oracolul a întreprins periculoasa și celebra vizită în deșertul libian, în oaza Siwa. Această grijă o întâlnim la numeroase dintre versiunile legendei: fiecare popor, în dorința de a-și apropia eroul, face din el urmașul dinastiei locale. De exemplu, în versiunile persane, Alexandru (aici numit Iskander), introduce Islamul în Persia și face pelerinajul la Mecca.

Unele episoade ne arată însă că tradițiile privitoare la originea divină a lui Alexandru nu au dispărut din memoria colectivă. Foarte devreme în istorie, așa cum am văzut, pentru că Alexandru era considerat descendent al lui Ahile din partea mamei și al lui Herakles din partea tatălui, a existat tendința de a-i compara și asimila faptele cu ale celor doi înaintași.

În legendă Ahile este mai puțin menționat; excepție face episodul vizitei la Ilion care are rădăcini istorice. Înaintea bătăliei de la Granicos, Alexandru merge la Troia pentru a vizita mormântul strămoșului și modelului său.

Herakles este în schimb cel pe care-l regăsim în legendă. De mai multe ori faptele și încercările lui Alexandru le imită sau repetă pe cele ale lui Herakles. Unele dintre aceste evenimente au o proveniență istorică: după bătălia de la Issos Alexandru asediază Tyrul, în Fenicia, pentru șapte luni pentru că cetatea avea un vechi templu dedicat lui Herakles. După ce cucerește cetatea, care-i refuzase cererea de a sacrifica în celebrul templu, Alexandru îi oferă eroului un sacrificiu uriaș: toată armata a defilat prin fața templului.

Unele tradiții grecești menționează de asemenea și cucerirea Indiei de către Herakles. Atunci când Alexandru la rândul său ajunge în Cashmir și India a crezut, cu mai multe ocazii⁶ că pășește pe urmele miticului său strămoș. Versiunea legendară a dezvoltat aceste tradiții, de exemplu și în episodul menționat anterior când Alexandru ajunge la coloanele lui Heracles. Știm că în legendă Herakles ajunge în Caucaz pentru a-l elibera

⁶ Via găsită la Nysa (Arrianus, *Anabasis*, V,1).

pe titanul Prometeu. Alexandru legendar îl întâlnește și el pe Prometeu în expediția sa.

Această întâlnire are ceva rădăcini istorice căci unii camarazi ai lui Alexandru, în marșul lor în Orient, au crezut că regăsesc urme palpabile ale trecerii lui Herakles prin acele locuri până în punctul unde au ajuns să comită „erori” geografice pentru a face să coincidă datele istorice cu cele ale mitului. De exemplu, Herakles l-a găsit pe Prometeu într-o peșteră din Caucaz, iar tovarășii lui Alexandru văzând, cu mai multe ocazii peșterile din munții Ariei (Afganistan) au vrut cu orice preț să plaseze Caucazul în Afganistan, mai ales atunci când au ajuns în masivul Parapamisos (actualul Hindu Kouch la nord de Cashmir). Astfel istoria însăși reface mitul. În acest exemplu putem vedea toate episoadele viitoarei legende.

Herakles este celebru în principal pentru a fi înfruntat și învins monștri. Pentru că Alexandru este un nou Herakles trebuie, pentru a-i semăna modelului, să se lupte cu monștri. Aici procesul de transformare a unui om în erou și a istoriei în epopee fabuloasă are o deosebită logică. Putem spune că legenda „deformează” faptele reale mai mult decât istoria, căci însuși însoțitorii lui Alexandru au transformat realitatea pe care o aveau în fața ochilor pentru a o face să semene mitului. Legendele nu se formează niciodată din neant: realitatea pe care încearcă să o traducă conține, de cele mai multe ori, elementele pretându-se la transformări fantastice, iar oamenii pe care îi preamăresc au contribuit de cele mai multe ori ei înșiși la crearea propriei apoteoze.

Alexandru este un nou Herakles care a mers mai departe decât înaintașul său atât în cuceririle materiale (depășește Coloanele lui Herakles) cât și în cele spirituale. Căci acesta este, în cele din urmă sensul profund al cuceririlor sale.

În spatele luptei, a probelor pe care Alexandru le depășește există altceva decât dorința de bogăție și glorie. Foarte rar o legendă se naște, cel puțin în Orient, doar pentru a preamări cuceriri militare. Dincolo de violențe și masacre există un scop care le explică și le justifică: atingerea unui tărâm misterios, unde omul cunoaște o fericire superioară; obținerea înțelepciunii, a Absolutului, a Paradisului, a Nemuririi. Binele Suprem pe care Alexandru îl caută este singura justificare a faptelor și ceceririlor sale. Zeii care îl protejează și-l ghidează nu și-ar fi acordat niciodată favorurile unui om avid doar de bogății și sânge.

Pe măsură ce Alexandru se apropie de Tărâmul nemuririi, de Paradis începe să piardă calitățile care îl deosebesc de ceilalți eroi legendari. Pe măsură ce pătrunde în domeniul mitului, singularitățile istorice îl părăsesc, pentru a se apropia de cei care, înaintea lui s-au luptat cu monștri și au depășit probele: Ghilgamesh, Ulise, Iason, Herakles etc. Cu alte cuvinte, în

afara unor aspecte pitorești sau amuzante, luptele contra monștrilor și alte probe depășite de Alexandru sunt episoadele cele mai puțin personale din aventura lui. Ele sunt de cele mai multe ori reluări din legende anterioare, uneori foarte vechi, sau din povestirile unor călători devenite celebre.

Trebuie să menționăm că dacă observăm cu atenție episoadele derulării povestirii de la primele cuceriri (Atena și Roma) până la moartea sa acestea se succed într-o ordine coerentă și simbolică: după probele monștrilor și a inumanului – subumanului, cu ale cuvinte Groaza, urmează întâlnirea cu ființele fantastice, supraumanul cu alte cuvinte Miraculosul, apoi, chiar înainte de moarte urmează vizita în grotă, un fel de Coborâre în Infern în cursul căreia Alexandru îi întâlnește pe toți marii cuceritori și pe dușmanii învinși.

În simbolistica tradițională monștri sunt gardienii realităților ultime: marginile lumii, izvoare miraculoase, porțile Paradisului etc. Ei se află acolo pentru a-l împiedica pe erou să pătrundă în locul păzit (proba – încercarea fizică), dar și pentru a-l îngrozi (proba – încercarea morală, spirituală). În legendă monștri apar de fiecare dată când Alexandru se apropie de marginile lumii. Frontierele occidentale ale lumii sunt păzite de oameni cu două capete, femei înaripate etc. În cursul marșului spre vest Alexandru întâlnește uriași, giganți (lupta împotriva giganților este o temă tradițională în mitologia eroică) și pitici, Pitheaci⁷. Chiar înainte de a ajunge la extremitățile orientale ale pământului Alexandru întâlnește niște oameni sălbatici, episod care amintește poate de luptele pe care le-a purtat Alexandru istoric în nordul Afganistanului împotriva triburilor barbare, care luptau îmbrăcați în piei de animale din regiune. Alexandru mai întâlnește apoi oameni cu un singur picior, oameni cu cap de câine⁸, etc.

Așa cum observăm sursele legendei sunt multiple și unele dintre ele, majoritatea poate, foarte vechi: monștrii descriși aparțineau deja faunei fantastice a Antichității. Dar aici imaginația populară le conferă un rol deosebit de cel pitoresc sau de cel de a înspăimânta doar: ei reprezintă pentru Alexandru prima și cea mai elementară dintre probele la care este supus – dominarea instinctelor anarhice, a pasiunilor brutale, a tot ceea ce omul are în el inuman. Aceasta este, mai mult decât proba fizică a luptei, lupta împotriva inumanității din lume.

⁷ Cuvânt care în greacă înseamnă maimuță – e posibil că grecii să fi considerat maimuțele mai mult oameni decât animale.

⁸ Legendă foarte populară în Grecia datorită lui Ctesias din Cnid, medic din secolul V, care a trăit la curtea persană care descrie în *Scrieri indiene* obiceiurile unui popor de oameni cu cap de câine.

După încercările luptelor cu monștri, atingerea limitelor lumii la Ocean și după contemplarea Paradisului⁹ – ajungerea în Insulele celor Fericiți (a căror obiceiuri, comportament și înfățișare seamănă cu cea a brahmanilor) de unde Alexandru zărește în apropierea Insulei Porțile Paradisului păzite de arhangheli – Alexandru traversează Tenebrele.

În legendă întreaga expediție a lui Alexandru este transformată într-o călătorie inițiativă. Universul i-a dezvăluit lui Alexandru tainele sale. Și pentru că un destin ca acesta are menirea de a le face pe toate celelalte să pară mediocre, legenda (poate pentru a păstra „legea destinului” ca într-o tragedie greacă), face ca Alexandru să fie asasinat de prieteni când se afla în culmea gloriei.

În încercarea de a surprinde sensul aventurii care îl poartă pe Alexandru până la marginile lumii descoperim că destinul său reprezintă de fapt o căutare a identității, a sensului existenței, a libertății. Alexandru, pasionat de aventură, de descoperire și curios să-l cunoască pe celălalt este eroul care se luptă cu „celălaltul absolut”: străinul, barbarul, monstrul. Dar în același timp demonstrează că „altul absolut” poate fi apropiat, recunoscut și chiar iubit¹⁰. În cele din urmă Alexandru dobândește înțelepciunea la finalul aventurilor. El rămâne prototipul eroului curios, pasionat de celălalt și de lume, liber prin cunoaștere și cu promisiunea nemuririi (prin împlinirea operei sale).

⁹ Episod inspirat de vizitarea brahmanilor în India (Plutarch, *Vieți paralele*, LXV)

¹⁰ A se vedea drept exemple episodul morții lui Darius sau nunțile de la Susa.

Fenomenologia imaginarului la J.-P. Sartre

Ramona-Elena Bujor*

Dans les troisième parties du cet text, Phénoménologie de l'imaginaire, La critique des théories clasiques de l'imagination et L'imaginaire comme la relation entre la liberté et l'estetique, nous analysons la manière de Jean-Paul Sartre d'argumenter la possibilité de la conscience d'imaginer. Il utilise la méthode phénoménologique et il critique les théories de la philosophie traditionnèle, pour lesquelles, l'image est le contenu de la conscience et elle est une connaissance fauss (René Descartes, Benedict Spinoza, etc.). Pour Jean-Paul Sartre, la conscience imageante est une conscience thétique: la conscience met l'objet comme absent à l'intuition. De sorte que, le philosoph place le néant dans noema avant de l'introduire dans „le coeur de l'être". La fonction imageante de la conscience est un possible de la réalite-humaine et n'est pas un accident épistemologique du cogito. Dans le final part, nous analysons la relation de l'imaginaire avec l'esthétique, avec le Beau. L'image est le néant, l'apparence, est le Beau est le Tout de ses reflects, l'harmonie des images. Mais, si préférer le Beau au lieu de le Real, l'apparence au lieu de la réalite, Jean-Paul Sartre affirme que se préférer le Mal, parce que le Beau est le Mal. L'imaginaire transcende l'éthique/l'être/le Bien et il s'épuise lui-même dans l'esthétique.

1. Critica teoriilor clasice cu privire la imaginație

Posibilitatea unui cogito de *a imagina* a fost abordată, în istoria filosofiei, fie ca un lucru lateral și accidental al ființei-umane, fie – cel mai des – ca o cunoaștere eronată, iluzorie.

Ca și în cazul emoției, Jean-Paul Sartre se întreabă în manieră kantiană: care sunt *condițiile de posibilitate ca o conștiință să imagineze și, totodată, ce trebuie să fie conștiința, dacă una din structurile sale fundamentale (și nu din întâmplare) este puțința imaginației?*

* Ramona Elena Bujor este doctorand la Facultatea de Filosofie; universitatea „Al.I. Cuza”, Iași.

La fel ca în toate analizele sale, filosoful francez va utiliza metoda fenomenologică pentru a atinge *eidos*-ul imaginației, *esența și evidența* acesteia, dovadă fiind prima parte din ampla lucrare *L'imaginaire* care se intitulează *Certain*. Dar, ceea ce poate părea surprinzător este faptul că, pentru a detalia articulațiile conștiinței-imaginante, Jean-Paul Sartre va recurge la psihologia experimentală, iar tocmai din această cauză partea a doua a lucrării se intitulează *Le Probable*. Pentru această opțiune metodologică, va fi aspru criticat de Gilbert Durand: „La Sartre, foarte curând o psihologie introspectivă devine precumpănitoare în detrimentul disciplinei fenomenologice, a voinței de a supune «experienței conștiinței», patrimoniul original al omenirii. Foarte curând, conștiința... se epuizează și, chiar de la pagina șaptezeci și șase, Sartre părăsește în mod deliberat fenomenologia pentru a se deda unor ipotetice construcții explicative... Ni se pare că eșecul sartrian, în ceea ce privește descrierea unui model psihologic al imaginației, nu e decât cazul limită al demersului general al unei anumite psihologii bastarde a postulatelor fenomenologice și vârată până-n gât într-o perspectivă metafizică preconcepută”¹.

Vom arăta pe parcursul analizei noastre vulnerabilitatea acestei critici în două puncte: o dată, recursul la psihologia experimentală are drept fundament fenomenologia și, pe de altă parte, este foarte greu de spus despre orice lucrare a filosofului francez că ar rămâne tributară unei metafizici și mai ales „metafizicii preconceptuate”. Întotdeauna problema metafizică a fost ocolită și numai schițată în mod voit de către Sartre. În acest sens, este ușor să trimitem la *finalul* lui *L'Être et le Néant* și chiar la *L'Imaginaire*; am subliniat „final” tocmai pentru a se putea observa că după lungi analize fenomenologice, Jean-Paul Sartre doar *anunță* posibile direcții metafizice ale problemei în discuție, dar niciodată nu le va aborda în mod direct și detaliat, în opera sa.

Aplicând metoda fenomenologică, așa cum ne-a obișnuit, Jean-Paul Sartre va suspenda criticând teoriile anterioare despre imaginație: „Vom lăsa deoparte teoriile. Nu vreau să știm despre imagine nimic altceva decât ceea ce ne învață reflexia. Mai târziu, vom încerca, la fel ca ceilalți psihologi, să clasăm conștiința de imagine printre celelalte conștiințe, de a-i găsi o «familie», și vom făuri ipoteze asupra valorii sale intime. Pentru moment, vrem doar să încercăm o «fenomenologie» a imaginii, să le descriem, adică să încercăm a determina și clasifica caracterele lor distinctive”².

¹ Durand Gilbert, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, trad. rom. M. Aderca, p. 25.

² Sartre Jean-Paul, *L'Imaginaire*, Éditions Gallimard, 1940, p. 15.

Ceea ce Jean-Paul Sartre va reproșa tuturor teoriilor precedente este faptul că ele au căzut în așa numita „iluzie a imanenței”, conform căreia, conștiința este un receptacul ce ar conține lucrurile, idee întâlnită și în *La Transcendence de L'Ego* – unde filosoful francez consideră că întreaga gnoseologie este o „cunoaștere alimentară”. „Iluzia imanenței” provine din eroare de a gândi în termeni spațiali conștiința, astfel încât imaginea este în conștiință, iar lucrul – dizolvat într-o multitudine de impresii senzoriale, este și el re-prezentat în conștiință.

Imaginea devine, pe de o parte, conținut al cogito-ului și totodată simulacru al lucrului prin care acesta există în conștiință. Teoria simulacrelor vine din Antichitate, de la Platon (*Timaios* 45-b-d), Aristotel și Stoici. Imaginile sunt acel „foc extern” proiectat de corpurile sensibile în afara lor, care întregeste „focul intern” al ochilor, astfel, imaginea este vederea și perceperea simulacrelor³. Pe linia aristotelică, în Evul Mediu, simțul intern, numit *phantasia* are un rol definitoriu în cunoaștere, ca mediator între suflet și corp: el transformă mesajele celor cinci simțuri în *fantasme* perceptibile sufletului. În acest sens, Sfântul Thomas d'Aquino va susține în *Summa Theologica*: „Înțelegerea fără recursul la fantasme este (pentru suflet) în afara naturii sale”.⁴ În perioada Renașterii, Giordano Bruno, prin al său poem, *Freneziile erotice*, este cel care stabilește funcția fantasmelor: pe de o parte, ele au un rol *mnemotehnic*, iar pe de altă parte – și aici este punctul tare al concepției sale – fantasmele au funcția de a „sensibiliza” formele intelectului, lumea inteligibilă. Accentuăm pe această a doua funcție a *fantasmei*, pentru că anunță schematismul imaginar din *Critica Rațiunii Pure*, a lui Immanuel Kant.

Teoriile despre imaginație din perioada modernă sunt criticate de către Jean-Paul Sartre, în lucrarea intitulată *Imaginația*. Începând cu René Descartes, imaginația este o cunoaștere interioară incertă care nu ne poate duce în nici un caz la o cunoaștere sigură, certă-apodictică. Mai mult, imaginea este un *lucru corporal*, este produsul acțiunii corpurilor exterioare asupra propriului nostru corp: „... intelectul nu poate fi înșelat niciodată de o experiență... dacă el nu gândește că imaginația reprezintă obiectele simțurilor, nici că simțurile reprezintă adevăratele figuri ale lucrurilor...în toate acestea suntem într-adevăr expuși erorii”⁵.

³ Vezi în acest sens Culianu Ioan-Petru, *Eros și Magie în Renaștere*, Editura Nemira, 1999, trad. rom. D. Petrescu, cap. *Istoria fantasticului*.

⁴ Thomas d'Aquino, *Summa Theologica*, apud Ioan-Petru Culianu, *op. cit.*, p. 29.

⁵ Descartes René, *Reguli utile și clare pentru îndrumarea minții în cercetarea adevărului*, Editura Științifică, București, 1964, p. 55.

La Benedict Spinoza, imaginea nu ne oferă decât o cunoaștere confuză opusă net ideilor clare, iar pentru David Hume și Hyppolit Taine imaginea nu face decât să dubleze senzația (ne amintim de la David Hume, distincția netă între *impresii* și *idei*) sau nu este decât o re-amintire a senzațiilor (Taine). În acest sens putem spune, împreună cu Paul Ricoeur, că prin a sa lucrare, *L'Imaginaire*, Jean-Paul Sartre dă lovitura definitivă apropierei sau, mai mult, *identificării* imaginii cu amintirea⁶: decuplarea celor două acte ale conștiinței are drept bază diferența fundamentală, prin care se refuză orice confuzie între ele. Astfel, chiar dacă se aseamănă, prin faptul că vizează un prezent absent, imaginația înseamnă *suspendarea realului* și viziunea unui *ireal*, pe când amintirea sau memoria constă în afirmarea unui real anterior. Teza amintirii pune un *dat-prezent* la trecut, iar cea a imaginației pune un *dat-absent* a cărui manifestare nu este o *prezență*, ci o *cvasi-prezență* condiționată de un act magic, de o *incantație* prin care, obiectul dorit intră în posesia noastră, îl expunem în imaginar, în *gest*, și nu în *praxis*, în acțiune.

Putem concluziona, împreună cu Jean-Paul Sartre, că toate sistemele metafizice au reificat imaginea și i-au conferit o existență inferioară ontologic, în raport cu lucrul, ea fiind o *còpie* a acestuia. Imaginea devenită obiect este un lucru *în* conștiință. Din punct de vedere fenomenologic, *cogito*-ul este *numai* intenționalitate, ceea ce înseamnă că el se epuizează în punerea obiectului său, el este în totalitate în afara sa: nu există nici un conținut substanțial în conștiință, iar orice *cogitatum*, fie el și imaginar este în afara conștiinței. Totodată, imaginația a fost tratată numai în perimetrul gnoseologic, în relație strictă de opoziție cu gândirea. Importantă este observația filosofului francez conform căreia predecesorii săi au confundat identitatea de esență cu identitatea de existență. Un același obiect poate exista în două planuri diferite: o *existență ca lucru*, în orizontul lumii, și o *existență în imagine*.

În scoaterea imaginației și a imaginii, din domeniul reificării ei, ca lucru *în* conștiință, și prin transformarea ei în conștiință, Jean-Paul Sartre este ajutat de teoria fenomenologică a imaginației, construită de Husserl în *Ideen* și în *Logische Untersuchungen*.

Dacă structura conștiinței este intenționalitatea, înseamnă că imaginația este *imaginație de ceva*. Ea nu mai este un conținut inert al conștiinței, ci o structură intențională, legată într-un tot unitar de obiectul ei transcendent. Tot Edmund Husserl este primul care va distinge între percepție și imaginație, deosebite în intențiile lor. Atunci când vizez de

⁶ Ricoeur Paul, *Memoria, Istoria, Uitarea*, Editura Amarcord, Timișoara, 2001, trad. rom. Ilie Gyurcsik și Margareta Gyurcsik, p. 72.

exemplu o pictură a lui Dürer, percepția se îndreaptă către obiectele exterioare: foaia, gravura. Dacă intenționez o viziune estetică, atunci teza pusă de către percepție este neutralizată și se vizează sensul picturii, adică imaginea. Este drept că Edmund Husserl menține doar distincția intențională între cele două structuri ale conștiinței, materia lor (*hylé*) rămânând aceeași. Mai mult, în *Logische Untersuchungen*, el admite că imaginea vine să „umple” percepția. Aceste două ipoteze le va critica Jean-Paul Sartre: 1. pe de o parte, arată el, *nu este suficientă deosebirea doar în privința intențiilor*, pentru a susține distincția între percepție și imagine, ele trebuie să se opună și în ceea ce privește materia lor, pentru că altfel nu am putea deosebi o *noemă* a percepției (copacul, de exemplu) de una a imaginației (cum ar fi centaurul): „Pot eu anima după bunul plac, o materie formată din impresii ca fiind percepție sau imaginație?”⁷ 2. Pe de altă parte, imaginea nu vine să umple o percepție, deoarece cele două sunt total incompatibile, aparținând la două planuri de existență, între care *nu există cale de trecere* de la una la alta, iar dacă se admite această „umplere” a percepției, atunci revenim tot la teoriile clasice pentru care imaginea este o *dublare*, sau reactualizarea senzațiilor.

2. Fenomenologia imaginarului

Funcția irealizantă a conștiinței se concretizează în ceea ce Jean-Paul Sartre va numi *conștiința-imaginantă*. Descriind fenomenologic articulațiile acestui tip de *cogito*, filosoful francez anunță, de pe acum, dubla dimensiune care definește realitatea-umană, anume *negativitatea* și *libertatea*, tematizate detaliat în *L'Être et le Néant*, *Saint-Genet*, *Comédien et Martyr* și *Critique de la raison dialectique*.

Încă de la începutul demersului său, Jean-Paul Sartre afirmă, și demonstrează, faptul că *imaginația este un act al conștiinței* (nu un obiect inert în ea), mai mult, *este ea însăși construită de ceva*. Din perspectiva fenomenologică, *cogito*-ul se raportează în două mari modalități, la al său *cogitatum*, modalități ireductibile una la cealaltă, și anume: *fie că întâlnește obiectul, fie că nu-l întâlnește*.

Primului caz, îi corespunde percepția (și gândirea), iar celui alt – *imaginația*. De subliniat este faptul că oricărei conștiințe-imaginante îi este constitutiv *actul pozițional*, adică, ea își *pune* obiectul într-o manieră care nu este a conștiinței perceptive. Filosoful francez stabilește patru moduri ale actului pozițional:

1. conștiința-imaginantă își pune obiectul ca *inexistent*;

⁷ Sartre Jean-Paul, *Imaginația*, Editura Aion, Oradea, 1997, trad. rom. N. Șerbănescu, p. 153.

2. conștiința-imaginantă își pune obiectul ca *absent*;
3. conștiința-imaginantă își pune obiectul ca *existând aiurea*;
4. conștiința-imaginantă *nu pune obiectul său ca existent*.

Din aceste patru acte thetice, primele două sunt acte de negație, al treilea este un act pozitiv dar care înfășoară în el o negație implicită a existenței naturale și prezente a obiectului, și ultimul presupune suspendarea, epochéa, neutralizarea tezei. Actele poziționale demontează orice iluzie a imanenței – obiectul imaginat nu este nici în conștiință, dar nici în imagine (obiectul din imagine nu este însăși imaginea). Cele patru modalități de a pune obiectul au ca factor comun următorul aspect: conștiința-imaginantă își dă obiectul nu ca prezent, ci ca *absent*, ca neant de ființă.⁸

În opinia noastră, Jean-Paul Sartre „plasează” neantul în *noemă*, până să-l introducă „în inima ființei”, ca „viermele” din realitatea-umană, care o face pe aceasta să fie un *pentru-sine*, și nu *în-sine*, conform fenomenologiei ontologice din *L'Être et le Néant*. Vom mai sublinia un aspect important, de care trebuie să se țină seama: neantul-*noemă* nu este un obiect, un „ceva”, o ființare care ar putea fi descriptibil, așa cum pe bună dreptate observă Martin Heidegger în *Ce este metafizica?*, ci este o manieră în care obiectul se dă la conștiință, adică drept *absent – la intuiție*. Dacă neantul ar fi „ceva”, atunci nu funcția irealizantă a conștiinței ar trebui să intervină, ci conștiința perceptivă ar fi corespunzătoare. Astfel, *imaginea* este raportul conștiinței cu obiectul său, maniera în care conștiința dă un obiect.

Nu ni se pare lipsită de importanță realizarea unei paralele între modurile de a pune neantul la Jean-Paul Sartre și Immanuel Kant. Și filosoful german analizează *nimicul* în patru ipostaze, dar cu sublinierea că perspectiva este cea a teoriei cunoașterii. La finele *Analiticii transcendentele*, figurile în care este distribuit *nimicul* urmează indicația categoriilor deoarece acestea au aplicare transcendentă la obiecte, iar un obiect este ceva sau nimic⁹. Tabelul diviziunii conceptului de *nimic* ni se înfățișează astfel, noi încercând să corelăm fiecare figură cu cea care corespunde punerii *nimicului* din filosofia imaginarului a lui Jean-Paul Sartre:

1. Nimicul – sub forma conceptului vid fără obiect (*ens rationes*), cum ar fi noumenele, subliniază Immanuel Kant, adică acelor concepte cărora nu le corespunde nici o intuiție, și nici nu pot fi scoase din experiență, însă nu pot fi considerate nici ca imposibile.

⁸ Sartre Jean-Paul, *L'Imaginaire*, p. 33.

⁹ Kant Immanuel, *Critica Rațiunii Pure*, Editura Științifică, București, 1969, trad. rom. N. Bagdasar, p. 278 și p. 279.

Figura s-ar putea relaționa cu cea de-a treia situație din *L'Imaginaire*, adică: obiectul este pus ca „*existând aiurea*”;

2. Nimicul – ca obiect vid al unui concept (*nihil privativum*). Aici, nimicul este dat ca *lipsa* unui obiect (frigul, umbra) și corespunde tezei a doua sartriană: conștiința își pune obiectul ca *absent*.

3. Nimicul – ca intuiție vidă fără obiect (*ens imaginarum*), adică formele de intuiție, dar fără substanță. În limbajul lui Jean-Paul Sartre, ar fi *forma* actului de a imagina al conștiinței, puțința sa de a fi conștiința imaginantă și în același timp conștiință (de) sine, care „știe” că imaginează și nu percepe, așa cum va exemplifica Jean-Paul Sartre în cazul schizofrenicului, și mai ales nevaliditatea tezei carteziene a posibilității confuziei, nedistingerii visului, de percepție. Conștiința „știe” că obiectul său nu *există* pentru a putea fi intuit. Figura este cea în care conștiința-imaginantă *nu pune obiectul său ca existent*.

4. Nimicul – ca obiect vid fără concept (*nihil negativum*), este definit de către Immanuel Kant drept obiectul unui concept care se contrazice pe sine, adică *imposibilul*, deoarece conceptul se suprimă pe sine. La Jean-Paul Sartre este poziția primă: conștiința imaginantă își pune obiectul ca *inexistent*.

Fără a dori o apropiere istorico-filosofică artificială între cei doi gânditori, ne permitem însă o observație: tocmai pe ultima ipostază kantiană a *nimicului*, ca imposibilitate dedusă din contradicție internă, Jean-Paul Sartre va realiza o teorie asupra *Frumosului*, în cadrul psihanalizei sale existențiale aplicate operelor lui Jean-Genet și Gustave Flaubert. „Ce este Frumosul dacă, nu imposibilul?” se va întreba el retoric. De ce imposibil? Deoarece Frumosul nu poate fi realizat și intuit decât *în imaginar*, adică în raport de contradicție, de negație a realului și totodată el este distrugerea realului/ființei, a ceea ce *este*; însă, prin acest proces de neantizare se anulează pe sine-însuși. Deci, devine *imposibil*, dar un imposibil care este un *proiect de a fi* al pentru-sinelui, un imposibil devenit *existențial*, unul din *posibili* realității-umane.

Diferența dintre percepție și imaginație este esențială. În primul rând, după cum vom vedea, când vom aborda „lumea” obiectelor ireale, obiectele imaginației nici nu pot exista într-o lume pentru că nu îndeplinesc două exigențe: principiul individuației și principiul non-contradicției. În al doilea rând, în percepție obiectul apare la conștiință prin „profile” (*Abschattungen*), și orice percepție implică reprezentarea, deci evidențe succesive. Cunoașterea prin percepție este una cumulativă: obiectul este cunoscut după ce s-au inventariat toate aparițiile sale. Mai mult, există vizări inadecvate, deci posibilități de a mă înșela.

Toate aceste determinații ale percepției le găsim dezvoltate pe larg în prima dintre *Meditațiile carteziane* ale lui Edmund Husserl. Dimpotrivă, în imaginație obiectul îmi este dat „în bloc”, nu prin profile, el mi se prezintă înainte de a fi aprehendat printr-o multitudine de operații sintetice. Dacă percepția mă poate înșela, imaginea este o *certitudine*, și aici s-ar putea sublinia după părerea noastră, două direcții de argumentare: 1. pe de o parte este *fenomenul de cvasi-observație*, cum îl numește Jean-Paul Sartre. Dacă obiectul percepției are un conținut foarte bogat, debordând actul noetic, făcând posibile și evidențe inadecvate, obiectul imaginii este caracterizat de o „sărăcie esențială”, el ne apare schițat, conturat, generalizat și nu într-o concretete individuală. Imaginea nu mă surprinde și nici nu mă învață nimic, deoarece eu nu găsesc în ea decât ceea ce eu am pus prin actul meu imaginant; astfel, ea nu mă învață nimic, pentru că nu mi oferă alte și noi informații, o nouă cunoaștere. În fenomenul de cvasi-observație, eu observ ceea ce știu *deja*, și, mai mult, tocmai cunoașterea aceasta, degradată, este cea care constituie imaginea. Vom mai nuanța asupra aceste degradări a cunoașterii. Astfel, nu există posibilitatea înșelării, teorie ce bulversează întreaga gnoseologie anterioară.

2. Pe de altă parte, aici este sensul tare al concepției filosofului francez, actului pozițional al conștiinței-imaginante îi corespunde *conștiința (de) sine*. Cu alte cuvinte, eu nu pot să mă îndoiesc de faptul că „acum imaginez”, că ceea ce „văd este o imagine”, nu pot confunda percepția cu imaginația, starea de veghe cu visul. Dacă ne oprim o clipă, constatăm că avem în față deconstrucția tezei carteziane din *Meditații filosofice*: „Cu toate acestea, am de luat în seamă, aici, faptul că sunt om și drept consecință că am obiceiul de a dormi... Îmi pare atât de evident că nu există deloc indicii concludente, nici semne îndeajuns de sigure cu ajutorul cărora s-ar putea deosebi în mod clar veghea de somn... Să presupunem acum că am adormit, că toate particularitățile acestea, și anume, că deschidem ochii, că ne mișcăm capul, că ne întindem mâinile, și alte lucruri asemănătoare, nu sunt decât iluzii înșelătoare...”¹⁰ Nu se pot confunda două planuri distincte de existență: cel real și cel imaginar.

Dacă obiectul imaginii se dă ca neant de ființă, el presupune pentru a putea să *apară un analogon*, care nu este altul decât *imaginea*. Acest reprezentant al obiectului absent poate fi de natură materială (portret, schemă-desen) sau de natură mentală (în special în cazul visului). Prin imaginație se „vizează, în corporeitatea sa, un obiect absent sau inexistent, pe parcursul unui conținut fizic sau psihic care nu se dă la propriu, ci cu

¹⁰ René Descartes, *Meditații metafizice*, Editura Humanitas, București, 2004, trad. rom. Constantin Noica, pp. 263-264.

titlul de reprezentant al obiectului vizat”¹¹. *Analogonul* poate fi un obiect și al percepției, dar care-și pierde funcția sa obișnuită și o înlocuiește cu funcția reprezentării, adică trimite la altceva decât el însuși.

În cazul *portretului*, *originalul* are primordialitate ontologică în raport cu *imaginea*, între ele existând o relație de „emanație”, de incarnație a primului în al doilea. În exemplul dat de Jean-Paul Sartre – portretul lui Charles al VIII-lea – conștiința îl vizează pe Charles al VIII-lea care este *acolo*, în trecut, la modul absolut, trecând prin portretul (analogonul) său prin care el este *aici*, relativ la formele portretului.

În situația *imaginilor mentale*, funcția analogonului devine mai complicată. Există un dat psihic, spune filosoful francez, care ar avea funcția de reprezentant, însă trebuie să subliniem că acest *dat* nu este un conținut al conștiinței, ci o cunoaștere degradată. Exemplul favorit, al lui Jean-Paul Sartre, este cel cu Pierre. Când eu îl vizez pe Pierre, care este acum la Berlin, dar îmi apare în imagine Pierre, în camera lui din Paris, nu avem în vizare doi Pierre, ci *unul singur*: cel care este *acolo* la Berlin, și același Pierre care este *aici* în imaginea mea. Pierre, în ipostaza ultimă, este analogul pentru Pierre „în carne și oase”, care nu mi se prezintă, ci care este la Berlin. Rolul analogonului, indiferent de natura sa, pe lângă faptul că trimite la altceva decât la el însuși, este de a *prezentifica* obiectul absent la intuiție.

Trei sunt factori constitutivi conștiinței-imaginante: *cvasi-observația*, *mișcărilor kinestetice* și *afectivitatea*. Despre primul, am vorbit mai sus, iar în ceea ce privește mișcărilor kinestetice, ele sunt explicate de filosoful francez pe exemplificări cum ar fi schemele desen-analogon, de unde se pornește pentru a construi imaginea și în imaginile hypnagogice, unde-și intră în rol mișcărilor globilor oculari. Afectivitatea îmi prezentifică, mai concret și mai intim, obiectul absent, cel puțin acesta îi este scopul. Atunci când îl vizez imaginant pe Pierre, aș vrea ca imaginea să-mi prezentifice surâsul lui de ieri, deci prin afectivitate se urmărește apropierea calităților psihice ale persoanei vizate. Pe de altă parte, caracteristic conștiinței-imaginate este de a da obiectul „sărăcit” din punct de vedere al conținutului și generalizat: surâsul nu este numai *al lui* Pierre, ci este un surâs general, aparținând oricărui chip. Tot în acest perimetru al afectivității, se încadrează și *sentimentele de reacție la imagine*, ele fiind prelungiri ale afectivității constituante, și nu efecte ale obiectului vizat, pentru că altfel am cădea în iluzia imanenței: un obiect absent nu-mi poate porovoca greața sau plăcerea pentru că el *nu* este, este *ireal*, și în nici un caz nu poate acționa asupra mea.

¹¹ Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 45

Afectivitatea, cu dublul ei aspect, *constituant* și de *reacție*, joacă un rol esențial în conștiința imaginantă care poate viza de exemplu o operă de artă, și nu cum susține Roger Caillois, care judecă, în opinia noastră, imaginarul cu metodele științifice. În viziunea lui, afectivitatea este *impuritatea* în artă, artă ce ar trebui aprehendată doar din perspectiva armoniei, a raportului matematic între *formele* ei¹².

Înainte de a trece la caracteristicile *obiectului ireal*, și ale *lumii ireale*, ne vom opri asupra unei maniere de a fi a conștiinței-imaginante care-i exprimă cel mai bine captivitatea și fatalitatea, anume asupra *visului*. Visul este ori se prezintă ca o istorie ce se desfășoară într-un spațiu și timp ireal, într-o lume ireală. Importantă este și *conștiința visătoare non-thetică de sine*: „eu știu” prereflexiv că visez. Ca și atunci când se lecturează un roman și cititorul se identifică parțial cu eroul, irealizându-se în lumea ireală a aventurilor, la fel și în *vis* poate apărea eul ce se identifică cu personajul *visat*. Surprinzător este faptul că, și aici, eul îmi apare ca eu-obiect, ca „eu este altul”, față de care eu-care-visez îmi păstrez distanța, putându-i urmări aventurile, acest „eu” din visul meu: *eu sunt el* (eu-ul obiect) și, totuși, *nu sunt el*.

Visul evidențiază cel mai bine captivitatea totală a conștiinței: *ea nu poate părăsi visul*, nu poate ieși din el când vrea. Două posibilități sunt de a rupe Visul: irumperea unui obiect din real ne trezește conștiința la lumea reală, iar al doilea moment aparține chiar visului: în derularea evenimentelor se ajunge într-un punct care este termenul final al istoriei visate. Apariția eului meu, în vis, înseamnă irealizarea mea, este eul irealizat, și numai acolo această exigență a irealizării poate el pătrunde în vis, în ireal.

Obiectele ireale sunt aici în imagine, dar ele se caracterizează printr-un *absenteism esențial*. Eu nu pot atinge obiectul decât irealizându-mă (așa cum Jean Genet se irealizează în criminal; vezi poemul său *Notre Dame des Fleurs*). Ca și în emoție, în ireal, obiectele sunt într-un raport de *posesiune* cu calitățile lor, ultimele sunt în obiecte, interiorizate de acestea. Nu există *nici spațiu*, *nici timp real* în imaginație; Spațiul este calitativ, este interiorizat de către obiectul imaginat, îi este con-substanțial acestuia, și mai ales este fără părți. De exemplu, atunci când Pierre mi se dă în imagine, distanța la care-mi apare el nu este în raport cu mine (care mă plasez în real), ci este o distanță absolută, în sensul că îi aparține lui Pierre. Sau, atunci când visez, imaginar, Pantheonul, coloanele sale nu mi se dau separate spațial între ele,

¹² Roger Caillois, *Abordări ale imaginarului*, Editura Nemira, 2001, trad. rom. N. Baltă, pp. 42-51.

și nici măcar nu le pot detașa de fronton, de exemplu: *Pantheonul mi se dă ca un tot sintetic unitar*.

Timpul obiectelor ireale, care sunt contemporane cu conștiința ce le vizează, nu este cel al fluxului temporal al *cogito*-ului. Pot exista obiecte ireale *atemporale*, cum ar fi centaurul, sau altele care dețin o *temporalitate contractată*. Astfel, obiectele ireale nu sunt localizate nici în spațiu, nici temporal.

Dacă emoția deține atributul credinței, și imaginea este însoțită de acest atribut. Însă, aici ne pândește nu numai iluzia imanenței, ci și apariția idolatriei. În cazul în care imaginea este confundată cu obiectul, adică, i se conferă acesteia calitățile reale ale lucrului pe care-l reprezintă, de exemplu imaginea Pantheonului ar avea aceleași determinații (spațiale, perspective, culoarea, forma, greutatea) cu Pantheonul real, atunci ea ar fi simulacruul său. Mult mai grav este cazul când originalul este înlocuit *ontologic*, de analogonul său, ultimul preluând întâietatea: este ceea ce s-a numit *idolatrie*.

Analogonul nu numai că *nu mai trimite spre original*, dar îl anulează pe acesta, dându-se ca *fenomen saturat*, care se autosustine la existență¹³.

Doar în mod impropriu se poate vorbi de o „lume” ireală, deoarece obiectele imagine nu se supun principiilor individuației și non-contradicției. Ele nu sunt individuale, ci ambigue, fugitive, și mai ales sunt: *ele-însele și altceva decât ele însele*, și trimitem aici la definiția *aparenței* din *Saint-Genet, Comédien et Martyr*: ea este non-ființa Ființei și ființa Non-Ființei, este ontologico-metafizic Răul; ele pot apărea în mai multe părți deodată, se întrepătrund având calități contradictorii. De aici decurge și *frica de imaginație, ca în schizofrenie*, de exemplu. Și dacă am amintit de schizofrenie, Jean-Paul Sartre analizând *schizofrenia și halucinația*, va susține un lucru uimitor: *cogito-ul* nu dispăre din aceste fenomene, ci își păstrează drepturile: cei care suferă din aceste maladii „știu” (în sens prereflexiv) că obiectele pe care „le văd”, vocile pe care „le aud” sunt imagine și întreținute de ei înșiși. Dimpotrivă, linia carteziană va exila nebunia în ipostaza de *celălalt-ul gândirii*, *nebunia* nefiind decât *tăcerea* care înconjoară *cogito-ul*¹⁴.

Obiectele ireale nu pot alcătui o lume și din motivul că nu întrețin între ele relații, fiind caracterizate, în mod definitoriu, de pasivitate. Ele

¹³ Vezi în acest sens Jean-Luc Marion, *În plus, Studii asupra fenomenelor saturate*, Editura Deisis, Sibiu, 2003, trad. rom. I. Biliuță, cap. „Idolul sau spargerea în bucăți a tabloului”.

¹⁴ Foucault Michel, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, Editura Humanitas, București, 1996, trad. rom. M. Vasilescu, cap. „Marea închidere”.

sunt susținute la existență numai de *spontaneitatea* conștiinței, care dacă și-a întors fața de la ele, acestea dispar. În această lume izolată, *cogito*-ul nu poate însă interveni pentru a o modifica sau schimba (de exemplu, visul). „Jocurile libere” ale imaginației (Immanuel Kant) sau „variația imaginară” (Edmund Husserl) nu pot modifica efectiv structura acestor obiecte ireale: „Eu pot produce voluntar obiectul pe care îl vreau, dar nu pot să fac ce vreau. Ca să-l transform trebuie să creez alte obiecte. Între unele și altele trebuie să fie goluri”¹⁵. De aici decurge și caracterul *discontinuu*, *sacadat* al obiectului: el apare, dispare, revine (ca în schizofrenie de exemplu).

Irealitatea se extinde, cum este și firesc, în acest univers discursiv și asupra *operei de artă*. Când privim tabloul ce-l reprezintă pe Charles al VIII-lea, nu pânza și cadrul sunt *noemele* conștiinței-imaginante (ele fiind corelativele percepției), ci *Charles al VIII-lea însuși*. Tabloul funcționează ca *analogon* al obiectului ireal, care nu există în nici o parte a lumii, ci numai în tablou, el se manifestă *la conștiință*, traversând pânza. Atunci când tabloul este un obiect în stare liberă, nu poate fi vorba de o atitudine a conștiinței-imaginante, ci perceptive. A picta, nu este echivalent, în viziunea lui Jean-Paul Sartre, cu trecerea de la ireal la real – imposibilă de altfel – ci a constitui un *analogon material* pentru obiectul imaginar. Filosoful concluzionează surprinzător: dacă realul nu face obiectul aprecierilor estetice, nici „frumosul” nu se dă percepției, mai mult el nu aparține universului real, ci *numai celui imaginar*. Plăcerea estetică este reală, dar ea nu este vizată pentru ea însăși, ci ca manieră de a apprehenda obiectul imaginat. Astfel, se poate explica dezinteresul viziunii estetice, analizat de către Immanuel Kant în *Critica facultății de Judecare*.

Obiectul ireal (o pictură sau *Simfonia* a VII-a a lui Beethoven) se dă ca *intuitiv-absent*, manifestându-se printr-un analogon, mai mult sau mai puțin perfect, dar nu se confundă cu acesta. Ea rămâne, deci, să se dea ca un *neant de ființă*. Cât de departe este, în opinia noastră, această concepție despre opera de artă, de interpretarea lui Martin Heidegger în *Originea operei de artă*, unde atât în poemele lui Hölderlin și pictura lui Van Gogh, luate ca exemple, *deschid o lume*, și nu ireală, ci *un loc* unde Ființa se revelează, apare *Dasein*-ului; este adevărat că lumea artei nu este una obiectuală, ci non-ustensilă, al cărei scop este să aducă *la prezență* Ființa. Și ne amintim de afirmația din *Scrisoare despre umanism*, anume că poezii sunt păstrătorii și adevătorii (în sensul *alétheia*) Ființei. Sunt două viziuni total opuse, în ceea ce privește *punerea noemei*: la Jean-Paul Sartre: *neantul*, iar la Martin Heidegger: *Ființa*. Mai mult, pentru filosoful francez relaționarea tradițională între *Bine* și *Frumos* este anulată. Dacă a lua o atitudine estetică

¹⁵ Sartre Jean-Paul, *op. cit.*, p. 259.

în fața vieții înseamnă a confunda realul cu irealul, atunci valorile Binelui presupun ființa-în-lume, deoarece ele vizează conduite reale, acțiuni cu scopuri și mijloace reale.

Jean-Paul Sartre își încheie ampla analiză fenomenologică, lansând o interogație metafizică kantiană: *cum este cu puțință o conștiința-imaginantă* sau ce este conștiința dacă una din structurile sale este imaginația? Răspunsul este dublu: conștiința este *libertate* și *negativitate*. Pentru ca o conștiință să poată imagina, este necesar ca ea să pună o *teză de irealitate* – prin cele patru acte poziționale negative. Dar a pune o asemenea teză, înseamnă a „ține realul la distanță”, a lua adică, recul în raport cu el. Dar, realul se sesizează într-o situație, iar de aici putem trage două consecințe: o dată lumea se pune ca lume într-o *situație* individuală, și pe de altă parte reculul se realizează astfel dintr-un *punct de vedere* particular. A pune lumea ca unitate sintetică și a lua recul în raport cu ea este unul și același act. Acest lucru ne trimite la un proiect existențial original, la un pentru-sine *ce alege negarea lumii* iar faptul de a lua recul față de lume reprezintă o mișcare esențială a conștiinței¹⁶ - și *proiecția* unui imaginar. Totodată, lumea este negată ca lume dintr-un punct de vedere și din perspectiva *noemei*: dacă îl vizez pe Pierre într-o conștiință-imaginantă este pentru că Pierre nu este prezent, nu este actual pentru mine, iar *lumea* este sesizată ca *lume-unde-Pierre-nu-este-dat-în-carne-și-oase*.

Chiar dacă este foarte dificil de a găsi o punte de trecere de la real la imaginar, pentru că „... evadarea la care ne invită ele (obiectele-fantomă, n.n.) nu este doar fuga noastră de condiția actuală, de preocupările și supărările noastre; ele ne oferă de a scăpa de toată constrângerea *lumii*, ele se prezintă ca o negație a condiției *de a fi în lume*, ca o *anti-lume*”¹⁷, se poate întrevedea o legătură – în opinia noastră, *de tip existențial* – între cele două planuri de existență.

Jean-Paul Sartre subliniază că atât timp cât conștiința este liberă și corelativul ei fenomenologic este lumea, purtând în ea posibilitatea de negație a lumii în totalitate, conștiința poate oricând să producă irealul. Ceea ce trebuie accentuat este faptul că orice formă imaginară *apare pe fondul lumii negate*. De aceea, *irealul este un dublu neant*: neant în raport cu lumea – pentru că nu-i aparține – și neant al lumii în raport cu sine¹⁸. Astfel, *orice depășire a realului implică o transcendere camuflată către imaginar*, încât, conștiința realizantă înfășoară în ea însăși o depășire către o conștiință

¹⁶ Vezi în acest sens *Introducerea* din *L'Être et le Néant*, Éditions Gallimard, Paris, 1943.

¹⁷ Sartre Jean-Paul, *L'Imaginaire*, p. 261.

¹⁸ *Ibidem*, p. 357.

imaginară: „Este absurd să se conceapă o conștiință ce nu imaginează, la fel cum s-ar concepe o conștiință ce n-ar putea efectua *cogito*-ul”¹⁹, cu alte cuvinte nu se poate gândi numai o singură manieră a conștiinței de-a-fi-în-lume, înghițită de real.

Chiar dacă încălcăm principiul cronologic, nu putem să nu vorbim despre funcția de irealizare a conștiinței dintr-o perspectivă existențială, așa cum o va analiza Jean-Paul Sartre în 1952 în *Saint-Genet, Comédien et Martyr*. A imagina nu presupune numai o cunoaștere degradată – (noemele fiind imagini ce nu întrețin relații determinate între ele, cunoașterea nu mai este una pură ce vizează esențe relaționale, ci una prin care calitățile se dau în obiecte, sunt interiorizate în ele, o cunoaștere ireflectată, dacă vrem) – ci însăși punerea în joc a ființei însăși. Pentru Jean-Genet, imaginația înseamnă o opțiune capitală a vieții sale, o metamorfoză existențială în poet și în scriitor²⁰, ca și pentru Gustave Flaubert.

3. Imaginarul ca relație între libertate și estetică

Alegerea *imagnarului* implică o dialectică al cărei celălalt termen este *realul*. Dacă acțiunea asupra realului presupune un proiect prin care realul este depășit, ca dat brut, este transformat în cadrul unui câmp practic diferențiat, conform criteriilor *ustensilității* și a *coeficientului de adversitate*, de rezistență a elementelor *practico-inertulu*, (coordonate ale *libertății ca praxis social*, dezvoltate pe larg în *Critique de la Raison Dialectique*), în imaginar *gestul* ia locul *praxis*-ului real, neanulându-l însă pe acesta ca posibilitate, ci păstrându-l ca ceea ce nu poate fi realizat. Să ne amintim că Gustave Flaubert este „constituit” ca *pasivitate*, pe care o asumă depășind-o în conștiința-imaginantă, în creația-imaginară. (Facem o precizare scurtă asupra căreia vom reveni în analiza libertății: orice constituire a *pentru-sinelui* de către *celălalt* nu-l definește și nici nu-i poate aparține acestuia, dacă el nu o asumă, și prin această asumare o depășește prin *maniera sa de a trăi*. Cu alte cuvinte, cum se va specifica și în *L'Être et le Néant*, nici o determinație constituantă nu-i poate veni din afară libertății *cogito*-ului, dacă ea nu este interiorizată de această libertate; reexteriorizarea sa înseamnă nu simpla depășire (*Aufhebung*) a unei situații date, ci necesită integrarea ei în proiectul totalizator al *pentru-sinelui*). Pe de o parte, imaginarul este contra-partea realului: ceea ce este cu neputință în real devine posibil în imaginar, ceea ce este *imoral* în real devine *obiect estetic* în imaginar. De aceea imaginarul este *alternativa existențială* la neputința *praxisului* real: „În imaginar, neputința absolută schimbă semnul și devine

¹⁹ *Ibidem*, p. 361.

²⁰ Vezi în acest sens, Sartre Jean-Paul, *Saint-Genet, Comédien et Martyr*, Éditions Gallimard, Paris, 1952, partea a IV-a, *A doua metamorfoză: scriitorul*.

atotputere”²¹. Pe de altă parte, imaginarul este singura posibilitate de a trăi realul, de a-l aprehenda, cât și mijlocul de a scăpa de *abjecția* lumii.

O primă treaptă a optării *aruncării* posibilitilor în imaginar, o reprezintă *visul*, cu specificația *voinței de a visa*, și nu *visul* spontan. Irealizarea în vis o putem caracteriza ca fiind încercarea stabilirii unei relații între *libertatea pentru-sinelui* cu Ego-ul, fictiv, constituit de *alții/ceilalți*. Prin vis, Gustave Flaubert își joacă bufoneria – altul care este în el, se irealizează în actorul comic al cărui rol este de a-i face pe ceilalți să râdă, iar în această ecuație *analogonul* îl reprezintă *propriul corp*.

Este o teorie discutată în *L'Imaginaire* despre raportul de irealizare între actor și *personajul interpretat*; în ciuda opiniei comune că actorul trebuie să aducă la real *personajul*, Jean-Paul Sartre afirmă că actorul se irealizează în *personaj*, folosindu-și corpul drept *analogon*. Pentru Jean-Genet *visul* este experiența condiției sale mizere, dar din perspectiva inversă: nu cea a cerșetorului și a hoțului ocnaș, ci din cea a unui *prinț*. În imaginar, zidurile închisorii se transformă în *palat*, nașterea blamabilă într-una mitică, iar vagabondul în *prinț*. Scriitorul francez merge până la a îneca realul în imaginar, până la a goli realul de ființă și a carnaliza imaginea, astfel încât *falsul prinț* devine Jean Genet experimentând umilințele *ocnașului*.

Interesantă este explicația lui Jean-Paul Sartre pentru trecerea de la *vis* la *scriitură*. Domeniul este același: imaginarul, dar *cuvântul scris* rupe cercul *visului*, prin excelență solipsist, pentru a se *expune lectorului*. Prin *scriitură*, *visul* și *abjecția* sunt dăruite cititorului, mai bine spus îi este înapoiat Ego-ul fictiv, aruncat asupra lui Jean-Genet, și prin acest proces de obiectivare, Jean-Genet devine liber.

Pentru a înțelege experiența imaginarului, îi aducem în proximitate pe Jean-Paul Sartre și Mircea Eliade – doi autori care la prima vedere par total deosebiți. Perspectiva noastră nu este nefondată, deoarece în *Saint-Genet, Comédien et Martyr*, filosoful francez utilizează în cadrul metodei sale de psihanaliză existențială, *hermeneutica miturilor* și a principiilor *experienței arhaice*. Mitul Eternei Reîntoarceri și mitul cosmogonic sunt grilele de interpretare existențială a *operei ca viață* și a *vieții ca operă* a lui Jean Genet. Aici ne vom opri asupra celui de-al doilea, pentru că acest *mit al cosmogoniei* este coroborat cu imaginarul: refuzând o lume profană care l-a condamnat la *a nu fi* – (copilul Jean Genet fiind orfan este „lipsit de ființă”, pentru că nimeni nu este să i-o dăruiască și nici să i-o asigure, așa cum într-o *fenomenologie creștină* omul își primește ființa/viața de la Tatăl care i-o

²¹ Sartre Jean-Paul, *Saint-Genet, Comédien et Martyr*, Éditions Gallimard, 1956, p. 443.

asigură prin Fiul și Sfântul Duh)²² – și la *a nu avea*, posesia fiindu-i refuzată atâta timp cât el este *un număr* într-o statistică a Asistenței Publice, sau copil înfiat fără însă *a i se dăru*i nici ființa și nici puterea de a poseda, Jean-Genet va distruge această lume mizeră și o va re-crea în imaginar, dându-i dimensiunea *sacralității*.

În fenomenologia sacrului, Mircea Eliade face o observație ce ne permite să înțelegem necesitatea sanctificării unui spațiu „bolnav”: „...trebuie asumată crearea lumii, alese pentru a fi locuită.”²³ Pentru a nu se sinucide, Jean-Genet alege să experimenteze *altfel* lumea sa, *sanctificând-o*. Ca și omul arhaic, el se situează în Centrul Lumii, care de această dată nu este nici un templu, nici o biserică, nici un munte, ci este *pușcăria*: Semnul negativ, unde el se situează pentru a construi o *imago mundi*, este *neantul*. Prin neantul din inima pentru-sinelui prin care poate lua recul față de situația în care a fost aruncat, Jean-Genet *distruge* prin derealizare Lumea și o *recrează*, tot în *neant*, adică în *imaginar*. Pușcăria este punctul zero de unde cele două *geste ontologice* pornesc. *Ocna*, ca și *biserica*, unește cerul cu infernul. Totul se găsește aici: Paradisul, Purgatoriul și Infernul. Experiența acestui spațiu infam într-o lume socială/profană este experiența sfințeniei și sacralității acestui loc. Afirmția lui Jean-Paul Sartre, conform căreia Jean-Genet este *sacru* într-o lume *sacră*, apare paradoxală simțului „onest”: cum poate o lume, populată de homosexuali, hoți, spărgători, criminali, să fie sacră? Însă, putem spune că *ruptura* calitativă între spațiul profan și cel sacru despre care a vorbit Mircea Eliade, Jean-Genet o realizează și experimentează prin alegerea imaginarii, în dimensiunea căruia *un spațiu abject și un act abominabil* se transformă în *drum al sfințeniei* și în *gest estetic*. *Axis mundi* nu mai este scara lui Iacob sau Ioan Scărarul, ci „coloana de azur înfășurată în marmură” ce-și înfige rădăcina în abjecția umană și se ridică, printr-un *înger care plânge suspendat într-un copac*, către Cerul stropit cu sângerii trandafiri (*Condamnat la moarte*).

