

Academia Română
Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”

Societatea Germano-Română de Filosofie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI

FILOSOFICO-PSIHOLOGICE



Anul IV

Nr. 2

iulie–decembrie 2012

Academia Română
Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”
Societatea Germano-Română de Filosofie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

ISSN: 2066-7566

Director: Acad. Alexandru SURDU

CONSILIUL EDITORIAL

Redactor șef: Prof. univ. dr. Margareta DINCĂ

Secretar de redacție: C.S. dr. Bogdan DANCIU

Membri: Prof. univ. dr. Grigore NICOLA; Prof. univ. dr. Adrian NECULAU;
Prof. univ. dr. Mihai D. VASILE; Prof. univ. dr. Irina HOLDEVICI;
Prof. univ. dr. Dumitru CRISTEA; Prof. univ. dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU;
Prof. univ. dr. Teodor VIDAM; C.S. gr. III dr. Ana-Maria MARHAN

Redactori: Claudiu BACIU; Marius DOBRE; Victor Emanuel GICA; Ovidiu G. GRAMA;
Mona MAMULEA; Dragoș POPESCU

Responsabil de număr: Victor Emanuel GICA

COMITETUL CONSULTATIV

Președinte: Prof. univ. dr., Dr. h.c. mult. Hans LENK (Karlsruhe, Germania)

Membri: Prof. univ. dr. Ulrich HOYER (Münster, Germania);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Germania);
Prof. univ. dr. Alexandru BOBOC, m.c. al Academiei Române;
Prof. univ. dr. Teodor DIMA, m.c. al Academiei Române;
Prof. univ. dr. Zissu WEINTRAUB (Ierusalim, Israel);
Prof. univ. dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);
Prof. univ. dr. Thomas David OAKLAND (Gainesville, Florida, SUA);
Prof. univ. dr. Michael J. STEVENS (Normal, Illinois, SUA);
Prof. univ. dr. Nicolae GEORGESCU

Adresa: Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”,
redacția revistei „Cercetări filosofico-psiho-logice”, Calea 13 Septembrie,
nr. 13, sector 5, 050711, București

Telefon: 021.410.56.59; **E-mail:** cercetari.filosofico.psihologice@gmail.com

Website: <http://www.institutuldefilosofie.ro>

APARE DE DOUĂ ORI PE AN

Anul IV, Nr. 2 – iulie–decembrie 2012

**Academia Română
Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”**

Deutsch-Rumänische Gesellschaft für Philosophie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

PHILOSOPHISCH-PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

ISSN: 2066-7566

Direktor: Alexandru SURDU, Mitglied der Rumänischen Akademie

EDITORISCHER BEIRAT

Chef-Redakteur: Univ. Prof. Dr. Margareta DINCĂ

Redaktions-Sekretär: WM Dr. Bogdan DANCIU

Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Grigore NICOLA; Univ. Prof. Dr. Adrian NECULAU;
Univ. Prof. Dr. Mihai D. VASILE; Univ. Prof. Dr. Irina HOLDEVICI;
Univ. Prof. Dr. Dumitru CRISTEA; Univ. Prof. Dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU;
Univ. Prof. Dr. Teodor VIDAM; WM Dr. Ana-Maria MARHAN

Redakteurs: Claudiu BACIU; Marius DOBRE; Victor Emanuel GICA; Ovidiu G. GRAMA;
Mona MAMULEA; Dragoș POPESCU

Verantwortlich für die Ausgabe: Victor Emanuel GICA

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

Präsident: Univ. Prof. Dr., Dr. h.c. mult. Hans LENK (Karlsruhe, Deutschland)

Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Ulrich HOYER (Münster, Deutschland);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Deutschland);
Univ. Prof. Dr. Alexandru BOBOC, k.M. der Rumänischen Akademie;
Univ. Prof. Dr. Teodor DIMA, k.M. der Rumänischen Akademie;
Univ. Prof. Dr. Zissu WEINTRAUB (Jerusalem, Israel);
Univ. Prof. Dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);
Univ. Prof. Dr. Thomas David OAKLAND (Gainesville, Florida, VSA);
Univ. Prof. Dr. Michael J. STEVENS (Normal, Illinois, VSA);
Univ. Prof. Dr. Nicolae GEORGESCU

Postanschrift: Institut für Philosophie und Psychologie „Constantin Rădulescu-Motru”,
die Redaktion der Zeitschrift „Philosophisch-Psychologische
Untersuchungen“, Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5, 050711, Bukarest

Telefon: 021.410.56.59; **E-mail:** cercetari.filosofico.psihologice@gmail.com

Webseite: <http://www.institutuldefilosofie.ro>

ERSCHEINT HALBJÄHRLICH

IV. Jahrgang, Nr. 2 – Juli–Dezember, 2012

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul IV

iulie–decembrie 2012

Nr. 2

SUMAR

STUDII ȘI CERCETĂRI

ALEXANDRU SURDU, Necesitatea și perenitatea sistemelor filosofice	9
RODICA CROITORU, Activismul formal al <i>Criticii rațiunii practice</i>	13
ȘERBAN N. NICOLAU, Determinarea neconvențională a termenilor în tratatul aristotelic <i>De caelo</i>	19
MIRCEA MARICA, Universality in Our Knowledge of the True and the Beautiful: On Proving Beauty from Kant on	37
GABRIEL TIRON, The Determinations of Reason in Hegel: Considerations upon the Genealogy of Reason in Hegel's Anthropology and the Encyclopaedic Phenomenology of Spirit	47
HORIA PĂTRAȘCU, Agonia ca extaz: a muri din prea plinul vieții. Emil Cioran și experiența metafizică a morții	65
RADU NECULAU, Identitate, recunoaștere și violență de masă	87
MONA MAMULEA, A Thought Experiment of Cross-Cultural Comparison: The Question of Rationality	105

TRADUCERI

Zece scrisori ale lui Hegel către Friedrich Immanuel Niethammer (traducere de <i>Dragoș Popescu</i>)	115
--	-----

VIATA ȘTIINȚIFICĂ

Bicentenar George Barițiu, Sesiune de comunicări științifice, București, 14 iunie 2012 (<i>Victor Emanuel Gica</i>)	125
Centenar Nicolae Steinhardt (1912–2012), Sesiune de comunicări științifice, București, 4 iulie 2012 (<i>Victor Emanuel Gica</i>)	129
Simpozionul „Acad. Athanase Joja și dr. Crizantema Joja. Viața și opera”, București, 8 noiembrie 2012 (<i>Ștefan-Dominic Georgescu</i>)	133

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv: ALEXANDRU SURDU, <i>Filosofia pentadică II. Teoria Subsistenței</i>	135
DRAGOȘ POPESCU, Structura pentadică a Subsistenței	135

Cercetări filosofico-psiho-logice, anul IV, nr. 2, București, 2012

SERGIU BĂLAN, Categoria Subsistenței în sistemul Filosofiei pentadice.....	139
ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU, Teoria Subsistenței. Aspecte istorice și sistematice.....	143

NOTE DE LECTURĂ

E. Moutsopoulos, <i>Valences de l'action</i> , Académie d'Athènes, Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque, 2012 (<i>Rodica Croitoru</i>).....	149
Cleobulos Tsourkas, <i>Începuturile învățământului filosofic și gândirii libere în Balcani. Viața și opera lui Teofil Corydaleu (1563–1646)</i> , traducere din franceză și greacă veche, note și indexuri de Șerban N. Nicolau, Craiova, Editura Aius, 2012 (<i>Cezar Roșu</i>).....	154
Vasile Dem. Zamfirescu, <i>Nevroză balcanică</i> , București, Editura Trei, 2012 (<i>Roberta Carolina Cristea</i>).....	156
Lucian Cherata, <i>Limba rromani. Istorie. Morfologie. Structuri lexicale indo-europene</i> , Craiova, Editura AIUS, 2012 (<i>Adrian Rezeanu</i>).....	158
Sergiu Bălan, <i>Cercetări de istorie a filosofiei</i> , București, Editura Pro Universitaria, 2012 (<i>Ovidiu G. Grama</i>).....	160

PHILOSOPHICO-PSYCHOLOGICAL INVESTIGATIONS

Year 4

July–December 2012

No. 2

CONTENTS

STUDIES AND RESEARCHES

ALEXANDRU SURDU, Necessity and Perenniality of Philosophical Systems	9
RODICA CROITORU, The Formal Activism of the <i>Critique of Practical Reason</i>	13
ȘERBAN N. NICOLAU, The Unconventional Determination of Terms in Aristotle's <i>De Caelo</i>	19
MIRCEA MARICA, Universality in Our Knowledge of the True and the Beautiful: On Proving Beauty from Kant on	37
GABRIEL TIRON, The Determinations of Reason in Hegel: Considerations upon the Genealogy of Reason in Hegel's Anthropology and the Encyclopaedic Phenomenology of Spirit	47
HORIA PĂTRAȘCU, Agony as Entrancement: Dying Out of Too Much Life. Emil Cioran and the Metaphysical Experience of Death	65
RADU NECULAU, Identity, Recognition and Mass Violence	87
MONA MAMULEA, A Thought Experiment of Cross-Cultural Comparison: The Question of Rationality	105

TRANSLATIONS

Ten Letters from Hegel to Friedrich Immanuel Niethammer (translation by <i>Dragoș Popescu</i>)	115
--	-----

SCIENTIFIC LIFE

George Barițiu Bicentenary, Scientific Session, București, June 14, 2012 (<i>Victor Emanuel Gica</i>)	125
Nicolae Steinhardt Centenary (1912–2012), Scientific Session, București, July 4, 2012 (<i>Victor Emanuel Gica</i>)	129
Symposium „Acad. Athanase Joja and dr. Crizantema Joja. Life and Work”, București, November 8, 2012 (<i>Ștefan-Dominic Georgescu</i>)	133

OPINIONS ON BOOKS

In focus: ALEXANDRU SURDU, <i>Pentadic Philosophy II. The Theory of Subsistence</i>	135
DRAGOȘ POPESCU, The Pentadic Structure of Subsistence	135

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 2, București, 2012

SERGIU BĂLAN, The Category of Subsistence in the System of Pentadic Philosophy	139
ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU, The Theory of Subsistence. Historical and Systematic Aspects	143

READING NOTES

E. Moutsopoulos, <i>Valences de l'action</i> , Académie d'Athènes, Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque, 2012 (<i>Rodica Croitoru</i>)	149
Cleobulos Tsourkas, <i>The Beginnings of Philosophical Education and Free Thinking in Balkans. The Life and Works of Theophilos Corydalleus (1563–1646)</i> , translation from French and Old Greek, notes and indexes by Șerban N. Nicolau, Aius Publishing House, Craiova, 2012 (<i>Cezar Roșu</i>).....	154
Vasile Dem. Zamfirescu, <i>Balkan Neurosis</i> , Trei Publishing House, București, 2012 (<i>Roberta Carolina Cristea</i>)	156
Lucian Cherata, <i>Rromani Language. History. Morphology. Indo-European Lexical Structures</i> , Craiova, AIUS Publishing House, 2012, 135 p. (<i>Adrian Rezeanu</i>)..	158
Sergiu Bălan, <i>Investigations in the History of Philosophy</i> , Pro Universitaria Publishing House, București, 2012 (<i>Ovidiu G. Grama</i>)	160

STUDII ȘI CERCETĂRI

NECESITATEA ȘI PERENITATEA SISTEMELOR FILOSOFICE

ALEXANDRU SURDU

Necessity and Perenniality of Philosophical Systems. In the present article, the author argues for a distinction between two main types of systematic philosophy: the disciplinary and the categorial one. The *disciplinary theories and philosophical systems* are built according to the manner in which the following kind of issues are usually solved: the delimitation of the inquiry fields, the method specification, the establishing and ordering of the disciplines, as well as the determining of their relationship to other theoretical or practical fields. By contrast, ascertaining specific relationships between philosophical categories of maximum generality or between them and the rest of the subordinated categories represents the starting point in building the *categorial philosophical systems*. There is also a hybrid type – *the categorial-disciplinary systems*, which classify the categories according to the philosophical primary and secondary disciplines.