Procesul de *neutralizare ontologică* a realului și de carnalizare a imaginarii se întemeiază pe o gândire modelată pe structura de *participare* platoniciană. Gesturile *sunt* atât cât ele își primesc sensul din *participarea* lor la Esențe: la esența Crimei, a Sfințeniei, a Hoțului. Iubiții lui

²² A se vedea în acest sens Henry Michel, *Eu sunt Adevărul*, Editura Deisis, Sibiu, 2000, trad. rom. Ioan I. Ică Jr., cap. 6, „Omul ca Fiu al lui Dumnezeu” și cap. 7, „Omul ca „fiu în Fiul”, pp. 146-191 și Marion Jean-Luc, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, cartea V: *Adoratul*, §26 *Primindu-se de la ceea ce se donează*, pp. 405-418 și *Filosofia unei parabole: fiii și tatăl sau destinul ființei între avere și dar*, în vol. *Cartea fiului risipitor*, pp. 161-170.

²³ Eliade Mircea, *Sacrul și Profanul*, Editura Humanitas, București, 1999, trad. rom. R. Chira, p. 50.

Jean-Genet au *ființă* în măsura în care Ideea de Frumusețe sau de Putere *este prezentă* în ei. Pentru a vedea cum realul este de-realizat și transsubstanțiat în imaginar, vom lua ca exemplu personajul Divine din *Notre Dame des Fleurs*: putreziciunea bătrâneții este transfigurată, prin *verbul* lui Jean-Genet, în *strălucirea tinereții*. Trebuie să subliniem faptul că structura „procesului” de transfigurare este echivalentă cu cea a hierofaniei identificată de Mircea Eliade: tinerețea/re-generarea se manifestă prin trupul vestejit, acesta rămânând ceea ce este, la fel cum *sacralul* se manifestă într-un obiect care continuă însă să fie ceea ce este în mediul său natural. Divine este *regina* care poartă o coroană de diamante și *dinți de perle*; când ele cad iese la iveală *mizeria bolnavă* a umanului, care pentru a fi suferită, *experiată*, trebuie cu necesitate transfigurată prin gest. Putem spune că Jean Genet și-a iubit atât de mult destinul încât contingența și facticitatea mizerabile au fost transformate în hierofanii.

Prin *verb*, natura întreagă se scurge în *ne-ființă*, pentru a *re-veni* într-o *image*: *arborele este arborele* în care „*atârână îngerul care plânge*”. Remarcăm funcția ontologico-magică a cuvântului: prin el, Jean-Genet de-carnalizează lucrurile pe care nu le poate poseda fizic, pentru a și le apropia prin *esențele* lor metafizice, de aici și rolul de *incantație a imaginației*. Acesta este răspunsul lui Jean-Genet la drama sa originară, de a fi *numit*: numind lucrurile le posedă prin *concepte*, așa cum, *furându-le*, și le *împropriă prin distrugere*!

Putem spune că întâlnim, aici, în construirea Lumii imaginare, două modalități/ épisteme de gândire tradițională: unul scolastic și celălalt al Renașterii. Cosmosul este o ierarhie de concepte, o ierarhie aproape militară de *universalii/esențe*.

Aici se configurează relația dintre *imaginar* și *estetică* (luată în sensul categoriei Frumosului). Premisele acestui raport sunt două: efortul de creare a unei lumi, fie ea și imaginare, este unul *totalizator*, iar creatorul tinde să fie un *totalizator totalizat*, deoarece dacă a sa creație este *fără rest*, reciproc, *opera își totalizează creatorul*. Subliniem, însă, că *totalizarea* este valoarea care bântuie permanent pentru-sinele, care, prin fiecare posibil al său, existențial, tinde spre a se *totaliza*, adică a coincide cu sine: efort eșuat datorită faptului că tocmai prin *posibilul său*, pentru-sinele se detotalizează întotdeauna: el *ek-sistă* și *nu este*, el este la distanță de sine, devine temporalizându-se, fără ca *niciodată să se totalizeze, să fie încheiat*. Totodată, creația ca totalizare, ca armonie a părților Universului creat, este justificată de idealul său: *Frumosul*. Acest lucru îl găsim accentuat de Jean-Paul Sartre nu numai în *Saint-Genet, Comédien et Martyr*, ci și în *L'Idiot de la famille*: *frumusețea este regula ordonatoare a imaginarului*, „... totalizarea, ca sarcină de *atins*, în măsura în care ea este reglată de aparențe, de norma imaginarului

se dezvăluie sub adevărata față, care nu este alta decât *Frumusețea, unica justificare a irealului. Frumusețea este scopul suprem al elanului totalizator...*"²⁴.

Ierarhia armonioasă a particulelor lumii se susține prin mii de *speculi*, astfel încât raportul *întreg-parte* este „secretul Frumosului”. Totalitatea este o unitate interioară și nu o juxtapunere contingentă a părților. Întregul este sinteza părților/a imaginilor și a relațiilor lor de interioritate, fiind prezent în fiecare din ele. La rândul lor, imaginile se disting unele de altele prin *neantul*, adică prin *determinația fiecăreia, care le separă*, în sensul lui „*omnia determinatio est negatio*”; însă, toate reflectă mărturisind același fond: *Întregul care le locuiește*.

Fiecare parte reflectă pe celelalte și întregul, iar întregul se diversifică în mii de ipostaze fără a înceta să fie *unul*. Pentru Gustave Flaubert, „departe ca diversul să unifice sau ca el să fie unificat din afară printr-un demiurg – este unitatea originară și sintetică care se diversifică fără ca niciodată să sfârșească de a fi una, nici de a se manifesta în fiecare din ipostazele sale, totodată ca sensul fundamental al acestora și afinității misterioase și sensibile care le unesc, stabilind legăturile între luminile, parfumurile, sunetele armonice, revelează traversând viețile diverse, aceeași nenorocire atașată la toți oamenii, același blestem Adamic.”²⁵

Întregul este reprezentat la Jean-Genet de drama sa originară, când *copilul moare*, iar în locul său se naște un *monstru*. Această „*crimă*” re-vine în toate manifestările imaginarului, cu un chip diferit radical decât cel al societății. Însă, din perspectiva dialectică, ambele sensuri ale „*crimei*” sunt păstrate de Jean-Genet, care joacă întotdeauna pe cele două table de valori incompatibile: cea a *eticii/ binelui/ ființei* și cea a *esteticii/ răului/ neantului*. Atunci când „*crima*” transcende sistemul eticii și se plasează în sfera esteticii, ea devine un *gest sacrificial*: o moarte pentru o re-înviere. În *Notre-Dame-des-Fleurs*, crima este sacrificiul ritual; în ea *se distruge lumea, pentru a fi recreată*. Totul însă trece prin autosacrificiul criminalului – punctul culminant al dramei sacre. *Imaginea este metaforă poetică*: uciderea criminalului pe eșafod coexistă cu trandafirii sângerei. Clipa morții criminalului este cea a lui *coincidentia oppositorum*, unde ucidere și viață se ciocnesc în acest instant, unde sângele criminalului este lacrima „*îngerului care plânge atârnat în copac*”, unde Neantul și Ființa *se îmbrățișează*, unde Binele și Răul *fac una*. Acest scenariu imaginar, unde crima este destinul ucigașului, este *re-trăirea morții* unui copil și *re-învierea lui glorioasă* în imaginar.

²⁴ Sartre Jean-Paul, *L'Idiot de la famille*, Éditions Gallimard, Paris, 1971, vol. I, pp. 970 și 972.

²⁵ *Ibidem*, p. 971.

Întrebarea, care se impune, este dacă imaginarul *salvează*, dacă este *eschatologic*? Contra-pus unui real hidos, este el o alegere a Binelui care să compenseze un rău social, și impus pentru-sinelui, de către *altul*? Răspunsul lui Jean-Paul Sartre este mai mult decât negativ, el este șocant – Imaginarul este Răul: „Răul se numește și imaginar”²⁶, „Răul este alt nume al acestei Frumuseți. Răul și Frumosul sunt două nume ale *aceluiși vierme*, pentru *același parazit*, Neantul – care împrumută ființa de la Ființă pentru a o neantiza”²⁷; „Răul absolut este imaginația”²⁸.

Aici, este necesară o subliniere importantă în momentul actual al discursului: Răul ca imaginar nu se opune, în primul rând, unui Bine etic, ci unui Bine ontologic. Iar acest lucru reiese din esența imaginarului: *aparența și nu ființa*. O întreagă istorie a gândirii, inclusiv cea creștin-apuseană a identificat *Binele* cu *Ființa*, iar Răul l-a plasat în proximitatea neființei. Și Jean-Paul Sartre păstrează aceeași linie tradițională filosofico-creștină și explicarea manifestării Răului. Pe această direcție „Răul pur” este o imposibilitate fenomenologico-ontologică, deoarece pentru a se manifesta, Răul are nevoie de Bine/Ființă, el nu poate apărea decât pe suprafața Ființei, împrumutându-i chipul dar și deformându-i-l totodată, cum spun Părinții Bisericii. *Aparența* este tocmai ambiguitatea paroxistică ontologică: *Non-ființa Ființei și ființa Non-Ființei*. Într-un limbaj logic hegelian, putem spune că ea este *conjuncția* dintre două negații: *aparența pură* este *non-ființă* prin raport cu *Ființa*, pentru că ea *nu este*, ci *numai apare*, *ființa* este imposibilitatea sa. Prin raport cu *Neantul*, *aparența* este o *ființă*, imposibilitatea sa fiind *ne-ființa*. De aceea, a considera acest spațiu mai degrabă haotic decât drept cosmos, ca fiind superior realului, *a ceea ce este*, înseamnă a alege răul.

Frumusețea este tocmai *viclenia răului*, prin care atrage. Prin ea, el, Răul, transformă *Ființa* în *Neant*. *Imaginația* este scurgerea *Ființei* în *Neant*, atâta timp cât prioritatea absolută o deține *aparența* și nu *ființa*. Disoluția *ființei* prin de-realizare este calea *frumosului*: „Frumosul nu apare *la început*, ca apoi să provoace irealizarea *ființei*: el este *procesul însuși al irealizării* ... Frumosul nu este nici o *aparență*, nici o *ființă*, ci un raport: *transformarea ființei în aparență*.”²⁹

În crearea unei lumi imaginare, punctul ultim este cel în care *Neantul* și *Ființa* coincid, dar nu printr-o experiență „carnală” a lor, ci într-o manieră

²⁶ Jean-Paul Sartre, *Saint-Genet, Comédien et Martyr*, p. 154

²⁷ *Ibidem*, p. 362.

²⁸ Jean-Paul Sartre, *L'idiote de la famille*, Éditions Gallimard, Paris, 1972, vol. III, p. 22.

²⁹ Jean-Paul Sartre, *Saint-Genet, Comédien et Martyr*, p. 350.

hegeliană: „*Ființa este Neantul*”. Lipsa oricărei determinatii concrete, reale, face ca cele două regiuni să fie identice în vid. Nici o aparență/ imagine nu are consistență, și nici nu poate să se întemeieze pe altă aparență. De aceea putem spune, fără rezerve, că lumea imaginar-estetică este cea a *infernului*. *Infernul de imagini* înseamnă nu doar pluralul aparențelor, ci mai ales *infinitatea neîntemeierilor*: imaginea, ca și Răul nu se autosusține, ci trimite la alte apariții dar care nici ele nu se automențin la existență, și nici nu o întemeiază pe prima. Lumea imaginarului este jocul neîncetat al oglinzilor și reflectelor „... unde fiecare element particular să fie simbol și reflect al altora și al Întregului, unde Totul va fi, în același timp, *organizare sintetică* a tuturor reflectelor și *simbolul fiecărui* reflect particular, unde acest ansamblu al simbolurilor va fi simbolul tuturor simbolurilor și simbolul Nimicului. Ce este această dacă nu *visul absolutei necesități*, adică reducția la identic?... Ființa este identică cu sine și macină în sânul său durerile, culorile, timpul, evenimentele, spațiul. Dar această *Ființă fără calificare se identifică cu Neantul*”³⁰.

Dacă *neutralizarea lumii* prin crearea unor centre de derealizare are drept scop *neantizarea Ființei*, în imaginar, creația este o contra-creație, însă unica posibilă în cadrul alegerii imaginarului. Deoarece, dacă Platon a numit în dialogul *Phaidros* frumosul ca fiind „fenomenul cel mai aparent”, *ekphanestaton* și „cel mai dorit”, Jean-Genet știe că nu poate crea decât *ființa Non-Ființei*, și *Non-ființa Ființei*, adică aparența și niciodată Ființa.

Deplasându-ne pe planul existențial al unui praxis real-etic, lucrul rămâne valabil și aici, exprimat de Goetz din drama *Diavolul și Bunul Dumnezeu*: Binele/Ființa este fără ca eu să am vreo contribuție la crearea ei, dar Neantul/Răul are nevoie de mine pentru a exista.

O libertate care poate lua distanță, în raport cu întreaga lume și o poate de-realiza, implică în mod necesar și un *pentru-sine* care se erealizează o dată cu neutralizarea realului. Proiecțiile de *ființă-aparență* în ireal aparțin proiectului existențial al *cogito*-ului și vor fi analizate de Jean-Paul Sartre și în eseu *Baudelaire*. Baudelaire își proiectează *ființa* sa într-o aristocrație ecleziastică, bucurându-se de portretul său ireal (Altul său), într-o legătură mistică cu poetul Edgar-Poe: „... legând prietenie cu un mort. Îndelungata legătură cu Edgar Poe are drept scop profund să-l introducă în acest ordin mistic ... asemănările dintre ei (n.n.) ... fac din Poe o imagine la trecut a lui Baudelaire ... Baudelaire se apleacă asupra anilor adânci, asupra acelei Americi îndepărtate și detestată, descoperindu-și deodată imaginea în apele cenușii ale trecutului. Iată ce *este* el! Dintr-o dată,

³⁰ Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 530.

existența sa este consacrată ... Raporturile lui Baudelaire cu Poe țin și ele, prin natura lor, de comuniunea Sfinților ..." ³¹

Astfel, numai dacă vom considera imaginarul ca aparținând unui *proiect existențial*, putem justifica și înțelege că orice conștiință este și o conștiință imaginantă, că orice alegere implică recul față de lume și, nu de puține ori, însăși asumarea irealului.

³¹ Jean-Paul Sartre, *Baudelaire*, Editura Pentru Literatura Universală, București, 1969, trad. rom. M. Petrișor, pp. 112-113.

Michel Foucault. Escaping the transcendentalism by historizing the subject

Laurențiu Ursu*

Pentru cei mai mulți istorici, evenimentele sunt numai părți ale unui imens puzzle a cărui imagine este dată deja, singura sarcină fiind aceea de a rearanja faptele în conformitate cu modelul. Foucault oferă o nouă modalitate de abordare în care statutul evenimentelor istorice trebuie răsturnat. Foucault încearcă să refocalizeze atenția de la perioade lungi de timp caracterizate de continuitate și cauzalitate către schimbări și modificări ce au loc în mod neașteptat și care, aparent, par a nu avea o explicație.

The Archaeology of Knowledge was Foucault's methodological attempt at clarifying some concepts used more or less implicitly in his earlier works such as *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception* (1963) and *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (1966). The book was written in Tunis, where Foucault asked to be deployed for the period of his boyfriend's military service. From the very first paragraph the author challenges the classical view of making history:

„For many years now historians have preferred to turn their attention to long periods, as if, beneath the shifts and changes of events, they were trying to reveal the stable, almost indestructible system of checks and balances, the irreversible processes, the constants, the underlying tendencies that gather force (...), the movements of accumulation and slow saturation,

* Laurențiu Ursu este doctorand la Facultatea de Filosofie, Universitatea „Al.I. Cuza”. Iași.

the motionless bases that traditional history has covered with a thick layer of events"¹.

For these historians, events are only the parts of a big puzzle whose image is already given, the single worthwhile task being the rearrangement of facts according to the model. He offers a new kind of approach in which the status of the historical event must be inverted. Foucault tries to re-focus the attention from the long periods of time characterized by continuity and causality to the shifts and changes that suddenly appear and have apparently no explanation. It seems that the historians' mission was to identify and eliminate everything that contradicts their suppositions².

Exactly this perspective is what Foucault wants to engage. The important problem is for him no longer that of how a tradition is imposed, or that of tracing a line of continuity between disparate events, but one of divisions and transformations that dissolves the continuous lines and serve as new foundations. The old question of traditional history (how can a causal succession be established between disparate events?) must give place to a completely different set of questions that can allow different perspectives to the same line of events (the possibility of writing two completely different histories for the same event etc.).

Foucault remarks that in disciplines like the history of ideas, the history of science, the history of philosophy, the history of thought and the history of literature, attention was already being turned away from vast unities like *periods* or *centuries* to the phenomena of *rupture* and *discontinuity*. History must also go forward and adapt itself to the epistemological mutation that emerged in the humanities. He originates these long-term changes in Marx, Freud and Nietzsche's operas. Foucault tries to attenuate the singularity of his attempt by mentioning previous research on the theme of discontinuity. He invokes Bachelard's epistemological acts of threshold (which suspend the continuous accumulation of knowledge, interrupt its slow development, and force it to enter a new time) and Ganguilhem's distinction between the *microscopical* and the *macroscopical* scales of history in which events and their consequences are not arranged in the same way, on each of the two levels, being written a different history.

¹ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, Pantheon Books, New York, 1972, p. 3.

² *Ibidem*, p. 5.

On a careful examination – without any ideological perspective³ – history will reveal several pasts, several hierarchies of importance, several teleologies, all for one and the same situation. Awareness of the absence of a singular causal chain (that guarantees historical continuity) and the possibility of conceiving some parallel coherent histories on different levels of analysis are what engaged Foucault in this ambitious attempt to develop a new archaeological theory of history. The critical point from where the new questioning begins is the document:

„Ever since history has existed, documents have been used, questioned, and have given rise to questions: the questions were whether the documents meant something, whether they were telling the truth, and by what right they could claim to be doing so. All these questions pointing to the same end: the reconstruction of the past from which they emanate”⁴.

Now, history must change its position concerning the document. It must take as its primary task not the interpretation of the document or the attempt to decide whether it is telling the truth, but that of working with it from within and developing it:

„The document is no longer for history an *inert* material through which it tries to reconstitute what men have done or said, the events of which only the trace remains; history is now trying to define within the document itself unities, totalities, relations, series”⁵.

The researcher must set himself free from the anthropological justification of history as “an age-old collective-consciousness” that uses the material documents to refresh his memory. This and other metaphysical postulates must be, as much as possible, limited if not eliminated. History, in its traditional form, undertook to memorizing monuments of the past, and to transforming them into documents of the past. Now the task is that of transforming documents into monuments. If, in the classical view, archaeology aspired to the condition of history, from

³ History, says Foucault, must detach *itself* from „the ideology of its past and reveal this past as ideological”, *ibidem*, p. 5.

⁴ *Ibidem*, p. 6.

⁵ *Ibidem*, p. 7.

now on history must aspire to the condition of archaeology, to the intrinsic description of the document.

This change of rapports has some consequences. The first is the proliferation of discontinuities within history. Instead of a continuous chronology of ration, traced back to some inaccessible origin, there have appeared scales irreducible to a single law, which bear the types of history peculiar to each one and cannot be reduced to the general model of a consciousness that acquires progress and remembrance⁶. If, until recently, discontinuities were the raw material which, through analysis, had to be rearranged in order to reveal the continuity of events, from now on they become one of the basic elements of historical analysis.

„Traditionally discontinuity was the historian's task to remove from history. Now it constitutes a deliberate operation on the part of historian, not only a quality of the material. It is also the result of his description, and not something that must be eliminated by the means of his analysis. In short, the discontinuities are transferred from the obstacles of the work into the work itself.”⁷

The new concept of interpreting history is confronted with a number of methodological problems: the establishment of a coherent and homogenous corpus of documents, the establishment of a principle of choice, the specification of a method of analysis, the delimitations of groups and subgroups that articulate the material etc.

Another consequence of the *archaeological turn* is that the theme and the possibility of a total history begin to disappear, giving place to a new kind of history: a “general history” in Foucaultian terms. A total history seeks to reconstitute the general form of a civilization, the material or spiritual principle of a society, the common meaning of a phenomenon from a period, the law that accounts for their cohesion⁸. It supposes that the same form of historicity operates upon economic structures, social institutions and customs, political behavior and the development of new technologies. These unifying postulates are challenged by new notions – like series, divisions, shifts, limits, differences of level, chronological specifications etc. – proper to Foucault's archaeological project.

⁶ *Ibidem*, p. 8.

⁷ *Ibidem*, p. 9.

⁸ *Ibidem*.

„A general history tries to determine what form of relation may legitimately be described between different series of events (...). A total description draws all phenomena around a single centre – a principle, a meaning, a spirit, a world-view, an overall shape.”⁹

Continuous history – says Foucault – *is the indispensable correlative of the founding function of the subject*, the guarantee that everything that has eluded him can be restored, the promise that one day the subject (in the form of a historical consciousness) will be able to appropriate all those things that are kept away from him. In his systematic refusal to take the subject, be it empirical or transcendental, as a starting point for his analysis, Foucault adopted a resolutely anti-humanist problematic, though he still used to search for an *a priori* for knowledge¹⁰. The subject became a „vacant place that may in fact be filled by different individuals”¹¹.

Foucault also operated a drastic modification on the usual concept of historical time. Instead of a linear and totalizable time, he came up with a stratification, a dispersion of the series of events. *The Archaeology of science* tried to simultaneously undermine transcendental consciousness and traditional historical time.

Against the a-historical character of the Kantian *a priori*, and the trans-historicity of its Husserl equivalent, Foucault proposes the paradoxical hypothesis of an *a priori* fully given in history, which transforms itself with it. Technically, the term „historical *a priori*” is contradictory because history is the space where experience is given, constituting the very possibility of the *a posteriori* to exist and to manifest itself. On the other hand, the *a priori* is the a-historical „place” where the transcendental subject can be founded. Transcendentalism is what Foucault tries to elude.

Foucault’s critique of transcendentalism is twofold. Firstly, it implies a denunciation of the anthropological illusions that chained the thought of modernity and, secondly, it tries to find a valid answer to the problem of the conditions of the possibility of knowledge, based on a *historical a priori*. His search for a *non-anthropological foundation* is very similar to the

⁹ *Ibidem*, p. 10.

¹⁰ Beatrice Han, Foucault’s Critical Project. Between the Transcendental and the Historical, Stanford University Press, 2002, p. 4.

¹¹ Pamela Major-Poetzl, Michel Foucault’s Archaeology of Western Culture, North Carolina University Press, 1983, p. 5.

phenomenological attempt at finding a solution to exceed transcendentalism (the *transcendental ego* and the *a priori*).

Foucault makes a distinction between a *centred subject* and a *decentered* one. In the nineteenth century anthropology and humanism tried to preserve the sovereignty of the subject against the decentration first operated by Marx (relations of production, class struggle etc.), then by Nietzsche (his genealogy). More recently, the research of psychoanalysis, linguistics and ethnology have decentered the subject in relation to the laws of his desire, the forms of his language and his mythical discourse¹². These kinds of things cannot be explained by means of historical consciousness. We now have an eclipse of that form of a total history that was secretly, but entirely related to the synthetic activity of the subject (an ideological form of history).

Given the novelty of his project, some attempted to place him within the frames of structuralism, de-constructivism or the postmodernist trend. Foucault rejected all classifications. He was initially pleased to go along with the structuralist description, but later emphasised his distance from this approach, arguing that unlike the structuralists he did not adopt a formalist approach. However, wherever the structuralists searched for homogeneity in a discursive entity, Foucault focused on differences. He also had to argue with Derrida, with whom he ceased to communicate after some theoretical disagreements. Neither was he interested in having the postmodern label applied to his own work, saying he preferred to discuss how modernity was defined.

Conceived primarily as archaeology, history must deliver itself from a huge mass of notions, all linked with the theme of continuity. The most important are the notions of *tradition*, *influence*, *development* and *evolution*, and that of *spirit*. The notion of *tradition* is intended to give "a special temporal status to a group of phenomena that are both successive and identical". It makes it possible to rethink the dispersion of history in the form of causality, allowing a reduction of the differences proper to every beginning, in order to pursue without discontinuity the endless search for the origin.

The second notion is that of *influence*, which provides a support for the facts of transmission, justifying an apparently causal process (but with neither rigorous delimitation nor theoretical definition) with the help of other two subordinate notions: resemblance and repetition.

¹² Michel Foucault, *quoted work*, p. 13.

The notions of *development* and *evolution* fall into third place. They create the possibility of grouping a succession of dispersed events, of linking them under the same organising principle, of discovering a principle of coherence and of outlining a future unity.

The last notion is that of *spirit*, which enables us to establish a community of meanings, symbolic links and resemblances between the simultaneous or successive phenomena of a given period. This notion allows for the sovereignty of collective consciousness to emerge as the principle of unity and explanation.

All these concepts are ready-made syntheses, groupings that we normally accept before any examination. We must question those divisions or groupings with which we have become so familiar. For example, categories like “literature” and “politics” are quite recent. They can be applied to medieval or classical culture only as retrospective hypotheses and by some formal analogies; but neither literature nor politics, neither philosophy nor the sciences did articulate the field of discourse in the seventeenth or eighteenth century as they did in the nineteenth century. In any case, these divisions are always reflexive categories, principles of classification, normative rules, and institutionalised types.

There are a number of units that are configured with the help of these and some other similar notions, but the unities that must be suspended above all are those of *author*, *book* and *œuvre*.

The frontiers of a *book* are never clear-cut: beyond the title, the first lines, and the last full stop, beyond its internal configuration and its autonomous form, it is caught up in a system of references to other books, other texts, other sentences. The “book” is only a node within a network. It is not simply the object that one holds in his hands; and it cannot remain within the little parallelepiped that contains it: its unity is variable and relative. As soon as someone questions that unity, it blurs its self-evidence; it indicates and constructs itself only on the basis of a complex field-of-discourse. The only strong identity of a book is its material support. Beyond it we lose the coherence of a theme or of a single voice. Fragments from several books can be more coherent one with the other than fragments from a single book.

The problems raised by the *œuvre* are even more difficult. How can we designate the name of a single author to a collection of texts? And the designatory function is not a homogeneous one. The establishment of a complete oeuvre implies a number of choices_difficult to justify. What status should be given to the letters and notes left by the author? How about private conversations recorded by those present at the time, in short,

the vast mass of verbal traces left by an author at his death? Could we associate the authorial function with these verbal and conversational traces? The œuvre – says Foucault – can be regarded neither as an immediate unity, nor as a certain unity, nor as a homogeneous unity.

The last and the most complex unit that Foucault tried to disaggregate is the *author*. In dealing with the author, we must consider the characteristics of a discourse that support this use and determine its differences from other discourses.

In the first place, books are objects of appropriation. Speeches and books were assigned to real persons only when the author became subject to punishment and to the extent that his discourse was considered transgressive. In our culture and undoubtedly in others as well discourse was not originally a product or a possession, but an action. It was first a gesture of communication before it became a possession caught up in a circuit of property values¹³. The notion of author appeared on a large scale in Europe mostly after the establishment of the catholic *index nominorum*, and only with the scope of identifying and controlling pernicious texts and, subsequently, their authors.

The authorial-function is not constitutive to any discourse. Not even in the European civilization were the same types of texts always linked with an author. There was a time when literary texts (stories, folk tales, epics and tragedies) were accepted, circulated and valued regardless of the identity of their author. In the Middle Ages it was only the so-called “scientific” texts that needed validation by specifying the name of the author. The name of an author was a proof for the veracity of a given discourse.

A completely new conception developed in the seventeenth and eighteenth centuries: scientific texts came to be accepted on their own merits. The proof of veracity was founded on an anonymous and coherent conceptual system of established truths and methods of verification.

„Authentication no longer required reference to the individual who had produced them; the role of the author as an index of truthfulness disappeared and, wherever it remained as the inventor's name, it was merely to denote a specific theorem or proposition, a strange effect, a property, a body, a group of elements or a pathological syndrome. At the same time,

¹³ Michel Foucault, „What is an Author?“, in *Language, Counter-Memory, Practice*, Ed. D.F. Bouchard, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1977, pp. 124-127.

however, "literary" discourse was only acceptable if it carried an author's name; every poetical or fictional text was obliged to state its author and then the date, place, and circumstances of its writing."¹⁴

A last theme that must be clarified is Foucault's concept of *discursive formation*. In his attempt at giving this notion a description he formulated many hypotheses (only to reject them afterwards). The first hypothesis is that statements different in form and dispersed in time form a group when they refer to one and the same object. The second hypothesis on making up a discursive formation meant defining a group of relations between statements, one which was based on their form and the type of connection between them. The third hypothesis was based on the possibility of establishing groups of statements by determining the system of permanent and coherent concepts involved. For example, the Classical analysis of language and grammatical facts rested on a definite number of concepts whose content and usage had been established once and for all. Some of these concepts were *judgment* (defined as the general, normative form of any sentence), the *subject* and the *predicate*, the *noun* and the *verb* etc.

Some authors identify the early concept of „episteme“, used by Foucault in *The order of Things*, with the notion of discursive formation. The large groups of statements that configure medicine, economics and grammar, studied before as different epistemes, are actually discursive formations. A discursive formation – in Foucault's terms – „is the totality of relations that can be discovered, for a given period, between the sciences when one analyses them at the level of discursive regularities“¹⁵.

The premise of his archaeological method is that systems of thought and knowledge (epistemes or discursive formations) are governed by rules beyond those of grammar and logic, operate beneath the consciousness of individual subjects and define a system of conceptual possibilities that determine the boundaries of thought in a given domain and period. The archeologist's concern is to uncover the „rules of formation“ that govern these configurations of knowledge and to highlight the epistemological breaks that mark the movement from one episteme to another¹⁶. In Kantian terms, an episteme is the historical a priori which makes certain forms of knowledge become possible.

¹⁴ *Ibidem*, p. 126.

¹⁵ Michel Foucault, *The Archeology...*, p. 191.

¹⁶ David Owen, *Maturity and Modernity. Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*, Routledge, New York, 1994, p. 144.

There are some similarities between modern physics and Foucault's archeology, as Pamela Major-Poetzl has revealed. Foucault himself did not claim to be adapting the theory of relativity to the study of cultural phenomena. Nonetheless, there is a big similarity between archaeology and field theory. Einstein's field theory has shifted the attention from things (particles) and abstract forces (charges and gravity) to the structure of space itself. Like field theory, archaeology has shifted the attention from things (objects) and abstract forces (ideas) to the structure of "discourses" (organized bodies of knowledge and practice, such as clinical medicine) in their specific spatio-temporal articulations¹⁷. Like Einstein, Foucault was not able to entirely eliminate the concept of things and build a theory of pure relations, but he was able to relativize "words" and "things" and to formulate rules describing epistemological fields. However, while Einstein's theories rest on a firm basis of mathematical proof in addition to extensive experimental verification, Foucault has no such mathematical language at his disposal. He is forced to use words, words that he must pull out of their accustomed meanings and put into a new series of relationships.

The fundamental entity of discourse is the statement. But statements do not indicate „things“, „facts“, „realities“ or „beings“, but laws of possibility, rules of existence. No one can „find structural criteria of unity for the statement (...) because it is not in itself a unit, but a function that cuts across a domain of structures and possible unities and which reveals them, with concrete contents in time and space“¹⁸.

The chronology of Foucault's major works was interrupted by two periods of silence of five and eight years respectively, at the end of which Foucault had changed his previous methods. *Archaeology* was thus being followed by *genealogy* and that in its turn was being followed by the study of the „techniques of the self“. Asked whether he was being inconsequent when periodically changing his vision and his methods, Foucault answered that he could not hold the same vision after years and years of studies. He never pretended to possess any eternal truths about anything. Nevertheless, the most appropriate characteristic of his life and work is the development of a technique of the self.

¹⁷ Pamela Major-Poetzl, *quoted work*, p. 5.

¹⁸ *Ibidem*, p. 24.

Destituirea teoreticului în filosofia târzie a lui Wittgenstein

Gim Grecu*

The present files inquire several of Ludwig Wittgenstein's particularities of thought, directing the attention mainly on **the dismissal of theory from the philosophical activity in his later philosophy**. This discharge implies a peculiar manner from his side (due to his interest in the philosophy of language). **If the theoretical background is to be dismissed, how is going to look like the new type of discourse?** The first one is the conceptual conflict between later Wittgenstein's ideas and the paradigm of the logical-scientific but also the metaphysical philosophy. By discussing this matter I will reveal the second one – the new type of discourse. All this will lead me to a final question: Is it possible in the same time to dismiss the theoretical level and to offer a philosophical understanding (or are there certain unrecognised suppositions, a hidden logic)?

Ca o survolare a preocupărilor filosofice wittgensteiniene, conținutul ideilor sale se modifică de la o atitudine transcendentă, apriorică asupra filosofiei (ontologia logică din *Tractatus Logico-Philosophicus*) la o comprehensiune practică a limbajului și gândirii (inițiată în *The Blue Book* și dezvoltată în *Philosophical Investigation*). Un factor important care îi modifică gândirea este gradul de influență al logicii în înțelegerea limbajului și a propozițiilor filosofice.

Esențial este că Wittgenstein și-a modificat concepția asupra limbajului. De la o structură generală, unitară (spațiul logic al posibilităților, care stă în același timp ca structură a lumii și ca structură a limbajului: 5.6 „*Limitele limbajului meu înseamnă limitele lumii mele*”, 5.61 „*Logica umple lumea: limitele lumii sunt și limitele sale*”¹), în cea de-a doua perioadă a filosofiei sale ajunge să înțeleagă limbajul fără „unitate” și „generalitate”, arătând predominantă considerație pentru cazul particular,

* Gim Grecu este doctorand la Facultatea de Filosofie, Universitatea „Al.I. Cuza”. Iași.

¹ *Tractatus Logico-Philosophicus*, în *The Wittgenstein Reader*, p. 24.

pentru detaliile experienței, pentru diferențierile de găsit în interiorul conceptelor².

Înlăturând caracterul logic, esențialist al limbajului, Wittgenstein II (cel din a doua perioadă) se va situa de acum încolo în divergență cu paradigma științifică contemporană lui, aflată în dezvoltare (deși, mai devreme, *Tractatus*-ul său a constituit un eveniment important pentru pozitivistul Cerc de la Viena); în contra-parte, investigațiile sale evoluează către analize concret-practice, cu tendințe antropologice. David Pears notează că filosofia lui Wittgenstein „...este mai mult artă decât știință, deoarece nuanțele cazurilor particulare nu sunt prinse în nici o teorie, dar sunt prezentate în atente descrieri ale practicilor de limbaj actuale, prin strălucite asocieri de exemple”³.

Dincolo de toate modificările, limbajul rămâne central în preocupările sale; pentru el a face filosofie înseamnă a clarifica limbajul gândirii noastre. Această cerință rămâne în picioare chiar dacă criteriile puse în slujba acestui scop se modifică de la a fi logice la a fi autonom gramaticale.

Pentru a înțelege atitudinea comprehensivă a lui Wittgenstein II față de ceea ce el numește „*scientific philosophy*” trebuie analizate îndeaproape criticile pe care el i le aduce. Voi începe acest demers intrând în intriga din *The Blue Book*, mai exact, cu câteva remarci de la pagina 6 care susțin că a înțelege ce înseamnă gând [*thought*], a gândi [*thinking*] nu este o problemă științifică (psihologică), ci se dovedește a fi o problemă provenind dintr-o confuzie în utilizarea acestor cuvinte. Wittgenstein presupune că s-ar construi un model mental, ca parte a unei teorii științifice, care ar intenționa să explice activitatea minții. Acest model „ar fi fost foarte complicat și încurcat pentru a explica activitățile mentale observate”⁴. În consecință, mintea ar fi considerată un mediu straniu și complicat, fiind dificil de înțeles și furnizat un model al său.

Însă el afirmă că nu e interesat de astfel de aspecte ale minții (a-i căuta conexiuni cauzale explanatorii a-i furniza un model teoretic) și că „activitățile minții se află deschis în fața noastră”⁵. Nu există nimic descoperit, nimic ascuns, este doar o chestiune de a înțelege în mod adecvat activitățile precum „a gândi”, „a ști”, „a dori” etc., prin prisma gramaticii utilizării acestor cuvinte.

² „Ceea ce caut este diferența gramaticală” – *Philosophical Investigation II*, p. 185.

³ David Pears – *Ludwig Wittgenstein*, p. 107.

⁴ *The Blue Book*, p. 6.

⁵ *Ibidem*.

Wittgenstein propune o perspectivă externalizatoare⁶, care este activă în întreaga carte, cu scopul anunțat de a înlătura impresia stranie pe care mintea ne-o induce – datorită unei tradiții filosofice perene (de sorginte carteziană) care a persistat în a afirma interioritatea, caracterul privat al minții. Pe scurt, Wittgenstein afirmă că mintea nu este un asemenea mediu straniu, care ar solicita o cunoaștere aparte, esoterică chiar, de oferit printr-o filosofie riguros-științifică.

Un alt aspect preliminar important, legat de cel anterior, este discuția amplă purtată asupra relației dintre a gândi [*thinking*] și a spune [*saying*] ceva. Aici Wittgenstein neagă faptul că ar exista un proces privat al minții – gândirea, care ar sta în anterioritate în raport cu și ar determina spunerea; el spune că ar trebui înlăturată „*tentația de a căuta un act specific de a gândi, independent de actul de a ne exprima gândurile, și situat într-un mediu specific*”⁷.

În consecință, presupoziția clasică potrivit căreia înțelesul [*the meaning*] survine din acest background mental și privat (unde înțelesul ar fi fost stabilit prin capacitatea reprezentativă, rațională și introspectivă a minții) intră în colaps. Ajunge să fie negat caracterul privat al minții, interioritatea care s-ar exprima prin limbaj fără a fi capabilă a se dezvălui complet (eul transcendentă, reflexiv). Wittgenstein afirmă că nu există reguli private, altfel spus, că nu există comprehensiune privată de sine; cineva n-ar putea obține regularități cu privire la sine care să nu fie stabilite public în prealabil. O regulă, o regularitate este constituită astfel intersubiectiv, nu privat; dacă ar fi privată nu ar putea fi identificată nici verificată.

Voi continua identificând ceea ce Wittgenstein numește principala înclinație și maladie [*illness*] în filosofia de tip științific – „*setea de generalitate*” sau „*atitudinea disprețuitoare față de cazul particular*”⁸. Această atitudine emerge dintr-un număr de tendințe de găsit în filosofie, cărora le corespund specifice tipuri de confuzii.

Prima tendință este de „*a căuta ceva în comun pentru toate entitățile subsumate unui termen general comun*”⁹. Desigur, această schemă poate fi urmărită istoric înapoi la Platon, unde individualilor le corespundea în plan etern o idee generală, esențială; și astăzi există o tendință puternică în

⁶ „înlocuiește fiecare proces de a imagina printr-un proces de a privi la un obiect sau prin a picta, desena sau modela; și fiecare proces de a își vorbi prin a vorbi cu voce tare sau prin a scrie” – externalizare a imaginației și a expresivității, trece de la mental la fizic (*The Blue Book*, p. 4).

⁷ *The Blue Book*, p. 43.

⁸ *Ibidem*, pp. 17-20.

⁹ *Ibidem*, p. 17.

a gândi că toți dominanții aduși sub un același termen împărtășesc o proprietate, un *ingredient* comun. Cu toate acestea, Wittgenstein vede acesta ca un mod prea primitiv, prea simplist de a înțelege limbajul. El afirmă că limbajul în utilizarea sa nu are acest gen de structură, fiind mai degrabă ca o familie (conceptul său: asemănări de familie) – unde nu e de găsit o singură trăsătură care ăi adună pe indivizi ca familie, ci variate asemănări care nu corespund tuturor indivizilor. Suportul pentru o astfel de tendință esențialistă este o cerință, un deziderat rațional: *trebuie să fie ceva comun*¹⁰ în toți indivizii dacă e ca ei să fie subsumați în același termen – o instanță normativă este aici în joc.

Cea de-a doua este ideea că se găsește în mintea noastră un fel de imagine generală pentru un termen luat ca general (de exemplu, o imagine generală care ar sta pentru înțelesul cuvântului „câine”, conținând trăsături generale care să depășească diferențele specifice ale indivizilor).

O altă tendință este asumarea de către filosofie a metodei științei – manifestă prin *„reducția explicației fenomenelor naturale la cel mai mic număr posibil de legi primitive”*¹¹. Wittgenstein crede că această căutare de legi explanatorii de înaltă generalitate este sursa reală a metafizicii. În schimb, el consideră că *„nu poate fi niciodată în sarcina noastră să reducem ceva la ceva sau să explicăm ceva”*¹². Această idee este esențială în perspectiva wittgensteiniană de gândire. Ea spune că în filosofie nu există o ierarhie în ceea ce privește importanța ideilor.

Aceeași teză era prezentă și în *Tractatus*..: 6.4 *„Toate propozițiile sunt de valoare egală”*¹³. Diferența dintre cele două perioade este că limbajul relevă lucruri diferite: în prima arată structura logică a lumii, în cea de-a doua auto-consistența gramaticii limbajului – în conexiunea ei inextricabilă cu utilizarea limbajului.

Trebuie cercetate aceste atitudini conflictuale, încercând a arăta ce înseamnă pentru Wittgenstein a elimina background-ul teoretic. Prin „destituirea teoreticului” înțeleg un mod de a filosofa care nu mai este bazat (în raport cu tradiția) pe un corpus de principii (generale, de bază, subsumatoare), legi ale rațiunii, adevăruri a priori (cum exemplar este alcătuită logica, dar aceste condiții sunt valabile și pentru alte științe filosofice: epistemologie, ontologie, morală, desigur și pentru științele naturii).

¹⁰ „*There must be something in common*”, *The Blue Book*, p. 17.

¹¹ *The Blue Book*, p. 18.

¹² *The Blue Book*, p. 18.

¹³ *Tractatus Logico-Philosophicus*, în *The Wittgenstein Reader*, p. 29.

Statutul unei teorii (validate) este esențialmente unul fundamental în raport cu domeniul empiric, al experienței, cel al vieții și activității efective. Puterea unei teorii este cea a unei structuri a priorice care explicitează diversitatea și multiplicitatea experienței (atât de dificil de abordat).

Metodologic, background-ul teoretic poate fi urmărit înapoi până la Descartes și Bacon, ca repere inițiale pentru paradigma occidentală a filosofiei științifice aflate în dezvoltare: „*Inductivismul și experimentalismul, pe de o parte (Bacon) și abstractizarea raționalistă a datelor experienței, pe de alta (Descartes) sunt fețele complementare ale științei teoretice așa cum s-a dezvoltat în Vest*”¹⁴. Succesul crescând al teoriilor științifice în a trata fenomenele fizice coroborat cu aplicațiile tehnologice constructive a făcut din știință și metodele ei arhetipul cunoașterii. Așa este, succesul îi este indeniabil, însă atitudinea ne-critică este întotdeauna dăunătoare.

Pe de altă parte, știința s-a dezvoltat în direcția autonomiei în raport cu rădăcinile ei filosofice. Mai mult, metodologia și cerințele ei au devenit referențiale pentru întreaga cunoaștere, chair și pentru așa-numitele „științe umaniste”. Cu siguranță, filosofia analitică, unul dintre principalele curente filosofice ale secolului XX, i-a preluat din cerințe, străduindu-se să le respecte în mare măsură. Școala analitică dominantă în perioada dintre războaiele mondiale – pozitivismul logic, promova concepția științifică asupra lumii. Întreaga cunoaștere umană urma să fie reductibilă la limbajul fizicist. „*Nu numai că limbajul științei a fost unificat, ci și metodele științei au fost concepute ca uniforme. «Toate stările de lucruri sunt de același fel și sunt cunoscute prin aceeași metodă»*”¹⁵. Cu alte cuvinte, orice explicație rațională cu privire la fenomenele lumii trebuia să dețină aceleași forme logice, în conformitate cu cele ale științelor naturale.

Primul Wittgenstein a fost influențat de Frege și Russell (bine-cunoscuți filosofi și logicieni) și, precum afirmam, a furnizat o imagine logică asupra lumii. Intenționa să ofere o determinare completă a structurii lumii. Mai târziu, în *Philosophical Grammar*, Wittgenstein afirmă: „*Înainte, eu însumi am vorbit despre o 'analiză completă' și credeam că filosofia să ofere o disecare definitivă a propozițiilor pentru a arăta în mod clar toate conexiunile [...]. La rădăcina acestei poziții se găsea o imagine falsă și idealizată asupra utilizării limbajului*”¹⁶.

Pentru filosofia științifică există o ierarhie a cunoașterii, cu un nivel general, teoretic considerat ca fiind superior, sau cel mai important, cum sugera și imaginea carteziană a copacului cunoașterii. Acest sistem al

¹⁴ P.M.S. Hacker – *Connection and Controversies*, p. 44.

¹⁵ *Ibidem*, p. 55.

¹⁶ În *The Wittgenstein Reader*, p. 41.

cunoașterii stabilit de-a lungul ultimelor secole conține puternice cerințe conceptuale de certitudine rațională, prin care pre-determină cunoașterea. Cu privire la acest lucru, îl voi cita pe S. Shanker, care consideră că principala preocupare a lui Wittgenstein cel din cea de-a doua perioadă filosofică era cea de „a ataca o premisă de bază care susține 'filosofia științifică': ideea că filosofia este ierarhică – în sensul în care există anumite areale fundamentale ale cercetării filosofice care furnizează material pentru rezolvarea problemelor din zonele secundare”¹⁷.

Nivelul superior, teoretic de care aminteam mai sus era presupus să dezvăluie o structură profundă a realității. Wittgenstein se raportează critic la acest lucru afirmând: „[...] conform vechii perspective, celei, să zicem, a (marilor) filosofi din Vest, existau două tipuri de probleme științifice: probleme esențiale, mărețe, universale și probleme non-esențiale, coasi-accidentale. Perspectiva noastră dimpotrivă, este aceea că nu există nici o problemă măreață, esențială de tip științific”¹⁸, și că există doar diferite domenii în care limbajul este utilizat, fără ierarhie.

Cu privire la această discuție, Wittgenstein afirmă că filosofie, în maniera în care o înțelege (în perioada post *Tractatus*), nu este una explanatorie și nu oferă un suport teoretic, rațional pentru limbajul obișnuit. El nu își percepe modalitatea de investigare ca pe o singură, unitară metodă: „Nu există o metodă filosofică, deși există într-adevăr metode, ca terapii diferite”¹⁹.

Filosofia sa nu se vrea a fi nici ipotetică nici deductivă (asta revine la a spune: non-ierarhică). Cum spune în *Philosophical Investigations*: „Era adevărat a spune că considerațiile noastre nu puteau fi unele științifice [...] Și putem să nu avansăm nici un fel de teorie. Nu trebuie să fie nimic ipotetic în considerațiile noastre. Trebuie să înlăturăm orice explicație, și descrierea singură trebuie să îi ia locul”²⁰. De asemenea: „Filosofia nu poate în nici un fel interfera cu folosirea actuală a limbajului; ea poate în final doar să-l descrie. Pentru că nu îi poate da nici fundament”²¹. Filosofia nu este nici sursa, nici temeiul cunoașterii; ea doar face cunoașterea mai clară, clarificând limbajul.

Chiar dacă filosofia consideră, în general, limbajul obișnuit ca fiind imprecis și impropriu pentru a gândi corect, Wittgenstein afirmă „[...] este clar că fiecare propoziție din limbajul nostru este 'în regulă așa cum este ea' [...] că unde este sens trebuie să fie perfectă ordine. – Așa că trebuie să fie ordine chiar și

¹⁷ Ludwig Wittgenstein: *critical assessments*, vol. IV, p. 5.

¹⁸ *The Wittgenstein Reader*, pp. 263-264.

¹⁹ *Philosophical Investigations*, §133, p. 51.

²⁰ *Ibidem*, §109, p. 47.

²¹ *Ibidem*, §124, p. 49.

în cea mai vagă propoziție”²². Limbajul obișnuit este în regulă, nu îi lipsește nimic pentru a fi un limbaj bine-format (în același sens în care un joc de șah fără pioni este în continuare un joc bine-format, fiind jucabil [playable] în deplinătatea conceptului de joc²³).

De fapt, în *The Blue Book*, Wittgenstein tranșează disputa dintre limbajele naturale, obișnuite și cele idealizate în favoarea primelor. Limbajele idealizate sunt cele care revendică exactitate, ordine, claritate, reguli stricte în folosirea cuvintelor (urmând modelul logic), definiții precise ale conceptelor implicate și, în consecință, folosirea lor practică sfârșește în situații contradictorii. „*Cel care este prins într-un puzzle filosofic vede o lege în felul în care este folosit un cuvânt, și, încercând să plice în mod consistent această lege, sfârșește prin a se lovi de cazuri care conduc la situații paradoxale*”²⁴.

În interiorul conflictului dintre filosofia târzie a lui Wittgenstein și filosofia de tip științific (între limbajele obișnuite și cele idealizate), acesta amintește, în *The Blue Book*, un pasaj din dialogul platonician *Theaitetos*, unde Socrate întreabă: Ce este cunoașterea [knowledge]?. Voi folosi problematica conceptului de „cunoaștere” pentru a vedea cum tratează Wittgenstein II un termen aparținând tradiției filosofice.

Acest gen de întrebare, care cere o definiție a conceptului, și atitudinea lui Socrate de a căuta o definiție care să acopere toate cazuisticile cunoașterii (respingând definițiile parțiale date „cunoașterii”) sugerează că ar fi „[...] ceva greșit cu folosirea obișnuită a cuvântului 'cunoaștere'”²⁵. Un asemenea cuvânt filosofic ar trebui să aibă o definiție precisă. Ceea ce caută Socrate este un fel de comprehensiune finală a termenului, un înțeles complet și general care să așeze gândirea pe baze solide și să evite relativismul limbajului obișnuit²⁶.

Nucleul raportării lui Wittgenstein la tradiția filosofică este comprimat în următorul pasaj: „*Ideea că pentru a obține în mod clar înțelesul unui termen general trebuie găsit elementul comun în toate aplicările sale a încătușat investigația filosofică; nu numai că nu a condus la nici un rezultat, dar l-a făcut pe filosof să respingă ca irelevante cazurile concrete, singurele care l-ar fi*

²² *Philosophical Investigations*, §98, p. 45.

²³ *The Blue Book*, p. 19.

²⁴ *Ibidem*, p. 27.

²⁵ *Ibidem*, p. 27.

²⁶ S-ar putea menționa că, în dialogurile platoniciene, Socrate se află adesea în dispută cu sofisti, recunoscuți pentru deplina relativitate în utilizarea limbajului; asta poate fi o explicație pentru căutarea certitudinii – această motivație nu asigură, însă, succesul sau corectitudinea unei asemenea întreprinderi.

putut ajuta să înțeleagă utilizarea termenului general”²⁷. Aici, Wittgenstein deplasează centrul de greutate filosofic de la general la particular, de la teoretic la practic, de la abstract la concret.

Răspunsul său la întrebarea lui Socrate este următorul: „Nu există o singură utilizare precisă a cuvântului ‘cunoaștere’ [knowledge]; însă putem inventa câteva utilizări, care vor fi mai mult sau mai puțin în acord cu modurile în care cuvântul este actualmente folosit”²⁸. În acest scurt fragment pot fi identificate anumite direcții în cercetările lui Wittgenstein:

considerarea „înțelesului” unui cuvânt ca utilizarea pe care o are acel cuvânt – „modurile în care cuvântul este actualmente folosit”;

caracterul vag, indeterminarea, multiplicitatea care sunt de găsit în ‘interiorul’ unui cuvânt, împotriva unicității căutate de filosofie și cerute de logică – „nu există o singură utilizare precisă”, „câteva utilizări”;

o strategie metodologică folosită de Wittgenstein în analiza limbajului: „[...] metoda noastră nu constă numai în a enumera analizările actuale ale cuvintelor, ci și în a inventa în mod deliberat altele noi, unele datorită aparenței lor absurde”²⁹.

Prin urmare, „cunoașterea” este pentru Wittgenstein, înainte de toate, un simplu cuvânt al cărui sens trebuie chestionat. Nu o atribuie unei facultăți umane speciale (ca aparținând unui ego generic, rațional, de care să se dea seama prin introspecție) și nici nu o concepe ca un corpus de idei certe”³⁰. Totuși, este un cuvânt de înaltă generalitate și, într-adevăr, încercarea de a-i înțelege sensul ne dă „crampe mentale”.

Așadar, cum trebuie înțeles acest cuvânt? Ce înseamnă el în manieră wittgensteiniană? Să o luăm gradual. Wittgenstein consideră că întrebări de genul: Ce este__? creează inconfort mental, sunt enunțări neclare. Mai mult, „ce am câștiga printr-o definiție, de vreme ce ne poate conduce doar la alți termeni nedefiniți?”³¹, se întreabă acesta. Ultima întrebare este vădit anti-teoretică, afirmând că definiția verbală, întrucât trimite de la o expresie verbală la alta, duce la regres la infinit³² (clasicul exemplu al dicționarelor). Totuși, răspunsul acesta intrigă: nu sunt definițiile verbale de nici un folos? Ajungem să cădem în scepticism?

Wittgenstein menționează un al doilea tip de definiție – cea ostensivă. Acest al doilea tip are o puternică participare practică, experiențială.

²⁷ *Ibidem*, pp. 19-20.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 28.

³⁰ Filosofia este mai degrabă o activitate decât un corpus de cunoaștere (cum neobosit a preluat Moritz Schlick remarca din *Tractatus*).

³¹ *The Blue Book*, p. 26.

³² *The Blue Book*, p. 1.

Definiția ostensivă se îndreaptă, cum sugerează și Moritz Schlick, către activitate, către acțiune: „Fiecare afirmare a unui înțeles trebuie să conducă în final la o *expunere* [exhibition] directă a ceea ce este înțeles (...) Determinarea înțelesului ultim este întotdeauna rezultatul unei activități”³³.

La rândul ei, definiția ostensivă este susceptibilă. În afara faptului că puterile îi par a fi limitate (întrucât cuvintele de ordin mai general par a nu putea fi definite ostensiv), ridică și o altă problemă: „Nu pot fi definițiile ostensive înțelese greșit?”³⁴.

În ceea ce privește cuvintele fără o definiție ostensivă evidentă, o chestiune înșelătoare este aceea că există o tendință puternică, când avem de-a face cu un cuvânt, să căutăm un obiect care să co-existe acelui cuvânt³⁵. Această tendință se află în legătură cu teoria reprezentationalistă, care afirmă că termenilor, cuvintelor le corespund obiecte, că fiecărui cuvânt îi corespunde un obiect printr-o conexiune realizată de minte (teoria adevărului-corespondență). „Unde limbajul nostru sugerează un corp și nu există nici unul: acolo, ne-ar plăcea, este un spirit [ia a spirit]”³⁶. Legătura dintre cunoaștere și spiritualitate este adânc înrădăcinată în cultura filosofică, și Wittgenstein este critic în această privință, în același fel în care Kant și-a construit *Criticile* – pentru a stabili domeniul gândirii cu sens, pentru a clarifica întrepătrunderile dintre metafizică și experiență.