Key words: systematic philosophy, philosophical disciplines, philosophical categories

Desăvârșirea unei cercetări filosofice de amploare, independentă de anumite interese personale sau cerințe profesionale, cum este aceea de „construcție” a unui sistem filosofic, presupune o trebuință a sa de a fi, o venire a vremii sale, cândva și undeva anume. S-ar părea că acum, la coincidența sfârșitului de secol cu cel de mileniu, ar fi momentul potrivit pentru o astfel de îndeletnicire, care să aibă semnificația unei retrospective. Dar datele calendaristice n-au fost niciodată semnificative pentru evenimentele filosofice, cum n-au fost nici pentru cele cosmice. Așteptarea de comete sau dezastru telurice la date fixe a fost întotdeauna zadarnică. Vestitorii de acum ai noii ere se înșeală, ea ori a început de mult, ori n-o să mai vină.

Acestea sunt situații în care este bine să ne aducem aminte de istoria filosofiei, a cărei menire a fost tocmai aceea de a ne prezenta apariția unor astfel de înfăptuiri și a împrejurărilor în care s-au petrecut. Asemenea corpurilor cerești în spațiu, filozofii sunt grupați și ei în constelații ale timpului. În galaxii și metagalaxii. Nu există astre solitare. Chiar dacă sunt de tăria Luceafărului, bat aceleași Căi Lactee. Nu este de mirare că unul și același poate să ne apară în ipostaze diferite sau mai mulți să fie luați drept unul. Este greu să devii un pseudo-Aristotel, de exemplu, dar este totuși posibil. Tot așa cum Fichte (sau Schelling) pare un fel de Hegel mai grăbit.

Necesitatea elaborării unor teorii sau sisteme filosofice este uneori atât de stringentă, încât autorii lor se cred (ca Hegel) trimișii Cerului, hărăziți să ne aducă

lumina înțelegerii. Fără a se mai întreba de ce n-au fost aleși alții, din alte timpuri și din alte locuri, și, mai ales, de ce au fost precedați de atâția vestitori, unii chiar cu mai mult har filosofic.

Dar situații asemănătoare se petrec și în alte domenii ale gândirii teoretice, în cadrul științelor și chiar al tehnicii. Georg Cantor își imagina că scrie sub dictarea Divinității, el nefiind decât un fel de grefier. Fără să se întrebe de ce erau matematicile din vremea sa bătute de asemenea funcționari care nu mai pridideau cu scrisul. De aici și numeroasele discuții în legătură cu tot felul de priorități. Gândul la gând nu este întotdeauna cu bucurie.

Constelațiile filosofice, ca și cele astrale, provin din nebuloase fără delimitări precise. Dar cu timpul iau forme sugestive, pe baza cărora își vor găsi și nume potrivite. „Ursa Mare” a filosofiei moderne este filosofia clasică germană. Ea constituie și modelul formațiunilor mai mici care gravitează în jurul ei.

S-au conturat și au rămas tradiționale două tipuri de sisteme filosofice: disciplinare și categoriale. Începând cu Christian Wolff, sistemele disciplinare au devenit obligatorii în învățământul liceal și universitar. Disciplinele filosofice s-au înmulțit ori au scăzut numeric, filosofia dobândind sau pierzând domenii de investigație: a câștigat, de exemplu, hermeneutica, etologia și axiologia, dar a pierdut psihologia, pedagogia și sociologia.

Necesitatea sistemelor disciplinare rezidă în soluționarea câtorva probleme: delimitarea domeniilor de investigație, precizarea metodelor, stabilirea disciplinelor, ierarhizarea și ordonarea lor, legătura cu celelalte domenii ale gândirii teoretice și ale practicii (știință, artă, tehnică, producție industrială și agrară). Delimitarea domeniilor de investigație presupune și definirea filosofiei, precizarea unui fel de „gen proxim” (extensiv) care să cuprindă toate disciplinele subordonate. „Diferența specifică” o constituie stabilirea metodelor. Fiind vorba de *metodologie*, încadrată tradițional de *logică*, de regulă se începe chiar cu această disciplină, considerată *propedeutică* a filosofiei. Maniera este de sorginte aristotelică.

Aristotel era un făcător de științe (acestea fiind pe atunci discipline ale filosofiei, de care aceasta s-a lepădat cu timpul), având ca unealtă (*organon*) de construcție *logica*. Este vorba de logica rațiunii (de la *ratio* = *logos*). Aristotel stabilea *noțional* conceptele de bază ale disciplinei; *judicativ* sau *predicativ* relațiile dintre acestea și *rațional demonstrativ* conexiunile relaționale. Ulterior s-au mai adăugat și elemente de logică *intelectivă* și *dialectico-speculativă*.

Disciplinele filosofice erau de regulă enumerate și apoi caracterizate prin domeniul de referință. Trecerea de la una la cealaltă era arbitrară: „Și acum să trecem la...” sau „Ne-a mai rămas să vorbim despre...” Cu timpul s-au conturat cele cinci *discipline fundamentale* ale filosofiei: ontologia, logica, metodologia, gnoseologia și epistemologia. Ele sunt fundamentale, deoarece constituie baza celorlalte (ca: etica și estetica), putând fi tratate independent de ele. Mai ales pentru stabilirea legăturii filosofiei cu celelalte domenii ale gândirii teoretice este necesară o viziune de ansamblu asupra disciplinelor filosofice, unele dintre ele găsindu-și aplicații tehnico-științifice sau artistice, altele fiind utilizate direct în elaborarea teoriilor științifice (fundamentele matematicii, fundamentele fizicii etc.).

Dar disciplinele filosofice pot fi dezvoltate și independent unele de celelalte, ceea ce necesită de asemenea sistematizarea lor periodică. Mai ales în situațiile în care, datorită unor condiții favorabile, una sau unele dintre disciplinele filosofice au tendința de a le domina sau chiar exclude pe celelalte (tendențe estetizante, de exemplu). *Pars pro toto* fiind o deficiență permanentă în istoria filosofiei care necesită corecturi sistematice permanente. Elaborarea treptată a unor categorii filosofice de maximă generalitate (transcendență, existență, ființă, realitate, existență reală) chiar în cadrul disciplinelor filosofice, cu care însă nu mai coincid decât parțial, și constatarea unor relații speciale între acestea și între restul categoriilor subordonate lor, a făcut posibilă elaborarea primelor *sisteme categorial-filosofice*.

Acestea au fost și au rămas în mare măsură *dialectico-speculative*. Motivația o constituie studiul câtorva dintre ele de către Immanuel Kant și descoperirea, cu această ocazie, a caracterului lor dialectic. Ceea ce a și condus inițial la respingerea lor ca nefiind compatibile cu principiile logicii tradiționale a rațiunii și a intelectului. Kant vorbește cu această ocazie despre o „rațiune speculativă”, neacceptabilă datorită implicațiilor ei dialectice. Tot el a constatat însă, chiar la nivelul categoriilor obișnuite (cele subordonate *cantității*, de exemplu: unitate, multiplicitate, totalitate), că ele se raportează după o schemă triadică de tipul: teză, antiteză, sinteză. De ce să fie atunci respinse celelalte pe motivul că se opun și să nu fie încercată și în cazul lor o sintetizare a opușilor? Chiar dacă s-ar încălca în felul acesta principiile logicii tradiționale. Mai mult, nu este cumva cu puțință elaborarea unei logici diferită de cea tradițională?

Fichte, Schelling și Hegel au încercat primele sistematizări ale raporturilor dialectico-speculative dintre categoriile filosofice, oferind tablouri schematice diferite de cele disciplinare. Categoriile pot fi deduse una din cealaltă, indiferent de disciplinele filosofice care le studiază separat. De unde s-a conchis că disciplinele tradiționale nu-și mai au rostul. În orice caz, că sistemele disciplinare ar trebui înlocuite cu cele categoriale. Numai că acceptarea acestora din urmă necesită și renunțarea la logica tradițională, ceea ce era mai ușor de spus și mai greu de făcut.

S-a recurs uneori și la aplicații (adesea spectaculare) ale gândirii dialectico-speculative în domeniile științifice (în fizică, de exemplu, și chiar în matematică), lucru care presupunea și dispensarea științelor de aplicațiile disciplinelor filosofice. Cerință, însă, imposibil de realizat, mai ales după succesele logicii simbolice, ca formă modernă a logicii intelectului și aplicațiile sale în științele exacte și în tehnica modernă. De unde nu se poate totuși conchide că sistemele filosofice categoriale n-ar fi utile.

Problema categoriilor filosofice, chiar în manieră sistematică, poate fi abordată însă și fără renunțarea la una sau alta dintre legile logicii tradiționale. Și chiar în felul acesta s-a procedat în istoria filosofiei. Adolf Trendelenburg a fost primul care a scris o istorie a teoriei categoriilor, tocmai în perioada (1846) când se contura ca disciplină filosofică specială *teoria categoriilor* (*Kategorienlehre*).

Există și posibilitatea de sistematizare a categoriilor pe discipline filosofice fundamentale și secundare: categorii ontologice, logice, metodologice etc. și res-

pective etice, estetice..., ceea ce conduce la un fel de hibrid sistematic disciplina-ro-categorial. Necesitatea acestuia este determinată de avantajele prezentării categoriale a fiecărei discipline în parte, cu sau fără sistematizări deductive, pe de o parte, și, pe de alta, de regrupare disciplinară a categoriilor dispersate prin toate domeniile.

Sistemele categorial-filosofice au, kantian vorbind, două semnificații: una *regulativă*, organizațională și alta *constructivă*. Sistematizarea înseamnă și punere în ordine a unui material informațional nediferențiat. Lucru valabil și despre sistemele disciplinare. Ele nu conduc de regulă la descoperirea de noutăți, ci la clasificarea și ordonarea descoperirilor anterioare. Dar pot ajunge la noi rezultate inter- și multidisciplinare. La descoperirea de domenii sau teritorii de interferență metodologică sau care necesită noi perspective de abordare.

Sistemele categorial-filosofice dialectico-speculative s-au diversificat. Ele au la bază așa-numitele „scheme dialectico-speculative”, care nu se reduc și nu s-au redus niciodată la cele triadice de tip hegelian. Au existat scheme binare, tetradice și pentadice. Se urmărește cu ajutorul acestora surprinderea unei opoziții (pe plan antitetic obiectual), contradicției sau contrarietăți (pe plan dialectic sau antiologic-categorial) fundamentale, ca origine a motricității, a dezvoltării sau a devenirii, și apoi, prin scheme superioare celei binare, surprinderea direcțiilor relaționale sau evolutive. Urmărirea consecventă a unor scheme dialectico-speculative, chiar binare, face necesară adesea postularea unei componente schematice care nu este evidentă sau chiar lipsește. *Hic deficit aliquid* devine un principiu euristic prin excelență.

În filosofia românească recentă au apărut sisteme categorial-filosofice, de mai mare sau mai mică amploare: binare (M. Florian); triadice (S.D. Ogorescu); tetradice (C. Noica); pentadice (D. Danielopolu), precedate și urmate de alte sisteme, chiar dacă n-au fost numite astfel, dovedind și la noi necesitatea construcției lor. Faptul că unul dintre ele nu se impune în detrimentul celuilalt este firesc. Aceasta nu înseamnă însă nici exclusivism, nici ierarhism. De multe ori este decisivă aplicabilitatea.

S-a vorbit și despre perisabilitatea sistemelor filosofice. Despre faptul că ele, chiar dacă s-au dovedit necesare și utile au fost repede abandonate în favoarea altora. Căderea unui sistem filosofic, s-a spus, începe o dată cu sfârșitul construcției sale. Dar aceasta nu înseamnă abandonarea lor. Asemenea cetăților antice, sistemele, într-o formă sau alta, disciplinare sau categoriale, sunt construite și reconstruite periodic.

Arheologii se întreabă de ce au fost ridicate și dărâmate de șapte ori zidurile cetății Troia, când, slavă Domnului, erau atâtea alte locuri virane de construit cetăți? A fost o trebuință a lor de a se face și a se reface în petrecerea timpului. Când n-a mai existat această trebuință, peste zidurile părăsite s-a întins deșertul.

ACTIVISMUL FORMAL AL CRITICII RAȚIUNII PRACTICE¹

RODICA CROITORU

The Formal Activism of the *Critique of Practical Reason*. In the *Critique of Practical Reason* Kant presents us a two levels type of morals: the one states that reason, as far as it is pure contains in itself a practical ground and can determine the will, by virtue of which there are practical laws or objective principles, to whom practical rules are subordinated. The other one is the level affected more or less „pathologically”, unable to appropriate the perfect rationality of law, and for which practical rules are no more than subjective principles or maxims. The two levels should interact each other: the first in order to have a practical utility when appropriating the real, and the other one in order to improve the real when appropriating the ideality of the model, the best realizable by self-legislation; only united they can make of the human being a moral agent.

Key words: moral principle, autolegislation, reason, will, practical utility

În *Critica rațiunii practice*², Kant ne oferă un tip de moralitate dispus pe două niveluri: unul este cel prin care se admite că rațiunea, în măsura în care este pură, conține în sine un temei practic și poate determina voința, în virtutea căruia există legi practice sau principii obiective, cărora le sunt subordonate reguli practice. Celălalt este nivelul voinței afectată mai mult sau mai puțin „patologic”, care nu își poate însuși raționalitatea deplină a legii și pentru care regulile practice nu sunt mai mult decât principii subiective sau maxime. Cele două niveluri trebuie să interacționeze, spre a se pune reciproc în valoare: primul din necesitatea de a avea o utilitate practică prin apropierea realului, iar al doilea din necesitatea corectării realului prin apropierea idealității modelului, realizabilă cel mai bine prin capacitatea de autolegiferare. Drept urmare, maximei practice, care constituie vehiculul moralității, i se cere să urmărească expres legea prin transpunerea *formală* în situația acesteia, astfel încât să corespundă condițiilor ei de raționalitate. Cerința este adresată de către rațiune voinței, care necesită o determinare univer-

¹ Text prezentat într-o formă prescurtată la al XXXIII-lea Congres Internațional al Asociațiilor de Filosofie de Limba Franceză, Veneția/ San Servolo, 17-21 august, 2010, și în curs de publicare în *Actele Congresului*.

² Imm. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Textausgabe, Bd. V, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968, p. 21.

sală. Legea nu are nevoie să i se facă nicio adresare; în calitate de lege a rațiunii, ea este în fapt expresia determinării universale a voinței.

În cadrul acestui tip de moralitate, două sunt direcțiile în care se regăsesc nivelurile prezentate; una este cea prin care maximei i se cere să urmărească legea morală în scopul *legiferării universale*; cealaltă este cea prin care maximei i se recomandă să regăsească în legea naturii lumii sensibile *tipul* lumii inteligibile. Ambele sunt chemate să modeleze activitatea practică a agentului moral în scopul devenirii sale morale.

La nivelul care exprimă realitatea, ce caracterizează ființa umană ca atare, la care rațiunea este obstrucționată de afectări „patologice”, regula prin care se exprimă principiul obiectiv constituie un *imperativ*. Prin el se transmite o obligare obiectivă la acțiune, destinată să determine total voința de către rațiune. O astfel de voință care poate primi nealterat mesajul rațiunii trebuie să fie perfectă, neafectată nici din interior de deficiențe funcționale care să perturbe relația menționată, nici din exterior de dorințe neraționale care să îi corupă perfecțiunea; urmărirea unei astfel de exclusivități raționale face ca imperativul exprimat de principiul obiectiv să fie necondiționat, *categoric*. El se adresează numai voinței ca atare, independent de ceea ce se realizează prin cauzalitatea ei; rezultă că pentru a urmări imperativul și a garanta existența unor legi pure în virtutea cărora să fie valabil, noi trebuie să facem abstracție de traseul cauzalității voinței, în pofida activismului său practic, dat fiind că el aparține lumii sensibile. Activismul este plasat, în acest caz, asupra voinței, care este stimulată către standardele maxime de realizabilitate impuse de lege. Imperativele care nu determină voința în vederea raționalității generează o nevoie condiționată, spre a îndeplini o acțiune de asemenea condiționată de efectul dorit; ele sunt imperative *ipotetice* sau *prescripții* practice, dar nu *legi*. Și ele nu pot fi legi, pentru că raționalitatea lor deficitară le privează de necesitate și universalitate, care se construiesc tocmai prin renunțarea la acele condiții desemnate anterior ca „patologice”. În timp ce necesitatea conținută în lege și exprimată prin imperativ este una obiectivă, rezultată din revendicarea legii de la toți subiecții ca datorie, independent de „patologia” lor individuală, imperativele ipotetice includ numai o necesitate subiectivă, rezultată din trebuința care impulsionează voința către un obiect dorit. În cazul lor, activismul voinței este depășit de cel al producerii efectului, care este susținut de facultatea doririi aceluși obiect.

Dată fiind capacitatea ființei raționale finite de a-și ordona activitatea practică exclusiv prin maxime, care dau nota realistă a eticii formale kantiene, posibilitatea ca maximele să aibă o relevanță morală este condiționată de asocierea idealismului legii; respectiv se cere ca maxima practică să își atragă elementul de stabilitate al legii sau ceea ce mai rămâne din ea dacă se face abstracție de orice materie care să devină obiectul voinței și temeiul său determinant. Acest element este *forma*, prin care o maximă are *posibilitatea* de a ține seama și de alte maxime ale partenerilor comunității practice, prin care agentul moral care a formulat-o poate avea un control formal asupra nivelului rațional al maximelor celorlalți; dar totodată agentul moral are și *obligația* de a își apropria forma legii, prin care el dobândește capacitatea de legiferare universală. Așadar, o ființă rațională finită

trebuie să accepte idealitatea formei, respectiv să gândească principiile sale subiectiv-practice sau maximele reglementate de forma legii universale; în caz contrar ea ar respinge posibilitatea de reglementare a comportamentului interindividual comunitar (conținutul activității ca atare, determinat de scopuri și intenții nefiind controlabil).

Forma legii, care este o entitate ideală, poate fi reprezentată exclusiv de către rațiune; așadar, ea este străină lumii fenomenale a obiectelor simțurilor. Rezultă că voința, al cărei temei determinant nu este altul decât forma legiferatoare universală, trebuie gândită ca fiind total distinctă de legea naturală a fenomenelor, care este legea cauzalității. Înscrierea voinței în ordinea inteligibilă proprie abordării formei și manifestarea independenței sale față de ordinea sensibilă supusă legii cauzalității obiectelor din natură alcătuiesc sensul transcendent al *libertății*; el pune în evidență faptul că o voință căreia doar forma legiferatoare a maximei îi poate servi drept lege este considerată o voință liberă. Și dacă se admite libertatea voinței, astfel încât ea să se poată mobiliza pe sine numai prin forma legii, urmează că enunțul unei astfel de legi poate impune maximei formulate de voință respectarea formei legii drept legiferatoare universală: „Acționează astfel, încât maxima voinței tale să poată valora întotdeauna în același timp ca principiu al unei legiferări universale”. Enunțul categoric al legii dă curs capacității rațiunii pure a agentului moral de a legifera nemijlocit prin voința sa care, în raport cu condițiile empirice sau cu o voință externă, trebuie să își manifeste puritatea, astfel încât maximele sale să corespundă, din punct de vedere formal, legii. Pentru oameni și în general pentru toate ființele raționale, care prin natura lor au o voință duală, necesitatea morală înseamnă obligare, și orice acțiune întemeiată pe ea trebuie reprezentată ca o datorie, ce urmează să fie făcută pentru ea însăși, iar nu ca un mod de procedare plăcut prin el însuși și urmărit pentru finalitatea sa. Legea morală, care constituie un temei determinant formal al acțiunii prin rațiunea practică pură, precum și un temei determinant material al obiectelor acțiunii, care sunt binele și răul, constituie deopotrivă și un temei determinant subiectiv al acestei acțiuni, întrucât are totodată influență asupra sensibilității subiectului și provoacă un sentiment favorabil influențării voinței de către lege. Spre deosebire de acest sentiment asociat legii, nici un alt sentiment precedent în subiect nu poate determina moralitatea, dat fiind că sentimentul este sensibil, în timp ce imboldul dispoziției morale trebuie eliberat de orice condiționare sensibilă. Or, sentimentul moral asociat legii trebuie să fie produs exclusiv de către rațiune. El nu servește judecării acțiunilor, nici întemeierii legii morale obiective, ci doar drept imbold al formulării unei maxime pe modelul oferit mai sus de lege.