Wittgenstein face să se prăbușească teoria reprezentationalistă asupra limbajului, legătura directă între cuvinte și lume. În consecință, în contextul definiției ostensive, este nevoie de o clarificare cu privire la legăturile dintre cuvinte și realitate. Cuvintele sunt semne, spune Wittgenstein. Ele nu stau pentru obiectele reale în mod direct, reprezentational (prin proiecție sau similaritate); iar justificarea pentru utilizarea lor nu consistă în a fi în conformitate cu stările de lucruri din realitate. Totuși, ce poate fi mai evident decât conexiunea dintre un cuvânt și un obiect, așa cum e stabilită printr-o definiție ostensivă?

Sunt de acord cu Hacker: „[...] o definiție ostensivă nu furnizează o conexiune între limbaj și realitate. Ea introduce, pentru a spune așa, un fragment de realitate în limbaj”³⁷. O mostră, un semn al obiectului este încorporat în limbaj pentru a servi ca paradigmă (pentru viitoare experiențe și utilizări). Limbajul este autonom; el oglindește într-un fel realitatea, dar nu își găsește justificarea prin confruntarea cu acesta; are reguli interne de

³³ Moritz Schlick – *The problems of ethics*, p. XIX.

³⁴ *The Blue Book*, p. 1.

³⁵ *Ibidem*, p. 5.

³⁶ *Philosophical Investigations*, §36, p. 18.

³⁷ P.M.S. Hacker – *Insight and Illusion*, p. 158.

justificare. „Wittgenstein vrea să arate că relația dintre cuvinte și lucruri nu este una externă. Legăturile se petrec în interiorul jocului”³⁸. Asta nu implică ideea că nu există nici o conexiune între limbaj și realitate. Se poate face o analogie pertinentă cu criticismul berkleyian asupra teoriei cauzale a percepției: „nu există nici un punct de vedere independent în care să mă pot situa pentru a vedea că sunt relaționate cauzal perceperea mea că p și faptul că p”³⁹. De aceea limbajul este autonom față de realitate în demersul său justificativ.

Nu faptul că un obiect este „roșu” ne face să îl numim „roșu”. Am învățat că sângele are culoarea roșu, de exemplu, când am învățat limbajul. Asta ne ajută și la a răspunde la întrebarea: „Pot fi definițiile ostensive înțelese greșit?” Răspunsul este „da”, pot fi; când unei persoane i s-a arătat o mostră de sânge și i s-a spus: „Asta este ceea ce numim roșu”, ar fi putut interpreta cuvântul „roșu” în variate feluri (de exemplu: asta este ceea ce numim „lichid”). Totuși, comparându-și utilizarea pe care o dă cuvântului cu utilizările celorlalți își va da seama că dispune de o utilizare greșită, că nu urmează regulile utilizării sale corecte. „Criteriul după care două persoane înțeleg același sens prin 'roșu' este acela că ambii dau aceleași nume culorilor obiectelor și folosesc mostrele în același fel”⁴⁰.

Cum ne dăm seama dacă cineva știe să folosească un cuvânt? Exemplele date de Wittgenstein sunt aparent simple. Dacă cuiva i se cere să aducă șase mere de la băcănie⁴¹, modul în care va face uz de semnele acestea este următorul (de observat aici și externalizarea pe care Wittgenstein vrea să o sublinieze): merge la vânzător cu o hârtie pe care sunt scrise cuvintele, vânzătorul compară semnele de pe hârtie cu etichetele de pe rafturile băcăniei, se oprește la raftul unde scrie mere, numără (cu voce tare) de la unu la șase, luând pentru fiecare număr câte un măr din raft.

Această instanțiere expune legăturile dintre cuvinte și fapte; totuși, nu faptul că semnul „mere” stă pentru merele „reale” a determinat succesul acestei acțiuni. Mai degradă, faptul că protagoniștii cunoșteau cum să utilizeze aceste cuvinte. Este cunoscută afirmația lui Wittgenstein cum că gândirea: „este în mod esențial activitatea de a opera cu semne”⁴².

Lăsând la o parte discuția despre ostentativă (care prezenta condițiile pentru învățarea cuvintelor în particular), în continuare trebuie analizate utilizările cuvintelor într-un plan mai extins. Acum, interesul este orientat

³⁸ Rush Rhees – *Wittgenstein and the possibility of the discourse*, p. 5.

³⁹ P.M.S. Hacker – *Insight and Illusion*, p. 164.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 161.

⁴¹ *The Blue Book*, pp. 16.17.

⁴² *Ibidem*, p. 6.

către concatenațiile de cuvinte. Am menționat mai sus cerința filosofico-științifică a unei ordini de tip logic, general, rațional cu privire la limbaj. Wittgenstein îi opune o perspectivă mai laxă, mai liberă: jocurile de limbaj. Această denotație plurală implică ideea că nu există o formă generală a limbajului, că există tipuri variate de limbaj care nu se supun unei structuri generale (conceptul de „jocuri de limbaj” este legat de cel de „asemănări de familie”). „Se spune uneori că Wittgenstein a renunțat la ideea că limbajul operează cu reguli precise”⁴³. Jocurile de limbaj conduc către o configurație a limbajului diferită de cea a gândirii filosofico-științifice.

Această configurație poartă pentru Wittgenstein numele de gramatica aceluia limbaj, autonomă în raport cu cadrul logic. Gramatica conține reguli pentru utilizarea limbajului însă aceste reguli nu au precizia unui calcul, nu au puterile de excluziune ale legilor (ne amintim că această din urmă caracteristică este pentru Wittgenstein o sursă importantă de înțelegere greșită a limbajului). Ele sunt de găsit în multiplicitatea practică, efectivă a utilizării cuvintelor în limbajul obișnuit.

Asta nu înseamnă că jocurile de limbaj nu au nici un fel de ordine. Similitudinea cu jocurile (să luăm ca exemplu șahul) arată că dețin reguli – nerespectarea lor ar fi echivalentă cu mutările greșite la șah; în același timp, regulile nu dețin o asemenea precizie încât să determine strict fiecare mutare. Pe de altă parte, se poate afirma că regulile jocurilor de limbaj sunt rezultatul unei stabiliri la nivel inter-subiectiv, că sunt dinamice⁴⁴ – ne putem imagina un joc mai simplu (înlăturând pionii din șah) sau unul mai complex. Atunci, desigur, ar fi jocuri diferite, poate cu nume diferite, dar nu s-ar putea afirma că unul e mai jucabil [*more playable*] sau mai corect – ar fi doar diferite cu privire la aceste aspecte.

Gramatica dezvăluie folosirea naturală a limbajului. „Wittgenstein subliniază în mod repetat importanța condițiilor normale în înțelegerea naturii formelor noastre de reprezentare. Circumstanțele în care este învățată folosirea unui cuvânt sunt circumstanțele normale, standard pentru aplicațiile sale”⁴⁵. Acest recurs la „istoria naturală a ființelor umane”⁴⁶ așa cum este ea reflectată în limbajul nostru, se opune de la sine idealizărilor raționale de filosofi, le denunță ca fiind iluzorii și producătoare de erori. Jocurile de limbaj stau pentru contextele de viață în care suntem născuți, în care învățăm cuvinte și

⁴³ Merrill & Jaakko Hintikka – *Investigating Wittgenstein*, p. 137.

⁴⁴ La nivel macroscopic: „noi tipuri de limbaj, noi jocuri de limbaj, am putea spune astfel, vin în existență, pe când altele devin depășite și cad în uitare” – *Philosophical Investigations*, §23, p. 11.

⁴⁵ P.M.S. Hacker – *Insight and Illusion*, p. 297.

⁴⁶ *Philosophical Investigations*, §415, p. 125.

apoi le folosim mai departe, în contextual. Relevarea lor vrea a apela la mijloace exclusiv descriptive – a arăta jocurile de limbaj așa cum sunt ele: „o rețea complicată de similarități ce se suprapun și se intersectează: uneori similarități mai generale, alteori similarități de detaliu”⁴⁷, și nu cum, idealizat, ar trebui să fie.

Acum, înțelegerea cuvântului „cunoaștere” apare într-o nouă lumină. Nu putem afirma că avem înțelesul unui cuvânt furnizând o definiție menită să îi confere unul. Acțiunile noastre sunt cele care stau la capătul [bottom] cunoașterii, nu anumite propoziții purtătoare de valori de adevăr. „Ceea ce oamenii acceptă ca justificare – este arătat prin modul cum gândesc și trăiesc”⁴⁸. A înțelege, a ști ceva înseamnă a acționa în consecință, nu a furniza o determinare generală pentru acel ceva. Dacă cineva înțelege jocul și regulile și i se cere un argument în favoarea a ceea ce spune ori face, va răspunde „arătând o cale care conduce la această acțiune [...] furnizând drumul pe care merge”⁴⁹. În concluzie, vor fi atâtea înțelesuri variate ale cuvântului „cunoaștere” câte folosiri și acțiuni variate plecând de la el, sau în care este prins, sunt.

Rămâne de răspuns la întrebarea finală a acestui eseu: este atitudinea non-teoretică a lui Wittgenstein capabilă să se auto-sustină sau este prizoniera unor supoziții nemărturisite?

Voi începe prin a reactiva o importantă acuză wittgensteiniană la adresa filosofilor: efectul înșelător [*misleading*] al anumitor analogii pe care aceștia le fac în explicarea conceptelor (de exemplu, pentru Wittgenstein problema în legătură cu conceptul de „timp” în faimosul solilocviu al lui Augustin era o analogie greșită între a măsura timpul și a măsura o lungime). Adică, întrepătrunderea diferitelor utilizări ale cuvintelor din domenii diferite, cu gramatici diferite. „Când ceva pare ciudat în legătură cu gramatica cuvintelor noastre, asta se întâmplă deoarece suntem tentați să folosim alternativ un cuvânt în câteva moduri diferite”⁵⁰. Wittgenstein consideră că activitatea filosofului este de a contracara acest efect prin diferențierea utilizărilor, arătând, atunci când sau dacă este cazul, că analogia nu se susține, că trebuie separate jocurile de limbaj.

„Dacă sunt posibile gramatici alternative, și Wittgenstein s-a străduit să ne arate că nu există nimic unic în limbajul nostru, atunci cum sunt posibile alegerea, compararea și traducerea?”⁵¹ întreabă Hacker. Într-adevăr Wittgenstein

⁴⁷ Ibidem, §66, p. 31.

⁴⁸ Ibidem, §325, p. 106.

⁴⁹ The Blue Book, p. 14.

⁵⁰ Ibidem, p. 56.

⁵¹ P.M.S. Hacker – *Insight and Illusion*, p. 172.

considera limbajul ca neavând o formă generală de reprezentare. „*Limbajul este un labirint de cărări [paths]. Te apropii dintr-o parte și îți găsești calea: te apropii de același loc din altă parte și nu îți mai găsești calea*”⁵². El afirmă că nu există o perspectivă generală, atotcuprinzătoare în ce privește limbajul. Există numai perspective locale, contextuale, suntem întotdeauna într-un joc de limbaj din multe altele și acesta este cel mai înalt ordin de sens pe care îl avem.

Totuși, dacă așa stau lucrurile, prin ce mijloace și motivații putem înțelege interferențele dintre jocuri de limbaj diferite, ca instrumente avem pentru clarificarea utilizării limbajului, pentru rezolvarea încurcăturilor de ordin filosofic? Sunt în joc anumite presupoziiții generale și subsidiare (o logică ascunsă, un background teoretic)?

Răspunsul este cumva conținut în întrebarea însăși. Deoarece, dacă cineva susține că este activă o „logică ascunsă”, atunci presupune că această logică se potrivește faptelor (regulilor de limbaj existente); implicațiile sale ar trebui să coincidă în mare măsură cu convențiile gramaticale uzuale⁵³. Dar, dacă este în mod necesar în acord cu majoritatea acestora, cum s-ar putea verifica, de asemenea, și „corectitudinea” ei? Odată stabilit acordul între principiile generale și regulile uzuale, cum ar putea acest acord funcționa și a dovedă că majoritatea regulilor sunt justificate? Aceasta se dovedește a fi o strategie circulară.

Mai mult, această „logică ascunsă” va întâlni, de asemenea, cazuri care nu vor fi în conformitate cu ea, datorită unor arbitrarități în folosirea limbajului. Drept consecință, va înlătura aceste cazuri, va interzice utilizatorilor să le folosească pe mai departe? Probabilitatea este foarte redusă ca aceștia să se conformeze acestor cerințe; mai degrabă, vor rămâne la folosirea lor naturală, deși uneori arbitrară, a cuvintelor.

În concluzie, nu e de presupus un background teoretic; ceea ce filosofi precum Wittgenstein fac este, cu deosebită atenție, să rămână apropiați cazurilor particulare, să compare diferitele utilizări ale cuvintelor și să încerce să diferențieze jocurile de limbaj pentru a rezolva încurcăturile ce apar în urma tendințelor generalizatoare pe care am încercat să le instanțiez în aceste pagini.

⁵² *Philosophical Investigations*, §203, p. 82.

⁵³ Pentru acest argument coerentist vezi Adrian-Paul Iliescu – *Wittgenstein: Why Philosophy is Bound to Err*, pp. 69-84.

Martin Heidegger. Esențialitatea tradiției filosofice și perspectiva asupra istoricității

Sergiu Sava*

In the following pages I will take into account the particular character of the 77th paragraph from *Being and Time*. If this paragraph, through its ideas doesn't bring any contributions to the investigation of historicity or to the existential analytic from *Being and Time*, then what is its purpose? By analyzing its structures I'll try to prove that the meaning of the 77th paragraph is a metatheoretical one. Precisely, this paragraph deals with Heidegger's own research possibilities regarding historicity, possibilities that he finds in the works of Wilhelm Dilthey and Yorck von Wartenburg.

Cercetarea de față vizează caracterul relativ straniu propriu ultimului paragraf al capitolului despre istoricitate din *Ființă și timp*, atât din punct de vedere ideatic – nu avem de-a face cu nici un adaos, cu nimic nou în problema istoricității sau în contextul mai amplu al *analiticii existențiale* –, cât și stilistic – modul în care e alcătuit textul diferă radical de restul lucrării lui Heidegger. Paragraful 77 se remarcă prin aceea că e, aproape în întregime, un colaj de citate culese din corespondența contelui Yorck von Wartenburg cu Wilhelm Dilthey. Putem avea impresia că Heidegger pur și simplu inserează în text extrasele sale din scrisorile celor doi. Pe o altă treaptă, poate fi observat că paragraful 77 reproduce aproape literal o parte a textului din 1924, *Conceptul de timp*, ale cărui idei directoare au stat la baza conferinței pe care Heidegger a susținut-o în data de 25 iulie a aceluiași an în fața Societății Teologice din Marburg¹. Drept urmare, întâlnim o a doua ipostază a colajului, la nivelul ansamblului textului ce alcătuiește opera fundamentală a lui Heidegger. Astfel se explică diferența stilistică dintre

* Sergiu Sava este doctorand al Facultății de Filosofie, Universitatea „Al.I. Cuza, Iași.

¹ Vezi *Der Begriff der Zeit*, în Gesamtausgabe 64, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004, *Die Fragestellung Diltheys und Yorcks Grundtendenz*, pp. 7-15.

acest paragraf și restul lucrării, însă, în același timp, survine întrebarea privitoare la rostul celei de a doua dimensiuni a colajului. De ce anume a simțit Heidegger nevoia să reproducă în *Ființă și timp* un fragment din *Conceptul de timp*? Putem găsi un răspuns dacă apelăm la biografia lui Heidegger. Pentru a obține postul de profesor titular la Facultatea de filozofie din Marburg – post rămas vacant în urma acceptării de către Nicolai Hartmann a catedrei de filozofie din Köln – Heidegger era nevoit să scrie cât mai repede și să publice o lucrare care să fie recunoscută de către colegii de specialitate. În acest context apare *Ființă și timp*, operă pe care Heidegger însuși o vedea ca fiind una de tranziție, un simplu reper pe drumul gândirii². Această grabă de a publica măcar o parte din opera în lucru poate fi o primă explicație pentru prezența colajului la nivelul textului ce formează *Ființă și timp*.

Nu este, totuși, mai puțin adevărat că explicația biografică a paragrafului 77 rămâne una de suprafață – în fapt ea nu reprezintă decât o simplă dezvoltare a clarificării diferenței stilistice față de *Ființă și timp*. Întreaga întemeiere istorică nu poate da seama de rostul paragrafului 77 în economia lucrării lui Heidegger, încât rămâne învăluită de neclaritate omogenizarea ideatică a fragmentului din *Conceptul de timp* cu restul capitolului despre istoricitate. Cercetarea de față se vede obligată, astfel, să fie una mai aplecată spre text, urmând indicațiile oferite de el. Din motivul acesta nu voi trasa nici un fel de linii directe pentru investigație, permițându-mi să urmăresc îndeaproape însăși dezvoltarea ei.

Titlul paragrafului 77 este „Legătura expunerii de față a problemei istoricității cu cercetările lui W. Dilthey și ideile contelui Yorck”. La o primă vedere este oarecum evident că centrul atenției paragrafului este Dilthey, cercetătorul, și nu Yorck, cel care ne poate oferi idei. Rațiunea este că Heidegger, urmând o metodă fenomenologică, nu poate accepta în propriul demers idei deja articulate, ele fiind supuse riscului de a fi simple prejudecăți³. Cu toate acestea, fragmentele din corespondența celor doi sunt citate exclusiv din scrisorile lui Yorck și nu ale lui Dilthey. De asemenea este evidentă dimensiunea critică a extraselor cu privire la cel din urmă. Nu avem, deci, de a face cu o apologie a lui Dilthey, așa cum primele

² Cf. Rüdiger Safranski, *Un maestru din Germania. Heidegger și epoca lui*, traducere de Ileana Snagoveanu-Spiegelberg Editura Humanitas, București, 2004, pp. 142-143.

³ Întotdeauna fenomenologia trebuie să urmeze „lucrurile însele”, deoarece a face fenomenologie este „a face să se vadă de la sine însuși ceea-ce-se-arată, așa cum se arată de la sine însuși” (vezi Martin Heidegger, *Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2003, § 7, p. 45).

pagini ar putea lăsa impresia.⁴ Este mult mai rezonabil să afirmăm că în paragraful 77 Heidegger vrea să rectifice și să îmbunătățească cercetarea lui Dilthey folosindu-se de perspectiva și ideile lui Yorck. În cuvintele lui Heidegger, „analitica pregătitoare existențial-temporală a *Dasein*-ului este hotărâtă să cultive spiritul contelui Yorck pentru a se pune în slujba operei lui Dilthey”⁵. O cale bună de a dezvolta această supoziție este să vedem exact care este critica adusă de Yorck; care îi sunt componentele. De asemenea, trebuie văzut cum poate fi aplicată în contextul operei lui Dilthey; cum poate îmbunătăți încercarea acestuia de a fundamenta epistemologic științele spiritului.

Critica principală este aceea că cercetările lui Dilthey „pun prea puțin accentul pe diferența generică dintre ontic și istoric”⁶. Drept urmare, Dilthey va vedea, de exemplu, „procedura comparației” ca metodă a științelor spiritului. Astfel, pentru că nu distinge clar între ontic și istoric, îmbrățișează o perspectivă estetică asupra istoriei, asemenea celei care descrie orientarea Școlii istorice, prin autori precum Ranke sau Windelband. Într-un asemenea context nu există nici o posibilitate reală de a înțelege care este caracterul propriu istoriei, deoarece o *vedem* ca *ființare-simplu-prezentă* [*Vorhandenes*], ca obiect al științelor naturii⁷. Relația cu ființarea istorică devine în acest orizont doar una oculară, de laborator.

Această perspectivă asupra „lucrurilor”, unde „determinările de relații reprezintă ultimul cuvânt al înțelepciunii”, este însă ea însăși un „produs istoric”⁸, încât devine clar că întreaga critică vizează *temeiurile* investigației lui Dilthey⁹, ceea ce este negândit în gândirea sa. Stăruința în încercarea de a observa cum critica poate ajuta încercarea lui Dilthey de a fundamenta epistemologic științele spiritului nu ne poate aduce, prin urmare, nici un fel de spor în privința intenției de a desluși rostul § 77 în ansamblul construcției din *Ființă și timp*. Dacă *temeiurile* sunt criticate, atunci nu mai putem vorbi de o opera stabilă și coerentă ce ar putea fi îmbunătățită. Critica se identifică acum cu o nouă construcție. Odată cu Școala istorică – compusă din reprezentanți ai științelor naturii mai degrabă

⁴ Vezi *ibidem*, § 77, pp. 526-527.

⁵ *Ibidem*, p. 533.

⁶ *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, Max Niemeyer, Halle, 1923, p. 191.

⁷ Despre caracterul de *simplă-prezență* al ființării Heidegger vorbește în *Ființă și timp*, ed. cit., §§ 9, 21, 69b, pp. 56, 137, respectiv 472-486.

⁸ *Briefwechsel*, ed. cit., p. 39.

⁹ Heidegger însuși clarifică acest fapt la începutul paragrafului, când spune că relația cu opera lui Dilthey se va concentra asupra principiilor acesteia (cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, § 77, p. 527).

decât ai științelor spiritului¹⁰ – cade în dizgrație și dimensiunea strict epistemologică a operei lui Dilthey. Mai clar, nu poate fi vorba, nici în scrisorile lui Yorck și nici în interpretarea heideggeriană a lor, despre o încercare de a contribui la întemeierea științelor spiritului urmând o coordonată exclusiv epistemologică.

Concluzia firească ce rezultă din aceste considerații este că drumul urmat până acum conduce cercetarea către o fundătură. Totuși, nu am face decât să ne pripim trăgând o astfel de concluzie. Când Heidegger definește „tendința filosofică cea mai proprie a lui Dilthey”, nu vorbește despre epistemologie sau ocularism, ci, utilizând un citat din Yorck, despre interesul de a înțelege istoricitatea [*Geschichtlichkeit*]¹¹. În felul acesta rămânem încă în orizontul filosofiei lui Dilthey, însă cel indicat de Heidegger,¹² unul care nu este atât pozitiv – conținând o teorie stabilă despre esența a ceea ce este istoric –, ci mai curând potențial – alcătuit din întrebări. În momentul acesta ne aflăm în dimensiunea filosofiei heideggeriene, detașați de o mare parte a filosofiei construite de Dilthey, însă, după cum am arătat deja, în același câmp de cercetare.

În noul context singura problemă rămâne cea privitoare la *temeiul* științelor spiritului, identificat de Heidegger ca fiind istoricitatea¹³. Pentru o bună înțelegere a istoricității e necesară plasarea într-o perspectivă adecvată, dincolo de prejudecăți, dincolo de ceea ce este *de la sine înțeles*. Trebuie să luăm mereu în calcul situația noastră istorică cu scopul de a avea o imagine cât mai adecvată a propriilor *posibilități de înțelegere*. Potrivit lui Heidegger, trebuie să fim conștienți că „*Dasein*-ul nu are numai înclinația de cădea sub dominația lumii sale (a lumii în care el este) și de a se explica pe sine ca un reflex al acesteia; *Dasein*-ul cade totodată sub dominația tradiției sale, surprinsă mai mult sau mai puțin explicit”¹⁴.

Pentru a depăși această situație trebuie să aplicăm o destrucție [*Destruction*] a tradiției. Rezultatul va fi disoluția aluviunilor aduse de

¹⁰ Vezi *Briefwechsel*, ed. cit., p. 61.

¹¹ Vezi Martin Heidegger, *op. cit.*, § 77, p. 527.

¹² Nu este sarcina acestei lucrări să clarifice, în abstract, modul lui Heidegger de a interpreta istoria filosofiei. De asemenea, nu voi încerca să văd în ce măsură această interpretare este justificată. Singura mea preocupare este să văd care este scopul și rezultatul unei singure ipostaze a interpretării heideggeriene – cea privitoare la corespondența dintre Dilthey și Yorck.

¹³ Vezi Martin Heidegger, *op. cit.*, § 76, pp. 519-526.

¹⁴ *Ibidem*, § 6, p. 29. Drept exemplu al unei astfel de situații, când *Dasein*-ul cade pradă tradiției, am văzut modul estetic, ocular de cercetare reprezentat de Școala istorică, denunțat de către Yorck ca un „produs istoric”, o prejudecată modernă malignă.

tradiție și așezarea în posibilitățile pozitive ale acesteia, care reprezintă, în același timp, limitele ei¹⁵. După respingerea prejudecăților Școlii istorice – unele împărtășite, după cum am văzut, chiar de Dilthey –, următorul pas al destrucției va fi, drept urmare, să determine posibilitățile pozitive pentru înțelegerea istoricității prezente în tradiție. Concret, care va fi noua configurație a cercetării, acum când edificarea epistemologică a științelor spiritului s-a dovedit a fi o fundătură¹⁶? Dacă ceea ce găsim în paragraful 77 este o destrucție, atunci soluționarea acestei chestiuni se va identifica cu împlinirea sarcinii lucrării de față.

La începutul paragrafului 77 Heidegger vorbește despre *hermeneutică*, concepută drept cale a încercării de a înțelege viața ca modalitate în care omul *este*¹⁷. Aducerea în discuție a hermeneuticii este legată de încercarea lui Dilthey de a înțelege viața, însă nu este clar, în text, dacă Heidegger presupune că această accepțiune a hermeneuticii e prezentă și la Dilthey. Gândindu-ne la dimensiunea *existențială* a analiticii prezente în *Ființă și timp*, avem toate motivele să dăm un răspuns negativ acestei întrebări. Hermeneutica heideggeriană este concepută ca activitate a explicitării [*Auslegung*]¹⁸. Această activitate este întemeiată în existențialul înțelegerii [*Verstehen*] – mai adecvat ar fi să spunem că explicitarea este configurarea a ceea ce a fost deja înțeles¹⁹. Întotdeauna doar înțelegerea este cea care îi permite *Dasein*-ului să-și proiecteze ființa către posibilitățile sale autentice, circumscrise de *facticitate*²⁰. În consecință, hermeneutica nu este o simplă metodologie, care tinde spre o „cunoaștere obiectivă”, cum era pentru Dilthey, ci are un caracter ontologic. Hermeneutica nu are un raport doar cu tradiția, cu ceea ce a trecut, ci este înțelegere a propriei noastre ființe, care vine de fiecare dată cu lumea noastră, cu facticitatea. Este lesne de observat că această definiție a hermeneuticii este identică cu cea proprie paragrafului 7 din *Ființă și timp*, unde fenomenologia *Dasein*-ului este desemnată prin caracterul de *hermeneúein*. Datorită acestei coordonate, „înțelegerea ființei inerentă *Dasein*-ului însuși ajunge să cunoască sensul autentic al ființei precum și structurile fundamentale ale ființei

¹⁵ *Ibidem*, pp. 31-32.

¹⁶ Potrivit lui Jean Greisch (*Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de „Sein und Zeit”*, PUF, Paris, 1994, p. 381), trebuia să fie deja clar acest fapt în orizontul operei heideggeriene din moment ce în § 3 din *Ființă și timp*, se spune că filosofia nu trebuie să slujească știința preexistentă, ci trebuie să descrie condițiile a priori ale acesteia (vezi Martin Heidegger, *op. cit.*, § 3, pp. 14-17).

¹⁷ *Ibidem*, § 77, p. 527.

¹⁸ Vezi *ibidem*, § 7, p. 37.

¹⁹ Vezi *ibidem*, § 32, p. 204.

²⁰ Vezi *ibidem*, § 31, pp. 196-204.

Dasein-ului". De asemenea, „hermeneutică”, spune Heidegger, poate desemna „elaborarea condițiilor de posibilitate pentru orice cercetare ontologică” și, drept urmare, ale tuturor științelor²¹.

Din această scurtă prezentare a înțelesului hermeneuticii voi extrage un răspuns potențial cu privire la noua orientare a investigării istoricității. În urma respingerii pretenției epistemologiei de a întemeia singură științele istorice, o cale adecvată pentru a înțelege istoricitatea poate fi hermeneutica²². Această ipoteză deja își găsește un sprijin într-un fragment citat de Heidegger dintr-o scrisoare a lui Yorck, unde se spune că deoarece „întregul dat psihofizic nu este [ființă = simplă-prezență a naturii, *n. autorului*], ci trăiește, reprezintă miezul istoricității”²³. Observăm că înțelegerea istoricității contribuie la înțelegerea ființei *Dasein-ului*, astfel încorporându-se în traviul *analiticii existențiale*. Miza acesteia este să înțeleagă structurile de bază ale ființei *Dasein-ului*, încât are un originar caracter hermeneutic. De asemenea, Yorck vede istoricitatea omului ca *temei* al oricărei filosofii²⁴, încât poate fi regăsit aici al doilea înțeles al hermeneuticii, drept cercetare a fundamentului oricărei activități umane²⁵. Am obținut în felul acesta o bună justificare a ipotezei înaintate. Pentru a vedea ce este istoricitatea trebuie să urmărim o cale de gândire nu epistemologică, ci hermeneutică.

Totuși, răspunsul obținut este doar unul formal și din acest motiv duce lipsă de completitudine și chiar de claritate. Dacă dorim un răspuns complet, unul care să împlinească destrucția, trebuie să vedem hermeneutica, așa cum a fost ea configurată de Heidegger, la lucru. În acest fel vom avea și un răspuns clar. Dar Heidegger a folosit deja, într-un mod foarte concret, fenomenologia hermeneutică în celelalte paragrafe ale capitolului despre istoricitate. Nu putem aștepta de la paragraful 77 o altă interpretare a istoricității. În această

²¹ *Ibidem*, § 7, p. 49.

²² Instaurarea hermeneuticii drept cale adecvată pentru înțelegerea istoricității e identificată și de Jean Greisch ca rost al paragrafului 77 în *Ontologie et temporalité*, ed. cit., pp. 380-381.

²³ Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, § 77, p. 531.

²⁴ Cf. *Briefwechsel*, ed. cit., pp. 69, 251.

²⁵ Nu este o lipsă de coerență a spune că istoricitatea, ca rezultat al analiticii *Dasein-ului*, este fundamentul oricărei activități umane, și nu doar al științelor, deoarece orice activitate umană – felul nostru de a fi în lume – are ca *temei* o înțelegere a ființei, înțelegere care mereu este istorică (vezi *Ființă și timp*, ed. cit., § 31, pp. 196-204).

situație este firesc să ne întrebăm din nou care este legătura dintre investigația heideggeriană și operele lui Dilthey și Yorck.

Înainte de a relua această întrebare trebuie să conștientizăm ceea ce a fost obținut până acum. Urmând perspectiva heideggeriană – așa cum se desprinde ea din ansamblul lucrării *Ființă și timp* – asupra criticii lui Yorck la adresa lui Dilthey, a devenit evident că epistemologia trebuie să fie înlocuită cu hermeneutica dacă dorim o perspectivă adecvată asupra istoricității; dacă dorim să ne asumăm posibilitățile autentice ale cercetării. Dar aceste posibilități – așa cum se spune în paragraful 6 din *Ființă și timp* – pot fi procurate din trecutul nostru esențial²⁶. Cu alte cuvinte, dacă vrem să înțelegem filosofic istoricitatea *Dasein*-ului, trebuie să ne asumăm *trecutul esențial al filosofiei*. Asta se întâmplă în paragraful 77, încât *discursul generic despre pătrunderea Dasein-ului către posibilitățile sale pozitive de a fi autentice este dublat acum de cazul concret al lui Heidegger*. După ce respinge modul tradițional, exclusiv epistemologic, de cercetare a istoriei, Heidegger trebuie să găsească posibilitățile autentice ale propriului demers în trecutul esențial al filosofiei, și le găsește la Dilthey și la Yorck. Astfel, paragraful 77 nu aduce nimic nou față de restul capitolului despre istoricitate, ci e mai mult o justificare a ceea ce s-a spus deja – arată temeiul istoric al cercetării ce s-a desfășurat. Heidegger nu vorbește aici, în primul rând, despre istoricitate, ci despre *posibilitățile sale adecvate de înțelegere a istoricității*. Cu scopul de a confirma acest răspuns voi arăta cum ceea ce a expus deja Heidegger în capitolul despre istoricitate este, nu în întregime desigur²⁷, conținut în fragmentele preluate din scrisorile lui Yorck către Dilthey.

Găsim la Yorck, în pasajele selectate de Heidegger, ideea că „orice istoriografie care trăiește cu adevărat și care nu se mulțumește doar să descrie viața este o critică”²⁸. Nu este tocmai clar ce fel de critică este aceasta. Cui îi este adresată? Din ce perspectivă? Care este obiectul cercetării istorice? De pe ce poziție investighează subiectul istoria? Acest mod de a ne raporta la istorie, în termenii relației

²⁶ Vezi *ibidem*, § 6, p. 29 și § 74, pp. 506-513.

²⁷ Faptul că nu tot ce spune este conținut în trecutul esențial al filosofiei nu este un contraargument la ceea ce am spus deja. Rațiunea pentru aceasta este că asumarea posibilităților autentice din trecutul nostru esențial – *reiterarea* [*Wiederholung*] lor – nu este o repetare întocmai a trecutului, un abandon în fața lui, ci un răspuns pe care i-l adresăm.

²⁸ *Briefwechsel*, ed. cit., p. 19.

subiect/obiect, a fost respins odată cu prejudecățile Școlii istorice²⁹. În același timp, aceasta nu înseamnă că nu avem nici un criteriu pentru a judeca istoria; înseamnă doar că trebuie să renunțăm la idealul unei cunoașteri obiective, *unilaterale*. Situația ambiguă în care ne aflăm – imposibilitatea unei cunoașteri unilaterale absolute – denotă de asemenea că avem mai multe posibilități de a înțelege istoria, din perspectiva temporalității autentice a *Dasein*-ului – care este *viitorul* său – aleasă, în forma ei concretă, din potențialitățile oferite *Dasein*-ului de către propria-i facticitate. Din aceste posibilități, eu, ca *Dasein*, ca ființare posibilă, trebuie să le aleg pe cele care îmi sunt mie proprii și să renunț la celelalte. Interpretarea aceasta își găsește justificarea în pasajele citate în continuare de către Heidegger din scrisorile lui Yorck, unde cunoașterea istorică este văzută ca fiind „în cea mai mare parte cunoaștere a izvoarelor ascunse”³⁰. Aflu aici o importantă confirmare a investigației heideggeriene – nu a rezultatelor, desigur, ci a posibilităților ei. A găsi „izvoarele ascunse” înseamnă a găsi posibilitățile noastre autentice de a fi, a ne apropria trecutul esențial, dincolo de orice aluviuni. Această acțiune de a ne găsi trecutul esențial împreună cu posibilitățile sale se afirmă ca o adevărată luptă, deoarece „esențialul în general este invizibil”. În acest punct devine mult mai simplu să înțelegem despre ce critică vorbește Yorck. Orice relație cu istoria este *biunivocă*. Pe de o parte, este critică a trecutului din perspectiva oferită de către propria noastră facticitate; pe de altă parte, relația cu trecutul implică „riscul” unei transformări radicale a noastre. În trecutul nostru esențial ne putem găsi posibilitățile autentice de existență. Aceasta înseamnă că prin contactul cu trecutul esențial suntem supuși unei reconstrucții autentificatoare.

Este evident că din această perspectivă istoriografia nu mai poate fi o cunoaștere certă și obiectivă – așa cum era pentru Școala istorică. Istoriografia însăși trebuie să contribuie la găsirea posibilităților autentice de existență. Sarcina relației noastre cu istoria nu mai poate fi una dezinteresată, având ca scop o cunoaștere în absolut, ci una care încearcă să înțeleagă istoria din singura perspectivă viabilă – cea a facticității. Rezultatul acestei atitudini este o familiarizare cu trecutul, însă mai ales o înțelegere a situației

²⁹ Trebuie să fie clar că în orizontul gândirii heideggeriene nu avem de-a face cu o distincție între *Dasein* („subiect”) și *lume* („obiect”). Lumea nu este ceva exterior *Dasein*-ului, ci e concepută ca existențial (vezi *Ființă și timp*, ed. cit., § 12, pp. 71-81).

³⁰ *Briefwechsel*, ed. cit., p. 109.

prezente prin asumarea posibilităților pozitive ale trecutului din perspectiva viitorului care ne călăuzește existența.³¹

Aici suntem foarte aproape de cazul heideggerian al *posibilității* raportării la *istoricitate*.

„Și așa cum se spune: «Când veți fi atins liniștea veți fi puternici», tot atât de bine se poate spune și «Când veți fi atins liniștea veți putea percepe, adică veți înțelege.»”³²

„Și atunci mă desfăt stând liniștit de vorbă cu mine însumi și în dialog cu spiritul istoriei.”³³

Este greu, după lectura întregului capitol despre istoricitate, să nu vezi aceste fragmente ca perfect simetrice cu ce a fost spus de către Heidegger în interpretarea sa a istoricității. Concret, pentru a înțelege posibilitățile autentice ale existenței noastre – ființa istorică a *Dasein*-ului –, trebuie să fim împăcați cu noi înșine, ceea ce pentru Heidegger este a fi împăcați cu propria moarte prin starea de hotărâre anticipatoare [*vorlaufende Entschlossenheit*]³⁴. În acest moment, când este „liber pentru moarte”, *Dasein*-ul trebuie să-și aleagă posibilitățile autentice de existență care i-au fost deschise prin hotărâre [*Entschlossenheit*]. Ca urmare a hotărârii, *Dasein*-ul își acceptă starea de aruncare [*Geworfenheit*] și își alege existența autentică din moștenirea [*Erbe*] sa³⁵. Relația pe care *Dasein*-ul o are cu moștenirea în scopul de a-și procura o existență autentică este exact ca un „dialog cu spiritul istoriei”.

Acceptându-și ființa într-o moarte [*Sein zum Tode*], *Dasein*-ul se confruntă cu propria-i finitudine. Din acest motiv, sfera posibilităților de existență este, pentru *Dasein*, restrânsă. A alege dintre aceste posibilități de existență înseamnă, pentru *Dasein*, a-și alege destinul

³¹ Vezi *Ființă și timp*, ed. cit., § 76, în special pp. 521-524. Acest gând poate fi înțeles mai bine în orizontul gândirii lui Gadamer, care vede raportul cu istoria ca *participare*. Miza este aceea că relația cu ceea ce este, la un moment dat, nefamiliar nouă – implicit istoria, așa cum o înțelege Heidegger (vezi *Ființă și timp*, ed. cit., § 73, pp. 500-501) – implică posibilitatea unei schimbări radicale a existenței, laolaltă cu lumea noastră, posibilitatea unei familiarizări. Nu există altă putință de a înțelege ceea ce este nefamiliar, decât deschiderea întregii noastre ființe față de această nefamiliaritate, față de o altă posibilitate de a fi și, eventual, a o accepta ca a noastră. Aceeași situație poate fi văzută în gândul lui Gadamer despre „fuziunea orizonturilor” [*Horizontverschmelzung*], din *Adevăr și metodă*.

³² Briefwechsel, ed. cit., p. 26.

³³ *Ibidem*, p.133.

³⁴ Vezi Martin Heidegger, *op. cit.* § 74, p. 506 și, în special, § 62, pp. 404-411.

³⁵ Cf. *ibidem*, § 74, pp. 506-508.

[*Schicksal*], care este, pentru Heidegger, numele adevărat al istoricității. Concret, a mă decide asupra destinului, recuperat din trecutul esențial, coincide cu a reitera [*wiederholen*] o posibilitate moștenită a existenței mele, a-mi alege *eroul*.³⁶

Reiterarea, în cazul lui Heidegger, este una a posibilităților deschise de Dilthey și de Yorck. După perspectiva *oculară* asupra istoriei, reprezentată de Școala istorică, noua perspectivă vede această relație ca o luptă *oarbă* cu spiritul istoriei, precum cea a lui Iacob cu îngerul. Este foarte important să înțelegem semnificația orbirii în acest caz. În locul unei perspective limpezi asupra lucrurilor, întâlnim aici întunericul, care este nefamiliaritatea. Două semnificații conexe vreau să evidențiez. În primul rând, în lumina celor spuse până acum, este clar că această pătrundere în întuneric este un efort de a înțelege facticitatea ființei noastre³⁷. Putem vedea consecința procesului de autocunoaștere – care rămâne ceva de făcut – ca pe un înțeles complementar al îmbrățișării întunericului. Cunoscând istoria, în lumina viitorului nostru, aflăm aici posibilitățile unei existențe autentice. Astfel nu mai avem o simplă *cunoaștere* a istoriei, ci o *înțelegere* a ei ca „manifestare a vieții”³⁸. Aceasta este posibilitatea aleasă de Heidegger pentru a înțelege ce este istoricitatea. Cu alte cuvinte nu mai putem vorbi de o cunoaștere definitivă, o explicație în absolut a istoriei, ci de o înțelegere a ei, care, pentru Heidegger, privește ființa posibilă a *Dasein*-ului. Această interpretare este confirmată de Heidegger însuși atunci când spune că „Yorck ajunge să înțeleagă cu claritate caracterul fundamental al istoriei ca «virtualitate», pornind de la cunoașterea caracterului de ființă al însuși *Dasein*-ului uman și nu în maniera teoriei științei, pornind de la obiectul studiului istoric”³⁹.

Relația cu istoria este una hermeneutică, una ce include ambele instanțe – istoria cu posibilitățile sale, dar și cercetătorul. În această nouă perspectivă, baza pentru justificarea istoriografiei este caracterul ei *practic* – faptul că ne poate schimba prin raportul pe care îl avem cu trecutul esențial –, deci un caracter *pedagogic*.⁴⁰ Contactul cu potențialele noastre

³⁶ Cf. *ibidem*, pp. 508- 512.

³⁷ Această situație poate fi mai bine înțeleasă dacă ne gândim la cazul lui Oedip care, în chip simbolic, își scoate ochii tocmai pentru a ajunge la cunoașterea de sine, pentru a găsi sursele ascunse ale situației sale.

³⁸ Cf. Jean Greisch, *op. cit.*, p. 381.

³⁹ Martin Heidegger, *op. cit.*, § 77, p. 530.

⁴⁰ Cf. *Briefwechsel*, ed. cit., p. 42 și urm.

posibilități autentice de a fi, însă atât de străine nouă, aduce o situație dificilă pentru categoriile noastre, pentru limbă. Acum, când nivelul public de înțelegere – *communis opinio* – este lăsat în urmă, limba noastră, împreună cu gramatica ei, sunt forțate să-și asume anumite forme nefirești – precum paradoxurile, vorbirea simbolică etc. – pentru a exprima ceea ce este istoric important⁴¹. Acestea fiind spuse, cred că am obținut o justificare suficientă pentru ipoteza lansată ca rezolvare a problematicii paragrafului 77.

Dacă Heidegger află posibilitățile proprii demersului său filosofic în operele lui Dilthey și Yorck, atunci înseamnă că acestea sunt cele reiterate de el, după cum, de altfel, am și văzut. Totuși, *a reitera* nu înseamnă a urma exact același drum ca *eroul* nostru, ci mai mult a da un răspuns posibilităților deschise de el. Întrebarea firească ce derivă de aici privește răspunsul concret pe care Heidegger îl dă posibilităților deschise de Dilthey și Yorck. Cu scopul de a obține un temei pentru investigațiile istorice, York a încercat să elaboreze diferențierea generică dintre *ontic* și *istoric*⁴². Aici, desigur, intervine răspunsul lui Heidegger. Dacă dorim să înțelegem bine ceea ce onticul și istoricul *sunt*, e nevoie să înțelegem mai întâi care este sensul ființei, deoarece „cum altfel poate fi istoricitatea sesizată filosofic și concepută «categorial», pentru a o diferenția de ontic, dacă nu prin aducerea atât a «onticului» cât și a «istoricului» într-o unitate mai originară, care să facă posibilă compararea și distingerea lor?”⁴³. Cred că putem să ne facem o idee destul de clară despre *diferența ontologică* din aceste ultime fragmente ale paragrafului 77⁴⁴. Desigur, această idee este doar anunțată aici, deoarece, mai întâi de toate, Heidegger trebuie să meargă mai departe cu *analitica Dasein*-ului.

⁴¹ Cf. *Ibidem* pp. 70 și urm. respectiv 249 și urm. Această situație este prezentă, desigur și în filosofia heideggeriană (vezi, de exemplu, *Ființă și timp*, ed. cit., § 7, pp. 50-51).

⁴² Cf. *ibidem*, § 77, p. 532.

⁴³ *Ibidem*, pp. 532-533. Această idee poate fi întâlnită și în *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, traducere de Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2005, §§ 1,2, pp. 23-25 și 29-33.

⁴⁴ Diferența dintre ființă [*Sein*] și ființare [*Seiend*] este aproape explicit enunțată de Heidegger la sfârșitul paragrafului 77: „Onticul este doar *una* dintre regiunile ființării. Ideea de ființă cuprinde «onticul» și «istoricul». Ea este cea care trebuie să poată fi «diferențiată generic»” (*Ibidem*, p. 533).

Estetică, Psihologie, Etică

Creația artistică în Design. Tratare fenomenologică

Geanina Sofroni Vatamanu*

Comme le beau n'a du sens que pour les humains et surtout pour ceux capables de le percevoir, si le beau naturel bénéficie de l'atout de la primordialité du support réel, non- médié, le beau artistique se définit par la dominante de la synthèse entre le donné naturel, amplifié et transfiguré par la force créatrice de l'artiste et par sa force de construction. Voilà que le design - l'esthétique industrielle, l'esthétique des marchandises - poursuit justement une transmutation de la sphère des mises en valeur quantitatives- abstraites dans celle des qualitatives- concrètes. La composante esthétique introduit ainsi, dans la production matérielle, un coefficient qualitatif d'individualité au niveau des micro-séries et un idéal de chaque produit pris séparément. Les créations par elles-mêmes satisfont l'un ou l'autre de nos besoins ou de nos intérêts. Dans l'art, elles remplissent deux fonctions: l'une utile et l'autre esthétique. Le designer a le devoir moral de se poser tous les problèmes qui pourraient surgir de la réalisation, exploitation, protection, vente (concevoir des solutions novatrices pour la protection en utilisation, choisir la graphique de l'emballage, concevoir les mottos, les logos, le brand, la publicité- tout revient à lui). Les statues de l'époque baroque, par leurs formes contorsionnées et tensionnées, étaient destinées à émouvoir et décoraient de fastueuses jardins.

Introducere în abordarea fenomenologică a designului

Modalitate de prezentare intuitivă a ceea ce este ireductibil și esențial într-un domeniu al cunoașterii, ideea descrierii fenomenologice poate fi

* Geanina Sofroni Vatamanu este doctorand la Facultatea de Filosofie, Universitatea „Al.I. Cuza”. Iași.

valorificată în legătură cu discutarea specificului cunoașterii științifice contemporane și a fenomenului diferențierii și integrării științelor moderne. Descrierea ca atare, valorificată critic, nealterată de interpretări idealiste, poate fi integrată în orice cunoaștere. Reprezentanții fenomenologiei au adus contribuții marcabile în domeniul logicii – Husserl, al teoriei valorilor și al antropologiei filosofice – Scheler, în domeniul esteticii – R. Ingarden, M. Dufrenne, istoriei – M. Farber, L. Landgrebe, al spiritului – Hegel.

Din punct de vedere fenomenologic, mă voi opri al studierea design-ului ca act artistic de creație. Studiul procesului de creație artistică ne introduce direct în estetică: restaurează pe deplin realitatea operei și pune, dintr-o dată, problemele importante privind raporturile dintre tehnici și artă. Și totuși există un pericol: pe de o parte, într-adevăr, estetica nu oferă o garanție absolută împotriva capcanei psihologismului; ea se poate rătăci în evocarea conjuncturii istorice sau a circumstanțelor psihologice ale creației

Pe de altă parte, ordonând experiența estetică în funcție de experiența creatorului, ea tinde să acuze anumite trăsături proprii acestei experiențe, să exalte, de exemplu, un fel de voință de putere în contrast cu contemplația estetică a operei de artă. Un studiu exhaustiv al experienței estetice trebuie să reunească cele două demersuri; "...arta presupune inițiativa artistului, este deasemeni adevărat ca el așteaptă consacrarea din partea unui public"- considera fenomenologul artei Mikel Dufrenne, în cunoscutul sau studiu *Fenomenologia experienței estetice* [68-70; 81-91]. O reflecție asupra artei, fie ca fapt sociologic, fie ca fapt antropologic, fie chiar ca o categorie a spiritului într-o perspectivă hegeliană, se va orienta către activitatea creatoare.

Pe de altă parte, Roman Ingarden abordând întreaga problematică a esteticii din unghi fenomenologic [1978/341-349] evită dintru început să legitimizeze numai o perspectivă psihologică. Depășind din start dihotomia estetică „obiectivă” - estetica „subiectivă”, Ingarden, ca și Mikel Dufrenne de altfel, vor considera că aceste două concepte corelative, cel de *obiect estetic* și cel de *experiență estetică*, însumează, în fapt, întreaga problematică a unei estetici filosofice. Explicit Ingarden afirmă că estetica trebuie să fie o disciplină filosofică care nu numai că este în postura de a le completa pe celelalte discipline de același rang, dar va și „obține din partea lor completări practice și metodologice”. Mai precis: pentru clarificarea problemelor privind modul de existență și structura operei de artă, estetica are nevoie de ajutor din partea ontologiei generale și a teoriei valorii. De asemenea, Ingarden insistă asupra faptului pe accentuarea acestui adevăr, că estetica „se cuvine” să fie o disciplină filosofică ce nu trebuie interpretată ca fiind o respingere a „esteticii empirice”, întrucât și psihologia

comparamentului artistic și a trăirii estetice și sociologia curentelor și modelelor artistice au o problemă particulară pe deplin justificată și scopuri științifice precis conturate. Numai încercările de a înlocui estetica filosofică prin aceste cercetări empirice „trebuie respinse”. Rezultă că, dacă punctul de plecare îl constituie în cazul esteticii filosofice, analiza întâlnirii dintre subiectul trăirii cu un obiect, îndeosebi cu o operă de artă, atunci, se poate admite că, în elaborarea conceptelor sale de bază, estetica filosofică este *independentă* față de estetica empirică. Astfel, dacă sunt delimitate precis cele două tipuri de estetică, atunci estetica filosofică va cuprinde anumite domenii distincte de cercetare, ca, de exemplu: a) ontologia operelor de artă; b) ontologia obiectului estetic ca o concretizare estetică a unei opere de artă; c) fenomenologia actului de creație; d) relația dintre stilul operei și valoarea operei; e) studiul estetic al valorii în conexiune nemijlocită cu trăirea estetică; f) fenomenologia trăirii estetice și constituirea obiectului estetic; g) teoria și critica evaluării; h) teoria sensului și a funcțiilor artei în legătură cu viața oamenilor.

Apare obiecția că operele artelor frumoase s-ar sustrage tratării științifice prin gândire fiindcă ele și-ar avea originea în imaginația lipsită de reguli și în elementul afectiv. De asemenea, și fiindcă ele, în număr și diversitate de necuprins cu vederea, și-ar manifesta efectele numai asupra senzației și imaginației. Această obiecție și încurcătură produsă de ea par a mai avea și acum greutate. Frumosul artei se înfățișează de fapt, într-o formă ce se opune explicit gândirii, o formă, pe care aceasta, pentru a opera în modul ce-i este propriu, se vede nevoită s-o distrugă. Această reprezentare are legătură cu părerea că realitatea în general, viața naturii și a spiritului, ar fi desfigurată și omorâtă, că ea, în loc să ne fie apropiată de către gândirea conceptuală, este chiar îndepărtată, încât omul, voind să cuprindă prin gândire, ca mijloc, ceea ce e viu, mai curând face ca însuși acest scop să moară. Nu e cazul să vorbim aici despre acest lucru într-un chip care să epuizeze chestiunea, ci numai să indic punctul de vedere din care ar urma să fie înfăptuită înlăturarea acestei dificultăți sau imposibilități și stângăcii. Spiritul e capabil să se considere pe sine însuși, să posede despre sine însuși și despre tot ce ia naștere din el o conștiință, și anume o conștiință gânditoare. Căci tocmai gândirea și trăirea intensă constituie natura esențială și cea mai intimă a spiritului. Dar arta și operele ei, ca unele ce au luat naștere din spirit fiind create de el, sunt ele însele de natură spirituală, deși plăsmuirea lor îmbracă aparența sensibilității și infiltrează în sensibil spiritul. Și cu toate că operele de artă nu sunt cugetări și concepte, ci sunt dezvoltare a conceptului din sine însuși, sunt direcționarea lui în direcția sensibilului. Puterea spiritului cugetător rezidă în faptul de a nu se cuprinde oarecum numai pe sine însuși în forma ce-i

este proprie ei, de a se recunoaște pe sine în înstrăinarea sa ca senzație și sensibilitate, să se înțeleagă pe sine în al său altceva, transformând în cugetări ceea ce e a fost înstrăinat și reîntorcându-se astfel la sine. Iar în cursul acestei îndeletniciri cu al său altceva, spiritul cugetător nu-și devine necredincios sieși încât, aici, să uite de sine și să renunțe la sine, și nici nu este atât de neputincios încât să nu poată cuprinde ceea ce este deosebit de el, ci se cuprinde pe sine și conturul său. În felul acesta, și opera de artă, în care gândul se înstrăinează pe sine însuși, aparține sferei gândirii conceptuale, iar spiritul, supunând-o cercetării științifice, nu-și satisface decât nevoia naturii sale celei mai proprii.. Foarte departe de a fi cea mai înaltă formă a spiritului, dar teribil de cuprinzătoare, arta însă își primește, cum vom vedea și mai precis, abia în știință și maestrie prețuirea autentică.

Artă si non-artă

„Vechii greci aveau pentru artă termenul de *techne*’, însemnând meșteșug”. Arta era înțeleasă de ei drept univers de forme obținute prin prelucrarea diferitelor materiale, în conformitate cu anumite norme, cu anumite canoane, necesitând tehnici bine definite a căror aplicare dădeau rezultate optime. Este accentuat în *techne* ’caracterul artizanal, aspectul manual al execuției pe care-l implică întotdeauna creația de forme artistice vizuale. Dar, pentru a ridica execuția la rang de artă, considerau ca sunt necesare nu numai priceperea și îndemânarea în modelarea ori construirea unei forme determinate, ci și ceea ce am numi astăzi talent sau vocație. În contextul ansamblului de factori ce condiționează creația fiecărei forme, intervine un alt factor: inspirația. Un asemenea obiect se prezintă ca „performanță” umană în lupta cu materia, cu acea rezistență pe care o opune oricărei voințe umane metamorfozoare. Un lucru, care prin construcția sa perceptibilă vizează perfecțiunea, apare contemplatorului ca minune în ordinea lumii, ca prezență ce se distinge sub lumina unui sistem de raporturi inedite, pe care le impune între ea și celelalte prezențe din jur. O asemenea formă ce tinde către perfecțiune, ce înmagazinează originalitate, inovație instauratoare, concepută să înfrunte timpul, să fie eternă, ajunge să se definească, astfel, ca prezență generatoare de miracol și spectaculozitate. Devine lesne de înțeles pentru ce filosofii din epocile următoare și-au pus atâtea speranțe în forța educativă a artei, privită ca univers de forme stând sub egida perfecțiunii, privită ca univers de forme cultivând ideea desăvârșirii omenescului. În virtutea notelor ce i se recunoșteau ca specifice, nu putea fi accesibilă oricui și oricând. Artistul se exprima prin actul artistic - absolutizând experiențele pe care le deținea - fără să se îndoiască vreun moment că interlocutorul său ar putea să nu-l înțeleagă. Diversitatea manifestărilor artistice și accesul inegal al oamenilor

la mesajul acestora, în funcție de logaritmii expuși de către creator și puterea de percepție a omului aceluși moment, de culturile naționale în care s-au format, de mediile sociale din care provin, fac acum dialogul foarte anevoios. Practic, noi discutăm mult astăzi despre artă, dar de obicei sensurile pe care i le recunoaștem fiecare nu coincid, sau coincid foarte puțin. De ce unele forme, perceptibile vizual, cu o estetica indiscutabil pozitivă, ar ține de domeniul artei, iar altele nu?

Gheorghe Achiței [2005/162] , încearcă să dea un răspuns acestei întrebări : [...] *formele artistice sunt întotdeauna capabile să trezească, la simpla lor contemplare, un anumit sentiment, o anumită stare de spirit, o anumită dispoziție*. Or nu același e și obiectivul esențial al *design-ului* ? Creațiile obiectuale din design, prin compoziția lor vizuală, sugerează o posibilă împlinire a aspirațiilor, năzuințelor, sau idealurilor noastre, o posibilă stare a lumii în contextul căreia ne-am putea afla la un moment dat. Pe lângă această funcție, design-ul își propune și o latură ce implică finalitatea: funcționalul. Creațiile, prin ele însele, satisfac una sau alta din trebuințele noastre, unul sau altul din interesele noastre.

Act creator

Însumând analiza ontologică cu cea epistemologică și praxiologică, T.D. Stănculescu rezuma definirea: [...] *actul creației este acela care se circumscrie principal tuturor manifestărilor conștient-esențiale ale ființei umane* [2005/12]. Termenul de creație – chiar mult prea uzat în estetică - posedă semnificația unei descoperiri de formă prin intervenția conștientă a omului asupra unui anumit material, urmărind structurarea lui în conformitate cu o intenție, ori cu un corp de intenții personale. Esteticile de tip teologic mai recunosc și un alt sens al noțiunii de “creație”. Opera lui Dumnezeu este creație atât prin caracterul ei de necuprins, cât și prin diversitatea manifestărilor sale. Opera umană, ca obiectiv intențional al unui efort reglat, este pusă în libertate ca fiind ceea *ce este*, odată scăpată din strânsoarea actului creator. Pentru că lucrarea este dată, prin definiție, utilizării. Platon accentuează, nu doar în *Politeea*, ideea că știința și capacitatea celui ce produce (creează) sunt subordonate utilizării și depind de cunoștințele celui ce preia întrebuințarea. Conceptul de operă trimite la o sferă a utilizării comune și, prin aceasta, la o înțelegere comună, la o comunicare în înțelegere. Istoria, filosofia, științele în general, pun în revistă meditații ample pentru frumos precum și studii minuțioase pentru artă. Efectele acestei duble afinități s-au constituit într-o „filosofie a frumosului” și o „știință a artei”. Renunțând la nuanțări, se desprinde o destul de clară schimbare de accent de la o epocă la alta. Dezvoltarea lor paralelă datează din antichitatea elină, de la opțiunile platoniană și aristotelică - opțiuni până la un punct distincte și opuse, dar atenuate de

monumente „inverse” dinăuntrul fiecărei concepții și care au darul să estompeze opoziția lor exterioară. Adversitatea lor se editează însă, mai ascuțit, în antichitatea romană și evul mediu latin, evidențiindu-se speculativismul platonice și neoplatonic, precum și în poeticile, retoricile, stilisticile aristotelice și neoaristotelice. Grecii meditează și acționează cu precădere asupra ideii de frumos și asupra substanței artistice; romanii analizează cu precădere formule și tehnici expresive; teologii medievali se preocupă iarăși de valențe imateriale și metafizice; renașterea își potențează, în schimb, interesul pentru realitatea naturală și cea artistică, adică pentru structurile corelate ale artei cu ale lumii exterioare și, respectiv pentru descrierea migăloasă a materialelor, procedeele și modelărilor artistice; artistice sunt celebrele schițe și studii, contorsionările fiarelor, serpuirea drapajelor, încrengătura vergelelor ale inginerului Da Vinci ori ale tehnicianului Dürer, previzionare indubitabile arhetipuri ale așa numitelor arte contemporane și noi tehnologii.

În ce fel se deosebește “arta” de ceea ce ar putea fi artele mecanice, tehnice, procesorale, teatrale, video, în cadrul unei noțiuni generale de *știință a producerii*?

Percepție- senzație

Acționând nemijlocit asupra organelor de simț, obiectele și fenomenele create, sunt reflectate în totalitatea lor ca un întreg unitar - printr-un proces psihic - având ca rezultat al acestui proces obținerea *imaginii* (bi- sau tridimensională). Spre deosebire de senzație, care reflectă o însușire sau alta a unui obiect, percepția reflectă obiectul în ansamblul său. Pentru om percepția reprezintă modalitatea principală a cunoașterii senzoriale, în timp ce senzația are doar doar un rol constitutiv în dezvoltarea filogenetică și ontogenetică a acestui nivel de cunoaștere. Percepția se bazează pe experiența anterioară a omului și pe raportarea obiectului perceput la o anumită categorie de obiecte; de aceea în procesul percepției se reflectă semnificația de ansamblu a obiectului (de la creația obiectuală propriuzisă și până la identitățile vizuale sau ambientale) și nu însușirile separate ale acestuia. Fie că percepția este la nivel vizual, tactil, auditiv ori olfactiv, procesul are un caracter selectiv și este influențat nu numai de particularitățile obiectului perceput, ci și de trebuințele și interesele persoanei care percepe, de așteptarea sau de atitudinea sa anticipativă.

Percepția e o lume exterioară ce se manifestă și dincolo de obiect. Sensul de deplasare a fenomenului este dinspre obiect către lume - în cazul în care lumea rămâne exterioară obiectului, dar și în sens invers, atunci când vorbim despre creațiile ambientale. Designul oferă o experiență

absolută a spațiului și a materialității. În această geometrie naturală immanentă percepției practice, noi aprobăm spațiul, timpul, materia de o atare manieră încât orice știință pură își va avea fundament în această experiență primordială. Și, se pare că există, de asemenea, în sentimentul pe care-l are ființa însufletită și creatoare, față de conștientizarea vitalului originar, o experiență absolută, imprimată genetic, a vieții pe care se fondează știința biologică. Aceasta se metamorfozează în creație pur palpabilă și „ergonomică”, punând la îndoială valabilitatea cunoscutei interpretări kantiene: frumusețea, prin însăși natura ei, exclude orice finalitate, deci nu poate fi abordată din perspectiva utilității lucrurilor.

Formă

În viziunea lui Tatarchiewicz noțiunea *forma* poate căpăta (între multe altele) cinci accepțiuni diferite:

- *alcătuirea părților*. Contrariul sau corelatul ei sunt în cazul de față elementele, părțile pe care le întărește forma reunindu-le într-o unitate integrală. Forma porticului e o alcătuire de coloane, melodia - una de sunete.
- *prezentarea directă a simțurilor*. Contrariul și corelatul său e conținutul. În acest înțeles (în sensul strict al poeziei) expresia ține de formă, iar sensul lor - de conținut. Ambele aceste sensuri ale formei sunt adesea echivalente, însă nejudicios. Prima e o abstracție; o operă de artă niciodată nu e o simplă alcătuire, ci totdeauna o anumită alcătuire, o anumită ordine a părților. În schimb a doua este *ex definitione* concretă, de vreme ce e „prezentată simțurilor”. Cele două pot, uneori, interfera. Denumirea de „formă” poate desemna o alcătuire, un sistem a ceea ce se prezintă direct simțurilor
- *conturul obiectului*. Contrariul corelat acesteia e materia, materialul. În acest înțeles, foarte uzitat în vorbirea curentă, *forma* e similară, însă câtuși de puțin identică cuprezentarea directă a simțurilor, căci acesteia îi aparțin în mod egal culoarea și desenul, pe câtă vreme conturului îi aparține numai desenul.
- *forma aristotelică* s-a datorat lui Aristotel și nu-i altceva decât esența noțională a obiectului; e o altă denumire aristotelică a termenului „entelechia” (starea de desăvârșire). Contrariul și corelatul ei sunt trăsăturile întâmplătoare ale obiectului. Majoritatea esteticienilor de astăzi se dispensează de atare noțiune a formei. Dar nu întotdeauna a fost așa. În istoria esteticii noțiunea „forma” în sens aristotelic e tot așa de veche

ca și a formei ca "alcătuire a părților", precedându-le chiar pe cea de "contur" și "prezență directă a simțurilor".

- *forma kantiană* a fost utilizată de I. Kant. În ochii lui și-ai urmașilor lui ea era același lucru cu aportul intelectului, în raport cu obiectul cunoscut. Contrariul și corelatul acestei noțiuni kantiene este ceea ce nu e produs și prezentat de intelect, ci de către o experiență exterioară.

Cele trei noțiuni mai sus amintite, folosite în estetică, sunt propriile ei produse. În schimb, celelalte două noțiuni ale formei s-au născut pe tărâmul filosofiei și de-aici au trecut la estetică. „Forma vizuală” le cuprinde într-o oarecare măsură pe toate. Asta nu atunci când o înțelegem doar ca "obiect". Oricare formă originală ni se dezvăluie ca un adevărat spectacol. În ea vom recunoaște sugestia unui posibil răspuns la întrebările noastre fundamentale cu privire la sensurile existenței pe care o ducem, ale vieții pe care o trăim. În forma privită ne vom afla implicați afectiv, sesizând - chiar la modul subtil - expresivitate, după încărcătura emoțională și spirituală cu care a fost înzestrată. Formele estetice ne apar prin excelență în această calitate, de forme expresive. Esteticianul român Gh. Achiței[1988/181], separă în trei categoriile de forme vizuale: forma cu statut de operă, forma cu statut de obiect, forma cu statut de imagine. Acestea nu există de sine stătător. Cele trei tipuri se interpătrund, se implică reciproc: pictura în design, designul în arhitectura, arhitectura în sculptură, sculptura în grafică, grafica în fotografie, fotografia în film, filmul în moda, moda în ambient, iar șirul poate continua la nesfârșit. Ar trebui poate pornit de la recunoașterea adevărului elementar că existența noastră se înscrie într-un univers de prezențe fizice distincte, variind nelimitat, pe care le percepem cu ajutorul simțurilor. Toate prezențele fizice distincte, perceptibile prin văz sau auz, ni se impun ca forme; mirosul, pipăitul, gustul par a fi simțuri umane specializate în perceperea altor realități decât cea a formelor. Cum interesul cade pe înțelegerea formelor perceptibile vizual, în continuare mă voi referi doar la acestea.

Prin termenul de formă vom înțelege, deci, acel ansamblu de elemente capabile a delimita și semnaliza vizual orice prezență în spațiu. Din acest punct de vedere cuvântul formă posedă mai multe accepțiuni: el desemnează, mai întâi, *aspectul* exterior, neprecizabil, al unei prezențe fizice determinate. El desemnează apoi *conturul* sau *profilul* acesteia. Formă devine, în asemenea împrejurări, sinonim cu *figură*. Atunci când respectul contur sau profil se apropie de niște limite considerate, în virtutea experienței, ca fiind proprii unui anume tip de prezențe fizice perceptibile prin văz, cuvântul formă posedă accepțiunea de *tipar*. Vechii greci aveau pentru formă atât *morphe*, însemnând înveliș, cât și *eidos*, însemnând *idee*,

principiu veșnic. Pentru a se preciza modelul în raport cu formele ce pot fi întâlnite curent, se întrebuintează - obținute cu ajutorul prefixelor și rădăcinilor grecești - *arhetip* adică forma ideală inițială, la care trebuie raportate cele care se prezintă ca „abateri” de grade diverse, și *prototip*, adică forma inițială multiplicabilă într-un anumit număr de exemplare, folosindu-se același material, aceleași tehnici și aceiași parametri. Prin linia experiențelor umane curente, se operează și în estetică distincția dintre formă și conținut, câteodată aceasta fiind reținută ca foarte importantă, prin formă înțelegându-se astfel ceea ce determină, iar prin conținut ceea ce este delimitat în spațiu și poate fi perceput vizual. De la această distincție elementară au devenit posibile, prin derivare, și altele, în condițiile cărora conținutul ajunge să fie identificabil cu materia din care e construită sau modelată orice prezență fizică perceptibilă vizual, cu funcția acesteia, cu semnificația acesteia. Evident, relația dintre conținut și formă presupune o complicată dialectică asupra căreia nu ne vom opri în acest context. Căutând să înțelegem lumea formelor, căreia i-au fost consacrate atâtea seducătoare studii - chiar dacă n-ar fi să amintim decât cărțile lui Henri Focillon: *La vie des formes* (publicată în 1936) și René Huyghe: *Formes et forces* (publicată în 1970) și încă ar fi suficient - vom reține că ea cuprinde atât *formele naturale*, cât și *formele artificiale*. Dacă formele naturale ne apar fie ca forme neînsuflețite, fie ca forme vii, formele artificiale presupun, cu anumite excepții, prelucrarea unui material inert. Sub alte aspecte, mai restrânse, cum ar fi cele referitoare la condiția spațială a formelor, fiecare dintre categoriile menționate anterior comportă noi și noi diviziuni: *forme statice* și *forme dinamice*; *forme tridimensionale* și *forme bidimensionale*; *forme plane* și *forme spațiale*. Posibilitățile de clasificare a formelor nu se opresc aici. Destinația, statutul lor funcțional devin elemente ce permit alte clasificări. Formele artificiale, de pildă, se clasifică obișnuit în *forme utilitare* și *forme non-utilitare*, acestea putând fi *forme artistice*, *forme artisanale* și *forme industriale*. În alte cazuri se vorbește despre *forme funcționale* și *forme non-funcționale*.

Aparent, înțelegerea lumii formelor din perspectiva posibilităților de clasificare ce se întrevăd, a diviziunilor și subdiviziunilor ce pot fi stabilite, pare fără importanță, iar cel mai adesea oamenii o și ignoră. În realitate, lucrurilor nu stau așa. Formele se clasifică în lumina particularităților de care dispun, a principiilor care stau la baza lor. Clasificările ne vor ajuta, deci, să înțelegem mai bine apropierea și deosebirea dintre diferitele „specii”, „categorii” și „familii” de forme. Dacă formele naturale, atunci când se pretează aprecierii noastre estetice, nu pun probleme deosebite celui care încearcă să le înțeleagă sensul și semnificația, formele artificiale ne apar întotdeauna ca rezultate ale unei activități conștiente, implicând

deopotrivă gândirea și acțiunea umană. Ele apar prin urmare ca material prelucrat într-un anume fel, în conformitate cu anumite intenții, de pe platforma unei anume concepții despre rostul lucrurilor - trebuitoare sau netrebuitoare - în viața omului. Se impune din acest punct de vedere să reținem că atât formele utilitare, cât și cele non-utilitare pot fi obținute pe două căi:

- prima, desigur, cea mai veche, presupune prelucrarea directă a materialului; noi o numim *artizanală*, într-un sens care depășește trimerile la realitatea strictă a artizanatului contemporan;

- a doua, cumva mai nouă, presupune prelucrarea indirectă - cu ajutorul mașinilor - a materialului; noi o numim *industrială*. În condițiile prelucrării directe a materialului din care urmează a rezulta forma, intervine problema unei anumite simpatii create între om și material, intervine problema pasiunii depuse în prelucrarea materialului, pasiune care va lăsa, totuși, „urme”. Forma respectivă poate fi inspirată de o alta, preexistentă; atunci ea va poseda alt statut decât originalul, dovedindu-se copie sau replică. E greu a se înțelege bine ce se petrece astăzi în sferile artei, ale design-ului, ale vestimentației, ale înlocuitorilor de artă, fără a ține seama de atari adevăruri elementare. Ignorând distincția dintre original, copie și replică, dintre prototip și serie, dintre unicat și serie mică, nu vom putea înțelege nimic din esența multora dintre fenomenele caracteristice vremurilor în care trăim, cum ar fi bunăoară, interesul deosebit prezentat de forma rezultând dintr-un proces de prelucrare indirectă, industrială, a acestuia.

Etică și responsabilitate

Etica filosofică (ca și cea creștină) pretinde săvârșirea binelui și evitarea răului. Orice *lege morală* pretinde din partea omului săvârșirea binelui. Că binele, ca valoare morală fundamentală este esența vieții morale, toate sistemele de morală sunt de acord, însă ceea ce le deosebește unele de altele în acest domeniu este felul în care fiecare dintre aceste sisteme înțeleg și definesc ființa binelui. Etica și morala superioare sunt permanente ale vieții spirituale. Etic și estetic - ambele au în comun faptul că, în preocupările și observațiile lor, se află omul și manifestările sale. Ambele domenii întreprind aceleași cercetări asupra realității: fericirea, frumosul, intelectualul, căutarea și cultivarea virtuților. Principalul țel este cultivarea valorilor personale. Ele sunt cele ce apropie omul de sine în autocunoaștere, îl înalță. Raportând lumea creațiilor la Creatorul acestora și la scopul urmărit de El, prin creație, se poate vorbi de natura lucrurilor ca despre cea mai apropiată normă a moralității.

A privi designul dinspre etică este o cerință din ce în ce mai stringentă, o cerință a vremurilor actuale, o problema a umanității, ce necesită o aprofundată și serioasă analiză. Individual și general, omul este dependent de obiectele și mijloacele de formare/informare. Codul de etică funcționează ca un contract moral între membrii unei comunități ca întreg, contribuind la coeziunea membrilor, la formarea unui climat bazat pe cooperare și competiție, la creșterea și dezvoltarea benefică generală. Respectarea lui menține echilibrul personal și social.

Voi atașa termenul *morala* la *etica* și-l voi raporta la cutume și moravuri, cele ce sedimentează, pentru uzajul social, finalitățile și valorile inerente acțiunilor umane. Moravurile și cutumele devin în om o a doua natură, sub formă de obișnuințe și predispoziții constante. În sens larg, etica vizează valorizarea unei acțiuni (bine/bun, rău) în termeni de mijloace și scop. Oare nu aceeași finalitate o are și designul? Aristotel numea etica acea știință practică ce are drept obiect acțiunea umană ca ființa ratională și orientată, ca scop, către virtutea conduitei. Completez, spunând că designul caută perfecțiunea. A formei. A formei concrete. Nu cred că azi avem o "știință" a moralei (în sensul post-galilean al termenului, diferit de cel aristotelic), dar cred, alături de Aristotel, că putem furniza temeuri raționale și argumente logice în chestiunile morale. Ca și pentru creația de *tip design*, de altfel. Și cu toate că "teoriile etice" sunt încă edificii imperfecte, a le ignora e la fel de descalificant ca și a crede că etica e o chestiune de bun simț. Teoria deontologică afirma că valoarea morală a unei activități de creație, fie industrială, fie de concepție grafică-statică ori cinematică- consta în respectarea regulii, indiferent de consecințele ei, iar cea teleologică- precum că valoarea unei acțiuni este dată de scopul ei final. Susținătorii eticii teleologice afirmă fericirea ca scop suprem al vieții, deși diferă mijloacele prin care este obținută. Ori, a crea o armă, oricât de elaborată ar fi forma, oricât de bine gândită ar fi din punct de vedere funcțional și ergonomic, fără a te gândi care este totuși scopul ei, este eminentamente imoral.

Utilitatea și principiul celei mai mari fericiri a lui John Stuart Mill ne îndeamnă să căutăm fericirea valabilă pentru cei mai mulți, prevenirea sau micșorarea nefericirii majorității. Fericirea e o exaltare a plăcerii, durează câteva momente și în cazul cel mai bun, câteva ore sau zile. Ideea fundamentală e de a nu aștepta de la viață decât ceea ce poate ea să-ți ofere. Utilitarismul în design promovează doar ideea de funcție, utilitate și simplitate. Plăcerea individuală nu trebuie să perturbe plăcerile celorlalți indivizi. Există obiectele create special pentru senzații tari sau erotice, jocuri cu trimitere sexuală sau violență, ce satisfac plăcerile anumitor categorii, pe când altele trebuiesc protejate (în spacial copii, persoanele

vârstnice și cu handicap). Teoria îmbrățișată și de Jeremy Bentham, nu diferă radical de cea a lui John Rawls ori ale lui Hobbes, Locke și Rousseau, pentru care binele este general și liberal. Toți oamenii sunt egali din punct de vedere moral și merită să fie tratați toți cu egală considerație. Indiferent de sex, apartenență politică, convertire religioasă, oamenii beneficiază în egală măsură de atenția designerilor. Ba mai mult, există categorii defavorizate care, prin ineditul situațiilor, cer un plus de efort. Iubirea aproapelui a lui Iisus Hristos și aplecarea către nevoile *fratelui* nu e unul dintre principiile exclusiv iudeo-creștine. Ea este îmbrățișată și de către alți filosofi ca Mo Tzu și Alfred Adler. "Compasiunea (mila), este experiența cea mai pură a sentimentului de compasiune socială, în sensul că aceasta nu-i lipsește. Căci prin acest afect omul ne arată că este capabil să se transpună în situația semenului său"[1996/260].

Hrană, adăpost și veșminte - iată nevoile de bază ale omenirii. *Emanciparea* a adăugat pe lista de priorități uneltele și mașinile, cele ce duc la realizarea primelor trei. Etica și morala sunt permanente ale vieții spiritual-umane, dar în noile condiții create prin revoluțiile de la sfârșitul anului 1989 din Centrul și Răsăritul Europei, ele sunt tot mai solicitate să contureze profiluri etico-morale potrivite cu noile răscruci apărute la intrarea în secolul XXI. În anii '60 designerul Victor Papanek scria: „Nu a fost publicat niciodată, undeva, nici măcar un singur volum asupra responsabilității designerului, și nici o carte de design care să ia astfel în considerare publicul”[1997/10]. La acea vreme era o problemă mondială. De atunci lucrurile nu s-au schimbat în mare măsură pe ansamblu și mai ales în Europa de est, date fiind condițiile socio-politice. Datorită schimbărilor drastice ale ultimilor zece mii de ani, apa, aerul și pământul au fost adăugate și ele listei. Când e vorba de un produs ușor de realizat, din punct de vedere tehnic, și cu preț mic de cost, lucrurile sunt simple. Ce atrage după sine realizarea unui produs la scară largă, într-o anumită regiune? Pentru a se realiza, un produs are nevoie de o firmă producătoare. În număr mai mic sau mai mare, sunt angajați muncitori. În zonă se va naște o nouă comunitate. Adulții vor lucra acolo, copiii, luați din școlile lor, vor avea nevoie de alte școli, de alți educatori. Întregii colectivități le vor fi necesare spații de locuit, magazine, centre medicale, mijloace de transport, stații de benzină. În cazul în care noul produs nu este vandabil, unitatea producătoare dă faliment, angrenând după sine întreaga structură. Și asta, doar pentru că designerul a făcut o greșală, fie în creația formei - ce nu este adecvată spațiului geografic, fie că nu a studiat cu seriozitate problema, sau nu a știut să colaboreze cu echipa, cea care presupune ingineri, tehnicieni, informaticieni, constructori, economiști, manageri, ori cu totul alți specialiști. S-a creat impresia că oricine are

fantezie, cine modifică o formă sau crede că a creat una nouă, în atari conjuncturi favorabile, este designer. Până spre mijlocul deceniului XX a secolului trecut, toți designerii s-au format din arhitecții, scenariștii, inginerii și artiștii plastici cu anumită vocație, pasiune și cultură estetică și tehnică. Însă, pe măsură ce gama produselor s-a diversificat și sofisticat, pe măsură ce seriile de forme se succed în ritm tot mai trepidant, formarea specialiștilor în domeniu a devenit imperios necesară. Privind înapoi, fără o dialectică îngustă, de piață, ci din poziția unei bune perioade de experiență în domeniu, responsabilitatea designerului nu se reduce la recepționarea produselor pe piață și la modul în care acesta le proiectează. Responsabilitatea designerului merge mult mai departe decât aceste considerente. Judecata sa socială și morală trebuie adusă în scenă cu mult înainte de a începe să proiecteze, deoarece el trebuie să facă o evaluare a priori, dacă produsele pe care este chemat să le proiecteze sau să le re-proiecteze, merită atenția sa sau nu. Aici este marele lui merit și marea sa moralitate : *a fi de partea binelui social sau nu, a face cu sufletul sau nu.*

În loc de concluzie

În clasificările mai noi ale artelor s-au încercat diferite formule de integrare a designului între arte. La al doilea *Congres internațional de estetică* din 1937, J. Segond propunea două tipuri de arte: *artele consacrate* și *artele vizuale*. Tot pe aceeași linie, fără a mai insista asupra distincției dintre cele două arte, se înscrie și cercetarea lui Thomas Munro publicată sub titlul *Arts and their interrelations*. Includerea design-ului printre arte s-ar justifica prin faptul că limitele artei sunt extensibile și devine firească înglobarea sa în sfera artisticului. Comentând atari manifestări specifice ale avangardei artistice occidentale de astăzi Umberto Eco, într-un număr al revistei italiene *Expresso*, încă din anul 1935, arată că se merge de fapt spre distrugerea operei și negarea însăși a conceptului de artă. Ideea de a fi *altfel* dusă la extrem, a dus la apariția așa numitei subculturi de masă, de *cultură de pubelă*. Orice poate fi vândut, orice poate fi cumpărat. Începând cu secolul XIX, avangarda încearcă să provoace standardele banale ale gustului acceptat, deținut de burghezie. Mișcarea Dada, de la începutul anilor 20 ai secolului trecut, a dorit să șocheze clasa mijlocie prin atacul total dat asupra artei însăși. Judecând condiția de artist a zilelor noastre, toate standardele au dispărut. Conform citatelor date de către Victor Papanek, reproducând un catalog oficial al Institutului de Artă din California secolului trecut, citez : “ artist este oricine face artă ” și „artă este orice realizează un artist”[1997/51]. Dar asta va constitui un alt subiect de studiu, ce nu face parte din obiectivele mele acum. Astfel, în secolul XXI tinde să se impună, ca generală, convingerea ca a fi artist e ceva foarte

relativ, că drept artă poate fi acceptat, la un moment dat , lucrul cel mai neașteptat, indiferent dacă este frumos sau urât, plăcut sau neplăcut, logic sau absurd, durabil sau efemer, executat manual sau industrial. Și, atunci, se pune întrebarea: *De unde începe și unde se sfârșește arta? Prin ce această lucrare se dovedește a fi operă de artă?*

Bibliografie:

1. Achiței, Gheorghe - *Frumosul dincolo de artă*, Editura Meridiane, București, 1988;
2. Alfred Adler - *Cunoașterea omului*, Editura Iri, București, 1996
3. Dufrenne, Mikel - *Opera de artă și execuția sa în Fenomenologia experienței estetice*, vol. I, Editura Meridiane, București, 1976;
4. Ingarden, Roman - *Structura internă a operei de artă în Studii de estetică*, Editura Univers, 1978;
5. Mill J.St. - *Utilitarismul*, Editura Humanitas, București, 1991 ;
6. Morar Vasile - *Moralități elementare*, Editura Paideia, București, 2001;
7. Munro, Thomas - *Artele și relațiile dintre ele*, Editura Meridiane, București, 1981;
8. Papanek, Victor - *Design pentru lumea reală*. Editura Tehnică, București, 1997;
9. Platon, *Politeia*, în Platon, *Opere*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1986;
10. Platon, *Republica*, în Platon, *Opere*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1986;
11. Stanciulescu T. D., *Introducere în Filosofia Creatiei Umane*, Editura Junimea, 2005;
12. Tatarkiewicz, Vladislav - *Istoria celor 6 noțiuni fundamentale ale artei*, Editura Univers, București, 1986;
13. *Deuxieme Congres International d'Estetique et de Science de l'Art*, Paris, 1937;
14. Le Bihan C, *Marile probleme ale eticii*. Institutul European, Iași, 1999 ; www.ce.tuiasi.ro;
15. www.unibuc.ro.

Etică și deontologie în cercetarea științifică

Tincuța Iorga*

The culture of a profession has an evolution in close relation both with technological progress in the field of that profession and with its public perception. That's why, the ethics which is to be applied to a certain domain is expected to be very dynamic.

Cultura unei profesii evoluează în strânsă legătură cu progresele tehnologice din domeniul acelei profesii și cu percepția publică legată de ea. Etica aplicată domeniului respectiv este de așteptat să aibă o dinamică pe măsură.

Unii cercetători admit că există o etică intrinsecă cercetării științifice, o etică care astfel s-ar concretiza în scrupulozitatea metodologică, în transparența procedeeleor, în exactitatea comunicării rezultatelor, așa încât acestea să poată fi controlate de lumea științifică¹. Comunitățile științifice, în general, sunt organizate pe principii deontologice, care asigură loialitatea concurenței, recunoașterea paternității invențiilor, controlarea aserțiunilor și a difuzării cunoștințelor și a informațiilor științifice, incriminându-se astfel drept fraudă anunțarea, prin orice mijloace de comunicare, a unor rezultate nejustificate.

Cele mai multe dezbateri științifice de etică s-au făcut asupra consecințelor producerii cunoașterii și nu a condițiilor producerii.

În epoca modernă, când cercetarea științifică a devenit o activitate profesională a unui grup de specialiști și unul din principalele mijloace de producție intelectuală, de dominare a societății și a raporturilor internaționale, legăturile științei cu Binele nu mai sunt concepute în mod automat, ci ca un rezultat al alegerilor. Potrivit concepției lui Platon că „Binele este însuși principiul lumii ideilor”, era interzisă evaluarea morală

* Tincuța Iorga este doctorand al Facultății de Filosofie, Universitatea „Al.I. Cuza”, Iași.

¹ E. Sgreccia, *La riposta nella transcendenza*, în J. Jacobelli (sub îngrijirea), *Scienza ed etica: quali limiti?*, Roma, 1990, pp. 163-173.

negativă a unei activități de cunoaștere științifică sau a uneia din consecințele acestei cunoașteri².

Deontologia avansează soluții atât din perspectiva eticilor profesionale cât și a normelor juridice care reglementează activitatea de cercetare, știut fiind că „prima tendință a reflecției etice este să fixeze normele cu privire la ceea ce este permis și ceea ce este interzis în practica acelei profesii”³. Etica profesională⁴ ar putea fi înțeleasă în două sensuri:

- ca reflexie etică aplicată unui domeniu particular de activitate (de exemplu, cercetarea științifică);

- ca reguli stabilite de un grup profesional pentru garantarea practicilor fiecărui membru al său, practici reunite într-un cod deontologic al profesiunii (de exemplu, *Legea nr. 206/2004 privind buna conduită în cercetarea științifică, dezvoltarea tehnologică și inovare*)⁵. Lărgirea sensului noțiunii de cod a dus la includerea în el și a unor norme stabilite de organizații exterioare profesiunilor (de exemplu, guvernele)⁶. Avantajul codurilor deontologice constă în sintetizarea acestei cunoașteri practice în scopul orientării activității.

Deontologia (morală datoriei și a obligației morale) are în vedere fie obligația absolută exprimată printr-un imperativ categoric (nu ai voie să minți), fie obligația relativă, exprimată printr-un imperativ ipotetic (ca să promovezi examenul, trebuie să te pregătești temeinic). Obligația poate fi strictă (de exemplu, justiția simplă) sau largă (atunci când implică și manifestarea carității). Conștiința individuală care generează obligația morală propriu-zisă și conștiința socială sau colectivă sunt cele două surse din care provin datorile⁷.

Conștiința și curajul împletite cu limbajul sunt diferențe foarte importante între noi și restul viețuitoarelor, diferențe care nu îndreptătesc tendința larg răspândită de a adopta ținuta de stăpâni a tot ce există, ci ne obligă să avem mai multă responsabilitate pentru conținutul mijloacelor folosite în realizarea scopurilor respective⁸.

² T. Sârbu, *etică: valori și virtuți morale*, Editura Societății Academice „Matei Teiu Botez”, Iași, 2005, pp. 66-67.

³ E. Sgreccia, *op. cit.*, pp. 163-173.

⁴ T. Sârbu, *op. cit.*, p. 66.

⁵ Publicată în *Monitorul Oficial al României* nr. 505 din 4.06.2004.

⁶ G. Scripcaru, V. Astărăstoie, C. Scripcaru, *Principii de bioetică și drept medical*, Editura Iași, 1994, p. 36.

⁷ T. Sârbu, *op. cit.*, p. 19.

⁸ *Ibidem*, pp. 20-21.

Dar dorința de a evita falsitatea și de a ajunge la adevăr nu-l face pe om mai valoros din punct de vedere epistemic, deoarece, pe de o parte, se naște o teamă de a nu te înșela care poate să neutralizeze surse de informație valoroase, pe de altă parte, trebuie să fim deschiși întotdeauna în a învăța de la alții, să avem curajul intelectual și să ne confruntăm cu cei care ni se opun. În acest fel, cercetătorul virtuos s-ar concretiza prin preocuparea de a stabili noi adevăruri, de a avea opinii adevărate, de a spori înțelegerea explicativă.

Întrucât moralitatea este, ca și religia, dimensiune caracteristică a omului, de la apariția sa și până în prezent ea trebuie să fie mai departe întărită, evitându-se ambele extreme ale *solipsism*-ului moral: supra-omul și sub-omul⁹. Sub influența modelelor de tip occidental, astăzi valorile și virtuțile morale, normele și principiile moralității suferă importante mutații.

Deoarece suportul lor este persoana umană și nu faptele ei, valorile morale sunt valori personale¹⁰, izvorâte din voința sau din convențiile oamenilor preocupați să îndeplinească diferite scopuri.

Aprecieră morală a oamenilor și a acțiunilor lor, a instituțiilor și a personalităților se manifestă de cele mai multe ori pe critică; aceasta se manifestă prin exagerarea judecăților morale negative la adresa autorilor, a operelor etc., ignorându-se intenționat datele și faptele, pe motiv că ar fi descriptive, lipsite de valoare.

Pentru a înțelege ansamblul de reguli și interdicții care stau la baza deontologiei, este necesară analizarea trăsăturilor mai importante ale constrângerilor deontologice. În cazul cercetării științifice, aceste interdicții s-ar traduce prin: să nu ascunzi sau să înlături rezultatele nedorite¹¹; să nu înlocuiești rezultatele cu date fictive¹²; să nu plagiezi rezultatele sau publicațiile altor autori¹³ și interdicțiile pot continua. Esența acestor interdicții „se reduce la ascunderea adevărului”¹⁴. „Căutarea adevărului, respectul adevărului, evitarea și condamnarea minciunii sunt printre principalele norme de acest gen”¹⁵.

⁹ *Ibidem*, p. 151.

¹⁰ *Ibidem*, p. 138.

¹¹ Art. 2, alin. (3) lit. a

¹² Art. 2, alin. (3) lit. c

¹³ Art. 2, alin. (3) lit. e

¹⁴ P. Singer, *Tratat de etică*, Editura Polirom, Iași, 2006, p. 238.

¹⁵ V. Săhleanu, *Etica cercetării științifice*, Editura Științifică, București, 1967, p.

De asemenea, există mai multe modalități privitoare la sfera înțelegerii constrângerilor deontologice și mai multe perspective asupra tipurilor de acțiune, determinând abordări diferite ale obligațiilor și responsabilităților individului¹⁶.

În sfârșit, constrângerile deontologice au o influență nemijlocită deoarece sunt atașate direct deciziilor și acțiunii subiecților și mai puțin consecințelor probabile care decurg din aceste alegeri sau acțiuni¹⁷.

Acțiunea directă a normelor deontologice poate fi explicată și prin interpretarea noțiunii de influență, făcând apel la distincția dintre intenție și prevedere. Astfel, încălcarea constrângerii deontologice privind răul făcut unui om are loc numai atunci când această faptă este intenționată. Alegerea de a nu acționa pentru a nu face rău cuiva, precum și consecințele negative pe care mijloacele și finalitatea intenționate le-ar putea avea asupra celorlalți nu constituie o încălcare a principiilor deontologice, cu toate că ele ar putea fi supuse criticilor sub alte aspecte. În viziunea deontologică, omul nu este la fel de responsabil (sau responsabil în totalitate) de consecințele anticipate ale acțiunilor sale cum este responsabil de intențiile acestor acțiuni.

Cea mai importantă distincție, în perspectiva deontologică este făcută între ceea ce este permis și ceea ce este interzis, definiția obligației având la bază ideea de fapt nepermis: nu se permite a fi omis ceea ce este obligatoriu. Formularea limitată și acțiunea directă a constrângerilor sunt strâns legate între ele.

Deși unii filosofi și teoreticieni au pus la îndoială argumentele care stau la baza distincției dintre intenție și simpla prevedere și și-au exprimat incertitudinea legată de ponderea argumentului moral în cadrul acestor diferențieri, numeroși deontologi apelează la o asemenea distincție pentru a explica mijloacele de realizare a influenței directe. În acest sens, Nagel afirma că „a face rău cuiva în mod intenționat înseamnă a încălca normele deontologice. Această maltratare este legată de acțiunile, mijloacele sau scopul cuiva, și nu de simplele consecințe ale unui fapt neintenționat pe care individul nu l-a putut preveni”¹⁸.

Pentru ca o normă deontologică să fie încălcată, este necesar ca cineva să comită o greșală; însă dacă aceasta nu a fost făcută cu intenție (dacă nu a constituit modalitatea sau scopul acțiunii), individul nu este vinovat cu

¹⁶ P. Singer, *op. cit.*, p. 238.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ T. Nagel, *The view from nowhere*, Editura Oxford University Press, New York, 1986, p. 179.

nimic (semnificativ). Atât timp cât cineva nu a săvârșit o faptă rea în mod intenționat, nu se poate afirma că a greșit.

Natura legăturii dintre acțiunea directă și formularea strictă a normelor nu este dificil de înțeles. Dacă acțiunea prohibitivă a normelor deontologice vizează doar intențiile, putem afirma că minciuna este diferită de ascunderea adevărului, deoarece minciunile sunt obligatoriu intenționate (pentru că urmăresc să înșele, să inducă în eroare), în timp ce nedezvăluirea adevărului nu este intenționată (pentru că scopul nu este de a înșela). În sens mai larg, dacă noțiunea de intenție este explicată în termeni de opțiune pentru mijloacele de atingere a scopului propus (de exemplu, răul făcut cuiva este intenționat dacă a fost ales ca finalitate în sine sau ca mijloc de atingere a scopului), în acest caz răul care nu este prevenit este diferit de răul ales ca mijloc de preîntâmpinare a altor rele.

Se naște întrebarea: care sunt tipurile de acțiuni greșite și ce anume face ca ele să fie greșite?¹⁹

Se poate afirma că sunt acțiuni greșite acelea care încalcă cel puțin o normă deontologică. Acțiunile sunt greșite tocmai prin natura sau felul lor, motiv pentru care nu este nevoie de speculații legate de consecințele lor viitoare și nici de o încercare de calculare a valorii lor.

„Intuiția etică obișnuită recunoaște mai multe considerente care limitează comportamentul individului în raport cu ceilalți. Există o serie de obligații speciale create prin angajamente și acorduri; constrângeri legate de minciună și trădare; interdicții privind încălcarea drepturilor individului, dreptul de a nu fi ucis, rănit, sechestrat, amenințat, torturat, constrâns, jefuit; constrângeri legate de supunerea la anumite sacrificii a unei persoane, ca simplu mijloc de atingere a unor scopuri; pretenția asupra spațiului privat. Se mai pot menționa și condițiile de dreptate, egalitate și corectitudine în modul de tratare a celorlalți”²⁰.

Deontologii resping ideea potrivit căreia caracterul greșit al acțiunii este legat sau explicabil prin prisma consecințelor sale negative sau prin faptul că ea cauzează mai mult rău decât bine.

Dar apare următoarea întrebare: ce anume face ca o acțiune să fie considerată greșită? De ce sunt aduse în discuție tocmai aceste acțiuni, și nu altele? Deseori deontologii fac apel la intuiția morală obișnuită, căreia îi imprimă o nuanță tradiționalistă.

Acțiunile care figurează pe lista lui Nagel sunt și au fost multă vreme considerate ca fiind greșite, având la bază învățăturile iudeo-creștine. Deontologii mai afirmă faptul că normele domeniului studiat sunt derivate

¹⁹ P. Singer, *op. cit.*, pp. 240-245.

²⁰ T. Nigel, *op. cit.*, p. 176.

sau constituie expresia unui principiu fundamental care își are originea în filosofia lui Kant și, cu precădere, în următoarea afirmație: „Este moral în mod obligatoriu ca fiecare persoană să fie respectată în virtutea rațiunii cu care este înzestrată”. Formularea adusă de Alan Donagan²¹ se apropie mai mult de formatul deontologic: „Este inadmisibilă nerespectarea oricărei ființe umane – în persoana altora sau în propria persoană – în calitatea sa de ființă rațională”. Spunem noi astăzi, potrivit Legii nr. 206/2004, „activitatea de cercetare-dezvoltare trebuie să se desfășoare în respect față de ființa și demnitatea umană...”²². Tocmai în baza condiției de respectare a statutului celorlalți ca ființe raționale nu se admite supunerea lor la un tratament care contravine normelor deontologice.

Abordarea respectivă este completată de ideea că o acțiune este condamnată de către normele deontologice (și, prin urmare, nu trebuie, în nici un caz, realizată) prin însuși conținutul său negativ. Identificarea unor comportamente negative permite depistarea acelor elemente care trebuie excluse din comportamentul propriu:

„Acțiunile proprii trebuie orientate, dacă este posibil acest lucru, spre eliminarea răului și nu spre menținerea lui. Aceasta este semnificația răului”²³.

Când alegem să mințim, să facem rău celor nevinovați sau să încălcăm drepturile cuiva, este evident că tindem spre ceva rău și că, în acest fel, „înotăm împotriva curentului normativ”²⁴, chiar dacă alegerea noastră este determinată de dorința de a preveni un rău mai mare sau de a face mai mult bine prin aceasta.

Deși deontologii afirmă că normele domeniului studiat sunt absolute, că suntem obligați la respectarea acestora chiar în ciuda oricăror consecințe nefaste, ideea de „absolut” este ea însăși restrânsă și prezintă anumite rezerve. După cum se observă, limitarea influenței absolute a constrângerilor deontologice pornește de la ipoteza că ele sunt caracterizate printr-o formulare restrânsă, limitată. Pentru a completa ideea de mai sus, precizăm și acțiunea directă a acestor norme, subliniind faptul că ele se aplică doar acelor lucruri care constituie mijloace sau scopuri alese de noi, și nu se aplică acelor urmări sau rezultate care nu decurg direct din acțiunile noastre.

²¹ A. Donagan, *The Theory of Morality*, Chicago, University of Chicago Press, 1977, p. 246.

²² Art. 2, alin. (2)

²³ T. Nagel, *op. cit.*, p. 182.

²⁴ *Ibidem*.

Este importantă găsirea unui criteriu de restrângere a gamei de norme deontologice și, mai ales, de distincție între acțiunile permise care produc consecințe negative și acțiunile greșite, interzise. În caz contrar, teoriile deontologice devin suspecte de incoerență cu privire la problema conflictului grav și iremediabil dintre obligații.

Deși, după cum s-a observat, este esențială restrângerea normelor deontologice, precum și diferențierea acțiunilor permise (care au totuși urmări negative) de cele nepermise (constând în înfăptuirea răului), rămâne incert dacă acest dublu obiectiv poate fi îndeplinit cu succes, numeroși filosofi declarându-se sceptici cu privire la posibilitatea de stabilire a unui criteriu clar, justificat și indubitabil de diferențiere a prejudiciului grav de cel superficial. Perspectivile asupra acțiunilor corecte sau greșite și asupra factorilor care limitează responsabilitatea individuală în raport cu acțiunile realizate determină modul de abordare a consecințelor negative ale unei acțiuni ca reprezentând prejudicii grave sau superficiale (acceptabile). Convingerile în acest sens diferă în funcție de principiile etice normative ale fiecăruia. Cei care înclină spre convingerea că suntem obligați să prevenim producerea unor consecințe negative nu vor accepta ideea că prevenirea răului ar putea fi un rău în sine, la fel cum cei care au o viziune mai restrânsă asupra obligațiilor morale – ca și deontologii – vor considera că producerea răului poate fi permisă. Aceasta fiind situația, chiar atunci când oamenii depun eforturi pentru a respecta normele deontologice, ei le vor interpreta ca reprezentând sugestii diverse de acțiune și, prin urmare, vor acționa în mod diferit în încercarea de a urma aceste norme.

Dacă normele deontologice nu au o influență absolută sau categorică, atunci care este influența pe care o au ele și cum poate individul să determine în ce situație de fapt este sau nu cu adevărat interzis? Dacă normele deontologice nu posedă această capacitate, teoriile deontologice sunt în pericol să se destrame luând forma unui pluralism etic cu accent profund intuiționist.

Deontologii susțin o idee care nu lasă loc de compromis, afirmând că nu există absolut nici un motiv de a refuza încălcarea normelor deontologice atunci când consecințele acestui refuz ar putea fi nefaste.

Ideea că principiile binelui și răului nu pot fi aplicate în situații extreme încurajează complezența sau chiar pasivitatea, motiv pentru care ea trebuie respinsă în virtutea moralei.

Insistența deontologilor asupra importanței regulilor sau constrângerilor morale este întemeiată pe convingerea că evitarea răului constituie principala, dacă nu chiar singura responsabilitate a individului în calitatea sa de subiect moral, precum și convingerea că stă în puterea

omului să respire și să reușească acest lucru, cu condiția unui efort rezonabil și sincer. Putem fi siguri de succes dacă evităm anumite lucruri precise și cunoscute înainte de a ne implica în acele situații care presupun deliberare și acțiune.

Dacă o conduită corespunzătoare constă cu precădere în evitarea răului – în sensul de a evita încălcarea normelor sau a principiilor deontologice – și dacă aceste norme sunt puține la număr și specificate în mod clar și concis, rezultă că pot fi eliminate condițiile moralei (pentru majoritatea subiecților și în cele mai multe cazuri).

Supunerea sau conformarea în raport cu legea este singura care ne definește ca persoane corecte.

Suntem datori să respectăm anumite norme formulate cu strictețe, însă acest respect este înțeles în termeni foarte restrânși: el se referă doar la litera (textul) legii, nu și la aplicarea spiritului legii în propriile acțiuni. Dacă alegem să profităm de carențele legii, nu putem fi sancționați legal pentru acest lucru.

Supunerea este, de asemenea, o chestiune simplă. Oamenii pot înțelege ce înseamnă legea și ce presupune aceasta printr-un simplu efort de gândire. Dacă nu reușesc acest lucru, ei nu pot fi învinuiți pentru eventualele inadvertențe comise.

Oricare ar fi meritele sau problemele aferente acestui mod de interpretare a legii pozitive și a cerințelor ei, aceasta nu poate constitui un fundament al înțelegerii cerințelor morale și nici un model în vederea elaborării unei teorii etice. Motivele sunt în parte evidente. În absența unui legiuitor cu autoritate și ușor de identificat, nu putem cunoaște cu precizie care sunt normele morale (constrângerile deontologice) care trebuie să guverneze comportamentul nostru. Iar în lipsa unui set de proceduri clare care să stabilească modul de soluționare a conflictelor legate de conținutul normelor morale propuse, dezacordurile în materie de etică nu își găsesc rezolvarea. Există și alte motive mai puțin evidente de a respinge această viziune legalistă asupra moralei.

Ideea²⁵ că preceptele morale sunt lucruri care pot fi sau ar trebui să fie omise din viața cotidiană pentru ca fiecare să trăiască viața pe care o dorește se dovedește a fi necorespunzătoare atât din punct de vedere normativ, cât și psihologic. Aceasta pentru că noi suntem membrii unei comunități etice și nu doar liberi arbitri sau paznici ai propriilor noastre virtuți, fiind preocupați în același timp de soarta celorlalți, ca și de soarta comunității în ansamblul ei. Expresia acestei preocupări nu este dată de detașarea pe care o sugerează noțiunea primitivă de respect sau norme

²⁵ P. Singer, *op. cit.*, p. 246.

deontologice, ci de interesul activ al oamenilor pentru promovarea binelui celorlalți. Trebuie să respingem, astfel, orice perspectivă care identifică morala numai cu sau în primul rând cu o povară impusă asupra vieții. Dacă nu putem „să trăim conducându-ne după principii drepte”²⁶, trebuie măcar să recunoaștem că aceste principii au o arie de acoperire mai largă decât presupun mulți deontologi contemporani.

O gândire etică realistă, așezată pe o concepție deterministă bine încheată, asimilată printr-o răbdătoare instrucție și educație filosofico-morală (susținută și de politici guvernamentale pe măsură), poate contribui la depășirea gândirii paradoxale producătoare de inerții și stări de perplexitate nejustificate.

²⁶ C. Fried, *Right and Wrong*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978, p. 13.

Psihologia receptării artistice

Marinela Grigore Rusu*

Art is one of the domains that influence the developpement of personality and offers to society a great treasure of spiritual values. It is important how we understand all the art products and how we manage them in our own lives. A good interpretation of art values is due to education, society cultural level and last but not least, due to the receiver's sensibility and open mind. Receptivity of art is a complex phenomenon. In our days it is more studied by a new science, entitled *psychology of art*.

Psihologia artei ca domeniu al psihologiei este știința care studiază caracteristicile psihice ale omului, ale personalității sale, cuprinzând capacitatea fundamentală de a crea forme de replici la cele regăsite în natură, abilitate ce a dat naștere, în cele din urmă, universului uman. Această știință are ca suport filosofia și istoria artei, prin care creativitatea umană socială potențială constituie un factor incitativ permanent pentru dezvoltarea creativității potențiale individuale.

Forma de percepție implicată în contactul cu opera de artă încorporează o mare cantitate de intuiție, care este „altceva decât percepția obișnuită, conține o receptivitate încărcată de afectivitate, angajare a capacităților de a găsi semnificații, decodificări de mesaje, conversii de atitudini, aspirații și sentimente activate de emoția situațională”, notează Ursula Șchiopu (1999, p. 186). Totodată, această formă de percepție, angajează numeroase aptitudini decodificatoare și emoții de satisfacție și participare, condiționată de structurile acestor constelații de aptitudini, în trăirea de contact cu opera de artă.

Arta a cuprins și descris întotdeauna mai ales lupta omului, eternă și dură, între bine și rău. Dramaturgia lui J.B. Molière, tragediile lui Shakespeare pun în evidență acest fenomen; sculpturile romane se deosebesc de cele ale grecilor antici, prin tipurile de conduite și sentimente pe care le exprimă. Există o evoluție istorică a tematicii și dilemelor umane

* Marinela Grigore Rusu este cercetător științific principal gradul II la Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane”, Academia Română, Filiala Iași.

implicate în toate tipurile de opere de artă făurite. Lev Tolstoi a comparat acțiunea operei de artă cu *contaminarea*: „M-am contaminat de tifos de la Ivan, spune el, ...dar sunt bolnav de tifosul meu nu de tifosul lui Ivan și Hamlet, pe care-l port în mine, este al meu și nu al lui Shakespeare”.

Uneori, contemplatorul poate fi o persoană snoabă sau dimpotrivă, pasionată de arte sau alteori pasionată selectiv, preferând un anumit domeniu al artei.

Receptarea operei de artă conferă plăcerea unei noi trăiri prin care indivizii dobândesc o experiență mai complexă, mai condensată și cu mai multe și complexe semnificații într-o unitate redusă de timp, ce se dilată în interior, căpătând dintr-o dată alte dimensiuni, atemporale.

După Th. Lipps intuiția activată în contactul cu opera de artă facilitează o trăire ce are caracteristici specifice. După el există 4 *feluri de empatii* (apud S. Marcus, 1971). Prima ar fi *empatia generală, apercceptivă* care constituie suportul conștientizării faptului că orice obiect implică în structurile lui și o activitate specială ce are o latură de comunicare a celui ce a creat obiectul cu ceilalți oameni. În genere, ideea implicării caracteristicilor personale în tot ce face cineva este expresia unei proiecții realizată de cel ce a efectuat obiectul respectiv. A doua formă este *empatia empirică* sau *naturală*, care exprimă aprecierea că obiectul artistic posedă forță și mișcare, că exprimă o trăire, fapt ce angajează un fel de antropomorfism implicat într-o astfel de optică. Dar aceasta este diferită de antropomorfismul primitiv uman, fiind mai degrabă o exprimare a întâlnirii dintre stările anterioare, apropiate sau mai îndepărtate, la care se adaugă cele de fond, ale contactului cu arta (contact stratificat în experiența personală).

A treia formă de empatie este cea *dispozițională* generată de opera de artă (culorile calde sau reci, figurile grave, triste, vesele, îngândurate etc.), fiind regăsită în fondul dispozițional de bază al contemplatorului. Ultima formă de empatie este *empatia transpunerii Eu-lui* în sensul și semnificațiile subliniate prin opera de artă, transferate de către creator în produsul său artistic. Toate formele de empatie se dezvoltă și se complică pe seama experienței de viață, în cazul artei, pe seama interesului pentru artă și a contactelor generate de interes.

Ca atare, *empatia implicată în contemplarea operei de artă* are un rol de anticipare a reacțiilor potențiale, regăsite în conduitele și trăirile personajelor din opera de artă. Contemplatorul poate anticipa reacțiile provocate direct și indirect, în situații create și în interrelații. Toate acestea arată că empatia este mai bogată și mai prolifică decât *percepția* și chiar decât *observația*. V. Pavelcu a făcut de asemenea comentarii interesante privind empatia care devine foarte activă, mai ales în situații de limită

dramatică, prezente în opera de artă. H. Pieron a accentuat faptul că în empatie se produce un fel de *simbioză mentală* ce face parte din stările afective, iar S. Marcus și Gh. Neacșu au considerat empatia ca o stare psihică deosebit de complexă și au scos-o din planurile secunde în care a fost împinsă de behaviorismul ortodox și, ceva mai puțin, de către neobehavioriști.

M. E. Sourian, în lucrarea *L'Avenir de l'Esthetique* (1929), aflat în dialog controversat cu Baselli (*Essai d'Esthetique*) a considerat că empatia este mai dezvoltată la esteticieni și artiști decât la persoane ce au ocupații de alt gen. În final, am putea considera că în contactul cu arta, *empatia* creează trăiri și arderi de tensiuni, fiind inclus aici și ceea ce artistul a implicat ca mesaj și secvență de viață potențială în opera sa. Opera de artă provoacă stări psihice empatice diferite în cazul artelor temporale și a celor spațiale. Ea incită la o dominație emoțional-intelectivă, provocatoare de meditații, în cazul artelor spațiale și o empatie ce condensează, concomitent cu desfășurarea secvențelor artei, trăiri intense, ce se consumă într-un film interior desfășurat cu o mult mai mare viteză decât cel al evenimentelor curente ale vieții și care creează replici premoniționale mai puternice decât cele din viața de toate zilele. Și mai este ceva: arta antrenează prin formele de empatie pe care le provoacă, forța omului de a putea să fie acolo unde nu este, trăind acel spațiu și timp ce i-a fost transmis de creator. Ideea este că, așa cum nota Ursula Șchiopu, „trăirile psihice, afective implicate în contactul cu operele de artă se consumă la tensiuni mai mari decât cele obișnuite” (1999, p. 191).

Cercetările experimentale au dovedit ca activarea generală și actul receptării crește pe măsură ce intervin modificări în modelul vizual perceput. Gradul de plăcere și interes pentru obiectul estetic cresc odată cu noutatea, cu condiția, însă, ca aceasta particularitate să nu capete forme excesive.