Exprimarea legii printr-o poruncă necondiționată dovedește posibilitatea gândirii unei legi, care urmează să își subordoneze forma *subiectivă* a principiilor, astfel încât forma *obiectivă* a unei legi în genere să îi servească drept temei determinant. Aceasta este o idee *a priori* asupra unei legiferări universale posibile, considerată *condiția supremă* a tuturor maximelor pe care le subsumează, dată fiind valabilitatea sa pentru toate ființele raționale, înzestrate în genere cu voință și prin

ea cu capacitatea de a își formula maxime. Ea dă seama asupra moralității acțiunii, distingând între conștiința acționării *din datorie* și din respect față de lege și conștiința acționării doar *conform datoriei*, de altfel din dorința apropierei a ceea ce urmează să producă acțiunile; unde ultimul mod de acționare, care este *legalitatea* este posibil atunci când doar înclinațiile constituie temeiul determinant al voinței, pe care o antrenează în cauzalitatea sensibilă. Spre deosebire de el, primul mod de acționare, care este *moralitatea*, coincide cu valoarea morală, pentru că se desfășoară numai la nivelul inteligibil; el favorizează acțiunea îndeplinită exclusiv din datorie sau, în termenii lui Kant, numai „de dragul legii”³.

Datorită raționalității sale exclusive, legea se adresează tuturor ființelor finite înzestrate cu rațiune și voință, inclusiv ființei infinite ca inteligență supremă. Deosebirea dintre cele două tipuri de raționalitate este aceea că ființei finite îi putem presupune o voință *pură* pe temeiul raționalității sale, dar ca ființă afectată totodată de trebuințe și de mobiluri *sensibile* nu putem presupune ca voința sa să nu contrazică legea morală prin nicio maximă. De aceea pentru ființele raționale și totodată finite datorită sensibilității lor, legea morală care este necondiționată, nu poate fi preluată în maxime decât sub forma ideală a *imperativului* ce poruncește categoric; prin el se creează *obligarea* la acțiune, care nu poate fi întâlnită niciodată în maxima practică. Dimpotrivă, ea poate fi chiar contrară principiului unei rațiuni practice *pure*, ca și dispoziției morale. Spre deosebire de acest tip finit de raționalitate, pentru tipul de raționalitate infinită voința, ca și liberul arbitru prin care sunt formulate maximele, sunt unitare; despre acesta noi ne reprezentăm că orice maximă a sa ar putea fi în același timp obiectiv lege. Grație eliberării sale deliberate și totale de nerelevanța morală a sensibilității, ei îi corespunde conceptul de *sfințenie*, care este independentă de legile practic-restrictive, ce acționează prin obligativitate și datorie. În afara acestor legi restrictive, implicarea sa morală este una foarte semnificativă, și anume de idee ce trebuie să servească cu necesitate drept *prototip* al voinței duale, private prin natura ei de sfințenie. Sfințenia voinței este unicul îndemn moral adresat ființelor raționale finite de către legea morală, numită sfântă ca simbol al purității sale⁴; ea trebuie să se regăsească în *virtute*, care este un maximum de comportament, produs de o rațiune practică finită, ce nu poate fi niciodată perfectă, dar care are o propensiune către ea, dată de acceptarea de către agentul moral a conformării maximei sale cu legea.

Pentru tipul finit de raționalitate, latura sa de puritate își poate construi activismul moral prin coordonatele de mai sus, constând din *forma legii*, prin care maxima este obligată să limiteze excesele non-morale ale sensibilității, precum și din *prototipul de sfințenie*, prin care voința inițiatoare de maxime devine tot mai exigentă cu sine însăși în vederea modelării comportamentului moral printr-o raționalitate perfectă. Latura afectată de trebuințe și înclinații a aceluiași tip de raționalitate nu are astfel de coordonate care să o mobilizeze, drept care determinarea voinței nu se conformează legii morale *de dragul legii înseși*, ci prin

³ *Ibidem*, p. 71.

⁴ *Ibidem*, p. 32.

intermediul unui sentiment, care este presupus pentru ca legea să devină un temei suficient de determinare a voinței; în acest caz acțiunea va conține *legalitate*, dar nu *moralitate*. Sentimentul joacă aici rolul de imbold sau de temei determinant subiectiv al voinței unei ființe, a cărei rațiune nu este cu necesitate conformă legii obiective. Or, imboldul voinței umane, ca și al oricărei ființe raționale derivate, nu trebuie să fie niciodată altul decât legea morală; aceasta înseamnă că temeiul determinant obiectiv trebuie să coincidă întotdeauna cu temeiul determinant subiectiv suficient al acțiunii, pentru ca voința să îndeplinească *spiritul* legii, nu doar *litera* aceleiași. Pentru voința divină originală, care nu are de cultivat o latură de puritate, nici de limitat o latură de sensibilitate, nu se pune problema optării pentru spiritul legii, nici a respingerii literei aceleiași; fiind exclusiv rațională, ei nu îi poate fi atribuit niciun imbold.

În prelungirea acțiunii realizate printr-un principiu subiectiv care trebuie să urmărească forma principiului obiectiv în vederea legiferării universale, Kant vine în întâmpinarea agentului moral cu încă o șansă de aplicabilitate a principiului moral. Această șansă este oferită de *tipul legii morale*, prin care agentul moral trebuie să pună în aplicare principiul moral în lumea sensibilității, lume care lui îi este nefavorabilă atât din punctul de vedere al obstacolelor puse de sensibilitate, cât și al înseși performanței facultății de cunoaștere ce mijlocește accesul principiului în lumea de obiecte ale naturii. Acest tip al legii este de asemenea o formă, prin care legea morală poate fi prezentată în lumea obiectelor sensibile, astfel încât să poată fi receptată de către facultatea teoretică cea mai comună, care este facultatea de judecare. Principiul reprezentat de tipul naturii inteligibile pentru lumea sensibilă a dobândit următorul enunț: „Întreabă-te pe tine însuși, dacă acțiunea pe care o prevezi, ar trebui să aibă loc după o lege a naturii, din care tu însuși ai face parte, ai putea să o consideri posibilă cu totul prin voința ta?” Această regulă, după care fiecare trebuie să judece acțiunile sale ca moral bune sau rele, nu propune – după cum s-ar părea – revizuirea statutului voinței raționale prin extrapolarea acesteia din cadrul moral în cel natural, cu consecința sa posibilă, care ar fi renunțarea la acțiunea morală. Scopul său este doar recomandarea de a valorifica *latura formală* a lumii sensibile spre o mai bună înțelegere a lumii inteligibile. Conform acestei reformulări a legii, dacă maxima acțiunii nu ar fi construită astfel încât să treacă proba formei unei legi a naturii în genere, ea ar fi moral imposibilă. Dimpotrivă, posibilitatea ei devine realitate, numai în cazul în care cauzalitatea este apreciată prin libertate, unde intelectul poate folosi în experiență *legea naturii* căreia îi este supusă maxima, drept tip al unei *legi a libertății* prin care se construiește moralitatea, pe motivul că însuși intelectul obișnuit, neantrenat în exercitarea sa asupra principiilor morale, poate avea experiența legilor naturii. Condiția ca intelectul să poată întrebuița natura lumii sensibile ca *tip* al unei naturi *inteligibile* este ca el să întrebuițeze doar *forma legității* în genere; ceea ce nu mai poate întrebuița tipul naturii inteligibile de la natura sensibilă sunt intuițiile, pentru că acestea nu au un echivalent inteligibil, fiind străine ideii inteligibile de bine moral. Posibilitatea acestei paradigme tipologice este dată de faptul că legile

sunt considerate, din punct de vedere formal, identice, în timp ce temeiurile lor determinante pot fi procurate fie din natură, fie din moralitate. Respectiv facultatea de judecare ia din natura sensibilă numai *legitatea*, care poate fi gândită de către rațiune, fără să introducă în lumea inteligibilă altceva în afară de ceea ce poate fi prezentat în acțiuni, conform regulii formale a unei naturi în genere⁵.

Această a doua soluție pare surprinzătoare în raport cu prima, care îl obligă pe agentul moral să renunțe la principiile sale subiective dependente de lumea cauzalității sensibile în favoarea principiului moral universal, aparținător lumii inteligibile. Soluția de față face o mișcare inversă celei dintâi, prin faptul că nu mai obligă, ci doar recomandă ca forma inteligibilă a legii să fie luată drept model în lumea de obiecte sensibile; și, mai mult, nu prin facultatea rațiunii, specializată în tratarea principiului moral, ci prin facultatea cea mai comună a aprecierii obiectelor sensibile, care este facultatea de judecare. Această facultate este susținută de intelect, ca facultate specializată în prelucrarea mentală a obiectelor sensibile, ce are capacitatea de a le reduce la forme de gândire. Tocmai această funcție a intelectului de a opera cu abstracția conceptuală, respectiv cu forme mentale compatibile celor raționale, este speculată de Kant, iar cele două facultăți vor avea sarcina de a obișnui lumea sensibilă cu forme ale lumii inteligibile, pe temeiul identității formale a legilor pe care le folosește ființa rațională finită (fie că le formulează ea însăși prin rațiune, ca în cazul moral, fie că îi sunt date de la natură și ea numai le întrebuințează, ca în cazul teoretic). Drept care, maxima practică va avea posibilitatea să atragă, pe propriul său teren sensibil, forma inteligibilă și să procedeze printr-o analogie cu forma legii naturii; ca urmare a acestei analogii, se speră ca sarcina agentului moral de a gândi și de a accede către inteligibil să fie ușurată de accesibilitatea mai mare pe care o prezintă, pentru el, domeniul naturii în care el își desfășoară activitatea reală. Prin această mișcare întru accesibilizarea inteligibilului, agentul moral va putea conștientiza totodată flexibilitatea facultăților de cunoaștere, ca semn al unității lor.