Modelele-stimul care sunt judecate mai favorabil au un grad intermediar de noutate. Modelele prea noi pot fi considerate ca fiind prea confuze sau deconcertante, iar cele prea familiare ca fiind insipide. Intervine, în realitate, experiența individuală și fondul apercceptiv estetic al receptorului.

M. Ralea nota că „noțiunea de continuitate a fost întotdeauna condiția necesară pentru oricare viață și cultură... Societatea nu poate trăi numai căutând continuu noutatea, dar nici nu poate să se închidă în forme rigide. De aici, nevoia de a se găsi o justă echivalență între *evoluție* și *continuitate*. Se impune în primul rând, suprimarea freneziei după senzațional care caracterizează epoca noastră” (1972, p. 133).

Berlyne (1972) constata că plăcerea estetică este afectată de *complexitate*. Astfel, un grad maxim de plăcere corelează cu un grad moderat de complexitate. Acest aspect a fost corelat și cu timpul de privire; subiectul reia analiza și observațiile sale asupra obiectului mai complex, fiind considerat cel mai interesant, dar nu întotdeauna și cel mai plăcut. Materialul complex incită însă curiozitatea.

Într-un studiu al său, H. Same Lane constata că din 59 de subiecți, doar 30% preferă valoarea cea mai scăzută de complexitate. În general, formele complexe sunt considerate mai plăcute decât cele simple.

Paul Witz este de părere că oamenii posedă niveluri diferite de preferință privind complexitatea stimulului. Oamenii preferă stimuli cu valori de complexitate la un nivel foarte apropiat de capacitatea lor maximă de prelucrare.

În receptarea artei moderne apare o contradicție între proprietatea obiectivă a stimulului și prelucrarea subiectivă realizată de individ. În arta modernă, un stimul simplu, dar ambiguu, poate fi considerat complex de către receptorul neavizat și invers, un stimul complex, clasic, poate să devină simplu.

Fără îndoială, *limbajul formelor* ar putea părea la început neinteligibil, deconcertant, dar limbajul se poate învăța, atâta timp cât dorim comunicarea, în ciuda caracterului neobișnuit și nou al mijloacelor noastre de exprimare, avem dreptul moral de a aștepta ca graiul nostru să fie învățat pentru a putea fi înțeles.

În legătură cu aceasta, apare problema *limbajului specific*. Există tendința, la persoanele neavizate de a transfera caracteristicile mesajului plastic sau a celui muzical în termenii limbajului verbal. Pierre Francastel atrăgea atenția asupra faptului că "eroarea fundamentală este de a crede că valorile exprimate de artist, trebuie traduse în limbaj pentru a fi înțelese de societate ... O operă de artă nu este niciodată sub-atributul unui alt lucru, ea este lucrul în însăși esența lui, semnificant și semnat totodată" (apud Berlyne, 1972).

Conform rezultatelor obținute de Berlyne cu privire la relația dintre complexitate și simplitate, pe de o parte, și interes - preferință, pe de altă parte, notăm următoarele:

- ființele umane preferă în mod diferențiat complexitatea; cu cât intervine un antrenament mai specific, cu atât crește preferința pentru complexitate;
- imaginile cu un nivel mijlociu de complexitate sunt mai preferate decât cele simple sau excesiv de complexe;

- pe parcursul prezentării repetate a imaginilor acelorași subiecți, apare un declin de preferință pentru figurile simple față de cele complexe;
- subiecții educați acceptă iregularitatea, asimetria operei de artă, iar cei neavizați tind să respingă tot ce nu pare a semăna cu realitatea, cu imaginile lor mentale, stabile despre aceasta.

Binomul *ambiguitate* – *claritate* poate fi analizat prin raportarea directă la opera modernă. Abordarea modernă în artă conduce către forme noi de receptare, prin care publicul este chemat spre un *efort creator*.

Pages, analizând cauzele neînțelegerii care separă artistul modern de public, constata că publicul „se încăpățânează să privească lumea cu timiditate, adică să vadă obiectele nu așa cum apar ele, nu așa cum sunt la un moment dat, ci așa cum știe el că sunt” (1986, pp. 16-19). Pictorul modern recompune imaginea după realitate, se străduiește să reflecte în creația sa tocmai complexitatea fenomenului și nu aparența lui imediată.

Rejectarea socială inconstientă apare, de multe ori, datorită faptului că unii artiști devansează arta timpului lor, creând o neînțelegere cauzată de ignoranță și... firește, de lipsa de responsabili și remarcabili mijlocitori ai artei.

„Transformarea instrumentelor de producție artistică, notau Pierre Bourdieu și Alain Darbel, precede în mod necesar transformarea instrumentelor de percepție artistică” (*apud* S. Marcus, 1972). Transformarea modurilor de percepere nu se poate realiza decât lent, deoarece ea constă în dezrădăcinarea unui tip de competență artistică (produs de interiorizarea unui cod social dat, preexistent, profund înscris în obiceiuri și memorii ce funcționează la un nivel inconstient), urmând a fi înlocuit cu un altul pentru care e nevoie de timp de interiorizare. Autorii conchid că în perioadele de ruptură, operele produse cu mijloace noi tind, din inerție, a fi înțelese cu mijloace de percepere vechi, ceea ce presupune adeseori, dificultate și chiar repudierea acestor creații.

Arta nonfigurativă este mai esențializată, pe când cea figurativă păstrează o strânsă legătură, prin asociații intime, între calitățile modelului și reprezentarea acestuia. S. Marcus, P. Oprea și M. Săndulescu, considerau că, în vreme ce în receptarea artei figurative se produce un fenomen de *suprapunere* între imaginea zugrăvită în operă și imaginea mintală a contemplatorului, în receptarea artei nonfigurative apare o nepotrivire între cele două imagini, fiind nevoie de un *proces asociativ-imaginativ*.

Cercetările întreprinse au demonstrat că la publicul neavizat, ponderea interesului ca și aceea a plăcerii estetice cresc liniar față de un stimul artistic bazat pe imagine "reprodusă" (arta clasică), în vreme ce, față

de un stimul artistic bazat pe imagine "recompusă" (arta modernă), cu un anumit grad de noutate, crește notabil numai ponderea *interesului*. Publicul este interesat să cunoască noile modalități artistice, însă lipsa familiarizării cu acestea și slaba înțelegere a limbajului specific artelor plastice îl rețin de la aprecierea și exprimarea unor preferințe pentru aceste opere de artă. În schimb, la subiecții avizați, noutatea artei nu suscită numai interesul, ci și plăcerea estetică în fața unor tablouri de valoare artistică autentică. Pentru aceștia din urmă, particularitatea de noutate, de complexitate sau de ambiguitate nu trebuie înțeleasă la fel ca în cazul publicului neavizat (neobișnuit, nefamiliar, nepotrivit), ci ca un dat original, ca o inovație artistică care, exprimând complex o manieră creatoare nouă, poate stimula nu doar interesul, ci poate oferi și satisfacții estetice valoroase.

Putem vorbi deci, de o *triplă condiționare a receptării estetice*: pe de o parte una *axiologică* (valoarea artei), o alta socială (instituții, opinii) dar și una de ordin psihologic (sistemul de personalitate).

Factorii subiectivi, psihologici, care asigură și condiționează receptarea artistică, cuprind întregul evantai de procese psihice cognitive, afectiv-motivaționale și comportamentale care alcătuiesc structura interioară a personalității receptorului. Deși ele pot fi analizate separat, totuși nu se manifestă în mod unilateral ci ca o reacție complexă a individuației umane. O astfel de abordare poate fi privită ca o co-participare, „coautoratul” celui ce receptează opera de artă.

Herbert Read nota că "oricât de mult a fost înăbușită în fals idealism și în sofisticare intelectuală, arta continuă să fie activitatea datorită căreia aparatul nostru senzorial este menținut în încordare, imaginația noastră își păstrează vioiciunea, iar puterea noastră de raționament, agerimea" (în *Imagine și idee*, 1970, p. 34).

Studiul psihologic al percepției estetice are în vedere următoarele dimensiuni: modalități de percepere; diferențe individuale în receptarea culorilor, formelor, modificări psihofiziologice. Percepția estetică nu este un fenomen izolat. Imaginea perceptivă nu rămâne singulară ci se integrează într-un *sistem asociativ* de idei, de reprezentări ale memoriei sau ale imaginației contemplatorului.

Ceea ce este specific receptării operei plastice, caracterizată prin unitatea de timp și de loc a acțiunii, printr-o comprimare într-un singur punct a ceea ce precede cu ceea ce urmează, este *intervenția lanțului asociativ* și a *forței imaginative* care pot transforma simultaneitatea în succesivitate sau pot explica elementul comprimat într-o unitate structurală, prin imaginarea momentelor anterioare și, respectiv viitoare, ale evenimentului zugrăvit de pictor.

Din acest punct de vedere, putem spune că un tablou este *frumos* nu numai prin colorație proprie, ci și prin culorile pe care le evocă; petele de culoare acționează atât prin intermediul impresiilor senzoriale, dar mai ales, prin semnificația lor.

Importantă este relația dintre *judecata estetică* și *trăirea afectivă*. Judecata estetică nu poate fi considerată doar ca o operație pur cerebrală, ci ca o trăire apreciativă sau mai exact, ca o judecată participativ-afectivă.

Rolul emoției este definitoriu în manifestarea preferințelor estetice. J. Cardine (1958) considera că indivizii se proiectează emoțional în preferințele lor estetice. Așa se face că, preferințele pentru culori calde acompaniază un comportament liber emoțional, în vreme ce culorile reci sunt preferate de persoane cu un autocontrol accentuat.

După Vîgotski, emoțiile artistice sunt intelectualizate: "În loc să se manifeste prin strângere de pumni și prin tremur, ele își găsesc rezolvarea mai ales în imaginile fanteziei. Legea reacției estetice se bazează pe *catharsis*, pe transformarea afectelor, pe autodistrugerea lor, ca o descărcare emoțională în plan intelectual" (p.174, 1973).

Pe canavaua relației *cogniție-afectivitate* se manifestă transpunerea de tip empatic ca o conduită participativă, de identificare cognitiv-afectivă cu modelul de comportament uman reprezentat în opera de artă, având drept efect implicit un act de comunicare estetică și înțelegere artistică.

Relațiile empatice dintre spectator și erou, notează A. Michotte, sunt de diferite naturi: a) ele pot lipsi când emoțiile manifestate de erou sunt net diferite de acelea pe care „situația” le provoacă spectatorului (mânie la unul, sentiment comic la celălalt); b) ele pot exista ca un simplu paralelism când spectatorul ia parte la „durerea” actorului, dacă spectatorul se regăsește în personaj; c) când spectatorul percepe pe figura actorului expresia propriilor sale sentimente; d) când se produce o totală identificare între spectator și actor.

Anxietatea care îl cuprinde pe spectator la un film emoționant este reală, este reflectată în simptome fizice familiare: palpitații, tensiunea mușchilor, tresăriri subite. Dacă artistul nu posedă abilitatea de a provoca prin arta sa unele procese fiziologice în organismul celui ce contemplă, sau dacă publicul își refuză, din pricina insensibilității sau a oboselii, asemenea stări, atunci opera de artă poate fi cel mult înțeleasă, dar nu gustată afectiv.

Cercetările de psihologia artei au pus în evidență factori de personalitate psihosociale care intervin în mod particular și influențează receptarea: factori motivationali, temperamental, aptitudinali, atitudinali, genetici, de mediu, socio-culturali s. a. Interesul pentru artă parcurge calea de la curiozitate la nevoia de frumos. Caracterul activ al psihicului uman se

manifestă în cazul receptării artistice printr-o căutare continuă, dintr-o nevoie de cunoaștere și diversificare afectivă.

Opera de artă ne mobilizează nu numai prin valorile estetice pe care le întruchipează, dar și prin atracția motivată intim cu care ne îndreptăm către ea. Interesul pentru artă constă în declanșarea orientării receptorului către obiectul de artă și menținerea acestei orientări pe timpul prezentării sale, fie sub formă de aspirație sau dorința de a-l recepta. În felul acesta, interesul nostru poate fi *anticipativ* sau *retrospectiv*.

Importante sunt și *motivele* utilizate în *actul apreciativ*. *Motivele* devin *criterii de apreciere* și de justificare a preferințelor.

R. Francis este de părere că „dacă motivele sunt sistematic produse pentru a justifica preferințele itemilor în mai multe serii de imagini sau tablouri, se poate vorbi de apariția *criteriilor de alegere sau judecare*. Criteriile sunt variabile intermediare, analoge atitudinilor sau motivațiilor: sunt fondate pe o alegere și invocă unele caracteristici utilizate sistematic în ordonarea unor serii diferite”.

Într-o cercetare realizată de Cyril Burt a fost evidențiată relația dintre modalitățile de apreciere a operei de artă și particularitățile tipologice de *intro* și *extraversiune*. Subiecții extravertiți, în 82% din cazuri erau preocupați doar de puterea de expresie a formei, în timp ce subiecții introvertiti s-au atașat de conținutul tabloului. Instabilii extravertiți au preferat mai mult portrete decât peisaje sau naturi moarte. Instabilii introvertiți au preferat peisaje ireale.

La fel, alte studii arată că persoanele predominant active caută satisfacții într-o reprezentare fidelă a realității sensibile. Dimpotrivă, tendința spre pasivitate față de lumea externă duce la manifestarea preferințelor pentru tablouri fără detalii, linii sobre, din care lipsesc ființele umane. Subiecții neînhibați preferă tablouri colorate și simple (post-impresioniste și abstracționiste), în timp ce subiecții înhibați preferă clar-obscurul și sugestivul.

Subiecții cu nivel superior de instruire își orientează curiozitatea către categorii de pictori mai puțin cunoscuți; subiecții mai puțin avizați sunt mai dependenți de norme; subiecții cultivați pot cita multe nume de artiști, dar nu și citarea acestora ca preferați (J. Bernard). Apare o progresie constantă de alegere a picturii impresioniste în funcție de vârstă: tinerii acordă interes picturii moderne. Alegerea peisajelor sporește cu vârsta. Lipsa de cultură estetică, creează premisele imposibilității de a emite o judecată estetică.

S. Marcus, A. Cătina (1982) au realizat o serie de cercetări privind sistemul personal de constructe (criterii dobândite experiențial și vehiculate

operațional) la publicul avizat și neavizat, în raport cu arta modernă și clasică, regăsite în așa numitele „stiluri apreciative”.

„Adevărata natura a artei, notează L. S. Vîgotski poartă întotdeauna în ea un element de prefacere, de trăire a emoției obișnuite ... aceeași frământare atunci când e provocată de artă, cuprinde ceva în plus în raport cu ceea ce conține în mod obișnuit... arta rezolvă și prelucrează niște năzuințe extrem de complexe ale organismului... este mijlocul prin care se realizează echilibrarea explozivă cu mediul în punctele critice ale comportării noastre. Artă pregătește conștiința receptorului pentru a asimila și a o repudia” (p. 58, 1973).

Bibliografie

D. E. Berlyne, „Experimental aesthetics”, în P. C. Dodwell (red.), *New horizons in psychology*, Harmands Worth, Penguin, 1972

R. Pages, *La signification des conduites esthetiques comme regulateurs d'art et d'action*, II-e Colloque internațional (Forme esthetique experimentale), Rimini, 16-19, sept 1986

L. S. Vîgotski, *Psihologia artei*, București, Editura Univers, 1973

H. Kreidler, S. Kreidler, *Psychology of the arts*, Duke University Press, Durhan N.C., 1972

J. Cardine, *Preferences esthetiques et personalite*, L'annee psychologique, nr.1, 1958, pp.45-49

M. Ralea, *Prelegeri de estetică*, București, Editura Științifică, 1972

S. Marcus, P. Oprea, M. Săndulescu, „Aprecierea picturii în funcție de particularitățile colative ale stimulului”, *Revista de psihologie*, nr.2, 1973

S. Marcus, P. Oprea, M. Săndulescu, „Pictura modernă și preferințele estetice ale elevilor”, în I. Pascadi (coord.) *De gustibus disputandum*, București, Editura Academiei, 1972

S. Marcus, *Empatia - cercetări experimentale*, București, Editura Academiei, 1971

S. Marcus, Ana Cătina, *Stiluri apreciative*, București, Editura Academiei, 1982

Șchiopu, Ursula, *Psihologia artelor*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1999

De la cărțile tradiționale ale morții la discursul tanatologic contemporan

Aurora Hrițuleac*

Most non-western cultures have religious and philosophical systems, cosmologies, ritual practices, and certain elements of social organization that make it easier for their members to accept and experience death. These cultures generally do not see death as the absolute termination of existence; they believe that consciousness or life in some form continues beyond the point of physiological demise. Whatever specific concepts of afterlife prevail in different cultures, death is typically regarded as a transition or transfiguration, and not as the final annihilation of the individual. Mythological systems have not only detailed descriptions of afterlife realms, but frequently also complex cartographies to guide souls on their difficult posthumous journeys. These descriptions and cartographies are contained by the so-called „books of deads” and continue to be highly influential, even in modern thanatological approaches.

În *The Human Encounter With Death*¹, lucrare de referință pentru cercetarea tanatologică și bazată pe colaborarea cu antropologul Joan Halifax, Stanislav Grof nota că majoritatea culturilor tradiționale dispun de sisteme religioase și filosofice, de practici rituale și elemente de organizare socială care facilitează explorarea, experimentarea și integrarea simbolică a morții. Dat fiind că, în cadrul acestor societăți, moartea nu este percepută ca anihilare finală a individului ci ca tranziție spre alt nivel de existență, nu este de mirare că mitologia, religia și filosofia ce le sunt proprii furnizează „nu numai descrieri detaliate ale variatelor spații unde se desfășoară viața după moarte ci și cartografii complexe menite să ghideze sufletele în dificultele lor călătorii postume”².

* Aurora Hrițuleac este cercetător științific la Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane”, Academia Română, Filiala Iași.

¹ Stanislav Grof, Joan Halifax, *The Human Encounter With Death*, Souvenir Press, London, 1977.

² *Op. cit.*, p. 2.

Primele povestiri referitoare la călătoriile în *lumea de dincolo*³ sunt din Sumer: *Ghilgameș și Ținutul celor vii*, *Moartea lui Ghilgameș* și *Coborârea zeiței Inanna în Lumea de Jos*. Elaborata versiune akkadiană a *Epopeii lui Ghilgameș*, la care mă voi referi, s-a dezvoltat în jurul anului 1600 î.e.n., pe baza unei vechi tradiții sumeriene (din jurul anului 2100 î.e.n.) și are, din perspectivă tanatologică, o profundă și perenă relevanță.

Pe de o parte, epopeea se constituie într-una din întâile⁴ surse de informații referitoare la un spațiu extramundan care va marca indelebil mentalul colectiv în secolele următoare: infernul. La moartea lui Enkidu, prietenul și slujitorul său, Ghilgameș poruncește să se facă în pământ o gaură prin care duhul acestuia să poată urca până la el și îi cere să-i povestească ce a văzut în infern. Urmează un dialog răscolitor, prevestind o întreagă literatură construită în jurul sintagmei *memento mori*⁵, dialog pe parcursul căruia Enkidu se arată reticent; perspectiva e tristă, dacă nu de-a dreptul terifiantă, și el ezită să o descrie prietenului său:

„-Spune-mi, prietene, spune-mi, prietene,
spune-mi care-i legea lumii subpământene pe care o cunoști!

-Nu, nu ți-o voi spune, prietene, nu ți-o voi spune:
dacă ți-aș destăinui legea lumii subpământene pe care o cunosc,
te-ai porni pe plâns!

-Ei bine, fie, vreau să mă pornesc pe plâns!

-Ce ți-a fost drag, ce-ai mângâiat și era pe placul inimii tale,
este astăzi pradă viermilor ca o haină veche.

Ce ți-a fost drag, ce-ai mângâiat și era pe placul inimii tale, este astăzi acoperit cu pulbere”⁶.

După cum rezultă din text, accentul nu este pus atât pe descrierea unui *topos*, a unei întinderi spațiale, cât mai ales a unei *stări de fapt*, caracterizată prin absență și privarea de acele bucurii și plăceri care definesc frumusețea, adeseori pur senzuală, a existenței terestre.

³ După cum a demonstrat marele orientalist american S.N. Kramer, în *Istoria începe la Sumer*, Ed. Științifică, București, 1962, în foarte multe domenii ce constituie fundamente ale civilizației actuale, sumerienii au fost deschizători de drumuri.

⁴ Georges Minois, în *Istoria infernurilor*, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 12, precizează că primele consemnări ale unor călătorii în infern au apărut în Orientul Mijlociu, cu aproape două mii de ani înaintea erei noastre.

⁵ *Memento mori*, sintagmă menită a le reaminti oamenilor propria lor mortalitate, va cunoaște apogeul odată cu creștinismul, a cărui focalizare pe paradis, infern și salvarea sufletului a propulsat moartea în prim planul conștiinței.

⁶ *Epopeea lui Ghilgameș*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1966, pp. 166-167.

O altă contribuție remarcabilă a *Epopiei lui Ghilgames* o reprezintă introducerea unei teme considerate fundamentale în discursul tanatologic contemporan: *conștientizarea propriei mortalități prin raportare la moartea celuiilalt*. Analizând acest aspect, Françoise Dastur notează că „raportul cu moartea a fost descris, în acest text ce inaugurează întrucâtva întreaga literatură, ca raport cu moartea celuiilalt, ca și cum umanitatea nu s-ar putea constitui decât în cadrul unei comunități de viață, al faptului de a fi împreună cu ceilalți, simbolizat aici de prietenia ce-i leagă pe Ghilgames și Enkidu”⁷.

În măsura în care, așa cum s-a susținut adesea, nu există experiență cognitivă subiectivă a morții ca atare, ființa și neființa excluzându-se reciproc și fatal, singura cale de acces la aprehendarea epistemologică a acestei realități eluzive și numinoase rămâne experiența morții celuiilalt. Ceea ce l-a făcut pe marele poet victorian John Donne, într-una din meditațiile sale pe tema morții, să constate: „...moartea oricărui om ne împuținează, căci suntem parte din umanitate. Așa că nu te întreba niciodată pentru cine bat clopotele; pentru tine bat”.

Mult mai recent, deși reiterând parcă faimoasa afirmație a lui Epicur din *Scrisoarea către Meneceu*, Vladimir Jankélévitch⁸, într-o exhaustivă hermeneutică a relației dintre conștiință și moarte, relevă că moartea celuiilalt reprezintă, în fapt, singura cale de acces la realitatea cognitivă a morții, demersul subiectiv de explicitare a acesteia nefiind altceva decât o sumă de speculații gratuite sau de proiecții fantasmatiche, menite să anestezieze teama viscerală a omului în confruntarea cu necunoscutul.

Glosând pe aceeași temă, a morții celuiilalt, S. Freud, în *Considerații actuale despre război și moarte*, observa: „...lângă leșul persoanei iubite nu au luat naștere doar știința sufletului, credința în nemurire și o puternică rădăcină a conștiinței vinovăției umane, ci și primele sale porunci etice. Prima și cea mai importantă interdicție a conștiinței trezite este: *Să nu ucizi*”⁹.

Revenind la *Epopia lui Ghilgames* și la semnificațiile acesteia, putem sublinia că Ghilgames este prima ființă umană despre care avem relatări că s-ar fi decis să obțină nemurirea. Iar la baza acestei hotărâri, factorul ei motivator, am putea spune, este că, după ce jelește trupul fără viață al prietenului său mort, *cadavrul celuiilalt*, Ghilgames are neașteptata revelație că și el va muri: „când am să mor, eu n-am să fiu ca Enkidu?”. Această

⁷ Françoise Dastur, *Moartea. Eseu despre finitudine*, Editura Humanitas, București, 2006, pp. 22-23.

⁸ În *Tratat despre moarte*, Editura Humanitas, București.

⁹ S. Freud, *Opere*, vol. IV, Editura Trei, București, 2000, p. 43.

revelație determină o acțiune imediată: Ghilgameș pornește către îndepărtatul și ipoteticul ținut al strămoșului său Utnapiștim, care devenise nemuritor.

După un șir de aventuri, Ghilgameș ajunge în fața lui Utnapiștim Atrahasis („cel preaînțelept”), omologul babilonian al lui Noe, cel care s-a salvat de potopul distrugător – dezlănțuit de zeul Enlil asupra orașului Șuruppak – în arca pe care a construit-o urmând indicațiile divine. Zeii i-au făcut nemuritori pe el și pe soția sa; el ar putea vorbi în favoarea lui Ghilgameș în adunarea zeilor, dacă acesta ar putea rămâne treaz timp de șase zile și șapte nopți. Dar eroul adoarme și nu se trezește înaintea celei de-a șaptea zile.

Chiar dacă Ghilgameș nu poate obține nemurirea, Utnapiștim îi împărtășește secretul plantei reîntineririi, o iarbă țepoasă care crește în adâncul oceanului, iar eroul o culege și o păstrează pentru mai târziu, când va îmbătrâni în Uruk. Însă nici acest lucru nu îi este dat să se întâmple, pentru că, în timp ce Ghilgameș se îmbăiază într-un izvor, un șarpe adulmecă mireasma plantei și o fură.

Ghilgameș regretă amarnic; el își găsește consolarea, sau poate doar resemnarea, numai între zidurile solide ale Urukului, cu a căror construcție impresionantă se mândrește. După cum subliniază I.P.Culianu¹⁰, prin modul în care își asumă frustrarea, Ghilgameș pare a fi o străveche variantă a lui Faust care, înainte de a muri, devine filantrop pentru a scăpa de Mefistofel.

Deplasându-ne într-un alt spațiu, acela al Egiptului Antic, trebuie să precizăm dintru început că, dintre textele păstrate, cele funerare reprezintă numărul cel mai substanțial. În prim plan se plasează, evident, *Cartea egipteană a morților*, găsită, începând cu Imperiul Nou, în toate sicriile și menită a-i furniza defunctului toate informațiile necesare pentru a se descurca în contextul inedit al lumii de dincolo. *Cartea Morților* este numele comun pentru o serie de texte funerare egiptene cunoscute ca *The Book of Coming [or Going] Forth By Day*. Denumirea *Cartea Morților* aparține egiptologului german Karl Richard Lepsius, care a publicat o selecție de texte în 1842.

Cartea conține o serie de pasaje sau formule magice care sunt rituri ceremoniale pentru comemorarea decedatului, dar și o serie de elemente, tot rituale, pe care persoana trebuie să le cunoască și să și le reamintească după ce moare. Nu este, contrar opiniei încetățenite la nivelul simțului comun, o sumă de vrăji menite a resuscita mortul ci mai degrabă o

¹⁰ Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Editura Nemira, București, 1994, p. 81.

învățătură cu privire la practicile funerare și la spiritualitatea legate de viața după moarte.

Specific egiptenilor este că lumea de dincolo este, chiar și ea, una de natură fizică. Pentru ei, moartea nu este simpla anulare a corpului. Este trecerea la o stare a ființei ce nu putea, în ochii lor, decât să o reproducă pe cea a vieții pământești. Se rămâne astfel într-o lume terestră și fizică, prelungită înspre lumea de dincolo, dar ale cărei viziuni succesive sunt ele însele în strânsă dependență de o evoluție socio-religioasă. Astfel, atât prin preponderența cu caracter politic a unui zeu asupra altui zeu, cât și prin cea a magiei, concepțiile funerare ale egiptenilor se îndepărtează, de fapt, ca și prin evoluția lor, de o adevărată doctrină religioasă.

În ceea ce privește moartea, consideră Du Bourguet, „mister al destinului uman – care, prin el însuși, trimite înspre o altă lume, unde divinitatea ar fi putut să apară sub un chip mai spiritualizat – concepțiile egiptenilor întorc spatele unei atare posibilități și-și refuză astfel orice aspirație mistică”¹¹.

Totuși, în cursul celor aproape patru mii de ani cât a durat Egiptul istoric, ideea vieții de apoi a evoluat simțitor. Din pricina unui amestec de tradiții străvechi și modificări recente, problema morții și a vieții veșnice a rămas obscură. Cu toate acestea, cunoaștem bine ritualurile ce trebuiau săvârșite de sufletul mortului ca să ajungă în paradisul lui Osiris, zeul subpământean.

Pe fiecare sicriu se scriau capitole magice care alcătuiesc astăzi ceea ce numim *Cartea morților*. Sicriile micșorându-se cu timpul și luând forma omenească, spațiul n-a mai ajuns și atunci s-au scris ritualurile mortuare pe papirusurile așezate în fața mumiei, ca aceasta să se poată folosi de ele în orice situație dificilă. Acestea povestesc drumul subpământean al mortului și pățaniile lui până ce este primit în lăcașul lui Osiris. *Cartea morților* are tocmai menirea de a ajuta pe mort să învingă toate greutățile, învățându-l formule în fața cărora totul să i se supună.

După ce părăsește trupul, sufletul bate la porțile celeilalte lumi, ca să pornească spre paradis. Dar nenumărați monștri, partizani ai lui Set-Typhon, ucigașul lui Osiris, îl atacă. Cu ajutorul formulelor magice și folosindu-se de o lungă sulită fermecată, mortul îi pune pe goană. Peste puțin timp se ivește bătrânul zeu Tum, spiritul oceanului primitiv, împreună cu Nuit, zeița cerului și îi deschid porțile cerului pentru că a învins porțile pământului.

¹¹ Pierre Du Bourguet, *Mistica în Egiptul Antic* în Marie-Madeleine Davy (sub direcția), *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. III, Editura Amarcord, Timișoara, 1999, p. 23.

Thot și Anubis, zei osirieni care iubesc și îngrijesc pe oameni îi conduc apoi până la fluviul infernal, unde o barcă și vâslașul ei îi supun unui interogatoriu din care să verifice dacă decedatul cunoaște sau nu tainele regatului subpământean.

În paradis trebuie să treacă prin fața tribunalului Justiției, „unde omul se desparte de păcatele sale pentru a merita să facă fața zeilor”. La început, mortul putea influența zeii prin orice rituri și formule magice; mai târziu însă, ideea morală perfecționându-se, justiția a fost încredințată unei balanțe cu totul obiective. Tribunalul era alcătuit din Osiris, Thot și Anubis, care puneau într-un taler al balanței sufletul mortului și în celălalt imaginea adevărului, din Wait, Zeița Adevărului și a Justiției, din cei 42 de zei infernali care formau juriul și din Amaït, un monstru jumătate hipopotam, jumătate crocodil, care aștepta să înghită sufletele netrebnice.

Cum intra, mortul rostea o frumoasă invocație către judecători: „Vă salut, o voi pricepuți în ale Dreptății, te salut zeu mare, Stăpân al Adevărului și al Justiției. Vă aduc adevărul și am nimicit pentru voi păcatele”. Apoi înșira păcatele pe care *nu* le-a săvârșit: „Nu am făcut răul, n-am făptuit violență; n-am furat; n-am omorât mișelește oameni; n-am chinuit văduva; n-am mințit în fața tribunalului; n-am cunoscut necredința; n-am fost neglijent; n-am făcut ceea ce nu plăcea zeilor; n-am înfometat; n-am făcut să plângă; n-am ucis; n-am luat pâinea templului; n-am furat prăjiturile de ofrandă către zei; n-am luat proviziile sau fâșiile morților; n-am schimbat mâsurile grânelor etc...”.¹²

Thot, după ce măsoară cele două talgere, scrie rezultatul: „Defunctul a fost cumpănit în balanță: nu e greșală într-însul; sufletul lui e potrivit adevărului, acul cântarului arată drept căci, fără îndoială, piesele sale sunt perfecte”. Și atunci judecătorul suprem, Osiris, dă verdictul: „Defunctul să iasă victorios, ca să poată merge oriunde i-ar plăcea, aproape de spirite și de zei”. Acum cunoaște numele zeilor, ale celor patru speze locuințe, ale celor patru speze uși și ale celor patru speze păzitori; toate îi sunt sub puterea sa. Se socotește acum egal cu Osiris: „Toți zeii îl înconjoară și îl iubesc, căci e ca unul dintr-înșii”.

Pe de altă parte, pe la anul 1500 î.e.n., un poet din Egiptul antic a așternut pe papirus o relatare despre lumea de dincolo, care face parte dintre marile creații poetice ale omenirii. Tradiția cărții *Amduat*¹³ ajunge

¹² *Apud Pierre Du Bourguet, Mistica în Egiptul Antic în Marie-Madeleine Davy (sub direcția), Enciclopedia doctrinelor mistice, vol. III, Editura Amarcord, Timișoara, 1999, p. 22.*

¹³ *Andreas Schweizer, Itinerariul sufletului în ținuturile tainice. Viziunea vechilor egipteni asupra morții, Editura Saeculum, București, 1999.*

până în perioada greco-romană a țării. Este foarte probabil ca urmele ei să fi rămas încă în textele *Gnozei*, în scrierile ermetice și în viziunile creștine timpurii despre lumea de dincolo.

Omul antichității era cu totul pătruns de aventura călătoriei în lumea subpământeană. Chiar și bizarele schițe, labirintice, ale așa-numitei *Cărți ale celor două căi*, care se află pe fundul sarcofagelor din necropola El Berșe din Egiptul mijlociu, sunt o primă încercare de a descrie aventurile călătoriei de pe celălalt tărâm. Cu greu poate fi găsit un alt popor, care să fi cugetat atât de mult asupra morții și lumii de dincolo și să fi făcut cheltuieli atât de exorbitante pentru cei morți. Toate acestea au generat în Regatul Nou, de pe la 1500 î.e.n., însemnările din „cărțile despre lumea subpământeană”, în care lumea de dincolo este descrisă într-un mod aproape științific. În ele se relevă o bogăție ideatică uluitoare și o abundență de considerații profunde asupra esenței omului și a lumii. În fond, aproape tot ceea ce fost creat în Vechiul Egipt ca operă literară, religioasă sau artistică a slujit în cele din urmă miracolului înnoirii vieții la marginea tărâmului descompunerii și al morții.

De pe vremea regelui Unas (cca. 2350 î.e.n.), pereții până atunci goi ai spațiilor funerare interioare au fost decorați cu formule magice, așa-numitele texte ale piramidelor.

În felul acesta, pentru prima oară în istorie, mortul se înconjoară cu formule înțelepte, cu alte cuvinte, cu cunoștințele transmise de strămoșii săi. El nu vrea să se lipsească de ele nici în moarte. Învățăturile îl feresc să cadă pradă „inconștienței” amenințătoare a nopții și întunericului mormântului său sau, cum ar spune mai degrabă egipteanul, neființei. Formulele și imaginile care decorează mormântul pot fi înțelese ca o știință magică, a cărei forță apotropaică ferește mortul de întunericul ostil vieții. Intrând în matca tradițiilor spirituale ale strămoșilor săi, el este conștient de continuitatea vieții, căci de nimic nu se teme mai tare omul arhaic ca de primejdia de a ieși din curgerea timpului.

Astăzi este din ce în ce mai clar că proiecțiile egiptene despre lumea subpământeană sunt anticipări spirituale fundamentale ale multor reprezentări creștine și alchimiste. Prin centrul spiritual de la Alexandria, unde au trăit și au lucrat Clement sau Origene, ca și prin mijlocirea înțelepciunii arabe, care a pătruns, mai ales via Spania, pe continentul european, având efecte profunde, s-a ajuns la un interesant schimb cultural și religios între Orient și Occident.

*Amduat*¹⁴, care s-ar traduce textual: „ceea ce este în lumea subpământeană”, este cea mai veche dintre cărțile despre lumea de dincolo

¹⁴ *Op. cit.*, p. 22.

dar, în ceea ce privește construcția și conținutul, este cea care are cea mai clară structură. Ea descrie călătoria zeului Soare în barca sa prin cele douăsprezece ceasuri ale nopții din lumea subpământeană. În călătoria sa plină de evenimente, el este însoțit de un grup schimbător format din cele mai felurite zeități și din morți fericiți.

Toți îi caută apropierea, fie pentru a-l sluji în călătoria sa anevoioasă, fie pentru a avea parte de miracolul regenerării sale. Pretutindeni stau la pândă ființe care amenință să distrugă orice viață care se naște. Mereu se pune problema continuării călătoriei, mai ales din cauza lui Apophis, răul propriu-zis, care, prin puterea sa întunecată, poate nimici întreaga Creație.

În punctul cel mai adânc, cel de-al șaselea ceas al nopții, acolo unde se atinge granița mitică a lumii și unde întunericul este cel mai dens și pericolul cel mai mare, acolo se află și marele mister: *cadavrul soarelui*. Acesta este totodată și cadavrul lui Osiris. În acest adânc, unde neființa atinge amenințător și totodată salvator sfera împărăției osiriene a morților, acolo se petrece miracolul unirii zeului soarele Ra cu stăpânul împărăției morților, Osiris.

Marele mister al unirii sufletului liber Ba al zeului solar, care tânjește după lumina și întinderea cerului, cu cadavrul, care face parte din împărăția subpământeană a morților stăpânită de Osiris, simbolizează înnoirea oricărei vieți și reinstaurarea întregului. Apoi călătoria se desfășoară mai departe, spre poarta de est. Dar, abia ce s-a aprins din nou lumina zeului soarelui în adâncuri, că iarăși se ivește amenințarea, de data aceasta de la Apophis, care i se pune bărcii în cale în cel de-al șaptelea ceas. Dar, cu forțe unite, atât el, cât și toți ceilalți vrăjmași ai Soarelui vor fi învinși.

Celelalte ceasuri zugrăvesc creșterea și procesul de regenerare al întregii Creații. În cel de-al doisprezecelea ceas al nopții, puțin înainte de renașterea Soarelui, așteptată cu nerăbdare și neliniște, acesta trebuie să se mai scufunde o dată în cel mai adânc întuneric. Aici, barca, și o dată cu ea întreaga Creație, trec printr-un uriaș șarpe al lumii subpământene, de la coadă la gură, proces care, așa cum o arată clar imaginile și textele însoțitoare, duce, în cele din urmă, la întinerirea a tot ceea ce ființează.

Acum, renașterii zeului, devenit copil, nu-i mai stă nimic în cale. Toată oboseala morții este învinsă, întunericul înfrânt și străbătut de razele bucuriei noii vieți ce se trezește. Nut, zeița cerului, l-a născut din nou pe zeu. Șu, zeul aerului, ia în primire barca și o ridică spre cerul de est.

Cunoștințele îl feresc pe cel mort, pe căile tainice ale lumii subpământene, de primejdiile care pândesc la tot pasul în călătoria din lumea de dincolo. Ele îl ajută să treacă cu bine de obstacolele și dușmanii care îi apar în cale. Pentru egiptean, moartea nu este un sfârșit, nu este o

rupere a vieții, dar este o trecere greu de înfăptuit. A fi mort nu se rezumă doar la moartea fizică. Un suferind, un bolnav, cineva care este nevoit să trăiască între străini – în mizerie, cum se spunea în evul mediu despre ceea ce era în afara granițelor țării – își poate jeli soarta, ca și când ar fi murit și nu s-ar mai afla printre cei vii.

De aceea, cunoștințele despre lucrurile tainice din lumea subpământeană pe care ni le dezvăluie *Amduat* au o valoare inestimabilă atât pentru cei morți, cât și pentru cei vii. Mesajul final al cărții spune clar:

„Începutul este lumina,

sfârșitul este întunericul primordial...

Cel care cunoaște aceste imagini pline de mister
este un ach (un mort fericit) bine pregătit.

El intră și iese mereu din lumea subpământeană”.¹⁵

Psihologia transpersonală a făcut adesea trimitere la acest text, și la altele de aceeași natură, relevând că în viața multor oameni se pot observa perioade de trecere critice, în care aceștia plutesc într-o oarecare măsură între viață și moarte, ca și când nu s-ar fi dat hotărârea definitivă. În asemenea perioade pot apărea depresii, boli și alte dezechilibre grave. În vise apar teme ale morții și nu se poate spune dacă ele vestesc moartea reală sau doar o dificultate majoră în viața celui care visează. În orice caz, în simbolismul lor, ele indică adesea moartea care, așa cum se spune în textele alchimiste clasice, „te face doar cu mult mai viu”.

Aceasta din urmă corespunde doar unei treceri la următoarea fază a vieții, caracterizată printr-o conștiință superioară. Este foarte posibil ca individul, atunci când accesează anumite informații referitoare la lumea subpământeană sau, în termeni psihologici, la conținutul simbolic al inconștientului colectiv, să suporte mai ușor confruntarea cu moartea, fără să obligat să renunțe la viață.

În fine, *Bardo Thödol* – tradițional dar incorect numită Cartea Tibetană a Morții¹⁶ – este un text funerar care descrie experiențele conștiinței după moarte, în timpul intervalului cunoscut ca *bardo între moarte și renaștere*. Ea este recitată de către lama la capătul persoanei decedate sau a efigiei acesteia. Literal, numele înseamnă „eliberare prin ascultare în starea intermediară”.

Bardo Thödol diferențiază stările intermediare între vieți în trei bardo (care, la rândul lor, sunt subdivizate):

- chikai bardo – bardo al momentului morții

¹⁵ Apud Andreas Schweizer, *Itinerariul sufletului în ținuturile tainice. Viziunea vechilor egipteni asupra morții*, Editura Saeculum, București, 1999, p. 27.

¹⁶ *Cartea tibetană a morții*, Colecția revistei Arca, Arad, 1992.

- chonyid bardo – bardo al experimentării realității
- sidpa bardo – bardo a renașterii

Chikai bardo descrie experiența „luminii clare a realității” sau, cel puțin, a celei mai apropiate aproximări a ei de care o persoană este spiritual capabilă. Chonyid bardo prezintă experiența viziunii a diverși Buddha (sau, din nou, a celei mai apropiate aproximări de care o persoană este capabilă). Iar Sidpa bardo descrie halucinațiile dobândite karmic care conduc în cele din urmă la renaștere (imageria tipică a femeii și bărbatului făcând sex).

Unii autori moderni au comparat descrierile din Bardo Thödol cu mărturiile privind *out of body* și *near-death experiences* relatate de oameni care au fost în proximitatea morții ca urmare a unor accidente sau în timpul unor operații – mărturii care conțin descrieri ale unei „lumini albe”, percepute de majoritatea ca fiind personificată, și a unor figuri ajutătoare corespunzând, de regulă, unor entități simbolice din tradiția religioasă a celor în cauză.

Alături de *Divina Commedia* a lui Dante, *Bardo Thödol* reprezintă una din marile lucrări literare referitoare la viața după moarte. Dar în timp ce *Divina Commedia* este o operă de ficțiune, elaborată cu scopul de instruire morală, *Bardo Thödol* oferă o descriere literală a ceea ce se întâmplă cu mintea în procesul morții – un ghid pentru stadiul post-mortem.

Se atribuie elaborarea acestei cărți maestrului indian Padmasambhava, care este creditat, de asemeni, cu introducerea budismului în Tibet în secolul al VIII-lea și este privit drept părintele fondator al tradiției ezoterice. Manuscrisul ar fi fost găsit în secolul al XII-lea, în munții Tibetului, de către un „căutător de comori”, Karma Lingpa. Au trecut câteva generații până când a devenit una din învățăturile centrale în Canonul budist tibetan.

Prima traducere în engleză a textului a apărut în 1927 dar autorul acesteia, Evans-Wentz, s-a limitat la o mică porțiune din textul original – așa numita *Great Liberation by Hearing* – o învățătură destinată să fie recitată din memorie de către muribund sau să-i fie recitată după moarte cu scopul de a-l ghida în călătoria periculoasă din starea de după moarte.

Abia în anii 1990-2000 s-a realizat traducerea completă în engleză, făcută de Graham Coleman și Gyurme Dorje, ea fiind publicată după supervizarea de către translatorul șef al lui Dalai Lama, Thupten Jinpa. Cartea completă oferă o perspectivă lirică a cosmologiei budiste tibetane și a învățăturilor ei cu privire la natura minții și a conștiinței, a morții și reîncarnării. Sunt accesibile astfel noi capitole referitoare la ritual, la actele de confesiune și la faimoasa practică a *transferului conștiinței*. Dar, desigur, capitolul cel mai viu și mai impresionant este, în continuare, *The Great*

Liberation by Hearing. Călătoria prin stările post-moarte este descrisă ca o serie de întâlniri puternice și de revelații, cele mai multe fiind terifiante. Dar în fiecare stadiu cartea conferă consolarea că „eliberarea” poate fi atinsă dacă o persoană este suficient de evoluată pentru a recunoaște și a folosi oportunitatea care i se oferă.

În epoca modernă, *BardoThödol* a primit o miriadă de interpretări. Evans-Wentz, primul traducător al lucrării, a văzut în ea dovada confirmativă a teoriilor reîncarnării vehiculate de Madame Blavatsky. Carl Gustav Jung a invocat-o drept dovadă confirmativă a teoriilor sale privind inconștientul colectiv. El a asemănat mutilările aplicate de demonul Yama cu stările disociative ale schizofreniei și a sugerat că *Bardo Thödol* ar trebui citită în sens invers – de la sfârșit spre început, de la renaștere spre moarte – ca o paralelă la modelul procesului psihanalitic.

Mai recent, Lama Sogyal Rinpoche a folosit *Bardo Thödol* ca bază pentru o carte¹⁷ care reprezintă o variantă îndulcită și adaptată lumii occidentale contemporane. Pentru a sublinia încă o dată, dacă mai era nevoie, valențele practice ale lucrării, el îl citează pe Dalai Lama și foarte plastic sa afirmație: „...dacă mergem în vacanță, cumpărăm o hartă și un ghid, ca să știm unde mergem și la ce să ne așteptăm....Deci oamenii fac asta când merg în vacanță dar nu vor să facă asta atunci când știu că urmează să moară. *BardoThödol* este un asemenea ghid”.

¹⁷ Sogzal Rinpoche, *Cartea tibetană a morții și a vieții*, Editura Harald, București, 2001.

Agresivitatea pasivă – câteva interpretări posibile

Marinela Grigore Rusu*

Passive-aggression is a type of behaviour through which somebody hide his straight aggressivity toward others. It consists in delaying conducts, duplicitary behaviour, in order to hurt and defy a person considered as a competitor. „Passive-aggressive” persons are irritable and egocentric, don't have enough empathy and always consider they have to strive much more than others to succeed in life. To change this kind of conduct is important because it might become the source of some personality disorders, professional failure or personal unhappiness.

Este cunoscut faptul că Dollard și Miller, cu decenii în urmă, iar în perioade mai apropiate, Rosenberg, Williams și Benton, au definit și analizat modalitățile de manifestare și de optimizare a agresivității directe, exprimate, interrelaționale. Mai nou, Tim Murphy și Lorian Hoff Oberlin abordează o temă nouă, cea a *agresivității pasive*. Într-o primă etapă ei au scris cartea *Copilul mânios (The Angry Child)*, însă, ulterior, reacția pe care au stârnit-o a fost aceea că ar fi mai bine să găsească rezolvări pentru problemele de agresivitate ale adulților. Uneori, agresivitatea adulților poate fi explicită și hidoasă, nu doar reprobabilă, ceea ce poate duce la deteriorarea relațiilor cu ceilalți. Ea poate să compromită rezultatele muncii, să determine stări de nemulțumire și confuzie.

Agresivitatea pasivă se manifestă prin aceea că subiectul *nu face* un lucru necesar sau care ar putea fi de folos cuiva și poate avea diverse forme de manifestare: persoana *fie uită* să vină la ora stabilită la întâlnire, *fie pierde* cheile exact când avem nevoie să plecăm de acasă, *întârzie* cu lucrările care trebuie predate până în ultima clipă, *fie păstrează tăcerea* atunci când cineva așteaptă un răspuns.

* Marinela Grigore Rusu este cercetător științific principal gradul II la Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane”, Academia Română, Filiala Iași.

Mânia latentă este descrisă prin aspecte multiple pe care ar trebui să le conștientizăm, înainte de a acționa în scopul optimizării sale. Astfel, agresivitatea pasivă este o conduită de evitare, incongruentă și contraproductivă. Ea se manifestă prin acțiuni sau prin lipsă de acțiune având o finalitate subtilă și manipulative. Cel mai adesea, este conștient plănuită, intenționat pusă în aplicare sau viclean vindicativă; uneori, dimpotrivă, ea poate fi inconștientă.

De asemenea, putem spune că mânia latentă face parte dintr-un *tipar disfuncțional de comportament* în relațiile cu ceilalți. Persoanele care apelează la astfel de comportamente vor nega orice de responsabilitate față de eventualele consecințe, dând impresia mai degrabă că ele sunt adevăratele victime. Toate aceste conduite însă, au un efect negativ în raport cu evoluția personală, interrelațională, perpetuează impasul și blochează rezolvarea conflictului respectiv.

Motivul acțiunilor lor este acela de a răni, de a indispuce sau de a distruge. Cu siguranță, în spatele lor se află nevoi care n-au fost satisfăcute, unele temeri, credințe iraționale dar și o accentuată neîncredere în sine, în valorile personale. Natura sa indirectă și manipulative, fac din agresivitatea latentă un factor negativ, nociv pentru relațiile cu ceilalți, mai ales în decursul timpului. Justificarea sa este adesea artificială și este alimentată de frustrări și eșecuri personale.

„Un profesor, un șef, un medic, un judecător și chiar persoana iubită, notează autorii Tim Murphy și Loriann Hoff Oberlin, îi vor acorda agresorului pasiv prezumția de nevinovăție. Abia după ce agresorii pasivi fac un pas greșit, uită să-și șteargă urmele sau încep să se adune pur și simplu prea multe umbre de îndoială asupra bunei lor credințe, li se va cere socoteală. Nedorind să iasă din grațiile celorlalți, ei vor invoca mereu alte scuze și explicații, pentru a-și masca mai departe, în plan social, adevăratele intenții, cu exprimări de genul <nu-i vina mea că am uitat> sau <ar fi trebuit să-mi spui>” (2007, p. 27). Aceste persoane, numite și „pasiv-agresive” recurg la manevre duplicitare, la un joc al răzbunărilor („las’ că-ți arăt eu ție”), prin obstrucție sau rezistență, ceea ce este caracteristic persoanelor negativiste și opoziționiste.

Mânia latentă este o manifestare mai cuprinzătoare în cadrul căreia agresivitatea pasivă este doar un element. Ea poate fi însă asociată cu o mare parte dintre simptomele următoare:

- Iritabilitate cronică;
- Egocentrism/narcisism/vanitate sau
- Grad scăzut de apreciere;
- Comportament autodistructiv sau demonstrativ;

- Abuz de substanțe care creează dependență și comportament adictiv;
- Conduită inadmisibilă care se vede scuzată din multe motive.

De multe ori, persoana care recurge la aceste atitudini duplicitare va apela la sintagme gen „Ei, hai, că am glumit!”, „Tu chiar crezi că vorbeam serios?!” sau „Vai, ce sensibilă te-ai făcut!”. Toate acestea au drept scop intenția de a păstra aparențele, de a nu fi respinși de cei din jur, deoarece acceptarea socială este o trebuință fundamentală pentru ei. Persoanele pasiv-agresive știu cum să interpreteze lucrurile astfel încât să arunce vina pe umerii celui alt. Atâta ar trebui, să încerci să-i răspunzi cu aceeași monedă, că imediat se vor transforma în victime prost înțelese! Astfel, știu să fie atât de șmecheri încât să atragă atenția asupra lor de două ori și mai mult, au reușit să-și descarce mânia asupra celui vizat.

Pe de altă parte, dacă s-a întâmplat cuiva, de câteva ori, să uite un lucru sau să-l omită, este posibil ca aceasta să însemne și cu totul altceva. La școală, un profesor va face corect distincția între simpla uitare și celălalt sens al acesteia, când va observa în plus tendințe de impulsivitate, tendința de a nu duce la capăt o sarcină școlară. Simptomele din urmă ne vor atrage atenția asupra unui sindrom de hiperactivitate cu deficit de atenție dar nu ne arată agresivitate pasivă. La adulții mai vârstnici, uitarea ridică alte suspiciuni cum ar fi boala Alzheimer, vreo altă formă a demenței senile sau reflectă un mod de viață foarte stresant.

Atunci însă când cineva uită că trebuie să predea o lucrare într-un anumit termen, lăsând totul pentru ultimul moment, poate exprima intenția de a munci cât mai prost, încurcând dosarele sau lăsând să treacă mai departe erori pe care ar fi de datoria sa să le semnaleze, până când ajunge să-l înfurie pe șeful lui sau să afecteze negativ rezultatele muncii colective în care se încadrează. Acestea sunt semne de ostilitate ascunsă, de ambivalență interioară a unei persoane aflate în impas, care simte că nu-și poate exprima deschis mânia în legătură cu unii dintre colegii ori șefii săi.

Scopul unui comportament de disimulare a propriei mâni, conștient sau inconștient, este incitarea mâniei și rănirea celui alt. Trăirea mâniei este ceva disconfortant și deci, este preferabil să fie transferată asupra altcuiva, trăită „prin intermediar”, fără a trebui să-și asume vreo responsabilitate și firesc, nici o consecință. Astfel, nu trebuie să se teamă de repercursiuni. Cu alte cuvinte, „împacă și capra și varza”. „Pot să rămân pasivi și, în același timp, să aibă un sentiment de putere, făcând ceva perfid, notează autorii Tim Murphy și Loriann Hoff Oberlin. Aceasta este partea agresivă a comportamentului lor” (2007, p. 39).

Putem recunoaște o persoană cu probleme de mânie latentă sau de agresivitate pasivă atunci când ea manifestă o serie de trăsături comportamentale care cuprind:

- toleranță scăzută la frustrare;
- impulsivitate;
- trăsături de caracter mult diferite între ele sau poate prezenta chiar o tulburare de personalitate;
- violență emoțională sau de limbaj;
- mimică sau gesturi care denotă că persoana „își iese din fire” sau mai are puțin și explodează într-un atac de ostilitate;
- relație disfuncțională cu altcineva, din care nu se poate desprinde;
- iritabilitate cronică;
- lipsă de energie și pasivitate, precum și resentimente față de cei care nu manifestă aceleași „simptome”;
- grad scăzut al stimei de sine;
- dificultăți cu care se luptă „de-o viață”, inexplicabila nefericire, seriile de ghinioane.

Dacă adultul are astfel de trăsături privind comportamentul mânios, să vedem cum ar putea fi caracterizat copilul mânios. Tim Murphy (2007) evidențiază zece trăsături definitorii ale copilului mânios:

1. *Își face singur viața amară*, convingându-se că are dreptate iar părerile sale sunt juste și îndreptățite.
2. *Nu poate să analizeze problemele*, considerând din start că „cea mai bună metodă de apărare este atacul”. Procedând astfel, are senzația că păstrează controlul și adeseori, aceasta îi atenuează temerile sau alte sentimente. În fapt, este aplicată așa-numita „gândire afectivă” sau confuzia între sentimente și realitate, rezumată într-o expresie de genul „Sunt furios, deci n-are rost să mai discut despre asta”.
3. *Dă vina pe alții pentru necazurile lui*, întrucât nu vrea să-și recunoască mânia. Adeseori, indivizii pasiv-agresivi au puternice resentimente față de alții, considerând că tot restul lumii se bucură de avantaje și viața lor e mai ușoară, în timp ce ei trebuie să se lupte cu tot felul de greutăți.
4. *Își transformă sentimentele de neplăcere în sentimente de furie*; fără a putea recunoaște măcar o stare generală proprie – acel „sunt furios”, – pur și simplu, optează pentru un atac pe tăcute.
5. *Îi lipsește capacitatea de empatie*. Persoanelor deprimare, de exemplu, le lipsește empatia pentru că sunt prea ocupate să-și plângă de milă. Asemenea oameni nu văd că altcineva ar

putea încerca să le dea o mână de ajutor și, mai mult, chiar ar interpreta aceasta ca o intruziune nedorită în viața sa intimă.

6. *Îi atacă pe ceilalți, mai degrabă decât să rezolve o problemă.* Cei ce își disimulează mânia nu sunt interesați să ajungă la un compromis sau la rezolvarea unei situații. Dublat de narcisism sau egoism, acest comportament va duce lupta din orice alt motiv decât acela de a rezolva problema. De fapt, folosește mânia ca să capete putere.
7. *Se complăce în dialoguri interioare distructive.* Scopul lor este să iasă învingători, să distrugă sau eventual, o fac doar din plăcerea de a fi dezagreabili și negativiști. Toate aceste metode îi ajută să capete putere și control în mod indirect.
8. *Face confuzie între mânie și stima de sine.* Nivelul scăzut al respectului de sine îi va submina unei persoane starea interioară de bine, suficient de mult încât să-i afecteze performanța școlară sau profesională, relațiile interpersonale și succesul viitor.
9. *Poate fi drăguț și amabil, atunci când vrea cu adevărat să fie.*

Studii recente susțin ideea că descărcarea nestăvilă a mâniei nu face altceva decât să întărească conexiunea dintre mânie și violență. A te lăsa convins de sindromul „trebuie să mă defulez”, poate înrăutăți lucrurile, pentru că atunci, ești mai predispus să răspunzi cu un atac sau o agresiune data viitoare când te lupți cu propriul sentiment de furie.

În anul 1999, dr. Brad J. Bushman a condus un studiu pe tema agresivității. El și colegii lui au descoperit că subiecții cărora li s-a dat mesajul de agresiune contra unui substitut (li s-a spus că lovirea unui obiect este o descărcare eficientă) au fost într-adevăr, mai agresivi față de rivali sau de persoane nevinovate, cu care n-aveau nici o legătură. Mânioșii se luptă, de cele mai multe ori, cu lipsa stimei de sine, cu inhibiții sexuale sau intelectuale și cu niveluri scăzute ale energiei vitale. De asemenea, s-a constatat că și creativitatea de care dau dovadă este minimală.

Etapele mâniei, au fost descrise inițial de Tim Murphy și Loriann Hoff Oberlin în prima lor carte *Copilul mânios: cum să redobândești controlul atunci când copilul dumneavoastră a ieșit de sub control* (2001), reluând și completând această descriere și în cea de-a doua lor carte *Agresivitatea pasivă – Cum să o recunoști și controlezi la tine și la ceilalți* (2005). Prezentăm și noi în continuare, câteva dintre elementele esențiale ale acestor etape:

1. Mânia începe cu o *acumulare* („umplere a paharului”), care fixează fundamentul unei situații. Aceasta ar putea reieși din rememorarea unor vechi conflicte nerezolvate, din acțiunea unor factori de stres sau de carențe

în rezolvarea propriilor probleme. Cu siguranță, temperamentele active, extravertite vor acumula destul de rapid astfel de dispoziții negative.

2. O *scânteie*, mare sau mică, declanșează conflictul. „Scânteia” poate fi interpretată în mod diferit de unele persoane, în timp ce, pentru altele devine motivul presant al unor reacții intempestive, altfel spus „se aprind”, „le sare țandăra”. De multe ori „scânteia” poate să nu aibă legătură directă cu faptul de bază care a dus la acumularea de tensiune, ci poate fi doar declanșatorul tuturor acelor energii ținute sub presiune până în acel moment.

3. Inevitabil, *explozia* se produce: copilul furios țipă, se agită, sparge lucruri și amenință. Poate fi ca o erupție vulcanică sau, atunci când este disimulată, este percepută precum uruitul lent ce rămâne ascuns în subteran. Dacă oamenii își ascund mânia și își inhibă manifestarea explozivă, s-ar putea să folosească metode indirecte, cum ar fi de exemplu: replici sarcastice, critici acerbe și adesea nejustificate, opun rezistență, țin lucrurile pe loc, tergiversează, sabotează, emit semnale incongruente sau devin triști, neliniștiți sau hipersensibili. Atunci când mânia indirectă îmbracă o formă negativă, vom vedea atacuri pe furiș: vandalism, furt, virusi informatici și altele asemănătoare.

Chiar dacă uneori oamenii se simt îndreptățiți să fie mânioși pe tăcute, s-ar putea să nege acest lucru în modalități foarte nesănătoase: fumează, beau, consumă droguri, devin bulimici sau anorexici, se automutilează sau își înșală soțul sau soția din spirit de revanșă.

4. Stadiul al patrulea și cel final al mâniei este stadiul *consecințelor* – cel mai adesea ignorat, deși este esențial, întrucât oferă premisele pentru reluarea în viitor a aceluiași tip de reacții comportamentale.

Mânia indirectă se referă la comportamente cum ar fi „atacul pe furiș, remarcile mușcatoare făcute ca din întâmplare, dorința de răzbunare cu tot dinadinsul sau punerea în ecuație a lucrurilor în ideea de a controla o situație pe care nu pot stăpâni altfel, cu succes”, notează Tim Murphy și Lorian Hoff Oberlin (2007, p. 105).

Este interesant faptul că se poate realiza o paralelă între complexitatea trăirilor unui eșec sau al acceptării unui handicap și procesul normal de doliu sau de „suferință a pierderii”, descris de faimoasa Elisabeth Kubler-Ross în cartea ei fundamentală *On Death and Dying* (*Despre moarte și a muri*, 1997). Stadiile analizate de autoare sunt următoarele: *negare, mânie, negociere, deprimare și acceptare*. Oricine se confruntă cu un eșec, cu o frustrare profundă, cu un handicap, parcurge de fapt, aceleași etape.

Psihiatrul Larry B. Silver susține ideea că părinții ar trebui să-și analizeze propriile reacții, de exemplu, față de un handicap de învățare al

copilului lor. Se pare că reacțiile predominante în cele mai multe cazuri sunt în număr de trei: *negarea* („Nu, nu se poate să fie adevărat!”), *mânia* („De ce tocmai eu? De ce tocmai copilul meu?”) și *sentimentul de vinovăție* („Probabil că e vina mea!”).

Mânia ascunsă mai poate fi interpretată și ca o etapă în evoluția psihică a tinerilor. Lene, indiferență, tărăgănare la nesfârșit, iritabilitate permanentă, toate acestea fac parte de multe ori, din portretul puberilor sau al adolescenților. Identitatea de sine ce nu a fost încă bine conturată, autodefinirea personală, absența încă a unor idealuri ce contribuie la realizarea personală, îi fac pe adolescenți nerăbdători, nemulțumiți de ei înșiși, de lume, mai puțin empatici și mai înclinați spre aventură și risc. Se poate vorbi pe de-o parte, de nevoia de apropiere față de părinți (contextul fiind cel al nevoilor materiale, bănești) iar pe de alta, nevoia de îndepărtare și independență, de autodefinire. Pendularea constantă între aceste două extreme ale apropierii-îndepărtării emoționale este cea care-i determină pe adolescenți să pună mereu la îndoială autoritatea părinților, profesorilor sau autorităților. Este o oscilație perfect normală la această vârstă și un anumit grad de comportament pasiv-agresiv a fost dintotdeauna parte a procesului prin care intrăm în stadiul de adulți.

În cartea lor din 1996, Theodore Millon și Roger Davis spun că un fel de a fi imprevizibil și cârcotaș, ca forme de distanțare emoțională de ceilalți, îi aduce cu siguranță avantaje secundare negativistului care-l adoptă. „Un bărbat negativist care nu vrea sau nu poate să se decidă dacă „să se maturizeze” sau să rămână „un copil mare” explodează emoțional de fiecare dată când soția lui așteaptă „prea mult” de la el. Apoi, însă își exprimă sentimentul de vinovăție, se căiește și o imploră să fie înțelegătoare cu el. Acest gen de comportament este, în sine o formă de manipulare, pentru că pune capăt oricăror doleanțe suplimentare (văzute ca solicitări imperative) și are ca efect îndeplinirea nevoii supreme – aceea de a fi lăsat în pace.

Mânia latentă în cuplu aduce mari deservicii și poate avea consecințe dintre cele mai neașteptate și neplăcute. Distanțarea de cei dragi se face într-o mare varietate de modalități nesănătoase, motivate fiind de incapacitatea temporară de a aborda o anumită situație. Starea de indiferență sau de „decuplare” poate fi acompaniată de astfel de conduite: partenerii nu mai sunt receptivi, refuză să mai participe, muncesc excesiv, sunt nesinceri, întrerup, cicălesc, întârzie veșnic, critică, sunt sarcastici, admonestează, fac morală, refuză să arate afecțiune sau să facă sex, obligă, judecă peremptoriu, au izbucniri paranoide, beau sau cheltuiesc peste măsură, manifestă o anxietate persistentă, tegiversează la nesfârșit. Este clar

că soluționarea unor astfel de probleme de cuplu presupune o analiză atentă și, de cele mai multe ori, o intervenție specializată.

Tabloul simptomatic descris anterior privind mânia latentă este în cea mai mare parte problematic dar nu și patologic. Menționăm acest aspect deoarece există și alte situații problematice în care vom întâlni multe dintre comportamentele deja prezentate. Este posibil ca agresivitatea pasivă să coexiste cu o altă problemă ce afectează mult mai serios întreaga personalitate. Depresia, tulburările de adaptare, depresia post-partum, tulburarea afectivă temporară, tulburarea afectivă bipolară, tulburarea distimică, tulburările de alimentație, automutilarea sau sindromul hiperactivității cu deficit de atenție, toate includ elemente ale mâniei latente iar agravarea sau ameliorarea lor, depinde în mare măsură și de controlul acesteia.

Schimbarea este un proces complex și de durată. James O. Prochaska și colegii săi au identificat șase etape prin care trec cei ce își propun să se schimbe. În cartea *Changing for Good (Schimbare definitivă în bine)*, ei arată că orice om care realizează cu succes o schimbare parcurge următoarele etape: *pre-contemplarea*, ca o primă etapă, este aceea în care nici măcar nu conștientizează că există un obicei/ comportament pe care se impune să-l schimbe, numai dacă cei din jur îi atrag atenția asupra problemei.

A doua etapă este cea a *pregătirii*, când îți planifici să treci la acțiune în următoarele zile sau săptămâni. În *etapa acțiunii*, individul își mobilizează la maximum hotărârea luată, cheltuind o mulțime de timp și de energie pentru a-și schimba comportamentul. *Etapa întreținerii* presupune a persevera în ceea ce a realizat, ținând sub observație progresul, în unele cazuri, întreaga viață. Exemple apropiate sunt acela al menținerii greutateii corporale sau al consumului de alcool.

Indiferent de metoda terapeutică adoptată, concluzia este că noi înșine suntem cel mai bun expert în privința propriei persoane în cazul nevoii de a ne schimba comportamente și atitudini. Fred J. Hanna, în cartea sa *Therapy with Difficult Clients (Terapie cu clienții dificili)*, identifică șapte precursori ai schimbării pentru client: „Nu va apărea nici un sentiment de necesitate a schimbării, dacă există o nevoie mai puternică de a rămâne la fel,” scrie Hanna (*apud* Tim Murphy și Lorian Hoff Oberlin, 2007, p. 413). Necesitatea este urmată de disponibilitatea de a trece printr-o stare de anxietate sau de conștientizare a dificultăților, de confruntare cu problema, de efort sau voință în direcția schimbării, de speranță și de obținerea susținerii sociale pentru realizarea schimbării.

Bibliografie:

- Bushman, B. J. et. al. ,1999, „Catharsis, aggression and persuasive influence: Self-fulfilling or self-defeating prophecies?“, în *Journal of*

Personality and Social Psychology, Kubler-Ross, Elisabeth, 1997, *On Death and Dying*, New York, Schreiber, Classics.

- Horney, Karen, 1998, *Conflictele lumii noastre interioare*, Ed. IRI, București.
- Murphy T. și Oberlin H. L., 2007, *Agresivitatea pasivă – Cum să o recunoști și controlezi la tine și la ceilalți*, Editura TREI, București.
- Millon T. și Davis R., 1996, *Disorders of Personality DSM IV and Beyond*, New York, John Wiley & Sons
- Silver, L. B., 1984, *The Misunderstood Child*, New York, Three Rivers Press.

Filosofia religiei

Vorbirea despre Dumnezeu dincolo de metafizica prezenței

Elena Băltuță*

The article aims to show the possibility of a discourse about God from a philosophical perspective, but outside the realm of the metaphysics of presence and thus, outside of the limits imposed by the concepts. In order to do so, the paper needs to follow two stages: the first deals with the elucidation of the context which made possible the junction between the Christian God and the Greek metaphysics and the second presents the consequences and the implications of this junction, mainly from Jean-Luc Marion's critical point of view, insisting on his phenomenology of givenness.

În decursul istoriei, vorbirea despre divinitate a fost traversată, printre altele, de două tendințe: una tributară metafizicii grecești a prezenței și una care a încercat reversul, eliberarea lui Dumnezeu de sub imperiul limitativ al conceptelor, precum cel de ființă. Reprezentanți au existat pentru ambele tendințe, spre exemplu, din categoria celor care la un moment sau altul L-au gândit pe Dumnezeu în termeni ontologici, punându-L alături de ființă, amintesc pe Augustin, atunci când afirmă că Dumnezeu este suprema existență, „Acela care este în mod suveran”¹, Anselm – Dumnezeu este ceva despre care nu se poate gândi ceva mai mare², iar mai târziu metafizicieni ca Spinoza³, Leibniz⁴ etc. Dintre cei care

* Elena Băltuță este doctorand la Facultatea de Filosofie, Universitatea „Al.I. Cuza”, Iași.

¹ Sfântul Augustin, *De doctrina christiana*, traducere de Marian Ciucă, Editura Humanitas, București, 2002, fragmentul I, 75.

² Sfântul Anselm din Canterbury, *Proslogion*, traducere de Alexandru Baumgarten, Editura „Biblioteca Apostrof”, Cluj, 1996, fragmentul II, III.

³ Spinoza, *Etica*, traducere de Alexandru Posescu, Editura Humanitas, București, 2006, fragmentul A I, def. 6, propoziția VII.

au practicat celălalt tip de discurs merită amintiți Iustin, care spune în *Apologia*⁴ că „nimeni nu ar putea da nume Dumnezeului celui negrăit, iar dacă cineva ar îndrăzni să spună că ar trebui să existe un astfel de nume ar săvârși o nebunie iremediabilă”, Clement⁶, care consideră că Dumnezeu este mai presus de loc, timp, nume și înțelegere, Origen – „în sinea Lui, Dumnezeu nu poate fi înțeles și pătruns de mintea noastră omenească”⁷ și bineînțeles Dionisie Areopagitul pentru care Treimea este „mai presus de ființă” sau Îl numește pe Dumnezeu drept „Cel mai presus de toată ființa și cunoașterea”⁸, „Cel mai presus de ființă, prin înlăturarea tuturor celor ce sunt”⁹, deși exemplele pot fi mult mai multe.

Luând în calcul faptul că aceste două abordări ale fenomenului religios au coexistat într-un spațiu temporal larg, apare întrebarea cum anume a devenit posibilă această stare a lucrurilor. Ce anume a prilejuit și când a avut loc întâlnirea lui Dumnezeu cu limbajul metafizicii grecești și cu ființa în mod special? Un posibil scenariu îl oferă Paul Ricoeur care consideră că întâlnirea, de altfel una pur accidentală și regretabilă datorită consecințelor, a fost cauzată de o traducere, cea a *Septuagintei* – în special a fragmentului (3, 14) din *Ieșirea*: „Eu sunt Cel ce Sunt”.¹⁰ Ipoteza este una plauzibilă, dar cu toate acestea, înainte de a fi însușită, trebuie analizate implicațiile ei. Spre exemplu, cum anume a putut prescrie o traducere, secole de-a rândul, limbajul și modul în care divinitatea a fost gândită? În primul rând trebuie avut în vedere faptul că o traducere nu este niciodată o *simplă* traducere, ceva de felul unui calc, ci este întotdeauna interpretare, iar pentru a putea realiza o traducere este nevoie de o bună cunoaștere a ambelor limbi – indicat ar fi să poată exista o adevărată „locuire în celălalt

⁴ Leibniz, *Monadologia*, traducere de Floru Constantin și Dan Bădărău, Editura Humanitas, 1994, paragrafele 43-45.

⁵ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, în *Părinți și scriitori bisericești, Apologeți de limbă greacă*, traducere de Pr. T. Bodogae, Pr. Olimp Căciulă și Pr. D. Fecioru, BOR, București, 1980, paragraful I, LXI.

⁶ Clement Alexandrinul, *Stromate*, în *Scrieri*, partea a doua, traducere de Pr. D. Fecioru, BOR, București, 1982, paragraful V, 71, 5

⁷ Origen, *Despre principii*, în *Scrieri alese*, partea a treia, traducere de Pr. T. Bodogae, BOR, București, 1982, paragraful I, V.

⁸ Dionisie Areopagitul, *Opere complete și scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere de Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, București, 1996, cap. „Teologia mistică”, paragraful I,1.

⁹ *Ibidem*, cap. „Teologia mistică”, paragraful II.

¹⁰ Cf. Paul Ricoeur, *De la interpretare la traducere*, în vol. *Cum să înțelegem Biblia*, trad. de Maria Carpov, Editura Polirom, Iași, 2002, pp. 287-319.

pentru a-l putea călăuzi către tine”¹¹. Călăuzirea aceasta ia forma unei interpretări și a unui dialog, așadar cel care o face posibilă trebuie să aibă în vedere faptul că este tributar prejudecăților unei epoci, unei culturi, ancorat în și modelat după cadrele unui timp anume. Mai clar, spunând că procesul călăuzirii pe care îl inițiază traducătorul este asemeni unui dialog, am în vedere faptul că acesta trebuie să fie întotdeauna deschis către și să prezinte o continuă disponibilitate față de original, să-i permită acestuia să se manifeste în totalitatea sa, fără a încerca forțarea sau utilizarea sensurilor acestuia; o altă exigență este efortul de a identifica fundalului prealabil al textului, fără a uita că acesta este specific unei anumite tradiții, deci are articulații distincte. Traducătorul trebuie să ia în calcul, de asemenea, istoria receptării textului, istorie a lecturilor și interpretărilor ce i-au fost oferite de-a lungul timpului, acestea fiind responsabile de circumscrierea unui orizont de potențiale sensuri interpretative, cu care traducătorul ia contact.

Revenind la fragmentul din *Septuaginta*, este evident că dificultățile în cazul acestei traduceri au fost cu atât mai mari cu cât sintaxa ebraică nu a putut fi întotdeauna transpusă în elină, iar termenii utilizați se înscriau într-un orizont deja semnificat de către filosofia greacă. Cei șaptezeci de înțelepți nu au putut reproduce lexicul ebraic sau ritmul frazelor în totalitate, așadar, pe alocuri, traducerea a modificat sensul textului. Cu toate acestea nu trebuie considerat că rezultatul s-a constituit într-o elenizare a Bibliei, ci doar că, în anumite cazuri, înțelesul a fost modificat astfel încât să fie convergent contextului epocii. Un exemplu în acest sens îl poate constitui atenuarea caracterului violent al limbajului profețiilor.¹² Totuși, ceea ce importă în acest caz sunt repercusiunile acestei traduceri care se fac resimțite până astăzi. În posteritatea traducerii grecești a fragmentului din *Ieșire*: „'ehyeh 'așer 'ehyeh” în „egô eimi ho ôn”, ființa, pentru teologia creștină care tocmai își definea conceptele, își constituia lexicul, a fost înțeleasă ca imuabilă, veșnică, necorporală, suport al actului subzistent de a exista. Astfel, raportarea la Dumnezeu se va face ca la o ființă care „este cu adevărat”; *ființă* va deveni un nume al Lui, unul privilegiat chiar, deoarece este cel prin care chiar El se desemnase.

Interpretarea pusă în joc odată cu apariția acestei traduceri a avut urmări și în filosofie, nu doar în teologie. Pentru Nietzsche, întreaga

¹¹ *Idem, Despre traducere*, trad. de Magda Jeanrenaud, Editura Polirom, Iași, 2005, p. 48.

¹² Cf. Marguerite Hall și Cécile Dogniez, *Septuaginta s-a născut la Alexandria*, în volumul colectiv *Originile creștinismului*, trad. de Gabriela Ciubuc, Editura. Polirom, Iași, 2002, p. 101.

realitate configurată de tradiția metafizică, lumea descrisă în termenii ființei ca prezență permanentă, în care se include noțiunea de „Dumnezeu”, este tributară unor idiosincrazii. Odată cu semnele sănătății umane, rod al inexorabilității timpului, se evaporă și ființa lui Dumnezeu, laolaltă cu lumea ființei¹³. Astfel se face un prim pas, în orizontul filosofiei, destul de brutal ce-i drept, către eliberarea gândirii lui Dumnezeu din orizontul ființei. Mai târziu, Martin Heidegger va fi cel care va considera că divinitatea a fost ridicată abuziv de către credință la rangul ființei – lucru inacceptabil, din perspectiva *diferenței ontologice*¹⁴, chiar dacă acest tip de ființare este de cel mai înalt grad. Teologia, având ca obiect o ființare anume, un *positum*, Dumnezeu mai exact, nu poate fi decât o știință pozitivă, bazată pe credință și fără nici o pretenție de a accede la ființă, înțeleasă acum în diferența ei față de ființare, față de cele ce *sunt*. Acest caracter este cel care o diferențiază net de filosofie, singura capabilă de a include în aria cercetărilor sale ființa¹⁵. Heidegger propune depășirea a ceea ce el numea *onto-teologie*¹⁶, respectiv „convingerea că Dumnezeul Revelației și ființa filosofiei grecești se apropie, fără a se confunda vreodată, în sânul înțelegerii omenești”¹⁷, și întoarcerea filosofiei către rădăcinile ei grecești. Întâlnirea lui Dumnezeu cu ființa se manifestă astfel ca un eveniment nefericit, o eroare. Cu toate acestea, consecințele acestei întâlniri nu sunt depășite în textul lui Heidegger, Dumnezeu fiind văzut în continuare ca *ființare*, deci supunându-se coordonatei ființei.

¹³ Vezi Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor*, trad. de Alexandru Al. Șahighian, Editura Humanitas, București, 2005, „Rațiunea” în filosofie și Cum a ajuns în sfârșit „lumea adevărată” o fabulă, pp. 29-38.

¹⁴ Foarte concis, „diferența ontologică” este diferența dintre ființare [*Seiend*] – adică tot ce poate fi desemnat în mod legitim ca *fiind* – și ființă [*Sein*] – a cărei înțelegere prealabilă revelează cele ce sunt *ca fiind*, deci *ca ființări*, fără ca ea însăși să poată fi desemnată prin verbul „a fi” (vezi Martin Heidegger, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, trad. de Bogdan Mincă și Sorin Lavric, Editura Humanitas, București, 2006, § 4, pp. 44-45). Astfel, Dumnezeu nu poate fi identificat cu ființa, consideră Heidegger, deoarece el însuși *este* ceva, spre deosebire de ființă, care *nu este*, deci care este apartenență orizontului Nimicului (vezi *idem*, *Ce este metafizica?*, în *Repere pe drumul gândirii*, trad. de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Editura Politică, București, 1988, pp. 33-51).

¹⁵ Cf. *Idem*, *Fenomenologie și teologie*, în *Repere pe drumul gândirii*, ed. cit., pp. 405-434, în special pp. 405-407.

¹⁶ Vezi *Idem*., *Introducere la „Ce este metafizica?”*, în *Repere pe drumul gândirii*, ed. cit., p. 361.

¹⁷ Apud Paul Ricoeur, *De la interpretare la traducere*, ed. cit., p. 298.

Încercarea de depășire a metafizicii care a permis apropierea dintre ființa grecească și Dumnezeu, prezentă la Heidegger, va cunoaște o altă direcție prin Jean-Luc Marion. Ceea ce vine să ia locul metafizicii este *fenomenologia donației*, concepută ca filosofie primă. Această turnură va avea repercusiuni și asupra felului în care se discută și se pune problema divinității. Vorbirea despre Dumnezeu va fi eliberată de concepte, urmând să-și găsească loc, din nou, în aria de interes a filosofiei. Pentru a putea înțelege cum anume are loc trecerea dintr-un registru într-altul al discursului despre divinitate, trebuie să clarificăm câteva caracteristici ale fenomenologiei propuse de Marion.

Un punct important în care filosoful francez se diferențiază de ipostazele fenomenologiei propuse înaintea sa este *intenționalitatea*, în interiorul căreia raporturile de forță se schimbă. Trebuie înțeles că intenționalitatea era văzută de Edmund Husserl – autorul la care se raportează cu preponderență Marion atunci când o discută – ca proprietate a conștiinței de a fi mereu, și înainte de toate, *conștiință de ceva*, adică de a fi mereu orientată către. Astfel, conștiința noastră, pe lângă faptul de a fi o trăire (*cogito*) este întotdeauna, în același timp, vizare a ceva (*cogitatum*). Intenționalitatea este fundamental aceasta relație dintre *cogito* și *cogitatum*, dintre o intenție a conștiinței cu privire la ceva și intuiția care vine să împlinească, să umple respectiva intenție¹⁸.

Din jocul celor două coordonate ale intenționalității ia naștere o tipologie a fenomenelor, care pot fi sărace, comune sau saturate. Fenomenele sărace și cele comune au fost preferate de către metafizică datorită faptului că stau sub privilegiul *certitudinii* care permite controlul asupra lor. În cazul fenomenelor sărace, intuiția nu depășește cu nici un chip intenția subiectului¹⁹. Mereu datele de care subiectul dispune la un moment dat, pot circumscrie ceea ce se dă cunoașterii dinspre fenomen. Spre exemplu, numerele, conectorii logici aparțin acestei categorii de fenomene – ele nu au nevoie decât de *intuiții formale* sau *categoriale* pentru a se dona; sunt lipsite de conținut și individualitate. Fiind noțiuni abstracte, nu se supun unei probe al cărui criteriu să fie experiența. Spre exemplu, conceptul de „3” îmi face posibilă donația lui „3”, manifestarea sa în totalitate. Pe de altă parte, dacă mă gândesc la „masă”, la conceptul ei, aceasta mi se dă doar intelectual, în formă abstractă, golită de conținut, de variații, de individualitate.

¹⁸ Vezi Edmund Husserl, *Meditații carteziene*, trad. de Aurelian Crăiuțu, Editura Humanitas, București, 1994, § 14, pp. 62-64.

¹⁹ Cf. Jean-Luc Marion, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, trad. de Maria Cornelia și Ioan I. Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 2003, pp. 353-354.

Celălalt tip de fenomene ce fuseseră luate în calcul de metafizică sunt cele comune²⁰. În cazul acestora intuiția poate, *la limită*, umple intenția care mereu este anterioară. În concret, dacă doresc să construiesc o lampă, aceasta îmi apare mai întâi în stadiul de concept, concept pe care îl discut cu colegii, pe marginea căruia fac schițe. Așadar, știu cum va fi încă dinainte ca lampa să devină obiect fizic. După ce este construită și o privesc, aceasta nu mai poate veni cu nimic nou pentru mine, căci este exact așa cum am conceput-o mai înainte. În cazul obiectelor de acest gen nici nu este de dorit ca ele să vină cu ceva nou, pentru că în acest caz, nu s-ar mai mula pe proiectul inițial. Astfel de fenomene sunt obiectele fizicii sau științelor naturii.

În urma acestor scurte descrieri putem observa că elementul pe care îl au în comun cele două tipuri de fenomene revendicate de cercetarea de tip metafizic, este caracterul limitat, incapacitatea lor de a se individualiza, de a-și manifesta autonomia în raport cu intenția conștiinței. Tocmai această limită, care aduce posibilitatea de cuprindere în totalitate a fenomenului, de cunoaștere exhaustivă a lui, devine imposibilă și de nedorit în cazul fenomenelor saturate, deoarece cuprinderea violentează libertatea acestora de a se arăta de la sine. Drept urmare, orice încercare de a supune saturația unui orizont precum cel al ființei, de exemplu, este un afront adus fenomenului ce stă sub semnul excesului, o îngrădire a accesului său liber în aria fenomenalității. Raportul din interiorul intenționalității este inversat în acest caz, deficitul nemaifiind cauzat de intuiție de astă dată, ci de intenția însăși, care nu mai are puterea de a ordona intuiția²¹. Faptul de *a se da* al fenomenului, *donația* lui, nu mai este limitat(ă) nicidecum dinspre intenție, ba din contră „intuiția inundă așteptarea”²² acesteia. Caracteristicile comune ale manifestării sunt depășite și modificate de donația fenomenelor saturate.

Recapitulând, e evident că metafizica sfârșise prin a ignora un anumit sector al fenomenalității, ignoranță ce se vrea a fi corectată de fenomenologia donației, construită de Marion. Ceea ce este specific acestei fenomenologii propuse de Marion este faptul că are în centrul cercetărilor ei tocmai *fenomenele saturate*. Între fenomenele saturate, Dumnezeu este fenomenul saturat prin excelență. Din această perspectivă pare într-adevăr nejustificată numirea unui fenomen care excede toate limitele posibile ale comprehensiunii și suportabilității umane, printr-un termen care marchează o limită. „Un Dumnezeu care ar fi înțeles prin concept n-ar mai

²⁰ Cf. *Ibidem.*, pp. 354-357.

²¹ Cf. *Ibidem.*, p. 359.

²² *Ibidem.*, p. 358.

merita titlul de Dumnezeu”²³, căci ar deveni asemenea unui fenomen comun, în care intenția ar fi umplută de intuiție, dar nu ar exceda-o. Un asemenea Dumnezeu ar putea fi cunoscut în întregime de către mintea umană. Însă cum este posibil ca ceva de ordinul *creatului* să înțeleagă în totalitate ceva de ordinul *necreatului*?

Excelența donației e reprezentată de concentrarea celor patru tipuri de fenomene saturate, expuse de Marion în opoziție cu tabla kantiană a categoriilor intelectului. Astfel, fenomenul saturat prin excelență se va dona concomitent ca eveniment istoric, idol, trup și icoană²⁴.

După *cantitate*, divinitatea se donează intuitiv ca *eveniment* imprevizibil, prin venirea lui Hristos. Venirea lui Hristos saturează vizibilul, necreând însă un deficit de credință, ci instaurând o diferență între *a se arăta* și *a se lăsa văzut*. În intervalul dintre Înviere și Înălțare, pentru a putea fi văzut, nu este suficient să se arate, ci trebuie să se lase văzut. Inițiativa Îi aparține prin aceea că este marcată printr-un gest anume: „Pe când ședea la masă cu ei, a luat pâinea și, după ce a rostit binecuvântarea, a frânt-o și le-a dat-o. Atunci li s-au deschis ochii și L-au cunoscut.” (Luca 24, 30-31), „Iisus i-a zis: Marie! Ea s-a întors și I-a zis în evreiește: Rabuni! Adică Învățătorule!” (Ioan 20,16). Omul nu poate influența în nici un fel survenirea lui Iisus, nu o poate prevedea, singurul lucru pe care îl poate face în raport cu ea este să o aștepte să se manifeste de la și prin sine: „Luați aminte, privegheați și vă rugați, că nu știți când va fi vremea aceea (...) Iar ceea ce vă spun vouă le spun tuturor: Privegheați!” (Marcu 13, 33, 37). Imprevizibilitatea apariției, ce atinge timpul, locul și persoanele, nu poate fi surmontată decât în raport cu Tatăl: „Iar de ziua și de ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl” (Matei 24, 36).

După *calitate*, apariția lui Hristos depășește ceea ce lumea poate primi, conține sau înțelege. Un aspect al *paradoxului idolului* este că saturația Îl face pe Dumnezeu insuportabil privirii: nimeni nu-L poate privi și să rămână în viață. De asemenea, vederea lui Iisus înspăimântă, produce teamă. Felul în care se dă persoana lui Iisus este dincolo de puterea de cuprindere a capacităților umane, cu atât mai puțin, deci, poate fi vorba despre o ordonare a intuiției care să se petreacă dinspre eu. „Apoi a zis lui Toma: Adu-ți degetul tău încoace; și vezi mâinile Mele; și adu-ți mâna ta și pune-o în coasta Mea; și nu fi necredincios, ci credincios!” (Ioan 20, 27), „Și

²³ *Ibidem.*, p. 173.

²⁴ Pentru a înțelege mai bine împărțirea tipurilor de fenomene saturate, a se vedea *ibidem*, pp. 373-379, precum și *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, traducere de Ionuț Biliuță, Editura Deisis, Sibiu, 2003.

pe când vorbea el acestea, s-a făcut nor și i-a umbrît; și ucenicii s-au înspăimântat când i-au văzut intrând în nor. Și din nor s-a auzit un glas care zicea: «Acesta este Fiul Meu Cel iubit, de El să ascultați»” (Luca 9, 34-35) sau „Și, ieșind, au fugit de la mormânt, că de tremur erau cuprinse și de uimire; și n-au spus nimănui nimic fiindcă se temeau” (Marcu 16, 8).

După *relație*, *saturația trupului*, tipul de fenomen ales de Marion ca reprezentant al acestui sector, se manifestă astfel încât el se afectează pe el însuși prin el însuși înainte ca o intenție să fie posibilă cu privire la această afectare, deci în afara oricărei relații²⁵. Saturând orice orizont, Hristos depășește timpul și spațiul, puterea și cadrele percepției omenești, anulează orice posibilitate de a putea fi prins în vreo relație. „Împărăția Mea nu este din lumea aceasta. Dacă împărăția Mea ar fi din lumea aceasta, slujitorii Mei s-ar fi luptat ca să nu le fiu predat Iudeilor. Dar acum împărăția Mea nu este aici” (Ioan 18,36).

După *modalitate* sau ca *icoană*, Hristos ne privește și ne constituie privindu-ne. Astfel, prin faptul că sunt privit mă constitui ca martor al Lui. De exemplu, inițiativa vine mereu dinspre El, nicidecum dinspre apostoli: „Mergeți și învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh” (Matei 28, 19). La fel se întâmplă și în cazul găsirii și numirii apostolilor: „Și pe când umbla El pe lângă Marea Galileei, a văzut doi frați” (Matei 4, 18),

Dacă optăm pentru o raportare la Dumnezeu ca la *fenomenul saturat prin excelență*, cum mai poate avea sens înțelegerea Lui prin intermediul unor concepte limitative, precum *ființă/ființare* din prisma căruia a fost gândit de către metafizică? Când Îl gândeam pe Dumnezeu în termenii *ființei*, spuneam că Dumnezeu *este* – Îl includeam în rândul celor ce sunt, asemeni obiectelor din lumea ambiantă, asemeni oamenilor etc. – sau chiar că este *Ființa* ca atare. Dar această descriere, e evident acum, nu este potrivită naturii sale, pentru că acceptând-o ratăm relația pe care divinitatea o instituie lucrând în avans prin iubirea pentru noi. Dumnezeu nu este concept, nu este termen ci este o relație, tocmai de aceea este nespecifică numirea Lui prin concepte. Dar, dacă acceptăm aceste condiții, mai putem să-L numim? Și dacă da, cum? Marion oferă o variantă, aceea a folosirii *de-numirii*, în locul *numirii*. De-numind rostim și în același timp desfacem rostirea, negăm predicția. De-numirea nu permite, spre deosebire de numire, căderea în prezență. Această metodă este omeotică celei de-a treia căi propuse de Dionisie, *teologia mistică*, cea care depășește atât catafaza, cât și apofaza. A treia cale le depășește pe cele impuse pe filieră metafizică încă de la Aristotel, tributare cunoașterii prin concepte

²⁵ Cf. *Idem., Fiind dat.*, ed. cit., p. 376.

binare. Adevărul și falsul, afirmația și negația, teza și negația tezei trebuie depășite, pentru că, din această perspectivă, gândite riguros, teza și negația ei se referă la adevăr și la îndepărtarea falsului, deci sunt prinse între aceleași limite. De-numirea evită însă rostirea adevărului și a falsului, trece dincolo de ele. În acest context, toate numele lui Dumnezeu pot fi eliminate, descalificate. De-numirea face trecerea de la funcția predicativă a limbajului, de factură metafizică, la cea pragmatică, care nu mai spune că Dumnezeu este într-un fel sau altul, cum este sau cum nu este, ci face posibilă raportarea la El ca la „Cel pe care nominarea nu-L atinge”; pragmatic, va deveni Cel despre care nu se poate spune decât că este inaccesibil²⁶.

Dacă Dumnezeu nu mai trebuie gândit în termeni de intenție și intuiție sau în termenii diferenței ontologice, ai ființei, cum poate fi El înțeles astfel încât să nu Îi mărginim manifestarea? Toate conceptele sunt idolatre. Îl putem gândi atunci, altfel decât prin concepte? Gândirea noastră nu se poate detașa de anumite limite ale ei, dar ceea ce poate face este, ca atunci când ia în calcul fenomene care-i exced puterile, să nu uzeze de concepte care limitează, ci de concepte care deschid. *Iubire*, de exemplu, poate fi o alternativă la ființă. Dar de ce ar fi aceasta preferabilă? Pentru că iubirea instituie și se constituie ca relație. Când Îl înțeleg pe Dumnezeu ca fiind iubire, deja mă aflu prins într-o relație cu El. Însă nu trebuie ignorată diferența dintre iubirea noastră și cea divină care se dă în avans. Dumnezeu iubește primul, dar și ultimul și, cum spune pe drept cuvânt Marion „iubește infinit mai bine decât noi²⁷”. În relație cu Dumnezeu omul se dezvăluie sieși ca fiind nu *ego cogitans*, ci *ego amans*, se transformă relaționând prin iubire, nu mai este pentru a fi, ci este pentru a fi față de celălalt, este în raport cu celălalt, indiferent dacă acesta este Dumnezeu sau omul. Dacă ființa cerea prezența, iubirea o destituie, instaurând exterioritatea și distanța care este pentru a fi parcursă. Iubirea nu limitează posibilitățile, ci deschide, le favorizează. În același timp, iubirea este capabilă de a menține împreună semnificațiile pe care gândirea non-erotică le decupează, oferindu-le o altfel de „raționalitate”, una erotică – „Iubirea gândește ceea ce filosofiei îi pare a fi nebunie”²⁸. Nu are în spate o istorie care ar putea induce o obturare a fenomenului divin ci din contră deschide și trimite către un dincolo. Miza manifestării iubirii trece dincolo de prezență deschizând posibilitatea unei *relații* cu un alt orizont.

²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 164.

²⁷ *Idem*, *Fenomenul erosului*, trad. de Maria-Cornelia Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 2004, p. 292.

²⁸ *Ibidem*, pp. 27-30.

Biserica strămoșească în Dobrogea până în anul 1878

Gheorghe Raftu

Poporul român este „prin excelență”¹ un popor romanic, latinitatea constituind caracterul esențial al limbii, al culturii și al conștiinței noastre. Romanizarea atât de profundă și de trainică a geto-dacilor reprezintă un fenomen dintre cele mai surprinzătoare pentru istoricul care nu are în vedere provincia traiană a Daciei. Or, așa cum dovedesc descoperirile arheologice, procesul romanizării s-a prelungit timp de secole după cei 170 de ani și s-a întins mult peste marginile provinciei, acoperind tot spațiul carpato-danubian, care i se adaugă în mod firesc și Dobrogea. Astfel, geto-dacii de pretutindeni au devenit deopotrivă români, dând naștere poporului român, el formând o compactă unitate latină.

În cadrul romanizării², o multitudine de factori au concurat la izbânda acestuia (militar, economic, rolul urbanismului, al administrației), dar a existat un factor a cărei acțiune a fost perseverentă, puternic pătrunzătoare în adâncul sufletelor. „A fost creștinismul, cea mai înaltă ideologie religioasă pe care a creat-o antichitatea, cu cea mai generoasă morală și cu cele mai nobile principii de solidaritate umană. Această religie universală, implicând forme de cult simple și accesibile oricui, preconizând iubirea și pacea între toți oamenii fără deosebire, proclamând iertarea, abnegația, modestia, caritatea, desconsiderând bogăția, solitudinea pentru cei săraci și în suferință, cu supreme virtuți răsplătite cu o veșnică fericire, a cucerit curând sufletele, devenind expresia specifică a stării de suflet din întreg imperiul roman”³.

O astfel de religie, care a transformat lumea antică, firește că s-a răspândit și în partea dintre Dunăre și Marea Neagră a Imperiului roman, încă înainte de impunere a ei ca religie oficială a acestuia – de către

¹ R. Vulpe, „Romanitate și creștinism, coordonate ale etnogenezei române”, în *De la Dunăre la Mare. Mărturii istorice și monumente de artă creștină*, Editura Arhiepiscopiei tomisului și Dunării de Jos, Galați, 1977, p.16.

² *Ibidem*, pp. 79-117

³ *Ibidem*, p. 18.

împăratul Constantin cel Mare⁴, în anul 313. Este demn de subliniat că, după jumătatea primului veac al erei creștine, când din Țara Sfântă plecau spre „neamuri”, spre a propovădui învățătura Mântuitorului, apostolii și ucenicii lui au poposit și în această parte a Imperiului, în Sciția (Dobrogea de astăzi).

Potrivit tradiției, cunoscută și de scriitorul bisericesc creștin Origen (mort la anul 253), și apoi consemnată de istoricul bisericesc Eusebiu de Cezareea (mort la anul 340) în a sa *Istorie bisericească*, ținutul dintre Dunărea de Jos și Pontul Euxin (Marea Neagră), și mai ales orașele de pe țărmurile acestuia au fost evanghelizate de Sfântul Apostol Andrei: „Când Sfinții Apostoli și ucenici ai Mântuitorului nostru s-au împrăștiat peste tot pământul locuit, Toma, precum cuprinde tradiția, a luat (spre evanghelizare) țara parților; Andrei, Sciția; Ioan, Asia, unde și-a petrecut viața până a murit în Efes”⁵. Această tradiție este acceptată, în general⁶, ea apărând în scrisul românesc încă din secolul al XVII-lea, când mitropolitul Dosofte al Moldovei (mort la 1693) scria în „Proloagele” pe luna noiembrie, la a treizecea zi, că „Apostolului Andrei i-a revenit (prin sorți) Bitinia și Marea Neagră și părțile Propontului, Halcedonul și Vizantea, unde-i acum Țarigradul, Tracia și Macedonia și sosind la Dunăre, ce-i zic Dobrogea și altele ce sunt pe Dunăre, Tesalia și acestea toate le-a umblat”⁷.

Dincolo de disputele⁸ învățaților, încă, pentru noi, românii, prezența Apostolului Andrei pe meleagurile noastre este un lucru indubitabil, cu

⁴ Vezi I. Barnea, Oct. Iliescu, *Constantin cel Mare*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1918, passim.

⁵ Apud S. Nicolae, „Pătrunderea și dezvoltarea creștinismului în Schytia – Minor”, în *De la Dunăre la Mare. Mărturii istorice și monumente de artă creștină*, Editura Arhiepiscopiei tomisului și Dunării de Jos, Galați, 1977, p.24.

⁶ „Teologii susțin, bazați pe textul *Evangeliei*, că prozelitismul creștin a început în Sciția Mică încă timpurile apostolice, când și aici ari fi predicat Sfântul Andrei. Sigur este că pătrunderea creștinismului, monoteismului creștin, care se substituie politeismului străveche se accentuează încă din sec. III; opinia teologilor contemporani este, însă, mult mai categorică; vezi în acest sens, Epifanie Tomitanu, „Sfântul Apostol Andrei în tradiția românilor – mărturie a vechimii creștinismului și a continuității noastre pe aceste meleaguri”, în *Glasul Bisericii*, XXXVIII, nr. 11-12, 1979, pp. 1159-1168.

⁷ Apud S. Nicolae, *op. cit.*

⁸ În ultimii ani, un cercetător de la Iași a formulat o opinie separată, contrară spiritului istoriografiei românești tradițional: „În concluzie, așa-zisul apostolat al Sfântului Apostol Andrei și cel al Sfântului Filip în Scythia rămân simple tradiții, mai degrabă „legendare”, ceea ce înseamnă că creștinismul din spațiul carpato-danăreano-pontic nu are o origine apostolică debutul său plasându-se abia după

atât mai mult cu cât amintirea lui s-a perpetuat în memoria folclorică și topografică a locuitorilor provinciei dintre Dunăre și Mare⁹.

În afară de lucrarea Apostolului Andrei, pătrunderea timpurie a creștinismului în Sciția Mică, s-a datorat, în chip firesc, și prin strânsele legături comerciale și culturale între bogatele orașe cetăți de pe țărmul stâng al Mării Negre și unele orașe ale Orientului Apropiat, creștinate deja, după cum și prin legăturile locuitorilor de aici cu populația sud-dunăreană romanizată în mijlocul căreia predicase, de asemenea, în secolul I d.Hr. Sfântul Apostol Pavel și ucenici de ai săi; această pătrundere s-a putut face, de asemenea, și prin ostașii romani și coloniștii, creștinați deja, stabiliți în Dobrogea. În secolele II-III, ca și în secolul al IV-lea, „numărul creștinilor nu va fi fost prea mare, dar se socotește de unii că existența lor în Sciția Mică este atestată de o excepțională piesă arheologică creștină, descoperită la Constanța, în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Este vorba de o gemă (cornalină), care acum se află la British Museum din Londra și care constituie o „dovadă directă” a prezenței creștinismului pe pământul dintre Dunăre și Mare”¹⁰; acest document arheologic, socotit a aparține secolului al II-lea, poartă pe el – rudimentar executată – scena Răstignirii și în partea de sus cuvântul simbolic „Ihtis”, ceea ce dovedește¹¹ prezența unor creștini la Dunărea de Jos în acest secol.

După anul 313, însă, o dată scăpați de prigoană, creștinii au început să-și ridice lăcașuri de cult (bazilici) și își pun la locul de veci pietre cu inscripții creștine, pe care arheologii le-au depistat¹². Astfel, pentru perioada secolelor IV-VI s-au descoperit bazilici paleocreștine la Tomis, Tropaeum Traiani (Adamclisi), Callatis, Histria, Argamum, Noviodunum, Niculițel, Ibida, Dinogetia, Beroe, Troesmis, Axiopolis, Capidava etc., în total circa 30¹³, precum și circa 70 de inscripții – documente istorice ce atestă, fără putință de tăgadă, existența creștinismului timpuriu în Dobrogea.

Înfloritoarea stare a creștinismului în Sciția Mică este dată și de existența unui centru episcopal la Tomis datat încă la sfârșitul secolului al III-lea, pentru ca din anul 415 să fie ridicat la rangul de arhiepiscopie

instaurarea stăpânirii romane” (N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, Institutul Român de Tracologie, București, 1997, p.160.).

⁹ Pe larg, documentata lucrare, N. Runcan, *Sfântul Andrei Apostol al lui Iisus Hristos la români*, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 1994, pp. 30-44.

¹⁰ S. Nicolae, *op. cit.*, p. 26.

¹¹ *Ibidem*, p. 27.

¹² Î.P.S. Arhiepiscop Lucian Florea, A. Răulescu, „Monumente creștine și ortodoxie între Dunăre și Mare”, în *Analele Dobrogei*, serie nouă, I, nr.1, pp. 18-35.

¹³ S. Nicolae, *op. cit.*, p. 28.

(primul episcop se crede a fi Evaghelicus, urmat de alți ierarhi, precum Efrem, Tit, Gordian, Bretanion, Gherontius, Teotim I, Timotei, Alexandru, Teotim al II-lea, Paternus, Valentinian – ultimul episcop cunoscut (la jumătatea secolului al VI-lea))¹⁴.

Demn de subliniat este, de asemenea, existența a numeroși martiri creștini, orașul-cetate Tomis dând cel puțin 66 de martiri executați aici, iar alți 23 în restul orașelor Scîției Mici¹⁵.

Cercetările științifice atestă, ca o mărturie a prezenței creștinismului dobrogean, și existența a numeroși cărturari-teologi care s-au „remarcat din lucrări valoroase de hristologie și urmăresc desăvârșirea prin asceză”¹⁶; astfel, din Dobrogea au provenit personalități de seamă ale creației literare-teologice, precum Sfântul Ioan Casian, Dionisie cel Mic, supranumit Exiquus (Smeritul), Ioan Maxențiu și „călugării sciți”, care au fost „trăitori de seamă din așezările monahale din istorica Dobroge. Acești călugări daco-romani cu numele de „sciți”, zeloși pentru Ortodoxie și pentru unitatea Bisericii, au scris lucrări cu caracter culturale-teologic, având la bază ideea de unitate și înțelegere frățească creștină”¹⁷.

Pătrunderea bulgarilor la sudul Dunării (679-680), pe teritoriul imperiului Bizantin determină o distrugere a orașelor tomitane, inclusiv a Tomisului, mitropolii de aici fiind nevoiți să-și mute reședința într-un loc mai ferit în interiorul Scîției Mici, dar Mitropolia ca atare continuă să existe, ea fiind atestată, prin anii 882-883, într-un catalog al „scaunelor episcopale”¹⁸, după cum inscripțiile creștine descoperite la Axiopolis (Cernavodă) (secolele IX-X), mărturiile din complexul rupestru de la Basarabi, bisericuțele din secolele X-XI-XII de la Dinogeția și Niculițel – sunt documente de epocă ce atestă continuarea vieții creștine în Dobrogea¹⁹.

În a doua jumătate a secolului al X-lea, autoritatea Imperiului Bizantin revine la Dunăre, iar împăratul Ioan Tzimiskes organizează aici tema Paristrion (Paradunavon), străveche cetate tomitană – începe să fie

¹⁴ *Ibidem*, pp. 28-30.

¹⁵ E. Branște, „Martiri și sfinți pe pământul Dobrogei de azi”, în *De la Dunăre la Mare. Mărturii istorice și monumente de artă creștină*, Editura Arhiepiscopiei tomisului și Dunării de Jos, Galați, 1977, p. 36.

¹⁶ Î.P.S. Arhiepiscop Lucian Florea, A. Răulescu, *op. cit.*, p. 31.

¹⁷ Arhiepiscopul Tomisului Lucian, „Aspecte din viața și cultura bisericească Dobrogeană”, în St. Iascu (coord.), *op. cit.*, p. 190.

¹⁸ N. Șerbănescu, „Pătrunderea și dezvoltarea creștinismului în Scythia Minor”, în *De la Dunăre la Mare. Mărturii istorice și monumente de artă creștină*, Editura Arhiepiscopiei tomisului și Dunării de Jos, Galați, (ed. II; 1979), p. 30.

¹⁹ A. Rădulescu, I. Bitoleanu, *op. cit.*, pp. 158-165.

numită Constantia – cunoscând o nouă perioadă de înflorire, iar mitropolii deși nu-și mai aveau aici reședința „suntem siguri că aceștia și-au păstrat străvechea titulatură de „Tomitani”, iar eparhia lor s-a numit în continuare tot „Mitropolia Tomisului” pentru a arăta succesiunea ierarhilor în Scaunul Metropolitan de la Tomis”²⁰. Se pare că, o dată cu reîntoarcerea bizantinilor la Dunărea de Jos, spațiul dintre Dunăre și Mare, ca și cel nord-dunărean, va depinde de Mitropolia Keltzinei (Celținei), localizată undeva în Sciția Mică, existentă ca atare până la primele decenii ale secolului al XIII-lea²¹; după trecerea invaziei tătarilor (1241), în anul 1249 este menționată Mitropolia Vicinei, a cărei localizare continuă, astăzi, să fie disputată de către specialiști – în nordul Dobrogei (la Isaccea), cel mai probabil, sau la Păcuiul lui Soare, insula situată pe Dunăre la 18 km aval de Silistra, unde există, în mod sigur, și aici, o mitropolie²². Șirul mitropoliilor de la Vicina dăinuie până în anul 1359, când mitropolitul Iachint își va muta reședința la Curtea de Argeș, capitala Țării Românești, unde domnea Basarab I „Întemeietorul”; după această dată, locul Vicinei de pe lista mitropoliilor Patriarhiei de la Constantinopol este luată de Mitropolia Ungrovlahiei (a Țării Românești), care se îngrijea și de nevoile religioase ale locuitorilor Dobrogei, până când aceasta este pierdută, în anul 1417, de către voievodul Mircea cel Bătrân²³.

În perioada dominației otomane (1417-1877), Dobrogea a continuat să păstreze legături pe toate planurile cu teritoriile românești de la stânga Dunării. Aceste relații s-au menținut și în domeniul religios, mai ales că biserica românească din Dobrogea a avut de îndurat vicisitudinile mult mai grele, determinate de o stăpânire străină necreștină, respectiv ostilă credinței strămoșești. De aceea, ca un specific, este firesc ca românii dintre Dunăre și Mare să caute sprijin în lupta pentru apărarea credinței străbune la frații de dincolo de fluviu.

În cursul celor peste patru secole și jumătate de stăpânire otomană, biserica dobrogeană a avut o organizare încheagată, cu eparhii proprii, ceea ce atestă existența, în continuare, a unui mare număr de credincioși. La

²⁰ *Ibidem*, p.31

²¹ M. Sesan, Mitropolia Celținei și importanța ei, în *De la Dunăre la Mare. Mărturii istorice și monumente de artă creștină*, Editura Arhiepiscopiei tomisului și Dunării de Jos, Galați, 1977, pp. 146-148.

²² I. Rămureanu, Mitropolia Vicinei și rolul ei în păstrarea ortodoxiei în ținuturile românești, în *Ibidem*, pp. 149-164.

²³ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Ediția a doua, Tiparul Tipografiei Eparhiale Sibiu, Sibiu, 1978, pp. 56-57.

început „se pare”²⁴ că întreaga Dobrogea a depins de vechea Mitropolie a Dârstorului (Silistrei), a cărei existență continuă și după 1417²⁵. Pe la mijlocul veacului al XVI-lea, partea de nord a Dobrogei trece în dependența Mitropoliei Proilavei (Brăilei), nefiind „exclus ca ea să fi luat ființă ca o continuare a Mitropoliei Vicina”²⁶; hotarele ei nu au fost aceleași în decursul veacurilor, dar „în mod obișnuit” ea cuprindea raiaua Brăilei, regiuni din nordul Mării Negre și părțile de nord ale Dobrogei.

În anul 1813, această mitropolie este unită cu cea a Dârstorului, pentru ca ea să-și înceteze existența în 1829, odată cu reintegrarea Brăilei la Țara Românească; începând de acum, teritoriile nord-dobrogene vor fi subordonate unei noi eparhii ortodoxe, Arhiepiscopia Tulcei, care, alături de Mitropolia Dârstorului, și-a continuat existența până la sfârșitul dominației otomane în Dobrogea²⁷.

Cei mai mulți dintre ierarhii care au păstorit la Brăila erau greci, „totuși credem că unii dintre ei erau de neam român. Așa se pare că a fost Daniil, care sfințea biserici românești și a ctitorit el însuși biserica din Căușani și sub care s-a închinat Mitropoliei Proilavei o biserică din Iași”²⁸. Între ierarhii Mitropoliei Proilavei se numără Gavriil, Nectarie, Antim, Grigorie, Meletie, Gherasim, Lavrentie, Calinic, Filotei ș.a. Ultimul mitropolit a fost Antim, el păstorind ca „Mitropolit al Dârstei și Proilavei, exarh al părților de lângă Dunăre” până în anul 1828, când izbucnește războiul ruso-turc, Brăila este asediată, iar el se retrage la Odessa²⁹. Dacă înalții ierarhi au fost de neam grec, preoții și credincioșii eparhiei erau în marea lor majoritate de neam român și doar puțini erau ucraineni, greci sau bulgari, fapt ce se poate „constata din diferitele acte de hirotonie care au ajuns până la noi, în care sunt consemnate nume de preoți români și de state românești”³⁰. Era firesc, în aceste condiții, ca și limba liturgică folosită în biserici să fie românească, așa cum mărturisesc „în acest sens cărțile păstrate în bisericile eparhiei, cum este un Minei dăruit de un domn

²⁴ T. Mateescu, *Permanența și continuitatea românilor în Dobrogea*, D.G.A.S., București, 1979, p.79

²⁵ *Ibidem*

²⁶ M. Păcurariu, *Viața bisericească în Dobrogea și în pășile Dunării de jos în secolele XV-XIX*, în *De la Dunăre la Mare. Mărturii istorice și monumente de artă creștină*, Editura Arhiepiscopiei tomisului și Dunării de Jos, Galați, 1977, p. 171.