⁵ Ibidem, p. 68-71.

DETERMINAREA NECONVENȚIONALĂ A TERMENILOR ÎN TRATATUL ARISTOTELIC *DE CAELO*

ȘERBAN N. NICOLAU

The Unconventional Determination of Terms in Aristotle's *De caelo*. The author examines first the connexion between demonstration and definition in Aristotle, as well as his conventional method of determination of terms via the usual definition through the nearest genus and specific difference. In the end, the purpose is to identify the unconventional methods employed by Aristotle in *De caelo* in order to determine terms.

Key words: essence (τὸ τί ἐστί), definition (ὄρισμός), demonstration (ἀπόδειξις), nominal expression (λόγος ὀνοματώδης), genus (γένος), difference (διαφορά), οὐρανός (cer), generated (γενητόν) – ungenerated (ἀγένητον), destructible (φθαρτόν) – indestructible (ἀφθαρτόν), ether (αἰθήρ)

Prin *determinarea convențională* a termenilor aristotelici, înțelegem determinarea acestora prin definirea în sensul clasic al teoriei definiției aristotelice, iar prin *determinarea neconvențională*, înțelegem determinarea lor prin modalități diferite.

La începutul cărții a II-a din *Analitica secundă*, după ce stabilește mai întâi că *lucrurile cercetate* (τὰ ζητούμενα) sunt la fel de numeroase ca și *lucrurile cunoscute* (τὰ ἐπιστάμεθα), Aristotel vorbește despre cele *patru întrebări* sau *teme de cercetare* ale științei¹. Prima dintre cele patru întrebări se referă la *faptul că*

¹ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 1, 89b23-25: „Τὰ ζητούμενά ἐστιν ἴσα τὸν ἀριθμὸν ὅσα περ ἐπιστάμεθα. Ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστιν.” (trad. n.; „Lucrurile cercetate sunt la fel de numeroase ca și lucrurile cunoscute. Dar cercetăm patru lucruri, că ceva este, pentru ce este, dacă este și ce este.”). Potrivit lui J. Tricot (cf. J. Tricot în Aristote, *Organon IV (Les seconds analytiques)*, trad. et notes par J. Tricot, Paris, Éd. J. Vrin, 1966, p. 161, n. 1), afirmația lui Aristotel trebuie înțeleasă în modul în care, sub raportul formei, există tot atâtea feluri de probleme de cercetat câte sunt și diferitele feluri de cunoaștere. J. Tricot se bazează aici pe comentariul lui Philoponus (cf. *Ioannis Philoponi in Aristotelis Analytica posteriora commentaria cum anonymo in librum II (Commentaria in Aristotelem graeca)* (CAG), edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae, vol. XIII, pars III; citat în continuare: Philoponus, *In An. post.*), edidit M. Wallies, Berlin, 1909, p. 336, 4-7: „Ὅσα, φησίν, εἰσὶ τὰ ζητούμενα προβλήματα, τοσοῦτοί εἰσι καὶ οἱ τρόποι καθ' οὓς ἐπιστάμεθα καὶ γινώσκομεν. τέσσαρα δὲ εἰσὶ τὰ ζητούμενα: τέσσαρες ἄρα καὶ οἱ τρόποι καθ' οὓς γινώσκομεν. ὥσπερ γὰρ τὸ πρόβλημα καὶ τὸ συμπέρασμα ταὐτὰ μὲν εἰσὶ τῷ ὑποκειμένῳ.” (trad. n.: „Câte sunt problemele cercetate, spune [Aristotel], tot atâtea sunt și felurile în care lucrurile sunt cunoscute și înțelese de noi.

ceva este (τὸ ὅτι) sau *că-ul* lucrului, a doua se referă la *cauza pentru care ceva este* (τὸ διότι) sau *pentru ce-ul* lucrului, a treia se referă la *faptul dacă ceva este* (εἰ ἔστι), la *existență* sau *dacă este-le* lucrului, iar a patra se referă la *ce este ceva* (τί ἐστίν), la *esență* sau *ce este-le* lucrului².

A patra întrebare (τί ἐστίν) duce la a patra temă, *esența* (τὸ τί ἐστίν) unui lucru. Aceasta este exprimată prin *definiție* (ὁ ὀρισμός)³ și constituie principalul obiect de studiu al cărții a II-a a *Analiticii secunde*. Pornind de la comparația între *definiție* și *demonstrație*⁴, Aristotel face o distincție clară între aceste două principale metode ale științei, marcând deopotrivă și legătura lor necesară. Dacă, pe de o parte, demonstrația se referă la legătura dintre un lucru și un atribut al său prin mijlocirea cauzei acestuia, definiția, pe de altă parte, exprimă tocmai esența atributului și lucrului pe care-l posedă, fiind tocmai cauza acestuia⁵.

Punând problema reducerii definiției la demonstrație, Aristotel arată mai întâi că nu tot ceea ce poate fi demonstrat poate fi definit. În primul rând, fiindcă definiția esenței este totdeauna universală și afirmativă, în timp ce unele silogisme, cele din figura a doua, sunt negative, iar altele, cele din figura a treia, nu sunt

Dar există patru lucruri cercetate, deci patru sunt și felurile în care noi le înțelegem. Într-adevăr, după cum problema și concluzia sunt același lucru, la fel este în privința subiectului.”). Această afirmație prin care începe a II-a carte, deși sună straniu la prima vedere, are în realitate, spune M. Florian, un sens foarte adânc. Ceea ce cercetăm și ceea ce cunoaștem au același conținut, căci nu căutăm decât ceea ce putem găsi, soluțiile corespunzând întrebărilor (cf. M. Florian în Aristotel, *Organon III (Analitica secundă)*, trad., st. introd. și note de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1961, p. 125, n. 1).

² Cele patru *teme de cercetare* ale științei, adică *faptul*, *cauza*, *existența* și *esența* lucrului cercetat, sunt la origine întrebările care-i sunt adresate acestuia, sau *quod sit* (că este), *cur sit* (pentru ce este), *an sit* (dacă este) și *quid sit* (ce este) în traducerea latină a lui Iulius Pacius (cf. *Organon*, Iulio Pacio interprete, în *Aristoteles latine*, editat Academia Regia Borussica, Berlin, 1831, p. 49, 89b22-23). Prima întrebare dacă există *faptul* atribuirii unui anume predicat unui anumit subiect, a doua întrebare care este *cauza* acestei atribuirii, a treia cercetează *existența* subiectului, iar a patra cercetează *esența* lui. Primele două și ultimele două întrebări pot fi grupate, în sensul în care, dacă faptul atribuirii este cunoscut, ne întrebăm care este cauza atribuirii, după cum, dacă existența subiectului este cunoscută, ne întrebăm care este esența sau natura subiectului (cf. J. Tricot, *ibidem*, p. 161, n. 3).

³ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 10, 93b29: „Ὅρισμός ... λέγεται εἶναι λόγος τοῦ τί ἐστι (trad. n.: „Definiția ... exprimă un discurs despre ceea ce este un lucru”).

⁴ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 90a36-38: „πῶς δὲ τὸ τί ἐστι δείκνυται, καὶ τίς ὁ τρόπος τῆς ἀναγωγῆς, καὶ τί ἐστὶν ὀρισμός καὶ τίνων, εἰπόμεν, διαπορήσαντες πρῶτον περὶ αὐτῶν.” (trad. n.: „Să spunem cum se dezvoltă ceea ce este un lucru și care este felul în care se reduce la demonstrație, deopotrivă ce este definiția și despre ce există definiție, discutând despre ele mai întâi dificultățile.”).

⁵ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 2, 90a14-15: „... φανερόν ἐστὶν ὅτι τὸ αὐτό ἐστὶ τὸ τί ἐστὶ καὶ διὰ τί ἐστὶν.” (trad. n.: „... este evident că este același lucru ceea ce este ceva și din ce cauză este.”); esența (τὸ τί ἐστίν) și cauza (διὰ τί ἐστίν) sunt identice, deci și definiția, care exprimă esența, și cauza sunt identice.

universale⁶. În al doilea rând, nu toate silogisme universale și afirmative din prima figură pot fi reduse la o definiție, căci ele constituie obiect de demonstrație⁷. În al treilea rând, prin inducție, adică prin experiență, se poate deduce că prin demonstrație se cunoaște atributul care se afirmă sau se neagă despre un lucru, fie el atribut esențial, fie accidental⁸. În al patrulea rând, definițiile se referă la substanțe, iar demonstrațiile se referă la atribute, esențiale sau accidentale⁹. Prin urmare, este evident că nu tot ceea ce poate fi demonstrat poate fi și definit.

Dar nici invers, spune Aristotel, nu se poate arăta că tot ceea ce poate fi definit poate fi și demonstrat. Primul argument este cel potrivit căruia despre un lucru există doar un singur fel de cunoaștere științifică. Cu alte cuvinte, raportat la principalele două metode ale științei în viziune aristotelică, există sau o cunoaștere prin definiție, sau o cunoaștere prin demonstrație. Dar cunoașterea științifică este cunoașterea prin demonstrație, așa încât cunoașterea prin definiție ar însemna o demonstrație fără demonstrație, ceea ce este imposibil¹⁰. Al doilea argument se

⁶ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 90b3-7: „ὁ μὲν γὰρ ὀρισμὸς τοῦ τί ἐστὶν εἶναι δοκεῖ, τὸ δὲ τί ἐστὶν ἅπαν καθόλου καὶ κατηγορικόν· συλλογισμοὶ δ' εἰσὶν οἱ μὲν στερητικοί, οἱ δ' οὐ καθόλου, οἷον οἱ μὲν ἐν τῷ δευτέρῳ σχήματι στερητικοὶ πάντες, οἱ δ' ἐν τῷ τρίτῳ οὐ καθόλου.” (trad. n.: „Într-adevăr, pe de o parte, definiția pare a fi despre ceea ce este un lucru, iar ceea ce este un lucru este pe de-a-ntregul universal și afirmativ; pe de altă parte, silogisme sunt unele negative, altele nu sunt universale, după cum cele din figura a doua sunt toate negative, iar cele din a treia nu sunt universale.”).