²⁷ T. Mateescu, *op. cit.*

²⁸ M. Păcurariu, *op.cit.*, p. 176.

²⁹ *Ibidem*, p. 176.

³⁰ *Ibidem*, p. 176.

român și o Evanghelie tipărită la Buda în 1812, amândouă în biserica mitropolitană de la Brăila”³¹.

Mitropolia Dristrei sau Silistrei nu se cunoaște în ce împrejurări a fost reînființată, dar primul mitropolit documentat a fost Calist, cel care participă la lucrările Sinodului de unire de la Ferrara-Florența (1438-1439), pentru ca la sfârșitul secolului această eparhie să fie menționată la poziția 54 în lista eparhiilor aflate sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice. Următorul titular cunoscut este menționat, documentar, doar în anul 1564, respectiv episcopul Partenie, urmat, în 1581, de un „episcop de rit grec”, fără a i se da numele³².

Începînd cu secolul al XVII-lea, știrile despre Mitropolia Dristrei devin tot mai consistente; în prima jumătate a veacului sunt cunoscuți cu numele mitropoliții Ioachim (1615), Antonie (1638), Macarie (1653), Metodie (1679), Partenie (1680) ș.a.³³; mulți dintre ei semneau actele de alegere ale unor ierarhi, români sau greci, în Condica sfântă a Mitropoliei Ungrovlahiei, așa cum făcea „fostul” mitropolit Ghenadie în 1691. La începutul secolului al XVIII-lea, scaunul mitropolitan este ocupat de cărturarul Ioan-Ierotei Comnen; acesta avea o pregătire enciclopedică – era medic, filozof, scriitor, a fost medic la curtea lui Constantin Brâncoveanu, profesor la Academia Domnească de la Sfântul Sava și a tipărit mai multe lucrări cu caracter teologic. El ajunge mitropolit al Dristrei în anul 1711, calitate în care este întâlnit deseori la București. De menționat că mitropolitul Dristrei a întreținut o bogată corespondență cu patriarhul Hrisant Notara al Ierusalimului, plângându-se, între altele, „de sărăcia eparhiei sale, de greutățile administrației eparhiale”³⁴. Din această corespondență aflăm, de asemenea, că eparhia primea o danie anuală din partea domnitorului Țării Românești (consta în sare), precum și alte danii.

Alți importanți ierarhi au fost, în secolul al XVIII-lea, Serafim, Calinic, Vartolomeu; în timpul păstoririi acestuia, Grigore al II-lea Ghica, al Țării Românești, rezidește Catedrala mitropolitană de la Dristra, construind și un zid înconjurător și alte clădiri anexe. În fapt, biserica Mitropoliei Dristrei fusese ctitorită tot de către un domnitor român, Grigore Ghica I, el ridicând-o (în anii 1660-1661), dându-i hramul Tăierea capului Sfântului

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, p. 177.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, p. 178.

Ioan³⁵. Cu un veac de zile mai înainte, un vizitator catolic al Silistrei relatea că populația creștină a orașului avea câteva biserici și mai mulți preoți³⁶.

Mitropolia Dristrei a beneficiat de numeroase ajutoare și danii din partea domnitorilor români. Astfel, Grigore al II-lea Ghica miluiește Mitropolia cu o însemnată cantitate de sare, danie anuală confirmată în repetate rânduri ulterior. Un act din 21 martie 1777, care s-a păstrat, confirmă daniile mai vechi, făcând referiri la un hrisov din anul 1769, al lui Grigore Ghica III, prin care biserica din Babadag (cu hramul Sf. Dumitru) și biserica din Cernavodă (cu hramul Sf. Nicolae), ambele în eparhia Dristrei, erau miluite cu câte 25 de taleri pe fiecare an din vama domnească, „pentru tămăie, untdelemn și făclii”³⁷. O nouă întărire a daniei Mitropoliei se face în 1793, când noul domn al Țării Românești, Alexandru Moruzi, ridică la 650 de bolovani cantitatea de sare doruită din vechime; se pare că întărirea daniei avea loc la fiecare schimbare de domnie, dinmoment ce o confirmare aproape identică se face și în 1814, prin hrisovul domnului Țării Românești din acea vreme, Ioan Caragea³⁸.

Alte drepturi acordate Mitropoliei de către domnii Țării Românești se referă la dreptul de a ține vite la păscut („odaia cu dobitoace”) la stânga Dunării, în județul Ilfov. Astfel, în actul de întărire din 8 iunie 1793, al lui Alexandru Moruzi, se arată că Mitropolia a avut acest drept de la Alexandru Ipsilanti, de la Nicolae Caragea „și de la alți răposați de mai înainte”³⁹. În același timp, Mitropolia primea dreptul de a strânge anual 50 de oameni din Țara Românească „cu ruptoare osebită de la visterie”, oameni care erau dați „pentru ajutorul numitei sfinte mitropolii”⁴⁰. Tot în 1793, la 16 iunie, același domnitor de la București mai dă un hrisov prin care întărește bisericilor din Babadag și Cernavodă vechea danie, cu care prilej suma anuală este ridicată la 50 de taleri fiecare, sumă menținută și de Ioan Caragea, prin actul din 15 iulie 1814.

În anul 1813, Mitropolia Dristrei se contopește cu cea a Proilaviei, întregul teritoriu dobrogean depinzând de aceasta; mitropolitul Calinic, cu reședința la Brăila, face un schimb eparhial cu Antim al Didimotihului, trecând în locul acestuia. De subliniat că primii domni pământeni, care se întorceau de la Constantinopol, la 29 august 1822 (Ioniță Sandu Sturza, al Moldovei, și Grigore Ghica, al Țării Românești) sunt primiți de mitropolitul

³⁵ T. Mateescu, *op. cit.*, p. 82.

³⁶ *Ibidem*, p. 81.

³⁷ *Ibidem*, p. 82.

³⁸ *Ibidem*, p. 83.

³⁹ *Ibidem*, p. 84.

⁴⁰ *Ibidem*.

Antim în biserica și reședința sa de la Silistra⁴¹; el a păstorit – ca mitropolit al Dristrei și Proilavei – până când eparhia se desființează, în anul 1828. Mitropolia Silistrei continuă să existe, în noiembrie 1836 fiind ales mitropolit Grigorie, urmat, în ianuarie 1840, de Ieronim, iar urmașul acestuia a fost un alt Grigorie, român din Transilvania⁴².

Începând din anul 1829, după desființarea Mitropoliei Proilaviei, se constituie Arhiepiscopia Tulcei, pentru teritoriile din nordul Dobrogei; și acesta este condusă tot de ierarhi greci, primul titular cunoscut fiind Pamaret, fost episcop în Anatolia, el sfințind biserica românească de la Nalbant, în 1839; urmșul său este Dionisie, ales la o dată neprecizată⁴³, în jurul anilor 1877-1878 el încredințând conducerea eparhiei fostului episcop din Creta, Nichifor, el plecând în vestul Europei, spre a-și îngriji sănătatea⁴⁴.

În contextul luptelor ecleziastice declanșate de separarea Bisericii Bulgare (1870), românii din Dobrogea au rămas, în cea mai mare parte⁴⁵, credincioși Patriarhiei Ecumenice. În 1874, la cererea lor, li se aprobă dreptul de înființare a unei episcopii proprii, cu reședința la Măcin, dar evenimentele ce urmează – declanșarea crizei orientale, în 1875 și răboiul ruso-româno – otoman (1877-1878) – împiedică punerea în practică a înființării noii eparhii, iar reintegrarea Dobrogei la Statul Român face, firește, căzută hotărârea Sinodului patriarhal de la Constantinopol⁴⁶.

În afara actelor de danii menționate, numeroase alte mărturii de epocă atestă viața creștinească în Dobrogea otomană, mai ales pentru a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și pentru secolul al XIX-lea. Numeroasele războaie desfășurate în Dobrogea, în aceste vremuri, au distrus localități, numeroase biserici, scăpând doar cele care se aflau în locuri mai ferite. O recentă lucrare a domnului profesor Gh. Dumitrașcu reprezintă un pomelnic cu fiecare localitate dobrogeană, menționându-se bisericile și mănăstirile existente sau care au fost distruse. Astfel, despre biserica din Babadag, „Tradiția zice că ea a fost zidită de un voevod român care a stăpânit odată Dobrogea. A fost întreținută pe cheltuiala voievozilor valahi. Pe la 1600 a fost arsă de turci când s-au bătut cu un voievod român

⁴¹ M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 178.

⁴² N. Runcan, *Aspecte din viața creștină dobrogeană de la începuturi până în zilele noastre*, în St. Lascu, C. Vitanos (coord.), *Op. Cit.*, p. 202.

⁴³ M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 179.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ T. Mateescu, *op. cit.*, p. 91.

⁴⁶ *Idem*, „Date despre viața bisericească a Dobrogei înainte de 1877”, în *Biserica ortodoxă română*, XCII, nr. 9-10, 1974, p. 1258.

la Armitlia – 12 km de Babadag”⁴⁷. La „Beștepe e clar că românii au avut biserică din primul sau al doilea deceniu al ec. XIX, mutându-și-o cu totul, mobilier, cărți și icoane la Tulcea”⁴⁸. Potrivit știrilor și mărturiilor consemnate la începutul veacului nostru de către Marin D. Ionescu⁴⁹, comentate critic de către domnul profesor Gh. Dumitrașcu, practic mai toate localitățile dobrogene au avut biserici ortodoxe; astfel, au fost biserici la Măcin, Niculițel, Telița (înființată de români la 1803⁵⁰; potrivit lui I. Ionescu de la Brad – ea datează de la 1800⁵¹), Văcăreni (construită la 1826)⁵², Luncavița (1827)⁵³, Turtucaia – biserica de aici având „o existență neîntreruptă”⁵⁴; potrivit unor amintiri⁵⁵, „Biserica de la Turtucaia era tot așa de „mărunțică” ca și școala. Era zidită din pământ și acoperită cu olane. Biserica de azi e făcută tot de noi, punând mână de la mână prin anii 1863 și muncă de la românii localnici. Până în 1865 au fost aici numai preoți români și nici o școală bulgară (subl.n.). Aveau atunci pe preotul Ion și preotul Dumitru Sârbu. De la 1865 s-a îngăduit și un preot bulgar să facă slujba în biserica noastră o dată la trei săptămâni pentru câți credincioși bulgari erau aici. Pe la 1876 au mai venit la noi și preotul Dragnea și preotul Tudor de la Ostrov. Cum s-a tras hotarul în 1878, bulgarii au gonit pe cei doi preoți români, îngăduindu-l numai pe preotul Dumitru Sârbu”⁵⁶.

Până la Războiul Crimeii (1835-1856), cele mai multe biserci au fost refăcute sau reconstruite, ridicându-se, pe de altă parte lăcașuri de cult acolo unde nu existaseră mai înainte⁵⁷. Astfel, biserica de la Măcin este reclădită în 1834, existând informații potrivit cărora „biserica românească exista în 1839 pe ruinele unei vechi biserici române, iar bisericile din satele

⁴⁷ Gh. Dumitrașcu, Localități, biserici și mănăstiri românești în Dobrogea, până la 1878, Editura Fundației „Andrei Șaguna”, Constanța, 1996, p.34

⁴⁸ *Ibidem*, p. 39

⁴⁹ M. D. Ionescu, Dobrogea în pragul veacului al XX-lea, Atelierele grafice „I. U. Socec”, București, 1904 (vezi mai jos).

⁵⁰ *Ibidem*, p. 411

⁵¹ *Apud* Gh. Dumitrașcu, *op. cit.*, p. 157

⁵² M. D. Ionescu, *op. cit.*, p. 390

⁵³ *Ibidem*, p. 394

⁵⁴ T. Mateescu, Permanența și continuitatea românilor în Dobrogea, D.G.A.S., București, 1979, p.85

⁵⁵ *Apud* Gh. Dumitrașcu, *op. cit.*, p. 198; după lectura însemnărilor de pe cărțile bisericii din Turtucaia, primul preot cunoscut este Rusu Saru (hirotonisit la 1774, mort la 1830) (*Ibidem*).

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ T. Mateescu, *op. cit.*, p. 84.

vecine țin de biserica din Măcin încă din secolul al XVII-lea”⁵⁸. La sfârșitul anilor '60, românii „își făcuseră o biserică nouă românească”, deoparte de bulgari⁵⁹.

Prin 1837 începe ridicarea bisericii de la Nalbat, sfințită doi ani mai târziu de către arhiepiscopul Tulcei, Panaret⁶⁰; în perioada 1835-1852, preotul Filip îi învăța pe copii carte în casa sa, apoi în curtea bisericii; o nouă biserică se ridică în perioada 1880-1884⁶¹. „Cea mai veche biserică românească din Dobrogea, făcută din zid gros în stil bizantin, poate din sec. XIII”⁶² este cea de la Niculițel, cu hramul „Sf. Atanasie”, Ion Ionescu de la Brad spunând că este vorba de o biserică construită pe „ un templu roman”; potrivit tradiției locale, „acest lăcaș de rugăciune a stat multă vreme sub o movilă de pământ, făcută de creștini pentru a le acoperi biserica de frica turcilor; că era ascunsă în mijlocul pădurilor, care odinioară acoperea tot ținutul dimprejur. Niște vânători – se zice – urmărind o căprioară ce se ascunsese la scorbura unui copac, au băgat de seamă că movila de lângă stejar suna ceva a pustiu. Făcându-se săpături s-a dat peste bisericuță, a cărei intrare era astupată cu pământ, iar în interior toate icoanele și podoabele rămăseseră neatînse”⁶³.

Potrivit cercetărilor, documentați pe baza unor știri mai târzii sau pe baza tradiției locale, până la 1878 aproape în fiecare localitate dobrogeană se găseau lăcașuri de cult ortodoxe, construite de români – la Dăeni (1832), Azacław (1834), Groapa Ciobanului (1836), Visterna (1841), Câșla (1844), Meidanchioi (1844), Cuzgun (1850), Oltina (1852, când este refăcută o biserică mai veche), Cernavodă (1860), Hârșova (1857), Ostrov (1861), Sulina (1866, pe locul alteia mai vechi) ș.a.⁶⁴

Una din cele mai vechi biserici din Dobrogea este cea de la Babadag, menționată în secolul al XVII-lea și pentru care voievozii munteni au dat repetate dării; la 1828 se construiește o nouă clădire pentru biserică, în locul alteia din lemn, este, apoi, arsă, iar refăcută de doi frați mocani, în 1835, pentru ca în timpul administrației rusești, din 1877 epitropii bulgari să dea foc tuturor cărților bisericești românești: „Așa se explică faptul că

⁵⁸ Apud Gh. Dumitrașcu, *op. cit.*, p. 104

⁵⁹ T. Mateescu, *op. cit.*, p. 85; vezi și V. Ursăcescu, *Monografia comunei Nalbant din județul Tulcea*, 1910, p. 41.

⁶⁰ Gh. Dumitrașcu, *op. cit.*, p. 109.

⁶¹ Apud *ibidem*, p. 113.

⁶² Apud T. Mateescu, *op. cit.*, p. 80.

⁶³ M. D. Ionescu, *op. cit.*, p. 640.

⁶⁴ T. Mateescu, *op. cit.*, pp. 86-87 (pe baza, în principal a datelor din M. D. Ionescu, *op. cit.*).

cele mai profunde cercetări n-au găsit cărți bisericești vechi la Babadag, deși biserica este una din cele mai vechi din Dobrogea”⁶⁵.

Vechea biserică românească din Tulcea – Catedrala „Sf. Nicolae” a fost ridicată începând cu anul 1862, cea existență până atunci (construită din scânduri în 1845-1847) subrezindu-se; până în 1868 se cheltuiseră 280.000 lei turcești, în acest an ea fiind terminată la roșu, dar tencuirea și zugrăvirea se vor face după 1878. Iată cum redă M. D. Ionescu împrejurările construirii acestei importante biserici românești din Dobrogea: „Războiul din 1828-1829 aduse o schimbare mare în soarta Bisericii din Dobrogea, prin desființarea Mitropoliei din Silistra. Tot acest război distrusese orașul Tulcea, care mai înainte era pe locul unde se află astăzi carantina; el fu rezidit în apropiere de Colnicul Horei, adică pe locul actual.

Guvernul otoman, ca să împiedice contactele rușilor (care acum se întinseseră cu stăpânirea până la brațul Sf. Gheorghe) cu populația creștină de prin satele din braț și lacul Razelm, adună pe locuitorii din Beștepe și Prislav în orașul nou înființat, Tulcea, li se destinară celor dintâi partea de apus (mahalaua beștepenilor de azi), iar pe cei din Prislav îi așezară către răsărit, formând mahalaua prislăivenilor. Acești locuitori, după îndemnul lui Nedelcu Gâscă, un român pios, au adus icoanele bisericii române din satul Beștepe și le-au așezat într-o bisericuță de scânduri. Făcută în pripă, pe terenul unde se află astăzi Biserica catedrală Sf. Nicolae, păstrându-i-se tot patronul Sf. Nicolae, pe care îl avea și la Beștepe.

Bisericuța aceasta a fost cea dintâi din Tulcea și singura creștinească (subl.n.); ea servea nu numai românilor, ci și tuturor creștinilor din oraș.

Bulgarii, în emigrarea lor spre Bugeac, după războiul din 1828, mulți din ei au rămas în Dobrogea nordică, deci la Tulcea. Aici veni a se stabili Mitropolia desființată de la Silistra. Mitropolitul ca ortodox avea jurisdicțiune ecleziastică asupra tuturor creștinilor din provincie; aceștia plăteau o dare anuală către Mitropolit, numită jitia (în sumă de 6 lei). Mitropolitul, prin influența sa, provoacă românilor o mulțime de nemulțumiri, între altele le pretindea ca să officieze în biserica lor în limba bulgară, pe care voia s-o introducă și în școli. După trecerea de câțva timp, biserica învechindu-se, s-a hotărât a clădi alta de zid. Toți românii, uniți laolaltă, având în frunte pe Vasile Gâscă, fiul lui Nedelcu Gâscă, Costache Dumitriu Boambă, Mich. Petrescu, frații Sotirescu, Em. Ppopovici, Gh. Uzum-Toma, Gr. Burghilea, I. Lungu, preoții Alexandru și Ion Negru și alții, au cerut autorităților turcești să li se permită a clădi biserica cu trei turnuri, ceea ce s-a și făcut prin firman împărătesc, dându-se voie a o

⁶⁵ Gh. Dumitrașcu, *op. cit.*, p. 34.

construi cu trei turnuri, favoare ce nu s-a acordat nimănui, căci turcii țineau ca bisericile creștinești să nu întreacă minaretele giamiilor (subl.n.). În scurt timp, românii au adunat 37.000 lei turcești de pe la toți creștinii, fără deosebire de naționalitate, și au început clădirea, care a durat trei ani.

Totalul cheltuielilor făcute a fost de 280.000 lei turcești sau 56.000 franci, fără să se fi tencuit, stare în care a și fost găsit de români la ocuparea Dobrogei⁶⁶.

Știri importante despre situația bisericilor din Dobrogea ne-a lăsat, de asemenea, Ion Ionescu de la Brad, în anul 1850 el găsind biserici românești la Cochirleni, Seimenii Mari, Calilca, Nalbant, Niculițel, Silistra, Turtucaia ș.a., unde slujeau preoți și dascăli români; în acel an, la Rasova era terminată zidirea din piatră a unei biserici care costase 60.000 lei, dar nu era încă sfințită, deși se adunase un preot român⁶⁷.

În anii '70, în ultima perioadă a stăpânirii otomane, ridicarea de biserici române era în plină desfășurare – astfel, s-au ridicat biserici la Somova (1874), Dăieni (1873, pe locul alteia mai vechi din lemn), la Zebil (1876)⁶⁸.

Ridicarea fiecărei biserici presupunea în mod obligatoriu obținerea unui firman din partea autorităților otomane, în care se specificau dimensiunile clădirii și obligația locurilor respective de a ridica lăcașul numai din propriile resurse; astfel în firmanul dat în 1864 de sultanul Abdul-Azis românilor din satul Nalbant se preciza: „mai sunt obligați locuitorii de a-și zidi biserica cu cheltuiala lor, neavând voie să ceară ajutor din alte părți în muncă sau în bani pentru zidire”⁶⁹; actul imperial, iradeaua, specifica, de asemenea, interdicția de a se construi biserici mai înalte decât geamiile sau chiar casele musulmanilor, motiv pentru care lăcașurile creștine erau, de obicei, lipsite de turlă, iar unele erau adâncite în pământ până la mai mult de un metru, astfel încât intrarea în ele se cobora pe scări⁷⁰. În ultimele decenii ale stăpânirii otomane, însă, în perioada tanzimatului, respectiv în timpul sultanului Abdul-Mejid (1839-1861), autoritățile au permis ridicarea turelor și instalarea de clopote. S-au păstrat unele documente prin care se atestă participarea românilor la construirea de biserici, cum a fost în cazul bisericii de la Alibechioi (comuna Izvoarele, jud. Tulcea): „s-au adunat grație lui Apostol Teodorescu cu mai multe danii

⁶⁶ M. D. Ionescu, *op. cit.*, pp. 639-640 (la rândul său, autorul citează din lucrarea lui C. Teodorescu, *Din trecutul Dobrogei*, apărută la București în 1897).

⁶⁷ T. Mateescu, *op. cit.*, p. 86.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 87-88.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 88.

⁷⁰ M. D. Ionescu, *op. cit.*, p. 640.

din zeci de localități dobrogene”⁷¹. S-a păstrat, de asemenea, textul pantahuzei (apelului) lansată de românii din Silistra, în 1871, pentru ridicarea unei noi biserici în această localitate, respectiv, preotul Anghel Sachelarie, institutorul Dimitrie Stănescu erau „îndreptățiți” să ceară ajutoare pentru comunitatea românilor silistreni: „Prea cucernicilor preoți, cinstiți cirobagii, exarhi și toți binecuvântații creștini pravoslavnici din comunele române ale județului Silistra, pace!

Comunitatea română din Silistra vă roagă să binevoiți a o ajuta, fiecare după puterea și voia sa, cu orice vă lasă inima. Pentru acesta s-a trimis părintele Anghel Sachelarie și domnul învățător Dimitrie Stănescu cu această petahuză. Acest ajutor se strânge pentru binele și folosul nostru, și Comunitatea nădăjduiește că veți primi cu bucurie și ca români veți da ajutoare cât se va putea mai îmbelșugate și bunul Dumnezeu să ne ajute să ne putem lumina.

Preoții sunt rugați a umbla împreună cu purtătorii acestei pantahuze. Silistra, 1871, Octombrie 10”⁷².

Deși nu erau impunătoare, bisericile românilor dobrogeni au supraviețuit – este vorba despre clădiri – , unele dintre ele, până în zilele noastre (cum este cazul cu cea de la Băneasa, ale cărei urme putea fi văzute încă în 1964)⁷³; multe dintre ele nu erau decât simple colibe, cu interioare săracăcioase, turcii incendiindu-le și prădându-le de icoane deseori; în 1839, când călugărul rus Partenie îi întrebă pe românii de la Măcin: „De ce se găsește biserica în așa stare săracă și în afară din oraș?”, ei „cu lacrimi ne-au răspuns: Slavă lui Dumnezeu că este și asta; și pe acesta o păzim cu multă grijă, ca să nu-i dea foc turcii; pe aiurea nici aceasta nu-i”⁷⁴.

Pe lângă biserici, în Dobrogea au existat și așezăminte monahale românești. Astfel, în 1833, în vecinătatea satului Niculițel (numit în vechime Mănăstiriște)⁷⁵ călugărul Visarion, originar din Țara Făgărașului înființează Mănăstirea Cocoșu, prima biserică a așezământului fiind construită în anul 1842, urmată de o alta, în 1853, ridicată pe cheltuiala lui Hagi Nicolae Ghiță Poenaru, un oier transilvănean (mocan) care s-a călugărit acolo; în anii care au urmat, Mănăstirea Cocoșu ajunge posesoarea unor însemnate averi (terenuri arabile, vii, păduri, mori de apă, clădiri în

⁷¹ T. Mateescu, *op. cit.*, p. 68

⁷² *apud* I. N. Roman, „Pagini din istoria culturii românești în Dobrogea înainte de 1877”, în *Analele Dobrogei*, I, nr. 3, 1920, p. 383.

⁷³ T. Mateescu, *op. cit.*, p. 89

⁷⁴ *Apud Ibidem*

⁷⁵ Lângă st s-au descoperit urmele unei biserici de plan treflat datând fin secolele XI-XII, construcție tipică pentru o biserică de mănăstire (*Ibidem*).

orașul Tulcea, numeroase vite)⁷⁶. „Mănăstirea și-a luat numele de „Cocoșu” de la împrejurarea că în aceste locuri pustii pe atunci, sus pe delușorul stâncos, de la spatele bisericii, unde astăzi (în 1914 – n.n.) se vede înfiptă o crude mare vopsită alb, adeseori se auzea cântând un cocoș sălbatic; de unde localitatea a luat numele de „dealul Cocoșului”. Părinții călugări au găsit cu cale ca tot aceeași denumire să se dea și monastirei, în amintirea atât a cocoșului sălbatic ce a cântat în preajma ei, cât și a faptului descris în Sf. Evanghelie a patimilor Domnului Hristos, că prin întreita cântare a cocoșului – precum spusese Domnul – de trei ori, cu jurământ se lepădase Petru de dascălul și învățătorul Iisus. Și precum rățăcitul Apostol, cântecul unui cocoș îl readusese la căință și la dreapta cunoștință, tot astfel și pe noi, care nu arareori ne lepădăm de Domnul, prin faptele noastre nechibzuite, să ne readucă la căință și la adevărata credință și dragoste către Dumnezeu”⁷⁷.

Un alt așezământ monahal dobrogean a fost Mănăstirea Taita, întemeiată de un grup de răzeși fugiți din nordul Moldovei, așezați în codrii Măcinului; din nenorocire, această mănăstire dispare în ajunul războiului din 1877-1878, „căzând victimă, probabil, acțiunilor distructive ale bandelor de cerchezi”⁷⁸.

Slujitorii Domnului au avut și în Dobrogea un rol de seamă în întreținerea simțămintelor naționale românești, ei contribuind, în același timp, și la predarea primelor noțiuni de învățământ tinerilor. Aducerea cărților bisericești de la stânga Dunării, încă din secolul al XVII-lea dovedește cunoașterea și folosirea scrisului de către românii dobrogeni; sunt cunoscute numele a numeroși „dascăli” – Ioan de la Cernavodă (înainte de 1766), dascălii de la Turtucaia (Rusu Saru, Mihail, Gheorghe – la sfârșitul secolului al XVIII-lea), preotul Filip, de la Nalbant (1852-1859), popa Anton, la Topalu (1840)⁷⁹, dascălul Petrică Mihail, angajat de românii din Silistra, la 1847, ca să învețe pe copii „carte românească”⁸⁰ ș.a. Referindu-se la setea de învățătură a românilor din Turtucaia, Ion Ionescu de la Brad spunea, la 1850, că ei „s-au dus în Valahia și au furat pe dascălul

⁷⁶ *Idem*, „Un așezământ monahal moldovenesc în Dobrogea (Contribuții la istoria Mănăstirii Cocoșu până la 1877)”, în *Metropolia Ardealului* XXI, nr. 1-3, 1976, pp. 114-124.

⁷⁷ R. Sorescu, *Mănăstirile Dobrogene*, Tipografia Profesională D. C. Ionescu, București, 1914, p. 19 (autorul era, la data scrierii lucrării, arhimandrit, stareț al Mănăstirii Cocoș-Saun).

⁷⁸ T. Mateescu, *Permanența și continuitatea românilor în Dobrogea*, D.G.A.S., București, 1979, p. 90.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 93-95.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 97.

Ștefanache cu familie cu tot, l-au dus la Turtucaia și acolo cântă duminica la biserică și peste săptămână învață copii românește, în casa făcută de sat”⁸¹.

Se poate spune, fără puțință de a greși, că în perioada stăpânirii otomane, românii dobrogeni și-au păstrat nealterate credința strămoșească, limba și obiceiurile, biserica contribuind în mod hotărâtor la supraviețuirea și întărirea lor național-culturală.

⁸¹ *Ibidem*, p. 95.

Numele divine în concepția areopagitică

Constantin Țincu*

The eastern theology will always be in debt to a mysterious author, known under the name of PseudoDionisie. He played a prominent part in the development and profound study of orthodox theology.

Teologia răsăriteană va rămâne pentru totdeauna îndatorată operei unui autor misterios, cunoscut sub numele de Dionisie Areopagitul, care a jucat un rol important în dezvoltarea și aprofundarea teologiei ortodoxe. Cu toate că opera lui apare doar în secolul al V-lea, ca un fel de replică la neoplatonismul lui Plotin, el se prezintă ca discipol al Sfântului Apostol Pavel. Ioan der Skythopolis, în secolul al VI-lea, și mai ales Sfântul Maxim Mărturisitorul în secolul al VII-lea vor prezenta scrierile areopagitice drept o mărturie a tradiției creștine. Vladimir Lossky consideră că Dionisie ar fi un gânditor creștin deghizat în neoplatonism, un teolog foarte conștient de scopul său, acela de a cuceri terenul propriu neoplatonicilor, punând stăpânire pe tehnica lui filosofică¹. Acest fapt arată o dată mai mult rolul important pe care filosofia greacă antică l-a avut în dezvoltarea teologiei creștine.

I

Doctrina areopagitică despre numele divine se întemeiază pe distincția dintre ființa lui Dumnezeu și energiile necreate. Dionisie arată că Dumnezeu nu poate fi cunoscut după ființa Sa, pentru că este Persoană divină, care se plasează deasupra ființei, adică este persoană supraesențială, care poate fi cunoscut după energiile Sale necreate, întrucât acestea sunt manifestări ale lucrărilor lui Dumnezeu în afara ființei Sale, adică în raport cu lumea. Dacă din punct de vedere supraesențial Dumnezeu poate fi considerat în mod apofatic ca „Cel fără nume”, din punct de vedere al energiilor necreate, Dumnezeu se înfățișează ca „Cel cu

* Constantin Țincu este doctorand la Institutul de Filozofie și Psihologie „C. Rădulescu - Motru” al Academiei Române.

¹ Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Deisis, Sibiu, 1995, p.108

multe nume". Pe de o parte Dionisie Areopagitul spune că „Dumnezeu nu este accesibil nici unei rațiuni și nici un înțeles, din care cauză nici nu categorisim existența Lui ca existență. Căci toată existența este din El, dar El însuși nu este existență. Dumnezeu e mai presus de existența spusă sau gândită, de orice nume. Oare nu acesta este numele Lui cu adevărat minunat, că e mai presus de nume?”².

Pe de altă parte, Dionisie adaugă că „Dumnezeu este mărit prin mai multe nume din toate cele cauzate: ca bun, ca frumos, ca înțelept, ca vrednic de iubit, ca Dumnezeu Dumnezeilor, ca Domnul Domnilor, ca Sfântul Sfinților, ca veșnic, ca Cel ce este, ca fiind cauza veacurilor, ca dătătorul de viață, ca înțelepciune sau ca minte, mai presus de toate comorile a toată cunoștința, ca putere și stăpânitor”³. După învățătura lui Dionisie, energiile divine dezvăluie nenumăratele numiri ale lui Dumnezeu, la care ne-am referit mai sus, și o infinitate de alte numiri care ne rămân necunoscute, căci lumea întreagă nu poate să cuprindă deplinătatea manifestărilor lui Dumnezeu care se descoperă în energii, tot așa precum cărțile ce s-ar fi scris nu ar putea cuprinde tot ceea ce a făcut Iisus, după cuvântul lui Ioan (Ioan 21, 25). Numele divine fiind, ca și energiile, fără de număr, natura pe care ele o dezvăluie rămâne anonimă, incognoscibilă sau supraesențială. Dionisie vede pe Dumnezeu atât în lucrările Lui, în mod catafatic, dar și mai presus de aceste lucrări, în mod apofatic.

Cele două căi de cunoaștere a lui Dumnezeu, una apofatică care are în vedere pe Dumnezeu care rămâne dincolo de orice esență și de orice nume ca Persoană divină, și cunoașterea catafatică a lui Dumnezeu care se bazează pe energiile necreate care ne înfățișează pe Dumnezeu ca Cel cu multe nume, se întemeiază pe distincția biblică dintre cunoașterea și necunoașterea lui Dumnezeu. Pe de o parte, Scriptura ne arată că „Dumnezeu nu poate fi văzut, pentru că locuiește în lumina neapropiată și nu L-a văzut nimeni dintre oameni (I. Timotei, 6, 16), iar pe de altă parte, spune că “am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia născut, plin de har și de adevăr”(Ioan 1, 149). La baza acestui adevăr paradoxal al cunoașterii lui Dumnezeu se află noțiunea de persoană, care reflectă taina naturii devine incomunicabile, dar care deschide ființa divină spre comunicare prin energiile necreate. Comunicabilitatea lui Dumnezeu prin energiile necreate constituie baza cunoașterii catafatice a lui Dumnezeu, în timp ce incomunicabilitatea lui Dumnezeu după ființa Sa formează obiectul cunoașterii apofatice a lui Dumnezeu. Teologia apofatică este mult mai

² Dionisie Areopagitul, *De div. Nom.*, I, VI, P.G. III, col. 596.

³ *Ibidem*, col. 589.

mult decât simpla teologie negativă, care oscilează între aspectul afirmativ și cel negativ al cunoașterii lui Dumnezeu. Cunoașterea apofatică deschide omul calea experienței directe, tainice și personale a lui Dumnezeu, care depășește simpla lui cunoaștere rațională. Prezența lui Dumnezeu implică o sesizare superioare a bogăției infinite a lui Dumnezeu, cu neputință de exprimat. Importanța acestei cunoașteri constă în faptul că adaptează mintea omului la realitățile dumnezeiești care depășesc orice cuvânt, pentru ca omul să tindă astfel spre asemănarea cu Dumnezeu, prin progresul lui spiritual și moral. Cunoașterea apofatică împiedică omul să transforme pe Dumnezeu într-un idol, sau cum spune Sfântul Grigore de Nyssa: „Cuvântul dumnezeiesc poruncește, în primul rând ca Dumnezeu să nu fie asemănat cu nimic din cele cunoscute de oameni. Căci tot înțelesul care se ivește în minte prin vreo închipuire, care cuprinde totul ca o noțiune și ca o coniectură a firii, plămăiește un idol al lui Dumnezeu, nu-L vestește pe El”⁴. Creștinismul nu speculează cu noțiuni abstracte, ci înainte de toate este experiența comuniunii omului cu Dumnezeu. Apofatismul evită să reducă pe Dumnezeu la mintea omului și caută dimpotrivă să adapteze mintea credinciosului la realitatea vieții și comuniunii trinitare mai presus de fire, ca omul să poată progresa pe calea perfecționării lui spirituale și morale.

Cunoașterea apofatică a lui Dumnezeu nu se confundă cu cunoașterea lui catafatică, dar între ele există complementaritate. Cel ce are o cunoaștere catafatică, a lui Dumnezeu și-o completează cu cea apofatică, iar cel ce are experiență apofatică înaltă, recurge la termenii celei catafatice ca să se poată exprima. Pe de o parte, cel ce scrutează (catafatic) adâncurile tainei lui Dumnezeu primește în suflet, în mod trainic, o modestă înțelegere a cunoașterii lui Dumnezeu, dar nu poate clarifica prin rațiuni adâncimea negrăită a tainei, spune Sfântul Grigore de Nyssa⁵. Chiar dacă cunoașterea catafatică nu poate clarifica adâncimea tainei lui Dumnezeu, ea nu spune nimic contrar lui Dumnezeu. Afirmațiile cunoașterii catafatice a lui Dumnezeu trebuie adâncite prin cunoașterea apofatică, în lumina lui Iisus Hristos ca Mântuitor. Pe de altă parte, cunoașterea apofatică, atunci când vrea să se tâlmăcească pe sine pentru folosul duhovnicesc al credincioșilor, recurge la termenii cunoașterii catafatice umplându-i, mereu cu un înțeles mai adânc decât acela pe care îl poate reda noțiunile intelectuale⁶. Atunci când Apostolul Pavel spune spre exemplu că: „cele ce ochiul n-a văzut,

⁴ Sf. Grigore de Nyssa, *De vita moysis*, P.G. 44, col. 377 C.

⁵ Sf. Grigore de Nyssa, *Marele Cuvânt Catehetic*, III, P.G. 45, col. 17 D.

⁶ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, București, 1978, p. 116.

urechea n-a auzit și la inima omului nu s-a suit, acelea le-a descoperit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El”, el exprimă prin termenii cunoașterii catafactice, atât cât e cu putință, experiența apofatică a întâlnirii lui personale cu Dumnezeu. Este adevărat că în cunoașterea apofatică experiența întâlnirii personale cu Dumnezeu este mult mai profundă decât cea apofatică, fiindcă este însoțită de purificarea omului de patimi; dar trebuie reținut că această cunoaștere a lui Dumnezeu personal ne-o mijlocește în ambele cazuri Revelația supranaturală, care nr ferește de panteism. Astfel, cunoașterea catafatică și cunoașterea apofatică, una care are în vedere pe Dumnezeu Cel fără nume, alta pe Dumnezeu Cel cu multe nume, nu se împotrivesc una alteia, ci se completează reciproc în lumina Revelației supranaturale, în lumina Persoanei divino-umane a lui Iisus Hristos⁷.

II

S-a vorbit adesea despre legătura dintre opera lui Dionisie Areopagitul și aceea a lui Plotin, acreditându-se uneori ideea că Dionisie ar fi fost un neoplatonic. Și într-adevăr, comparând extazul dionisian cu cel pe care îl găsim în opera lui Plotin, la sfârșitul celei de a VI-a Eneade, putem constata asemănări izbitoare. Spre a te apropia de Unul (en) se cuvine după Plotin, „să te întorci pe tine însuși de la obiectele văzute care sunt cele mai din urmă dintre toate, până la primele obiecte. Pentru aceasta trebuie însă să fii liber de viciu, deoarece te îndepărtează de Bine; trebuie să te întorci înspre principiul care îți este lăuntric și să devii o singură ființă în loc de mai multe, adică trebuie să contempli principiul și Unul”⁸. Aceasta este prima treaptă a suișului pe care te afli liberat de lumea văzută adunându-te în minte. Însă trebuie să treci dincolo de minte, fiindcă trebuie să atingi o realitate care îți este superioară, pe cea care este Unul. „Într-adevăr, mintea este ceva și ea este o ființă. Ori termenul acesta (Unul) nu este ceva, fiindcă este mai înainte de orice; nu este nicidecum ființă, deoarece ființa are o formă care este a ființă; dar termen de Unul este lipsit de orice formă chiar gândită. Căci din cauză că firea acestui termen de Unul este cea din care totul se naște, ea nu este nimic din ce se naște”⁹. Această firea fără formă care este Unul primește definiții negative asemănătoare celor din *Teologia mistică* a lui Dionisie. „Ea nu este un lucru, nu are nici calitate, nici cantitate;

⁷ Vladimir Lossky, *Essai sur la Theologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, du Cerf, Paris, 1990, pp. 58–59.

⁸ Plotin, *Enneade* VI, IX, 3. Coll. Guillaume Bude, Vi, 2, p. 175.

⁹ *Ibidem*, VI, IX, 4, p. 176.

nu este nici inteligență, nici suflet, nu este în mișcare și nici în repaus; nu este nici în spațiu și nici în timp; ea este în sine, esență despărțită de toate celelalte sau mai bine zis, ea este fără de esență, mai înainte de mișcare și mai înainte de repaus; **căci proprietățile acestea se află în ființă și o fac aceasta multiplă.**"¹⁰

Aici intervine o idee pe care nu o aflăm la Dionisie și care trage o linie de demarcație între mistica creștină și mistica filosofică a neoplatonicilor. Dacă Plotin, căutând să atingă dumnezeirea, îndepărtează însușirile proprii ale ființei, lucrul acesta nu se datora, ca la Dionisie, neputinței absolute de a cunoaște pe domeniul ființei, în ce are ea mai înalt, ci tocmai pentru că este în mod necesar multiplu, neavând simplitatea absolută al Unuia. Dumnezeu lui Plotin nu este prin fire necunoscut. Cu toate acestea, Unul nu poate fi cunoscut prin știință sau intuiție, pentru că sufletul, atunci când cuprinde un obiect prin știință sau intuiție, se îndepărtează de unitate și nu este absolut Unul¹¹. Pentru a cunoaște Unul trebuie să recurgem la calea extatică, la unire, în care ești într-un tot al obiectului, ești una cu el, astfel că dispăre orice multiplicitate, iar subiectul nu se mai deosebește de obiectivul său... „Când se întâlnesc, ei devin una și nu sunt doi decât atunci când se despart. Oare, cum să spunem că este el un obiect deosebit de noi înșine, de vreme ce nu îl vedem deosebit, sau unit cu noi, atunci când îl contemplăm”¹². Ceea ce se înlătură în calea negativă a lui Plotin este multiplul și se ajunge astfel la unitatea absolută care este dincolo de ființă, fiindcă ființa este legată de multiplicitate, fiind posterioară față de Unul.

Mereu întâlnim la Plotin leit-motivul că scopul vieții omului este ridicarea extatică a sufletului la Dumnezeu, la Unul cu adevărat bun. Ridicarea aceasta nu se realizează printr-o gândire discursivă sau științifică, așa cum am văzut, ci grație unei facultăți mai înalte, cea a intuiției, față de care cunoașterea ideilor constituie doar o treaptă ce trebuie depășită. Treapta cea mai înaltă este atingerea Binelui însuși¹³. În clipa în care sufletul a atins această stare, el a ajuns la liniște și la clipa în care a realizat o armonie desăvârșită. Este acea stare extatică în care sufletul, depășind intuiția, cu dăruire și simplitate¹⁴, atinge pe Dumnezeu. În acea clipă sufletul nu mai știe nimic despre sine, ci este prin unitatea sa una cu Dumnezeu, cu Unul¹⁵. Atunci, spune Plotin, „sufletul intuiește izvorul

¹⁰ *Ibidem*, VI, IX, 10, p. 186.

¹¹ *Ibidem*, VI, IX, 10, p. 186.

¹² *Enneade*, VI, IX, 10, p. 1886.

¹³ *Ibidem*, p. I, 2.3.

¹⁴ *Ibidem*, VI, 9, 11.

¹⁵ *Ibidem*, VI, 9, 11.

vieții, izvorul intelectului, Principiul existenței, temeiul binelui, rădăcina sufletului. Atunci sufletul a ajuns acolo unde este adevărata viață, viața ca activitate spirituală. Este starea în care sufletul a ajuns asemenea lui Dumnezeu și, cu toate că sufletul coboară iarăși în lume, odată ce a gustat această apropiere de divin, nu mai poate uita trăirea aceasta și va căuta să o repete mereu”¹⁶.

Dar cu toate că Plotin vorbește despre extazul în care sufletul se contopește cu Unul, dincolo de orice multiplicitate, totuși el nu depășește conceptul de ființă ca atare, ci doar caută să-l simplifice. În timp ce pentru Dionisie extazul constituie ieșire din ființă ca atare, pentru Plotin extazul este mai degrabă o reducere a ființei la simplitatea ei absolută. În ciuda tuturor asemănarilor exterioare, datorate vocabularului comun, suntem departe de teologia negativă a lui Dionisie. Dumnezeu lui Dionisie de necunoscut prin fire, Dumnezeul psalmilor care și-a făcut întunerecul acoperământ (Psalm 17.13), nu este Dumnezeu-unitate primordială al neoplatnicilor. Dacă El este necunoscut, acesta nu se datorează simplității Sale care nu s-ar potrivi cu multiplu de care este întinată orice cunoaștere referitoare la ființe; ci pentru că este vorba de o necunoaștere absolută. Într-adevăr, dacă ar avea ca temei simplitatea lui Unul, ca la Plotin, Dumnezeu nu ar mai fi necunoscut prin fire. Ori, singura definiție care se potrivește lui Dumnezeu, după Dionisie, este aceea că nu poate fi cunoscut. Refuzând să atribuie lui Dumnezeu însușirile care fac obiectul teologiei afirmative sau catafactice, Dionisie are în vedere îndeosebi definițiile neoplatonice: „El nu este nici Unul, nici unitatea” spune el¹⁷.

În tratatul despre *Numele divine*, examinând numele de Unul, care poate fi spus despre Dumnezeu, Dionisie scoate în evidență neajunsul pentru învățătura relevantă și îi opune un alt nume: „Cel mai Sublim”. – Cel din Treime, care ne învață că Dumnezeu nu este nici unul și nici multiplu, că depășește această antinomie, pentru că rămâne necunoscut în ceea ce este El.¹⁸ Dumnezeul Revelației divine se caracterizează prin necunoașterea lui profundă. Tot ce s-a spus despre platonismul Părinților și în deosebi despre dependența „areopagitecelor” și filosofii neoplatonici, se reduce la asemănări exterioare, care nu merg până în adâncul învățăturilor și țin doar de un vocabular comun epocii respective. Pentru un filosof de tradiție platonice, chiar când vorbește de iubirea extatică ca o cale unică care duce la Dumnezeu, firea dumnezeiască este pentru el un obiect, care se poate defini în chip pozitiv, este „unul” a cărui necunoaștere se datorează

¹⁶ Pr. Prof. Nicolae Balca, *Istoria Filosofiei Antice*, București, 1989, p. 332.

¹⁷ Dionisie Areopagitul, *Teologia mistică*, v, P, G. 3, col. 1048.

¹⁸ *Idem*, *Despre numele divine*, XIII, 3, col. 981 A.

în special slăbiciunii proprii perceperii noastre legate de multiplu. Această unire extatică va fi mai degrabă o reducere la simplitate, decât un lanț de raționamente scoase din domeniul ființelor create, ca la Dionisie. Căci, în afară de Revelație, nu se cunoaște deosebirea dintre creat și necreat și nici creația „ex nihilo”, prăpastie de netrecut între creat și necreat. Învățăturile eretice despre care era învinuit Origen (254) își aveau rădăcina într-o anumită lipsă de sensibilitate a acestui mare gânditor creștin față de neputința cunoașterii lui Dumnezeu. O atitudine care nu era fondată apofatic a făcut din marele cărturar alexandrin mai degrabă un gânditor religios decât un teolog mistic, în sensul propriu al tradiției răsăritene. Într-adevăr, pentru Origen, Dumnezeu este „o natură intelectuală simplă care nu admite nici o complexitate; El este Monada (monos sau evos), Duhul, izvorul și originea oricărei firi inteligibile și duhovnicești”¹⁹. Este curios de notat că Origen era insensibil și la crearea lumii „ex nihilo”, un Dumnezeu care nu este **Deus absconditus** al Scripturii, sau Cel care nu are nume, nu se potrivește cu adevărul Revelației²⁰.

În concluzie, putem spune că între concepția lui Plotin și cea a lui Dionisie Areopagitul există unele asemănări, fiindcă amândoi sunt preocupați de unitatea și multiplicitatea în Dumnezeu. Dar în timp ce Dionisie consideră că Dumnezeu rămâne necunoscut în ființa Sa, ca Cel ce este fără nume, fiindcă ființa divină depășește unitatea și multiplicitatea, Plotin consideră că Dumnezeu poate fi cunoscut în ființa sa, prin simplificarea sau reducerea multiplicității la simplitatea ființei ca Unul. Acesta este motivul principal pentru care Dionisie face distincție între cunoașterea apofatică a lui Dumnezeu care are în vedere ființa divină cu caracter incognoscibilă, și cunoașterea catafatică a lui Dumnezeu, care se referă la manifestările sale exterioare prin energiile necreate. Plotin în schimb face abstracție de apofatism și vorbește numai de cunoașterea afirmativă sau catafatică a lui Dumnezeu, căci Dumnezeu poate fi cunoscut în ființa Sa. Elementul care lipsește din gândirea lui Plotin este noțiunea de „persoană”, căci „persoana” este cea care învăluie ființa divină în taina necunoașterii absolute, dar o și dezvăluie prin energiile necreate. În lumina noțiunii de „persoană” Dionisie Areopagitul vorbește apofatic despre Dumnezeu ca fiind „Cel fără nume”, în raport cu ființa Sa, și catafatic despre Dumnezeu ca „Cel cu multe nume”, după lucrările Sale pe plan iconomic. Rolul cunoașterii catafatice a lui Dumnezeu este cel de a tălmăci pe înțelesul tuturor experiența întâlnirii apofatice și personale a credinciosului cu Dumnezeu. Unitate lui Dumnezeu este dată în persoana

¹⁹ *Idem, Despre principii*, 1,1, P.G. 11, col. 125.

²⁰ *Vladimir Lossky, op.cit.*, pp. 60-62.

Tatălui, iar multiplicitatea rezidă în, diversitatea persoanelor divine trinitare. Noțiunea de „Persoană” joacă un rol capital în teologia creștină, fiindcă unitatea și diversitatea sunt cele două coordonate fundamentale care stau la baza Sfintei Treimi ca structură a iubirii și comuniunii supreme.

Credem că Vladimir Lossky are dreptate atunci când spune că Dionisie este un gânditor creștin care a cucerit terenul propriu neoplatnicilor, punând stăpânire pe tehnica lor filosofică. Cum am arătat la început, aceasta arată rolul dublu pe care filosofia antică l-a jucat în raport cu creștinismul: pe de o parte, a pregătit lumea antică pentru primirea valorilor spirituale înalte aduse de creștinism; pe de altă parte, a constituit o provocare la adresa creștinismului și i-a furnizat armătura filosofică ca să se poată dezvolta în lumina Revelației divine.

În semn de recunoștință, Biserica răsăriteană păstrează până astăzi chipul marilor filosofi ai antichității, Platon, Socrate sau Aristotel, în cadrul picturii bisericești din incinta locașurilor de cult. „Prin analogie cu înțelepții și profeții Vechiului Testament, acești înțelepți ai antichității sunt înfățișați cu fața întoarsă din veacul mizeriei adamice către Hristosul lumii, a cărui venire pe pământ au presimțit-o nebuloș și au vestit-o sibilinic sau filosofic”²¹.

²¹ Nichifor Crainic, *Nostalgia Paradisului*, Moldova, Iași, 1994, p. 63.

Contranote de epistemologie

Aurul, artiștii și gândirea

Codrin Dinu Vasiliu*

Ironie sau nu, într-unul din eseurile sale critice, Roland Barthes spune cam așa: „gândirea nu costă nimic, dar nici nu se vinde, ea se oferă cu generozitate”. Îți vine să te întrebi cum de este posibil să introduci inefabilul în ecuația bazarului, dar poate că tocmai aceasta este farsa.

Cu ceva vreme în urmă, colegul său de breaslă, Thales din Milet delimitează poate pentru prima dată gândirea teoretică de cea practică. Preconizând un an bun pentru cultura măslinelor și tocmai pentru a demonstra că iubitorii de înțelepciune sunt în stare de proiecte antreprenoriale (deși acestea nu intră în aria lor de interes), închiriază toate presele din regiune și, stabilind ulterior regula jocului în negoțul cu ulei de măsline, se alege cu un profit frumușel.

Ce putem să mai spunem după toate acestea? Ce întrebări ne mai rămân la îndemână? Costă sau nu gândirea? Poate ea să se autofinanțeze? Un subiect de actualitate pare să-mi facă aici cu ochiul, dar lucrurile de mai sus îmi atrag deodată atenția la cu totul altceva.

Când vorbim despre Thales din Milet, ne place să ni-l amintim ca fiind primul dintre aceia care au trasat limita între înțelepți și iubitori de înțelepciune. După cum se știe, mica sa modestie în fața autarhului produce povestirea de legitimare a discursului reflexiv căruia îi spunem astăzi filosofie. Și, pentru a condimenta puțin figura sa întemeietoare, ni-l amintim și în marginea acestei fabule a uleiului de măsline tocmai pentru a sublinia că gândirea reflexivă nu este pierdută pentru cauza concretului, dovedind, dimpotrivă, din plin calități antreprenoriale. Mai mult chiar decât epistemologia sa acvatică, tocmai aceste două mici fabule constituie exercițiile mnemotehnice în baza cărora ni-l mai amintim astăzi pe Thales.

Un aspect ne scapă însă de fiecare dată. Gestul său pragmatic trădează o anumită aroganță: întreprinderea sa este una retorică, dramatică,

* Codrin Dinu Vasiliu este cercetător științific la Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane”, Academia Română, Filiala Iași.

spectaculară. Plin de fițe, pare că pozează. Și aici ne întoarcem la vorba lui Barthes cum că „gândirea se oferă cu generozitate”. Și tocmai această disponibilitate a ofertei este una care încurcă pentru că se însoțește întotdeauna de un gest plin de larghețe. Și totuși chiar aici devin lucrurile interesante pentru că o astfel de gândire declanșează spectacolul și începe să funcționeze tocmai în baza spectacolului. Teatrală, patetică (în sensul de subiect al pathosului), gândirea în varianta sa relaxată și reflexivă nu este altceva decât o chestiune de spectacol. De fiecare dată își ocupă timpul cu faptul de a concepe roluri, orgoliul de a regiza și cu pretenția de a le performa. Platon vrea să-i scoată pe iubitorii de înțelepciune din treburile cetății tocmai în baza acestor pretenții pe care le afișează: retorica lor ține de faptul că pot să facă orice dar nu-i interesează. Și gândul acesta se păstrează cumva până astăzi, dovadă fiind cel puțin tot discursul din preajma „trădării intelectualilor”.

Din acest punct de vedere, relația dintre gândirea teoretică și cea practică este nuanțată acum de raportul dintre un cogito cuminte, atent, politicos cu realitățile curente și o reflecție exaltată, impertinentă, arogantă, orgolioasă, spectaculară, așa cum, pe de altă parte, știm că este performarea artistică în general.

Dar ce reprezintă, la urma urmei, tot acest cabaret? Care este sensul acestei pretenții care se formulează în marginea ofertanței generoase? Este vorba chiar de o chestiune de disponibilitate? Cred că avem de a face mai curând cu o problemă de nesiguranță. Gândirea reflexivă resimte pericolul depărtării de concret, de realii în formularea lor cea mai brută. Tot acest spectacol este generat de faptul că discursul reflexiv prin excelență simte că ratează întâlnirea cu realul. Ar vrea uneori să-și întoarcă fața spre concret, dar se teme să nu se bâlbâie. Paradoxal, însă, toată această experiență complexată provoacă totodată dinamica și orizontul desfășurării sale. Nu poți să întreții discursul reflexivității decât delimitându-te la modul cel mai grosolan de rudenia cu realul și promițind, la modul cel mai spectacular, că vei mai trece din când în când pe acolo.

Viața științifică

Reconsiderarea problematicii adevărului sub impactul noilor teorii privind unitatea științei

În data de 12 octombrie 2007, Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gheorghe Zane” al Academiei Române, Filiala Iași a organizat **Sesiunea științifică** *Reconsiderarea problematicii adevărului sub impactul noilor teorii privind unitatea științei*. Sesiunea reprezintă o parte a Grantului omonim finanțat de Academia Română. Având drept scop inițial întrunirea celor interesați de această temă pentru a crea mediul adecvat unor dezbateri dinamice și pentru a pregăti un volum viitor, sesiunea și-a atins scopul realizând chiar mai mult decât atât.