⁷ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 90b7-12: „εἶτα οὐδὲ τῶν ἐν τῷ πρώτῳ σχήματι κατηγορικῶν ἀπάντων ἐστὶν ὀρισμὸς, οἷον ὅτι πᾶν τρίγωνον δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχει. τοῦτου δὲ λόγος, ὅτι τὸ ἐπίστασθαί ἐστι τὸ ἀποδεικτικῶς τὸ ἀποδείξιν ἔχειν, ὡς εἰ ἐπὶ τῶν τοιούτων ἀποδείξιν ἐστὶ, δῆλον ὅτι οὐκ ἂν εἴη αὐτῶν καὶ ὀρισμὸς.” (trad. n.: „Apoi, nici chiar toate concluziile afirmative din prima figură nu sunt reductibile la definiție, precum de exemplu că orice triunghi are unghiurile egale cu două unghiuri drepte. Rațiunea acestui lucru este că a ști ce este demonstrabil este a avea demonstrația, așa încât, dacă există demonstrația unor asemenea concluzii, este evident că nu e posibil să existe pentru ele și definiție.”).

⁸ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 90b13-16: „ἱκανὴ δὲ πίστις καὶ ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς· οὐδὲν γὰρ πρόποτε ὀρισάμενοι ἐγνωμεν, οὔτε τῶν καθ' αὐτὸ ὑπαρχόντων οὔτε τῶν συμβεβηκότων.” (trad. n.: „Deopotrivă prin inducție se poate căpăta suficientă convingere, căci în niciun fel nu cunoaștem ceva prin definiție, fie ele dintre atributele care-i aparțin prin sine, fie dintre cele accidentale.”).

⁹ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 90b16-17: „ἔτι εἰ ὁ ὀρισμὸς οὐσίας τις γνωρισμὸς, τὰ γε τοιαῦτα φανερόν ὅτι οὐκ οὐσίαι.” (trad. n.: „În plus, dacă definiția este cunoașterea unei substanțe, este evident că cele de acest fel nu sunt substanțe.”).

¹⁰ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 90b20-24: „τοῦ γὰρ ἐνός, ἢ ἐν, μία ἐπιστήμη. ὡς τ' εἶπερ τὸ ἐπίστασθαί τὸ ἀποδεικτὸν ἐστὶ τὸ τὴν ἀποδείξιν ἔχειν, συμβήσεται τι ἀδύνατον ὁ γὰρ τὸν ὀρισμὸν ἔχων ἄνευ τῆς ἀποδείξεως ἐπιστήσεται.” (trad. n.: „Într-adevăr, despre un lucru, ca fiind unul, există o singură cunoaștere științifică. Prin urmare, dacă într-adevăr a cunoaște demonstrabilul este tocmai a avea demonstrația lui, va urma ceva imposibil, căci ar însemna că a avea o definiție fără demonstrație este a cunoaște științific prin demonstrație.”).

bazează pe faptul că principiile nu sunt demonstrabile, altfel având *regressus ad infinitum*¹¹. Cum definițiile sunt principiile demonstrațiilor, ele nu sunt demonstrabile. Pe de altă parte, demonstrațiile pornesc de la ele, căci ele exprimă esența lucrului din care se deduc alte atribute esențiale. Prin urmare, dacă principiul demonstrației este definiția, atunci și reciproca a ceea ce s-a arătat mai sus este adevărată, adică ceea ce este definit nu poate fi demonstrat¹². Mai mult, va dovedi Aristotel prin trei argumente, nici măcar în unele cazuri particulare nu se poate ajunge la concluzia că definiția și demonstrația se referă la același obiect sau același conținut. Mai întâi, pentru că definiția se referă la substanță și la esență, în timp ce demonstrația presupune substanța și esența¹³. Apoi, pentru că în demonstrație, în concluzia silogismului mai precis, un predicat este enunțat sau atribuit unui subiect, în timp ce în definiție nu există raportul de enunțare sau atribuire, nici a genului despre diferență, nici a diferenței despre gen¹⁴. În al treilea rând, pentru că a arăta esența unui lucru, cum face definiția, nu este identic cu a demonstra că un atribut aparține unui subiect anume, cum face demonstrația¹⁵. Prin urmare, se spune în concluzia întregului capitol care compară cele două metode ale științei¹⁶, despre același lucru nu există și o definiție, și o demonstrație, de vreme ce nici definiția nu este demonstrație, nici demonstrația nu este definiție¹⁷.

¹¹ Cf. Aristotel, *An. post.*, I (A), 1-3.

¹² Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 90b24-27: „ἔτι αἱ ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεως ὀρισμοί, ὧν ὅτι οὐκ ἔσονται ἀποδείξεις δέδεικται πρότερον. ἢ ἔσονται αἱ ἀρχαὶ ἀποδεικταὶ καὶ τῶν ἀρχῶν ἀρχαί, καὶ τοῦτ' εἰς ἄπειρον βαδιεῖται· ἢ τὰ πρῶτα ὀρισμοὶ ἔσονται ἀναπόδεικτοι.” (trad. n.: „În plus, principiile demonstrațiilor sunt definiții, pentru care s-a arătat mai înainte că nu vor exista demonstrații. Așa încât, sau principiile vor fi demonstrabile deopotrivă cu principiile principiilor, și acest lucru va merge la infinit, sau primele principii vor fi definiții nedemonstrabile.”).

¹³ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 90b30-32: „ὀρισμὸς μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστὶ καὶ οὐσίας· αἱ δ' ἀποδείξεις φαίνονται πᾶσαι ὑποτιθέμεναι καὶ λαμβάνουσαι τὸ τί ἐστίν” (trad. n.: „Într-adevăr, definiția se raportează la substanță și esență, iar, pe de altă parte, se vede limpede că toate demonstrațiile presupun și admit esența”).

¹⁴ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 90b33-35: „ἔτι πᾶσα ἀπόδειξις τί κατὰ τινοῦ δείκνυσιν, οἷον ὅτι ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· ἐν δὲ τῷ ὀρισμῷ οὐδὲν ἕτερον ἑτέρου κατηγορεῖται” (trad. n.: „În plus, orice demonstrație arată că ceva este sau nu este atribuit cuiva, dar în definiție în niciun fel nu este atribuit un lucru diferit altuia”).

¹⁵ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 90b38-91a3: „ἔτι ἕτερον τὸ τί ἐστὶ καὶ ὅτι ἐστὶ δεῖξαι. ὁ μὲν οὖν ὀρισμὸς τί ἐστὶ δηλοῖ, ἢ δὲ ἀπόδειξις ὅτι ἢ ἔστι τὸδε κατὰ τοῦδε ἢ οὐκ ἔστιν. ἕτερον δὲ ἕτερα ἀπόδειξις, ἐὰν μὴ ὡς μέρος ἢ τι τῆς ὅλης.” (trad. n.: „În plus, a demonstra ceea ce este un lucru este diferit de a demonstra că ceva este atribuit. Pe de o parte deci, definiția dezvăluie ceea ce este un lucru, pe de alta, demonstrația dezvăluie că un anume atribut aparține sau nu aparține unui anumit subiect. Or, lucruri diferite cer demonstrații diferite, mai puțin când una dintre demonstrații este fața de cealaltă ca partea cu întregul.”).

¹⁶ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3.

¹⁷ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 91a7-11: „Φανερόν ἄρα ὅτι οὔτε οὐ ὀρισμὸς, τούτου παντὸς ἀπόδειξις, οὔτε οὐ ἀπόδειξις, τούτου παντὸς ὀρισμὸς· ὥστε ὅλος τοῦ αὐτοῦ οὐδενὸς ἐνδέχεται ἄμφω ἔχειν. ὥστε δηλὸν ὡς οὐδὲ ὀρισμὸς καὶ ἀπόδειξις οὔτε τὸ αὐτὸ ἂν εἴη οὔτε θάτερον ἐν θατέρῳ· καὶ γὰρ ἂν τὰ ὑποκείμενα ὁμοίως εἴχεν.” (trad. n.: „Este

Dar această concluzie tranșantă, prin care definiția și demonstrația sunt metode științifice diferite și complementare, va fi nuanțată, ceea ce a dus uneori la caracterizarea poziției aristotelice în privința relației dintre definiție și demonstrație drept nestabilă¹⁸. Aristotel va restrânge imposibilitatea demonstrației definiției doar la una dintre speciile definiției, anume la definiția termenilor nemijlociți ai demonstrației. Așa încât, problema relației între definiție, prin care se exprima esența, și demonstrație, prin care se dovedește atributul, va fi reluată, așa cum se va vedea mai departe. După ce arată că esența nu poate fi demonstrată¹⁹, nu poate fi dovedită prin diviziune²⁰, nu poate fi dovedită prin silogism ipotetic, din attribute proprii sau contrarii²¹, și, în sfârșit, că esența nu poate fi dovedită prin definiție²², Aristotel mai cercetează o dată posibilitatea unei demonstrații a definiției²³. E adevărat, va spune el în concluzie, că nu există silogism al esenței, cu alte cuvinte o demonstrație a ei, dar tot atât de adevărat este că nu ne putem lipsi de silogism și demonstrație fiindcă doar prin silogism și demonstrație devine cunoscută esența²⁴.

Legătura între definiție și demonstrație devine evidentă în capitolul destinat speciilor definiției²⁵. Dar înainte, Aristotel face distincția între ceea ce se va numi mai târziu *definitio realis* (definiția reală) și *definitio nominalis* (definiția nominală). Definiția reală, numită de Aristotel *definiție obiectuală* (ὄρος πραγματώδης) sau *definiție esențială, substanțială* (ὄρος οὐσιώδης)²⁶, exprimă esența lucrurilor (τὸ τί ἐστὶ), care presupune existența lor, în timp ce definiția nominală, numită de Aristotel

evident, fără îndoială, că nici cele care au definiție nu au toate demonstrație, nici cele care au demonstrație nu au toate definiție; așa încât, nu e posibil să avem ambele, [definiție și demonstrație], despre același lucru. Prin urmare, este evident că definiția și demonstrația nu e posibil nici să fie același lucru, nici să fie conținute una într-alta, căci, dacă ar fi așa, subiectele ar avea aceleași relații”).

¹⁸ Cf. M. Florian, *ibidem*, p. LIV.

¹⁹ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 4.

²⁰ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 5.

²¹ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 6.

²² Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 7.

²³ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 8.

²⁴ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 8, 93b15-20: „Ὡς μὲν τοίνυν λαμβάνεται τὸ τί ἐστὶ καὶ γίνεται γνώριμον, εἴρηται, ὥστε συλλογισμὸς μὲν τοῦ τί ἐστὶν οὐ γίνεται οὐδ’ ἀπόδειξις, δῆλον μέντοι διὰ συλλογισμοῦ καὶ δι’ ἀποδείξεως· ὥστ’ οὐτ’ ἄνευ ἀποδείξεως ἐστὶ γῶναι τὸ τί ἐστὶν, οὐ ἐστὶν αἴτιον ἄλλο, οὐτ’ ἐστὶν ἀπόδειξις αὐτοῦ, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς διαπορήμασιν εἴπομεν.” (trad. n.: „Am spus deci astfel cum este surprinsă esența și cum devine cunoscută, încât, cu toate că nu există silogism al esenței, nici demonstrație, este evident totuși că prin silogism și prin demonstrație devine cunoscută esența; prin urmare, esența care are o cauză în altceva diferit nu poate fi cunoscută nici fără demonstrație, nici nu există o demonstrație a ei, precum am arătat în discuțiile privind dificultățile problemei.”).

²⁵ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 10.

²⁶ Cf. A. Dumitriu, *Istoria logicii*, București, Editura didactică și pedagogică, 1975, p. 152.

expresie nominală (λόγος ὀνοματώδης)²⁷, nu exprimă esența lucrurilor, ci semnificația numelui lor. Nereferindu-se la esența lucrurilor, definiția nominală nu are o legătură necesară cu existența lor, fiind doar o explicație verbală a numelui lucrurilor, existente și neexistente deopotrivă, căci, spune Aristotel, orice poate fi numit. În genere, prin definiție sunt cunoscute doar lucrurile a căror existență este, la rândul ei, cunoscută și, prin urmare, definiția nominală nu poate fi socotită potrivit rigorilor aristotelice o definiție în sensul deplin al cuvântului²⁸. O consecință este faptul că prin nicio știință, și implicit prin definiție, nu se poate demonstra că un anume lucru este numit într-un anume fel²⁹. Cu alte cuvinte, spre deosebire de Platon, pentru care numele erau de origine divină și țineau de natura lucrurilor³⁰, pentru Aristotel numele sunt date potrivit convenției (κατὰ συνθήκην)³¹.

Cu toate acestea, vorbind despre speciile definiției, Aristotel enumeră patru feluri începând cu definiția nominală. Așadar, definiția este în primul rând *un discurs* (λόγος) despre *ceea ce înseamnă numele* (τὸ τί σημαίνει ὄνομα) sau, în genere, *un discurs de natură nominală* (λόγος ὀνοματώδης)³². Încercările de explicare a sensului termenilor prin rațiuni de ordin etimologic țin de această primă

²⁷ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 10, 93b31; este semnificativ faptul că Aristotel nu folosește aici pentru definiția nominală termenii de ὄρος, ὀρισμός (definiție), ci pe cel de λόγος (expresie, vorbire, discurs), căci pentru el definiția nominală, fiind posibil să se refere și la neesențial și neexistent, nu este o definiție în sensul propriu al cuvântului.

²⁸ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 7, 92b26-32: „Εἰ ἄρα ὁ ὀριζόμενος δείκνυσιν ἢ τί ἐστὶν ἢ τί σημαίνει τοῦνομα, εἰ μὴ ἐστὶ μηδαμῶς τοῦ τί ἐστὶν, εἴη ἂν ὁ ὀρισμὸς λόγος ὀνόματι τὸ αὐτὸ σημαίνων. ἀλλ' ἄτοπον. πρῶτον μὲν γὰρ καὶ μὴ οὐσιῶν ἂν εἴη καὶ τῶν μὴ ὄντων σημαίνειν γὰρ ἔστι καὶ τὰ μὴ ὄντα. ἐστὶ πάντες οἱ λόγοι ὀρισμοὶ ἂν εἶεν· εἴη γὰρ ἂν ὄνομα θέσθαι ὀποιῶν λόγῳ, ὥστε ὄρους ἂν διαλεγόμεθα πάντες καὶ ἡ Ἰλιάς ὀρισμὸς ἂν εἴη.” (trad. n.: „Prin urmare, dacă ceea ce este definit arată sau ce este un lucru sau ce semnifică numele lui, atunci, dacă nu este arătat nicidecum ce este un lucru, definiția ar putea fi o expresie a numelui având aceeași semnificație. Dar acest lucru este absurd. Într-adevăr, mai întâi, ar exista definiție și pentru cele neesențiale și pentru cele neexistente, căci pot fi numite și cele neexistente. Apoi, toate expresiile verbale ar fi definiții, căci se poate pune nume oricărui fel de expresie verbală, încât tot ceea ce am spune ar fi definiții și chiar *Iliada* ar fi o definiție”).

²⁹ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 7, 92b32-34: „ἔτι οὐδεμία ἐπιστήμη ἀποδείξειεν ἂν ὅτι τοῦτο τοῦνομα τοῦτι δηλοῖ· οὐδ' οἱ ὀρισμοὶ τοίνυν τοῦτο προσδηλοῦσιν.” (trad. n.: „În plus, nicio știință nu poate demonstra că acest nume indică clar acest lucru, deci nici definițiile nu fac cunoscut pe deasupra acest nume”).

³⁰ Cf. Platon, *Cratylus*, 385a-391a.

³¹ Cf. Aristotel, *De int.*, 2, 16a19-20: „Ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον” (trad. n.: „Numele, prin urmare, este o glăsuire semnificativă potrivit convenției, fără referire la timp, în care nicio parte luată separat nu este semnificativă”).

³² Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 10, 93b29-31: „Ὄρισμὸς δ' ἐπειδὴ λέγεται εἶναι λόγος τοῦ τί ἐστὶ, φανερόν ὅτι ὁ μὲν τις ἔσται λόγος τοῦ τί σημαίνει τὸ ὄνομα ἢ λόγος ἕτερος ὀνοματώδης” (trad. n.: „De vreme ce definiția exprimă un discurs despre ceea ce este un lucru, este evident că într-un prim fel ea va fi un discurs despre ceea ce înseamnă numele sau un alt discurs diferit de natură nominală”).

specie a definiției. Urmează o diferențiere între această specie și definiția reală, determinată aici ca *un discurs care arată din ce cauză ceva este* (λόγος ὁ δηλῶν διὰ τί ἐστίν)³³, și de care țin următoarele trei feluri de definiții. Primul din cele trei feluri, al doilea în enumerare, este definiția care arată cauza sau *definiția cauzală*. Această definiție nu este o demonstrație a esenței, de vreme ce definiția nu poate fi demonstrată, după cum s-a văzut, ci este *precum o demonstrație a esenței* (ὅσον ἀπόδειξις τοῦ τί ἐστί). Ea diferă de demonstrație doar *prin poziția termenilor* (τῆ θέσει)³⁴. Definiția, cu alte cuvinte, spune același lucru ca și demonstrația, dar în moduri diferite (ὁ αὐτὸς λόγος ἄλλον τρόπον λέγεται)³⁵. În definiție termenul mediu sau cauza, care constituie diferența sau forma, este enunțat după termenul major sau efectul, care constituie genul sau materia, în timp ce în demonstrație termenul mediu este așezat înaintea termenului major³⁶. Pe de o parte, demonstrația silogistică în primul mod al primei figuri leagă continuu (συνεχῆς), cum spune Aristotel³⁷, sau în linie dreaptă (κατ' εὐθείαν), cum comentează Philoponus³⁸, termenul major de termenul minor prin intermediul termenului mediu. Pe de altă parte, definiția constituie o unitate care nu se poate descompune în premise și concluzie, putând fi comparată cu punctul, față de demonstrație comparată cu linia, și, prin urmare, după cum punctul nu se spune continuu, nici definiția nu se spune continuă, potrivit comentariului lui Pacius³⁹.

³³ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 10, 93b38-39: „Ἐἷς μὲν δὴ ὅρος ἐστὶν ὅρου ὁ εἰρημένος, ἄλλος δ' ἐστὶν ὅρος λόγος ὁ δηλῶν διὰ τί ἐστίν.” (trad. n.: „Într-un prim fel deci, definiția definiției este cea pe care am spus-o [def. nominală - n.n.], în alt fel, definiția este un discurs care arată din ce cauză ceva este [def. reală - n.n.]”).

³⁴ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 10, 93b39-94a2: „ὥστε ὁ μὲν πρότερος σημαίνει μὲν, δείκνυσι δ' οὐ, ὁ δ' ὕστερος φανερόν ὅτι ἐστὶ οἷον ἀπόδειξις τοῦ τί ἐστί, τῆ θέσει διαφέρων τῆς ἀποδείξεως” (trad. n.: „Astfel, primul fel [de definiție] arată înțelesul, dar nu demonstrează, în timp ce ultimul fel va fi evident precum o demonstrație a esenței, fiind deosebită de demonstrație doar prin poziția termenilor”); aceeași specie de definiție reală, *definiția cauzală*, este explicată și în *De an.*, II (B), 2, 413a13-16: „οὐ γὰρ μόνον τὸ ὅτι δεῖ τὸν ὀριστικὸν λόγον δηλοῦν, ὥσπερ οἱ πλείστοι τῶν ὄρων λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ τὴν αἰτίαν ἐνυπάρχειν καὶ ἐμφάνεσθαι.” (trad. n.: „Într-adevăr, discursul definitiv trebuie să arate nu numai faptul, precum exprimă cele mai multe dintre definiții, ci și cauza apartenenței și evidențierea ei”).

³⁵ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 10, 94a6.

³⁶ Este vorba despre comparația între poziția (θέσις) termenilor în demonstrație și definiție, mai precis, între așezarea termenilor în primul mod al primei figuri a silogismului demonstrativ (Barbara) cu așezarea termenilor în definiția prin gen și diferență; în Barbara avem premisa majoră (toți M sunt P), premisa minoră (toți S sunt M) și concluzia (toți S sunt P); termenul mediu (M) este așezat înaintea termenului major (P); în definiția prin gen și diferență (S este P cu diferența M) termenul mediu (M) este așezat după termenul major (P).

³⁷ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 10, 94a7.

³⁸ Cf. Philoponus, *In An. post.*, p. 374, 23.

³⁹ Cf. Iulius Pacius, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum commentarius analyticus*, Frankfurt, 1597 (reprografischer Nachdruck, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1966), p. 330: „partes enim definitionis constituunt unum quid. unde definitio comparatur puncto, demon-

Al doilea fel de definiție reală, al treilea în enumerarea lui Aristotel, este *definiția drept concluzia unei demonstrații de esență*. Dacă primul fel de definiție reală era precum (οἶον) o demonstrație a esenței, al doilea fel este direct concluzia unei demonstrații a esenței⁴⁰. Acest fel de definiție poate fi interpretat drept concluzia silogismului lui τί ἐστὶ (ce este), adică definiția pur materială, în care lipsesc cauza și forma⁴¹.