În primul rând, la dezbateri a participat filosoful de origine română Ion Vezeanu, de la Universitatea Grenoble 2 și Facultatea de Filosofie Institutul Catolic din Paris (ICP), care a prezentat în deschidere lucrarea *Convergența tehnostiințelor*. De asemenea a fost prezent și Constantin Stoenescu, Facultatea de Filosofie, Universitatea București, cu lucrarea *Adevăr și realism convergent. Câteva întâmpinări critice*. Lucrările au continuat cu prezentările realizate de George Ceașu, Facultatea de Filosofie, Universitatea „Al. I. Cuza”, *Ipoteză și antiteză în analiza conceptuală a lexiconului* și Horia-Costin Chiriac, Universitatea Tehnică „Gh. Asachi” Iași, *Imaginarul descriptiv și problema realismului mecanicii cuantice* care au încheiat lucrările primei secțiuni.

Cea de-a doua secțiune a fost alcătuită din lucrările celor interesați de temă din cadrul institutului gazdă: Eugen Huzum, *Sociobiologia și revigorarea proiectului „consilienței” științelor. O analiză critică*, Dan Simbotin, *Transdisciplinaritatea și atracția postmodernismului* și Codrin Dinu Vasiliu, *Lucrul cu adevărul*. Sesiunea s-a încheiat cu lucrarea lui Claudiu Mesaroș, Universitatea de Vest din Timișoara care a prezentat lucrarea *Unitatea și eterogenitatea cunoașterii în filosofia medievală*.

Pe lângă aceste lucrări, importante au fost și dezbaterile care prin dinamismul lor au scos în evidență importanța pe care o are tema pentru

filosofia și logica științei actuale. S-a conturat de asemenea, un model inițial al volumului identificându-se linia unitară a demersurilor.

Dan Sîmbotin

Al doilea Congres al Société de Philosophie des Sciences

În perioada 29-31 martie 2007 la Universitatea din Geneva s-a desfășurat cel de-al doilea Congres al **Société de Philosophie des Sciences**. Societatea ale cărei baze au fost puse în 1992, își are sediul în cadrul Școlii Normale Superioare din Paris și adună în jurul său cei mai importanți specialiști în filosofia științei din spațiul specific al limbii franceze, încercând a constitui un pol important al acesteia. Dintre persoanele importante care fac parte din SPS putem aminti pe Daniel Andler (IHPST* Université de Paris 4), președinte, Anastasios Brenner (Université de Montpellier), Mikael Cozic (ENS, CNRS), Jean Gayon (IHPST/ Université de Paris 1), vicepreședinți, Thierry Martin (ÉHÉSS, l'Université de Paris I, IHPST), secretar général și membri ca Anouk Barberousse (IHPST, CNRS), Bernadette Bensaude-Vincent (l'Université de Paris X), Georges Chapouthier (CNRS), Cyrille Imbert (IHPST, Paris), Philippe Mongin (HEC, Paris), Jean-Claude Pont (Université de Genève), Léna Soler (LHPS - Archives Henri Poincaré, Université de Nancy 2).

Congresul s-a desfășurat sub ideea generoasă a unității științei având tema centrală *La question de l'unité des sciences aujourd'hui*. Aceasta a permis participarea unui număr important de persoane care au susținut comunicări, șaptezeci și cinci, împărțite în opt simpozioane cu douăzeci și nouă de lucrări și patruzeci și nouă de prezentări individuale. Temele celor opt au acoperit majoritatea dezbaterilor actuale ale problemei unității științei: *Naturalizing norms and values*, *Sciences du vivant et unité des sciences*, *La DST et l'unification de la Biologie*, *Le Transfert des modèles entre champs disciplinaires*, *Formes d'explication scientifique et causalité: mécanismes, fonctions*

*Abrevierile folosite pentru a desemna instituțiile specifice spațiului universitar și științific francez sunt cele standard și reprezintă următoarele: IHPST - l'Institut d'Histoire et de Philosophie des Sciences et des Techniques, CNRS - le Centre National de la Recherche Scientifique, ENS - Ecole Normale Supérieure, EHESS - l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, HEC - l'École des Hautes Etudes Commerciales, LHPS - Logique, Histoire et Philosophie des sciences

et sélection, Ce qu'ont de scientifique les sciences de l'homme, Sciences positives et sciences normatives de la délibération publique, L'induction: formalisation et concepts.

Cele patruzeci și șase de lucrări libere au fost grupate tematic dar fără a li se oferi un titlu separat, individualizant pentru fiecare dintre ele. De aceea singurul pe care îl putem face pentru a arăta complexitatea conferinței este să amintim cele mai importante lucrări: Nathalie GONTIER (Centre for Logic and Philosophy of Science, Brussels), *Evolutionary epistemology and the unity of science* Etienne BRUN-ROVET (Université de Paris 1) *The unity of science: a question of metaphysics or of method?* Mirella FORTINO (Università di Cosenza), *La méthode et l'unité des sciences. Holisme, déterminisme et complexité: à l'origine d'un débat épistémologique toujours actuel*, Pascal NOUVEL (Université de Paris 7) *De la physique à la biologie. La question de l'unité des sciences de la nature*, Xavier GUCHET (INRA, Paris), *Quelle unité pour les nanosciences et nanotechnologies? L'exemple des recherches sur les machines moléculaires artificielles*, Léna SOLER (LHPS - Archives Henri Poincaré / Université de Nancy 2) *Constitution d'un fait expérimental en physique des particules: schémas de démarches prototypiques*, Raffaella TONCELLI (Université de Bruxelles), *L'Unité de la Nature et les principes fondamentaux de la Physique: à la recherche d'une théorie unifiée*, Michel BOURDEAU (IHPST, Paris) *L'unité de la science comme problème social*, Dan SIMBOTIN (Institute of Economic and Social Research of Romanian Academy), *Importance of the 17th century classifications in the construction of the unity of science idea in the 20th century*, Simone MAZAURIC (LHPS - Archives Henri Poincaré / Université de Nancy 2), *Diversité et unité des sciences au Siècle des Lumières*, Vincent LAM (Université de Lausanne) *Métaphysique des objets et interprétation de la relativité générale: le cas des points de l'espace-temps dans le cadre du réalisme structurel*, Laura FELLINE (Université de Rome 3) *Structural explanation: from relativity to quantum mechanics*, Gregor SPARBER (Université de Lausanne), *L'argument de la non-fondation des dispositions*, Christian SACHSE (Université de Lausanne), *La compatibilité de l'unité et de la pluralité des sciences* Jeroen VAN BOUWEL (Centre for Logic and Philosophy of Science, Ghent), *The ambiguity of unification in the social sciences*, Stéphanie RUPHY (Université de Provence), *Une science pluraliste neutre au regard des valeurs contextuelles est-elle possible?* Edwin GLASSNER (Vienna Circle Institute, Vienne), *Risk and its perception: parallelism or identity?*, Julien DELORD (Konrad Lorenz Institute, Altenberg), *Vers une unification des stratégies neutralistes en biologie de l'évolution?*, Jérôme GOFFETTE (Université de Lyon 1), *Anthropotechnie: regard épistémologique et prospectif sur les transformations de l'être humain*, Simon GOUZ (LIRDHIST, Lyon), *Réductionnisme et unité des sciences: la réponse marxiste de J.B.S.*

Haldane dans les années 30 et 40, Filomena DE SOUZA (Universidade Técnica de Lisboa), *When economics borrows from evolutionary biology: some conceptual issues*, Byron KALDIS (Université d'Athènes), *Kant's "architectonic of reason" and naturalized epistemology: can we have a modern version of unified scientific production?*, Olga POMBO (Université de Lisbonne), *Leibnizian roots of Neurath's encyclopaedism and the contemporary significance of Neurath's conception of unity of science*, Flavia PADOVANI (Centre Romand LHPS / Université de Genève), *Hans Reichenbach and the axiomatization of physics*, Jean-Claude PONT (Université de Genève) *Y a-t-il une philosophie des sciences «à la française»?*, Jean-Yves BÉZIAU (Université de Neuchâtel), *Universal logic and the unity of science*, Nicolas CLERBOUT (Université de Lille 3), *Towards a dynamic notion of scope of operators in modal logic*, Mathieu FONTAINE (Université de Lille 3), *L'abstraction des prédicats dans une redéfinition des catégories de jugements*, Gordana DODIG-CRANKOVIC (Mälardalen University, Sweden), *Unity of Science in the Info-Computationalist Framework*, Mathieu TRICLOT (Université de Lyon 3), *La cybernétique ou le projet d'une unification des sciences autour de l'information*, Erwan LAMY (Maison des Sciences de l'Homme, Paris), *Les chercheurs entrepreneurs, ou comment tenir ensemble science et commerce*, Boris HENNIG, (IFOMIS, Saarbrücken), *On reducing final causes*, Fabien SCHANG (Archives Henri Poincaré / Université de Nancy 2), *Pour une logique modale illocutoire*, Juan REDMOND (Université de Lille 3), *Les fictions: entre actions et propositions*, Henri GALINON (IHPST, Paris), *L'unité de la science ou la dissémination du vrai. Définition, réduction, déflation*. Nu trebuie uitat invitatul special, Hervé ZWIRN (IHPST, ENS Cachan) care a prezentat lucrarea *Les Sciences de la Complexité*.

Chiar dacă această înșiruire de nume și titluri nu poate arăta atmosfera congresului și dinamismul discuțiilor, totuși ea subliniază vastitatea și tematica diversă. De asemenea, chiar dacă un nume sau un titlu nu garantează în sine valoarea unei comunicări, de data aceasta atât numele prezente, cât și comunicările au fost la nivelul așteptat Conferința a fost o reușită, iar aceasta nu a constat nu doar în noutatea temelor, claritatea simpozioanelor și dinamismul discuțiilor, ci și în buna organizare a sa pe parcursul celor trei zile.

Dan Sîmbotin

Congresul XIV SIGEF

În perioada 1-3 noiembrie 2007 am participat, împreună cu asistent cercetare Ioana Dornescu și cercet. șt. pr. III Ovidiu Gherasim, la al XIV-lea Congres Internațional SIGEF (Sociedad Internacional de Gestión y Economía Fuzzy/ International Association for Fuzzy-Set Management and Economy, cu sediul la Barcelona, Spania), care a avut loc în Poiana Brașov, organizatori fiind Universitatea „Transilvania” din Brașov, Universitatea din Craiova și Universidad Rovira i Virgili, Spania.

Domeniile de interes ale congreselor SIGEF:

- Agent-Based Modeling
- Applications of Pattern Recognition to Economy and Management
- Approximate Reasoning
- Bio-inspired Technologies in Management and Control
- Business Intelligence
- Coalition Formation: Goals, Methods and Strategies
- Chaos Theory and Applications in Economy
- Competencies Management Methods and Practices
- Data Mining and Applications to Economic Problems
- Decision Making Systems
- Digital Business Ecosystems
- Evolutionary Modeling
- Fuzzy Expert Systems for Intrusion Detection
- Fuzzy Games Theory and Applications
- Fuzzy Logic and Expert Systems in Management
- Fuzzy Logic in Audit and Security Information
- Fuzzy Multicriteria Methods & Applications
- Knowledge Management Methods and Practices
- Linguistic Information and Decision Making
- Management Intelligent Systems
- Management Methods based on Artificial Intelligence
- Modeling of Economic Processes in Uncertainty
- Modeling Aggregate Behavior in Economics
- Multi-Agent Systems
- Network Economics
- Neural Networks and GAs in Hybrid Systems for Economy and Management
- Neuro-Fuzzy Models

- Rough Set Analysis and Applications
- Small Firms' Management Tools
- Soft Computing in Management Control
- Software Platforms for the Management of Innovation and Extended Enterprises

- Technology Transfer from New to Old Economy

Președinte de onoare al SIGEF – Lotfi A. Zadeh, University of California at Berkley, U.S.A.

Invitați de onoare – Jaime Gil Aluja, președinte al Real Academia de Ciencias Económicas y Financieras, Spania, Maurice Yolles, Centre for the Creation of Coherent Change and Knowledge, U.K., Luca Iandoli, University of Naples Federico II, Italia, Mark Klein, Center for Collective Intelligence, MIT, U.S.A. și Vasile Georgescu, Universitatea din Craiova.

Lucrarea *A New Mathematics of Fuzzy Numbers*, autori – Ovidiu Gherasim, Georgiana Tacu, a fost prezentată în cadrul secțiunii „Fuzzy Mathematics and Fuzzy Programming” și inclusă în Proceedings of the XIV Congress of International Association for Fuzzzz-Set Management and Economy, „Computational Intelligence Applied to New Digital Economy and Business Ecosystems”, pp. 94-115. Studiul a suscitat interes, generând o lungă dezbateră, întrucât notarea sa constă în *extinderea unor concepte fuzzy și demonstrarea existenței unei noi matematici a numerelor fuzzy*.

La această secțiune au participat și cei doi președinți ai comitetului științific al congresului: *prof. dr. Jaime Gil Aluja*, de la Facultatea de Științe Economice și ale Întreprinderii, Universitatea din Barcelona, președinte al Real Academia de Ciencias Económicas y Financieras (R.A.C.E.F.), Barcelona, vicepreședinte al Academiei Regale a Doctorilor din Barcelona, membru de onoare al Academiei Române, Doctor Honoris Causa al Universității „Al. I. Cuza”, Iași și membru în comitetul științific al Anuarului ICES „Gh. Zane”, și *prof. dr. Vasile Georgescu*, de la Universitatea din Craiova, reputat specialist în domeniul sistemelor fuzzy.

Următoarele două lucrări – O. Gherasim, I. Dornescu, *Proposal for an Econometric Function of Management with Triangular Fuzzy Numbers as Variables* și O. Gherasim, I. Dornescu, *An Example of the Application of Fuzzy Techniques in the Banking Field* – au fost prezentate de către autori în cadrul secțiunilor „Fuzziness and Economic Modeling” și respectiv „Fuzzy Applications”, regăsindu-se de asemenea pe CD.

DI Ovidiu Gherasim a prezidat secțiunea „Fuzzy Applications”.

Cu ocazia acestei reuniuni științifice internaționale au fost stabilite *noi contacte și oportunități de colaborare* cu cercetători și cadre didactice de la

diverse instituții: Aleix Gregori (Spania), Uzay Kaymak (Olanda), Jose M. Moneva (Spania), Maria J. Muñoz (Spania), Juana M. Rivera (Spania), Hans Schjær-Jacobsen (Danemarca), Mírian Rosa do Valle (Brazilia). Toate aceste persoane s-au arătat interesate în primul rând de *oportunitatea de a-și publica lucrările în Anuarul ICES „Gh. Zane”*.

De asemenea, au fost *reactualizate colaborări de tradiție dintre Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane” și Academia Regală a Doctorilor din Barcelona*, reprezentată prin vicepreședintele Jaime Gil Aluja. Astfel, prof. J.G. Aluja i-a fost înmănată o adresă oficială, din partea conducerii Institutului, prof. dr. Teodor Dima, m.c. al Academiei Române, prin care, în virtutea unui vechi acord vizând schimburile academice interculturale încheiat între această instituție și Academia Română, se solicită acordarea unor granturi pentru *mobilitate profesională* unui grup de șase cercetători din cadrul Departamentului de Economie al Institutului. Propunerea a fost primită cu deschidere și există premise ca pentru anul 2008 primii doi dintre cei șase membri ai echipei să beneficieze de burse de studiu în Spania.

În ceea ce privește activitatea mea în cadrul congresului, am asigurat *traducerea în limba engleză – varianta scisă – a celor trei lucrări*, precum și *prezentarea, în colaborare cu dl Ovidiu Gherasim, a lucrării a cărei coautoare sunt*, având totodată și rolul de *interpret al grupului pentru limbile engleză și italiană*, în vederea facilitării comunicării cu participanții la congres.

CD-ul cu lucrările admise și prezentate în cadrul congresului a fost editat de prof. dr. Vasile Georgescu de la Universitatea din Craiova, Ed. Universitaria Craiova, 2007, ISBN: 978-973-742-843-1 și poate fi consultat pe site-ul <http://stec.central.ucv.ro/sigef2007/>.

Georgiana Tacu

Eveniment

În perioada 29-30 octombrie 2007, a avut loc vizita de documentare în Iași a dl Michael Kenny, profesor la Departamentul de Educația Adulților și Educație Comunitară, Universitatea Națională a Irlandei, Maynooth.

Vizita a avut loc ca urmare a invitației făcute de Academia Română, Filiala Iași, Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane”, Colectivul de Economie Rurală.

Legăturile cu Universitatea Maynooth din Irlanda au fost stabilite în luna aprilie 2007, cu ocazia deplasărilor efectuate în cadrul Programului de Dezvoltare a Leadershipului Rural, finanțator Agenția pentru Dezvoltare Internațională a Statelor Unite ale Americii (USAID). Programul în Irlanda a avut ca obiectiv familiarizarea cu modul de organizare al instituțiilor care au rol în dezvoltarea rurală, respectiv cu organizațiile care sprijină dezvoltarea comunităților.

În Iași, dl Michael Kenny a avut întrevederi cu cadre didactice de la Universitatea Agronomică și de Medicină Veterinară „Ion Ionescu de la Brad”, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Facultatea de Geografie, Liceul Agricol Podu Iloaiei. De asemenea, au avut loc întrevederi cu consultanții publici de la Oficiul Județean de Consultanță Agricolă Iași, centrele locale de consultanță agricolă din Reditu, Miroslava, Costuleni, cu lucrători sociali de la *World Vision* Iași (Ceplenița), cu reprezentanți ai Protopopiatului nr. 1 Iași.

Întrevederea cu cercetătorii Academiei Române, Filiala Iași, din cadrul ICES „Gh. Zane”, Colectivul de Economie Rurală, a avut drept obiectiv stabilirea modalităților de colaborare. Reprezentanții celor două institute au convenit să se încheie un acord de colaborare cadru. Colaborarea ar putea fi dezvoltată în următoarele direcții:

- inițierea schimburilor interacademice;
- schimbul de publicații;
- inițierea unor proiecte comune de cercetare.

Considerăm că vizita a fost importantă deoarece a deschis perspectivele colaborării cu una din cele mai vechi țări ale Uniunii Europene, țară care s-a remarcat prin ritmul rapid de dezvoltare pe care l-a avut în ultimii ani, fiind supranumită și „tigrul celtic”.

Krisztina Melinda Dobay

Opinii despre cărți

Constantin Sălăvăstru, *Mic tratat de oratorie*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2006

„Apetența spre celălalt”, dorința de a „împărtăși experiența proprie celorlalți”, precum și necesitatea de a-i influența pe ceilalți, în sensul bun al cuvântului, au fost și sunt, fără nici o îndoială, rațiunile care au dus omenirea la *căutarea și perfecționarea unui instrument al comuniunii: limbajul*. Prin limbaj putem comunica celorlalți Adevărul, atât spre Binele lor cât și al nostru, însă pentru a avea impact, discursul trebuie construit și după regulile Frumosului. Astfel, de la imperativul comunicării - nu putem să nu comunicăm - ajungem la imperativul cuvântării frumoase și eficiente, obiect de studiu al artei oratorice.

Cartea se înscrie în aria cercetărilor asupra limbajului, pe linia performativității sau eficienței unei intervenții discursive, investigații care sunt în centrul preocupărilor retorului ieșean Constantin Sălăvăstru. Problema pe care încearcă, și cred eu că și reușește, să o soluționeze textul este **problema performativității sau eficienței comunicării**, măsura în care construcțiile noastre discursive sunt nu doar adevărate, bine intenționate, frumoase, dar și cu impact la public.

Intenția declarată a autorului este aceea de a arăta că „oratoria este, încă, un domeniu important de cercetare și un instrument eficient al acțiunii practice pentru a influența decizii, comportamente și relații între indivizi, grupuri, lideri” (p. 413).

Plecând de la această intenție, putem spune că audiența intenționată a autorului este studentul interesat de cercetarea limbajului, pe latura eficienței discursive, specialistul din ariile relațiilor publice, publicității, comunicării politice, și cel interesat de optimizarea dialogului cu celălalt. Dacă te-ai întrebat vreodată care este modul optim în care să-ți construiești discursul, astfel încât acesta să nu lase interlocutorul indiferent, atunci această carte îți va prezenta, pas cu pas, etapele construcției unui discurs performativ, eficient.

În prima parte a cărții, sunt trasate „contururile problematice ale artei oratorice”. Conturarea identității acestei *ars bene dicendi*, în raport cu alte discipline socio-umane, se întemeiază pe o serie de trăsături specifice:

„oratoria este o formă a artei care se supune tuturor regulilor și exigențelor artei”, „are ca mijloc al exercițiului ei cuvântul”, „se manifestă în numele ideii de frumos”, „se exersează în fața unui public ... în planul oralității” și „vizează persuasiunea publicului”. Plecând de la aceste caracteristici, autorul ne dă și o definiție, „oratoria este arta de a practica discursul după regulile retorice ale frumosului în vederea persuasiunii unui public oarecare” (pp. 21-28).

În antichitate, rostul acestei arte a vorbirii era bine delimitat, cel puțin pentru noi cei de azi, ea avea menirea să-l învețe pe tânărul cetățean cum să țină discursuri frumoase pentru a convinge și emoționa publicul. Se pare însă că, în perioada modernă, această artă a persuadării a intrat, pentru un moment, în umbră, datorită clasificărilor rigide și accentului normativ-prescriptiv exagerat ale retoricii timpului. Retorica și arta oratorică se impun în perioada unei modernități târzii, atât din considerente practice (retorica publicitară, retorica discursului politic), cât și datorită unor opțiuni teoretice, cum ar fi „cotitura lingvistică” (în special, prin opțiunile pragmatice, performative ale unor autori precum Wittgenstein și J. L. Austin).

Care mai este destinul artei oratorice astăzi? Cui mai folosește aceasta azi, și la ce? Plecând de la aceste întrebări, autorul invocă o serie de schimbări actuale în spațiul relaționării cu celălalt și propune o serie de funcții pe care demersul oratoric le poate îndeplini în condițiile actuale. Iată câteva din schimbările ce au afectat modul în care este produs discursul: extinderea ariei de adresabilitate în raport cu celălalt (prin tehnica modernă), prezența spectacolului, diversitatea formelor (publicitate, relații publice, mass-media, etc.).

Funcțiile (de soluționare a conflictelor de opinie, manipulatorie, persuasivă, hermeneutică) pe care arta oratorică le îndeplinește astăzi se înscriu scopului intervenției oratorice de a convinge și persuadea, răspunzând, mai mult sau mai puțin, unor necesități sociale. O primă funcție a intervenției oratorice, în contextul actual, este aceea de *soluționare a conflictelor de opinie*. Astăzi, mai mult ca oricând, se simte o acută nevoie de rezolvare a conflictelor, de la conflictele interpersonale, familiale la cele interetnice și internaționale. Ideea care stă la baza acestei funcții e că natura umană este în esența ei conflictuală, însă conflictul poate și trebuie limitat la nivelul discursiv, comunicațional, fără a se ajunge în zona conflictului fizic, violent. În acest sens, arta oratorică are o contribuție esențială, prin „influențarea deciziilor, comportamentelor și relațiilor între indivizi, grupuri și lideri” (p. 413). Valoarea practică a cărții rezultă din încercarea de a răspunde la întrebări concrete de genul: „cum se soluționează un conflict de opinie?”.

Fragmentul despre *funcția manipulatorie* a artei oratorice ne edifică, mai curând, pe linia receptării unui mesaj. În ce măsură ne servește retorica la demascarea intențiilor și construcțiilor discursive manipulatorii? Cum ne putem apăra de manipulare? Un răspuns preliminar ar fi: prin studiul modului în care este construit un discurs, în speță discursul manipulatoriu. În ce privește *funcția clasică, persuasivă* a artei oratorice, aflăm din text care sunt mecanismele și sursele persuasiunii și ce înseamnă a fi un *lider carismatic*.

Putem vorbi de o *funcție hermeneutică* a artei oratorice, în condițiile în care oratoria se ocupă, în primul rând, de producerea unui discurs retoric? Răspunsul este unul afirmativ, autorul subliniind faptul că interpretarea intervine atât la nivelul oratorului, cât și la nivelul receptorului. La nivelul oratorului, interpretarea se produce întrucât ceea ce propune acesta publicului nu este atât realitatea nudă, cât interpretarea unei anumite realități. La nivelul receptorului, interpretarea se produce ca metainterpretare, adică interpretarea pe care receptorul o dă celei a oratorului asupra aceleiași teme, din cele două propuneri interpretative născându-se *conflictul interpretativ*.

În partea a doua, autorul ne introduce într-un laborator al gândirii oratorice, unde lectorul află cum poate fi construit un discurs după regulile artei și eficienței discursive. Care sunt etapele producerii unui discurs eficient? Ce trebuie să fac în fiecare etapă a construcției discursive? Care sunt cerințele pentru a avea succes în practica discursivă? Acestea sunt câteva întrebări la care vom găsi un răspuns în această a doua parte a textului. Deși organizarea ideilor are la bază structura clasică: *inventio, dispositio, elocutio și actio (pronuntiatio)*, conținutul ideatic este unul ce privește problematica actuală, fiind adaptat situației contemporane.

Inventio sau arta descoperirii, creării și alegerii argumentelor și ideilor pune problema inventarierii argumentelor existente, eventual crearea de noi argumente și idei. După inventarierea acestora, este necesară o selecție în funcție de forța lor argumentativă. Pentru aceasta, avem nevoie de câteva criterii concrete: adevărul (argumentele prezentate trebuie să fie valide din punct de vedere formal și, pe cât posibil, să conțină adevărul material), suficiența (să fie prezentate atâtea argumente cât sunt necesare convingerii publicului) și acceptabilitatea (forța și relevanța argumentelor trebuie să-l facă pe receptor să le accepte).

Dispositio sau arta organizării argumentelor evidențiază ideea că argumentele nu trebuie lăsate la voia întâmplării. Ele necesită o aranjare optimă, pentru a avea un impact maxim la public. Astfel, ținând seama și de auditoriu, putem ordona argumentele după mai multe criterii: după forța lor de întemeiere rațională, după forța lor ideatică sau tematică și

după puterea lor afectivă. Este de remarcat această organizare afectivă a argumentelor și *diferența dintre raționamentul intelectual și raționamentul afectiv*.

Elocutio sau arta înfrumusețării discursului are în centru ideea că invenția, selecția și ordonarea argumentelor nu sunt suficiente pentru a avea un impact maxim la nivelul auditoriului. Discursul trebuie să răspundă și nevoii de frumos a publicului (altfel, atât discursul, cât și oratorul este sancționat), deoarece omul simte nevoia plăcerii estetice, dorința frumosului discursiv. În acest sens, autorul ne propune câteva concepte și instrumente retorice: stilul discursiv, expresivitatea discursivă, limbajul figurat și figura retorică.

Actio (pronuntiatio) sau arta gestului în practica discursivă este, în sine, un „mic tratat” de comunicare nonverbală, care subliniază rolul gestului, mimicii, teatralității oratorului în crearea efectului discursiv. Necesitatea gestului în comunicarea umană nu e determinată doar de cerința eficienței discursive, el are fundamente filosofice (gestul este expresia esenței umane), psihologice (gestul este o expresie a individualității), culturale (gestul reprezintă trecerea omului de la natură la cultură), gnoseologice (gestul ca act de cunoaștere) și praxiologice (gestul ca instrument al acțiunii eficiente) (pp. 362-367).

Partea a doua poate avea un rol dublu în pedagogia retorică: pe de o parte, textul ne arată cum putem construi un discurs după regulile frumosului și eficienței, iar pe de altă parte, acesta ne poate călăuzi și în „deconstrucția” sau analiza unui discurs performativ, retoric.

În plan pedagogic, stilul clar și simplu al textului ilustrează „in vivo” unul dintre mecanismele eficienței discursive ce facilitează înțelegerea, în timp ce stilul economic al acestuia ne învață cum să „spunem mult în cuvinte puține”. Înțelegerea, instanță performativă urmărită în textul de față, este înlesnită și de ordonarea tematică a ideilor, precum și de abundența exemplelor și analizelor de text.

În final, să ne mirăm împreună cu autorul, „Cum e posibil ca, numai cu ajutorul cuvântului, să influențăm decizii, să împiedicăm sau să determinăm acțiuni și comportamente, să inducem trăiri afective de maximă tensiune, să înduplecăm voințele cele mai puternice? E un miracol aici, cel puțin pentru acela care e la primul contact cu astfel de împliniri” iar „miracolul atrage *interesul* de cunoaștere” (p. 411).

Constantin Romaniuc

Tudor Ghideanu, *Sensul Teandric al Iubirii*, Editura Lumen, Iași, 2007

Epistemologia contemporană probează tot mai accentuat, un interes crescut pentru forme de cunoaștere complementare (sau chiar antinomice) cunoașterii raționale reduse – nu odată – la logica bivalentă, informațională, de tip „BOOLE” (0, 1), ea însăși fiind o „reducție”, o simplificare unidimensională a logicii intensive (de conținut) de tip aristotelic (Adevăr-Fals, Bine-Rău, Frumos-Urât, etc.). Odată cu „intuiționismul în matematică” (Brouwer, Heyting) și cu „logica dinamică a contradictoriului” a filosofului Ștefan Lupașcu, s-a demonstrat că există cunoașteri care transcend Principiul Terțului Exclus, utilizând Principiul Terțului Inclus, mai simplu spus că: o cunoaștere rațională duală are drept complement organic, o cunoaștere (la fel de rațională, logică) imediată, care se particularizează ca: *trăire* (Erlebnis); *Eros* (filia), *Epoché* (suspendare sceptică, Weder-noch), „*cunoaștere luciferică*” (antinomie transfigurată), „*cunoaștere apofatică*” (teologie negativă).

Este surprinzător și, totodată, caracteristic faptul că filosofia românească din secolul al XX-lea s-a impus Europei prin: Nae Ionescu (cunoaștere imediată), Mircea Vulcănescu (dragostea e – fenomenologic – „intenționalizare” reciprocă), Lucian Blaga (cunoașterea paradisiacă – cunoașterea luciferică, dogmaticul-caz al „minus cunoașterii”) și Dumitru Stăniloae (apofaticul – de la katafatic la unirea prin iubire cu Dumnezeu).

Cartea lui Tudor Ghideanu, *Sensul teandric al iubirii*, identifică, așadar, în cugetarea românească modalitatea cea mai înaltă a iubirii, ca mijloc de cunoaștere prin: *trăire imediată* (Erlebnis), *Logos* și *Eros*, „*eon dogmatic*” și *teandrie* (divino-umanitatea – progres infinit al dialecticii iubirii dintre Dumnezeu și Om). Lucrarea de autentică *ontologie a Iubirii* face trimiteri la cele mai profunde contribuții mondiale din domeniul fenomenologiei, (o lucrare anterioară a universitarului ieșean se intitulează chiar *Conștiința filosofică de la Husserl la Teilhard de Chardin*, Editura Junimea, Iași, 1981), din domeniul ontologie fundamentale (*Sein und zeit*, *Esența fundamentului*, *Kant et le problème de la métaphysique* ale lui Martin Heidegger, tratate în extenso în lucrarea academică *Filosofia modernă și contemporană – de la Kant la Postmodernism*, Editura Junimea, 2003), și din domeniul filosofiei românești, lucrările *Anamnesis*, 1987, *Posesia Focului – Ekpirosis* – 1998, *Terra Genitrix*, 1999.

Lucrarea lui Tudor Ghideanu, *Sensul teandric al Iubirii*, se integrează, fidel, curentului contemporan al *fenomenologiei creștine*, reprezentată în Franța de Michel Henry (*Eu sunt Adevărul, Întruparea*), de Jean-Luc Marion (*Fiind dat. O fenomenologie a donației*), Jean-Yves Lacoste (*Experiență și*

Absolut) și, în spațiul ortodox de proveniență răsăriteană de Vladimir Lossky, Paul Evdokimov.

Meritul lucrării profesorului Almei Mater Iassyensis este acela de a reliefa *demersul trăit*, al dramei insului creștin, într-o lume secularizată – cea a contemporaneității –, care ridică în valoare: rugăciunea, cântarea, lauda Sfintei Trinități, smerenia, iertarea, euharistia și cununia prin deschiderile pe care ni le propune Opera lui Dumitru Stăniloae, teologul panortodox ce ridică spiritualitatea românească la gnoza (gnosis = cunoaștere) universalității contemporane.

Lucrarea reușește plenar să comunice într-un stil de reală accesibilitate fondul de concepte, mistere, trăiri și laude, imne și psalmi pierdute din viața cotidiană a omului prea grăbit, a intelectualului dezabuzat, devenit indiferent la chemările neîncetate ale Transcendenței divine.

În iureșul faptelor și ispitelor prea diverse ale timpului de față, cartea de față se propune ca o porțiță deschisă, ușă reală, neinterzisă, către marile probleme: ale tânărului, ale femeii, ale maturului încurcat, ale bătrânului ce nu-și găsește calea înțelepciunii. O bibliografie impresionantă prin amploarea și antinomiile ei sprijină vigurosul edificiu al cărții.

Autentică fenomenologie a *trăirii* și *iubirii* care truchează că nu aduce nimic nou sub constatarea – imperativ a lui Nae Ionescu – „în filosofie nu are ce căuta originalitatea!”, – cartea profesorului-filosof țintește, dincolo de finalitatea didactică subterană, elevarea unei reîntineriri a sufletului sincer, prin luminarea și potențarea valorilor și virtuților simple. Un spor real întru împlinirea speranțelor sale de reconversiune deschis-creștină, îl realizează trimiterea multiplă la Părinții Bisericii: Grigorie de Nazianz, Vasile cel Mare, Ioan Hrisostom, dar și Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul și Simeon Noul Teolog.

După ce parcurge fenomenologia lui Mircea Vulcănescu, (*Logos și Eros, Dimensiunea românească a existenței*), și epistemologia metafizică (nu analitică!) a lui Lucian Blaga (*Eonul dogmatic, Censura transcendentă, Marele Anonim*), lucrarea lui Tudor Ghideanu se împlinește ca o exegeză a operei lui Dumitru Stăniloae, teologul cunoașterii apofatice.

În viziunea teologului-filosof al Ortodoxiei, *unirea cu Dumnezeu* prin cunoaștere și iubire, este un *proces progresiv* care presupune parcurgerea consecventă a trei trepte: *purificarea* (de păcat), *iluminarea* și *îndumnezeirea* omului. Dacă ținta spiritualității creștine este *viața tainică de iubire cu Dumnezeu*, calea spre ea cuprinde *urcușul* care duce spre acest pisc. Ca atare, pe de-o parte, *calea* se deosebește de *acel pisc*, iar, pe de altă parte, stă cu el într-o legătură organică, așa cum stă *urcușul muntelui* cu *vârful* acestuia.

La *starea de desăvârșire* se poate ajunge însă prin îndelungate nevoințe, iar eforturile care nu tind spre încoronarea cu acel *moment final* al nevoințelor, apar ca un lucru *fără scop*. Dar, legătura dintre *nevoințe* și *unirea tainică cu Dumnezeu*, este și mai strânsă decât aceea dintre cale (drum) și țintă, întrucât, deși *trăirea* acelei uniri se înfăptuiește la capătul tuturor străduințelor ascetice, *aurora ei, în suflet, începe de mai înainte, în ceasul acelor nevoințe*.

Autorul observă relația strictă a gândirii teologului român cu *Ambigua* și *Mistagogia* ale lui Maxim Mărturisitorul și mai ales cu isihasmul lui Grigorie Palama.

Urmând ideilor lui Grigorie Palama (în polemica acestuia cu Varlaam), pe linia *logos*-ului areopagitic (Dionisie Areopagitul: *Despre numirile dumnezeiești, Ierarhia cerească și Teologia mistică*), continuând distincțiile teologului rus din Occident Vladimir Lossky, marele părinte ortodox, Dumitru Stăniloae afirmă: „*Teologia negativă* intelectuală e prima formă de *apofatism*. Dar, așa cum *teologia afirmativă* (katafatică) nu există fără *teologia negativă*, tot astfel, nici aceasta și nici cea afirmativă, *nu sunt neînsoțite de un apofatism al simțirii*, de netălcuit, a acelor energii increate. Dar, odată cu ridicarea peste ceea ce ne poate da natura, *conștiința unui hiatus sau conștiința unei insuficiențe totale a conceptelor* desprinse din natură, și a *neputinței minții și a simțirii noastre de a cunoaște Divinitatea*, prin ele însele, ajunge la grade tot mai înalte, adică: *apofatismul teologiei negative și al simțirii negrăite a acestor energii, devine aproape total*”¹.

Autorul cărții face precizări și introduce distincții noi în exegeza teologiei lui Dumitru Stăniloae, lămurind într-un stil de elevată accesibilitate: *apofatismul* (integral) este *conștiința supremă a neputinței noastre de a cunoaște*, prin activitatea spirituală omenească, pe Dumnezeu. În momentul când părăsim orice considerare a conceptelor desprinse din natură și orice preocupare de a le nega măcar, „când ne ridicăm deci peste negațiune” și peste „oarecare simțire apofatică a lor”, „intrăm într-o stare de tăcere produsă de rugăciune”. Aceasta reprezintă cel de-al doilea grad². El este o simțire, trăire (Erlebnis) cu mult mai puternică, „o simțire pe întuneric” a energiilor divine, care a depășit deopotrivă *teologia negativă* intelectuală și *simțirea apofatică* însoțitoare.

Momentul al treilea al cunoașterii apofatice este „*starea ce se naște în timpul rugăciunii, când sufletul părăsește toate gândurile despre lucruri, ieșind din sine*. Această ieșire (sau extaz) nu este încă vederea luminii.”

¹ Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000, p. 58

² Tudor Ghideanu, *Sensul teandric al Iubirii*, Editura Lumen, Iași, 2007, p. 127.

Așadar, este un apofatism trăit, experiat, într-un grad cu mult mai intensiv decât cel de la baza operației mintale care „înlătură de la Dumnezeu toate atributele pozitive”.

Teologia negativă este numai o icoană anticipatoare a vederii luminii Dumnezeiești, dar nu e însăși acea vedere. Un *apofatism intermediar* este experiat într-un mod existențial, de la toată ființa noastră, într-o stare culminantă a rugăciunii, ca „*simțire în întuneric a prezenței lui Dumnezeu și ca tăcere totală a minții*”.

Aceste două momente ale apofatismului, ajutat de *harul divin* (primit la botez!), omul le poate atinge prin puterile lui naturale de pe „tărâmul omenescului”.

Apofatismul de gradul al treilea este „vederea luminii dumnezeiești”. Acest apofatism constă, după cum relevă Tudor Ghideanu, în: „pe de o parte în conștiința celui ce vede acea lumină, – că ea *nu poate fi cuprinsă* în concepte și *exprimată* în cuvinte; iar pe de alta, că mai presus de ea, este *ființa divină, care rămâne total inaccesibilă*, și că însăși lumina accesibilă rămâne o rezervă infinită”¹.

Dumitru Stăniloae respinge întemeiat afirmațiile contemporanului Hausherr, că isihasmul lui Grigorie Palama ar fi părăsit tradiția orientală a unirii afirmației cu negația în exprimarea experienței tainice, păstrând exclusiv, afirmația vederii luminii Dumnezeiești.

Tudor Ghideanu subliniază punctul de vedere isihast fidel lui Grigorie Palama, pe care Părintele Stăniloae îl exprima astfel: „Lumina Dumnezeiască, văzută în chip neînțeles rămâne, și pentru isihasm, o taină care nu exclude, ci implică apofatismul. Sfântul Grigorie Palama nu încetează să numească *vederea luminii Dumnezeiești* cu termeni utilizați încă de la Dionisie Areopagitul, de la Maxim Mărturisitorul și Simeon Noul Teolog, – «cunoștința mai presus de înțelegere»”².

Cu o logică strânsă, într-un stil asemănător scrierilor Părinților Bisericii, cartea lui Tudor Ghideanu extrapolează, cu temeuri depline, unitatea dintre *rejecție* (nici-nici), utilizată de teologia negativă a lui Dionisie Areopagitul și *adverbul „mai presus de ...”*, utilizat în mod consecvent de Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog și Grigorie Palama, când este vorba despre ontologia dogmaticii creștine din *Epistolele Sfântului Pavel*: „mai presus de ființă”, „mai presus de minte”, „mai presus de înțelepciune”.

¹ *Ibidem*, p. 129.

² Dumitru Stăniloae, *Viața și Învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura Scripta, București, 1993, pp. 54-55.

Contribuția lui Tudor Ghideanu în decelarea și explicarea *Logos*-ului ioaneic, paulinic și areopagitic, – Logos „trinitar”, „triipostatic”, „tripersonic” – stă alături de contribuțiile filosofice contemporane, precum cele ale lui Michel Henry, Christor Yannaras, ș.a.

Cele trei trepte ale apofatismului, drept „cunoaștere”, „iubire”, „vedere” se concretizează în trei momente etice, dezvăluite de Părintele Stăniloae în toate lucrările sale fundamentale: *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, *Teologia Morală Ortodoxă*, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, *Iisus Christos lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, *Sfânta Treime sau La Început a fost Iubirea*. Aceste momente sunt:

1. *Purificarea* – „război nevăzut” împotriva păcatului și patimii;
2. *Iluminarea* – cunoaștere în Duhul Sfânt;
3. *Îndumnezeirea omului*.

Cartea lui Tudor Ghideanu mărturisește adevărul că: învățătura creștină este cu totul străină de tendința identificării panteiste a omului cu Dumnezeu. Cu toate acestea, ea afirmă cu deosebit curaj posibilitatea unirii omului cu Dumnezeu, a unei vederi nemijlocite a Lui, a unei „participări” la El prin Har. Preotul Dumitru Stăniloae a adoptat o poziție medie între mistica identității și separația ireductibilă dintre om și Dumnezeu. În gândirea marelui teolog român sunt mai multe posibilități pentru ca omul să poată ajunge la starea de „îndumnezeire”: a) în primul rând, ea se oferă printr-un *dar*: darul Iubirii lui Dumnezeu, al Întrupării (Nașterii din Fecioară), și Jertfei lui Hristos ca Fiu al Tatălui, pentru om. Fiecare existență, așa-zisă *de sine*, se susține de fapt, prin *supra existența lui Dumnezeu*, Care pe toate le îmbracă *prin iubire și în iubire*. De abia după ce ne-a iubit El pe noi, am încercat și noi *experierea* (trăirea) iubirii personale pentru El, ca răspuns la dragostea Lui.

În același spirit și limbaj al Părintelui Stăniloae, Tudor Ghideanu subliniază profunda „împropriere a Jertfei”¹ pe care Hristos a primit-o din același motiv al dragostei pentru restaurarea omului.

b) Ascetica și mistica propun cea mai strânsă relație interpersonală. În acest sens, este reiterată ideea că omul a fost creat ca persoană, drept chip al Chipului Fiului lui Dumnezeu, pentru că se poate raporta în mod viu, dinamic la Persoanele Sfintei Treimi.

Intrarea în comuniune cu Dumnezeu împlinește aspirația sufletului individului: spre *lumină*, *cunoaștere* și *Transcendență divină*. Numai întrucât Dumnezeu *se deschide* spre om, în *Revelație*, omul poate să-l cunoască pe Dumnezeu prin: deschidere umană, iubire și jertfă. Fiindcă e *persoană*, omul

¹ *Idem*, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura I.B.M.B.O.R., București, 2002, p. 11.

nu-și poate duce singur, greutatea crucii, a luptei împotriva răului, ci simte în mod continuu prezența personală a lui Hristos, care îi este *ajutor și model, țintă și sprijin*. Viața Lui, a Domnului Iisus ca Om, îi oferă individului uman, – în permanență –, *modele de trăire și izvoare de cunoaștere*, pogorâte din preaplinul personal al Sfintei Treimi¹.

c) Ajutorul efectiv dat de Dumnezeu omului pentru a-și stăpâni pornirile păcătoase, de a se întrece pe sine în săvârșirea Binelui și a se face plăcut și iubit de Dumnezeu, sau prieten cu El, cum îi plăcea să spună Grigorie de Nyssa, în *Viața lui Moise*. Cele întreprinse de Sfântul Duh, de la Geneză și până la Cincizecime, iar în sens mai larg până la ultima etapă a existenței noastre, – aducerea întru ființă, Revelația, pronia, Întruparea Fiului, Răstignirea, Învierea, Înălțarea, Pogorârea Sfântului Duh –, sunt evenimentele majore care intră în planul (iconomia) de mântuire a lumii.

Cartea profesorului universitar ieșean aduce totodată, pe lângă multidimensionalitatea căii apofatice de cunoaștere, *îndemnul către asumare a complementului de trăire (Erlebnis)*, fără care orice cunoaștere rămâne un instrument uscat, inefficient și inutil, până la urmă. Astfel încât, dezvăluirea apofaticului, personalizat prin: Dionisie Areopagitul (capitolul al III-lea: *Logica lui Dionisie Areopagitul: Apofaticul paulinic*), Sfântul Maxim Mărturisitorul (capitolul IV: *De la cuvântul ascetic până la Ambigua*), Sfântul Simeon Noul Teolog (capitolul V: *Vederea lui Dumnezeu și Lumina la Sfinții Părinți ai Bisericii și la Simeon Noul Teolog*), ne relevă o fenomenologie a „trăirii” (Erlebnis) și iubirii extrem de actuală, în perspectiva unei regândiri a omului lăsat pradă dezordinei, deconstrucției și „pericolelor letale” ale unei umanități *fără om*.

Cartea ne propune drumul iubirii teandrice care să ne salveze din întinsa rețea de idoli contemporani.

Ramona-Elena Bujor

Ramona Bujor, *Depășirea fenomenologiei clasice în filosofia creștină contemporană*

Școala filosofică de la Universitatea „Al.I. Cuza” din Iași, ai cărei piloni de spiritualitate raționalistă au însemnat un nou înțeles dat Logosului, prin Petre Botezatu, Ernest Stere, Vasile Pavelcu, sau, mai spre zilele noastre, prin Titus Raveica, Teodor Dima, Petru Ioan – își serbează începuturi de valoare tânără, prin lucrări ce depășesc pragul simplei

¹ *Ibidem*, p. 143

inițieri, în domenii și câmpuri de cercetare dintre cele mai tehnice sau speciale, cum este acela al *fenomenologiei*.

Cartea doctorandei Ramona Bujor, *Depășirea fenomenologiei clasice în filosofia creștină contemporană*, reprezintă un succes programatic, al unei cercetări deschise încă din timpul studenției: cunoașterea în profunzime a fenomenologiei lui Edmund Husserl și a ontologiei fundamentale a lui Martin Heidegger.

Ramona Elena Bujor este absolventă (din 2003) a Facultății de Filosofie, de la Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, cu teza de licență „*Ontologia fundamentală a lui Martin Heidegger*”, absolventă a Masterului de „*Filosofie creștină și dialog cultural*”, Universitatea „Al. I. Cuza”, urmează doctoratul, cursuri de zi, cu lucrarea *Libertate și Creație la Jean-Paul Sartre*.

Vocația creatoare a doctorandei în domeniul filosofiei contemporane s-a concretizat prin publicații de rezonanță, precum *Voință și libertate la Immanuel Kant*, în Revista „Cultura” nr.3 / 2005; *Bonaventura și fenomenologia Logosului în lume*, în Revista „Cronica” nr. 3 / 2006, etc. Un moment remarcabil îl reprezintă participarea la Congresul Internațional de la Volgograd (Rusia), 2007 cu lucrarea *Une perspective phénoménologique existentielle sur le mythe de l'Eternel Retour: Mircea Eliade et Jean-Paul Sartre*, lucrare publicată în vol. „*Human Being in Contemporary Philosophical Conceptions*”, Volgograd, 2007.

Lucrarea *Depășirea fenomenologiei clasice ...* este eșalonată pe trei părți, în 12 capitole. După *Preliminarii la o filosofie creștină* (p. 9 – 40), în care autoarea își întemeiază conceptul de *filosofie creștină* (atât de suspectat, de către unii interpreți!) pornind de la Thomas d'Aquino (*Summa Theologiae*), Descartes, Spinoza și Leibniz, continuând cu Immanuel Kant și Hegel, și, mai apoi, cu Martin Heidegger, Etienne Gilson, Jacques Maritain, Mircea Vulcănescu (Logos și Eros), spre a funda maxima lui utilizare, în zilele noastre, prin: Michel Henry, Jean-Paul Marion, Chrystos Jannaras, Dumitru Stăniloae, Vladimir Lossky sau Paul Evockimov și Pavel A. Florensky.

Încă în această *Introducere*, impresionează ampla și bogata bibliografie, judecata echilibrată, opțiunea ontologică și stilul direct, logic, accesibil – lucrarea destinându-se nu doar specialiștilor în dificila filosofie a contemporaneității, ci și intelectualului din toate vârstele. Partea întâi tratează, cu foarte bună cunoaștere, metoda fenomenologică a lui Edmund Husserl ca filosofie a conștiinței înțeleasă, constant, ca *intenționalitate: conștiința este conștiința de ceva!*

Convingerea exprimată, a Ramonei Elena Bujor este că fenomenologia este „o *ontologie universală*, incluzând ontologii regionale (în funcție de natura *cogitatum*-ului ca *eidos*), în care primul loc îl ocupă *ontologia conștiinței*, anume *egologia*. Astfel, se disting: ontologiile sau

științele eidetice materiale, eideticile regionale, o ontologie formală și egologia". Este vorba despre primatul ontologiei transcendente față de epistemologie (*op. cit.*, pp. 44–45).

Autoarea explică treptele: egologia, conștiința intențională, conștiința constituantă a sensului (de a fi), temporalitatea internă a conștiinței, problema intersubiectivității, caracterul apodictic al principiilor fenomenologiei (Edmund Husserl) (pp. 45–70).

Capitolul II tratează critic eșafodajul argumentării filosofiei Ființei (ontologiei fundamentale) a lui Martin Heidegger subliniind „slăbiciunile” principale ale acestei tentative de „depășire” (Anzheben) a subiectivismului transcendental al fenomenologiei husserliene, de la care a plecat. Ne sunt relevate cu deosebită pătrundere metafizică noțiunile și temele de predilecție, ale cugetării profundului filosof german: „analitica existențială” și *Dasein*, *Verstehen*, *Sage*, *In-der-Welt-sein*, așa cum sunt utilizate în lucrările *Ființă și Timp*, *Ce este Metafizica?*, *Despre Esența Temeiului* etc. Din analizele autoarei decurg concluzii înnoitoare, prezentate cu tact, accesibile și lectorului neavizat, neinițiat în dificila întreprindere heideggeriană. Astfel, luăm contact cu: *Timp și Ființă* (§3, p. 83 – 86); *Penuria și neputința ontologiei fenomenologice a lui Martin Heidegger* (§4, p. 86 – 95), care încheie prin adevărul că: *indiferența* fenomenologică (nici – nici) prin dorita revenire la Parmenide și Aristotel (filosofi ai Ființei) a avut drept consecință faptul că *Logosul* grec – căruia Heidegger i-a rămas fidel până la capăt – este un *Logos* „ucigător de ființă” și totodată „ucigător de om”, după fericita exprimare a filosofului francez Michel Henry.

Ramona Bujor asumă judecata gânditorului creștin Michel Henry, (din lucrarea *Întrupare*), scriind cu totul adecvat și real: „Până și în limbajul poetic, favorizat de filosoful german (Martin Heidegger n.n.), având privilegiul de a exprima Ființa, de a o aduce la prezență, este marcat de penurie și neputință ontologică. Cuvintele *numesc* lucrurile dar *neputându-le conferi ființă*, le păstrează în regimul lor de irealitate, de absență”. (*op. cit.*, p. 95)

Partea a doua a lucrării dezvăluie adevărata *Răsturnare (Kehre)* creștină a fenomenologiei clasice, prin lucrările gânditorilor contemporani: Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Yves Lacoste, Vladimir Lossky, Dumitru Stăniloae s.a. care, prin permanentele trimiteri la Dionisie Areopagitul, Apostolul Pavel, Sf. Părinți ai Bisericii, au redeșteptat interesul pentru un *Logos al Iubirii*, propriu *cugetării (Cogito)* și *trăirii (Erlebnis)* creștine.

Cu profunzime și fidelitate exegetică, autoarea eșalonează tematic dominantele noii filosofii a contemporaneității, filosofia creștină, importantă atât prin biruințele ei spirituale cât și prin noutatea distincțiilor logice, în vremea noastră. În succesiunea lor euristică și persuasivă,

capitolele ne dezvăluie sensuri adecvate, pentru: „*Fenomenul saturat în opoziție cu insuficienta evidență a Cogito-ului*” (cap. III, p. 99 – 121); „*Logosul Ioaneic și «întunericul» logosului grec*” (cap. IV, p. 122 – 158); „*Condițiile de posibilitate ale hermeneuticii mistice sau limbajul hristologic*” (cap. V, p. 159 – 170); „*Timpul – o perspectivă a fenomenologiei creștine sau Arvuna lui «aici» către Împărăția Veșnică*” (cap. VI, pp. 171–183); „*De la lume la creație sau o Hristologie a Creației*” (cap. VII, pp. 184–198).

Împărtășind plenar ideea valorii Trăirii (Erlebnis) în Teologia creștină a Iubirii și Carității, drd. Ramona – Elena Bujor construiește cea de a Treia parte a frumoasei și simțitei sale întreprinderi, pe coordonata: «*Trăirile*» Cogito-ului creștin din perspectiva noii fenomenologii, materializând cu vigoare, pentru prima dată în literatura noastră fenomenologică, o surprinzătoare reușită, instructivă și paideică, în linia elevată a filosofării și trăirii autentice creștine, în care s-au realizat: Dumitru Stăniloae, Christos Yannaras, Alexandre Golitzin, Ioan I. Ică jr., Pr. Vasile Răducă, Pr. Ioan Buga. Confirmă, în acest sens, capitolele lucrării pe care o prezentăm: „*Smerenia – ca puțință de a fi prin experiența nimicniciei*” (cap. VIII, pp. 201–214), „*O altă puțință de a fi a trupului: trupul induhovnicit*” (cap. IX, pp. 215–240); „*De la indiferența lumină a lumii la iubitoarea și îndumnezeitoarea Lumină Dumnezeiască*” (cap. X, pp. 241–252); „*Etica creștină: diferența fenomenologică dintre Vechiul Testament și Noul Testament*” (cap. XI, pp. 253–269); „*Iubirea – Singura modalitate autentică de a fi «împreună – moștenitori»*” (cap. XII, pp. 270–282).

Ordonată, parcă simbolic, pe 12 raze ale scriiturii filosofice tinere, despre Logosul creștin, lucrarea drd. Ramona Bujor – *Depășirea fenomenologiei clasice în filosofia creștină contemporană* – este confirmarea certă a unei vocații de valoare, în planul creației metafizice, ca un foc a cărui ardere la temperaturi înalte ale harului, vorbește, de la sine, ca despre un lucru înfăptuit la vreme, și nu înainte de vreme.

Este un fapt îmbucurător, și pentru noi, care am participat, îndeaproape, la efervescența începutului unei Lucrări ierarhice, care, treptat și neîndoios, se va șlefui și înălța în timp, dar cu valențele eternității. Este ceva de ordinul preeminenței ontice a Realului în fața Posibilului.

Laudă *donăției de sens* (Sinngebung) pe care o edifică această înfăptuire de speranță și împlinire de Rost creator.

Tudor Ghideanu