Al treilea fel de definiție reală, al patrulea în enumerarea capitolului, este *definiția termenilor nemijlociți*⁴². Fiindcă se raportează la termeni nemijlociți (ὁ τῶν ἀμέσων ὀρισμός), cum spune aici Aristotel, sau nemijlociți și primi (ὀρισμὸς ὁ τῶν ἀμέσων καὶ πρώτων), cum spune Themistius⁴³, acest fel de definiție este o *instituire* (θέσις) *nedemonstrabilă a esenței*. Ea este diferită, pe de o parte, de prima specie de definiție reală, definiția causală, care seamănă cu o demonstrație, dar se deosebește de ea prin poziția termenilor, diferență rezultată din faptul că se referă la termeni nemijlociți și primi care nu au cauze, după cum, pe de altă parte, este diferită și de a doua specie de definiție reală, concluzia unei demonstrații de esență. Această a treia specie de definiție reală este mai ales *principiul demonstrației* (ἀρχὴ τῆς ἀποδείξεως) și *instituirea nedemonstrabilă a esenței* (θέσις τοῦ τί ἐστὶν ἀναπόδεικτος), comentează Themistius în parafraza sa⁴⁴.

Deși enumerarea înțeleșurilor definiției (τὰ σημαίνόμενα τοῦ ὀρισμοῦ), cum spune Philoponus⁴⁵, începe cu definiția nominală, în rezumatul pe care-l face în

stratio vero lineae. et quemadmodum punctum non dicitur continuum, ita nec definitio.” (trad. n.: „Părțile oricărei definiții constituie o unitate. De unde definiția este comparată cu punctul, iar demonstrația este comparată într-adevăr cu linia. Și după cum punctul nu se spune continuu, tot astfel nu se spune nici definiția”).

⁴⁰ Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 10, 94a7-9: „ἔτι ἐστὶν ὅρος βροντῆς ψόφος ἐν νέφεσι τοῦτο δ' ἐστὶ τῆς τοῦ τί ἐστὶν ἀποδείξεως συμπεράσμα.” (trad. n.: „În plus, o definiție a tunetului este «zgomot în nori», ceea ce este concluzia demonstrației esenței”).

⁴¹ Cf. J. Tricot, *ibidem*, p. 196, n. 2.

⁴² Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 10, 94a9-10: „ὁ δὲ τῶν ἀμέσων ὀρισμὸς θέσις ἐστὶ τοῦ τί ἐστὶν ἀναπόδεικτος.” (trad. n.: „Definiția termenilor nemijlociți este o instituire nedemonstrabilă a esenței”).

⁴³ Cf. *Themistii Analyticorum posteriorum paraphrasis (Commentaria in Aristotelem graeca)* (CAG), edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae, vol. V, pars I; citat în continuare: Themistius, *In An. post.*, edidit M. Wallies, Berlin, 1900, p. 51, 20.

⁴⁴ Cf. Themistius, *In An. post.*, p. 51, 19-23: „τέταρτος ἐστὶν ὀρισμὸς ὁ τῶν ἀμέσων καὶ πρώτων, ὃς οὔτε θέσει διαφέρει τῆς ἀποδείξεως (οὐδὲ γὰρ ἔχει τὴν αἰτίαν προσδηλουμένην οὐδὲ γὰρ ἐστὶν αἰτίον τι τῶν πρώτων καὶ ἀμέσων), οὔτε συμπεράσμα ἀποδείξεως, ἀλλὰ μᾶλλον ἀρχὴ τῆς ἀποδείξεως καὶ θέσις τοῦ τί ἐστὶν ἀναπόδεικτος.” (trad. n.: „A patra definiție este cea a termenilor nemijlociți și primi, care nici nu diferă de demonstrație prin poziția termenilor (căci nici nu face să fie cunoscută în plus cauza, nici într-adevăr nu este cauză a ceva dintre cele prime și nemijlocite), nici nu este concluzia unei demonstrații, ci este mai mult principiul demonstrației și instituirea nedemonstrabilă a esenței”).

⁴⁵ Cf. Philoponus, *In An. post.*, p. 375, 1: „Νῶν ἀπαριθμῆται τὰ σημαίνόμενα τοῦ ὀρισμοῦ. καὶ φησὶν εἰς μὲν ... ” (trad. n.: „Acum sunt enumerate înțeleșurile definiției. Și se spune într-un prim fel ...”).

finalul capitolului Aristotel păstrează doar ultimele trei specii⁴⁶, cele aparținând definiției reale, într-o ordine schimbată⁴⁷. Prima este *o expresie nedemonstrabilă a esenței* (λόγος τοῦ τί ἐστὶ ἀναπόδεικτος), a doua este *silogismul esenței* (συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστὶ), iar a treia este *concluzia unei demonstrații a esenței* (τῆς τοῦ τί ἐστὶν ἀποδείξεως συμπέρασμα)⁴⁸.

În capitolul 5 al primei cărți din *Topica*, unde sunt enumerate și prezentate cele patru predicabile aristotelice⁴⁹, definiția, primul dintre ele, este explicat ca și în *Analitica secundă* pornind tot de la esență, mai precis de la *esența permanentă* sau *quidditate* (τὸ τί ἦν εἶναι)⁵⁰. Tot în *Topica*, despre care s-a spus că are drept temă principală definiția⁵¹, este explicată modalitatea concretă de a defini un lucru. Definirea, spune aici Aristotel, se face prin *gen* (γένος) și *diferență* (διαφορά)⁵², mai precis prin *genul cel mai apropiat* (τὸ ἐγγυτάτω γένος)⁵³ și *diferența producătoare de specie* (ἡ εἰδοποιὸς διαφορά)⁵⁴, după cum le numește el mai departe, sau prin *gen proxim* și *diferență specifică*, după cum le numește logica clasică. În *Theaitetos*, Platon folosește ἡ διαφορά (diferența) pentru diferența

⁴⁶ Cf. Themistius, *In An. post.*, p. 51, 23-24: „ἀφαιρουμένου δὴ τοῦ πρώτου τρεῖς ὄν εἶεν οἱ σύμπαντες ὀρισμοί.” (trad. n.: „Prin urmare, fiind scoasă prima, ar fi în total trei definiții”).

⁴⁷ Ordinea din rezumatul final al cap. 10 este: a treia, prima și a două specie de definiție reală.

⁴⁸ Cf. Aristotel, *An. Post.*, II (B), 10, 94a11-14: „Ἐστὶν ἄρα ὀρισμὸς εἷς μὲν λόγος τοῦ τί ἐστὶν ἀναπόδεικτος, εἷς δὲ συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστὶ, πτώσει διαφέρων τῆς ἀποδείξεως, τρίτος δὲ τῆς τοῦ τί ἐστὶν ἀποδείξεως συμπέρασμα.” (trad. n.: „Prin urmare, definiția este într-un prim fel o expresie nedemonstrabilă a esenței, în al doilea fel, un silogism al esenței, diferit de demonstrație prin poziția termenilor, iar în al treilea fel, concluzia unei demonstrații a esenței.”); potrivit lui J. Tricot (*ibidem*, p. 197, n. 2), care invocă comentariul lui Philoponus (*In An. post.*, p. 375, 5), πτώσει (prin modalitate [în silogism]) trebuie înțeles aici drept θέσει (prin poziția termenilor [în silogism]).

⁴⁹ Aristotel vorbește aici (*Top.*, I (A), 5, 101b38) despre *patru* predicabile, anume *definiția* (ὄρος), *propriul* (ἴδιον), *genul* (γένος) și *accidentul* (συμβεβηκός); Porphyrius în *Isagoga* vorbește despre *cinci* predicabile aristotelice, eliminând definiția și adaugând *specia* (εἶδος) și *diferența* (διαφορά) (cf. *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium* (*Commentaria in Aristotelem graeca* (CAG), edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae, vol. IV, pars I; citat în continuare: Porphyrius, *Isagoga*), editat A. Busse, Berlin, 1887, p. 1, 4), ceea ce are directă legătură tocmai cu modalitatea clasică aristotelică de a defini prin gen proxim și diferență specifică.

⁵⁰ Cf. Aristotel, *Top.*, I (A), 5, 101b39: „ἔστι δ' ὄρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων.” (trad. n.: „Definiția este un enunț care semnifică esența permanentă a unui lucru”).

⁵¹ Cf. M. Florian în Aristotel, *Organon IV (Topica. Respingerile sofistice)*, trad., st. introd. și note de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1963, p. 15, n. 41).

⁵² Cf. Aristotel, *Top.*, I (A), 8, 103b15-16: „... ὁ ὀρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστίν.” (trad. n.: „... definiția este constituită din gen și diferențe”).

⁵³ Cf. Aristotel, *Top.*, IV (Δ), 5, 143a19-20.

⁵⁴ Cf. Aristotel, *Top.*, IV (Δ), 6, 143b8.

specifică și τὸ κοινόν (ceea ce este comun, comunul) pentru genul proxim⁵⁵, folosindu-le exact în manieră aristotelică, potrivit lui Alexandru Surdu, care arată că urmele acestei teorii a definiției urcă până la Socrate⁵⁶.

Definiția prin gen proxim și diferență specifică, sau modalitatea convențională cum poate fi denumită, este modalitatea principală de determinare a termenilor potrivit lui Aristotel. Pe lângă aceasta, el utilizează în întreaga sa operă și alte modalități de determinare, care pot fi numite neconvenționale.

În genere, în tratatul aristotelic *De caelo* se pot identifica trei modalități principale pentru determinarea neconvențională a termenilor. Mai întâi, determinarea termenilor *prin diferite semnificații*, în al doilea rând, determinarea termenilor *prin accepții istorice* și, în al treilea rând, determinarea *prin etimologii*. Între prima și a doua modalitate, prin semnificații diferite și prin accepții istorice, nu se poate trasa totdeauna o linie fermă de demarcație. De multe ori, semnificațiile diferite ale unui termen sunt evidențiate prin accepțiile istorice pe care le-a căpătat un termen prin utilizarea lui de către înaintași. În acest sens, Aristotel este considerat primul filosof grec ale cărui tratate pot constitui o sursă de neprețuit pentru istoria filosofiei grecești de până la el, ținând cont de faptul că tot ceea ce s-a păstrat, cu excepția notabilă a operei lui Platon, este fragmentar și provine adesea din surse derivate și târzii. Descrierea teoriilor presocratice, socratice sau platoniciene este însoțită la Aristotel cel mai adesea de indicații privind autorii sau școlile filosofice cărora le aparțineau.

Prima dintre modalitățile neconvenționale de determinare a termenilor înainte de a fi definiți în sensul clasic al definiției aristotelice este, cum s-a spus mai sus, determinarea lor *prin semnificațiile diferite* pe care le au. În general, metoda se bazează pe inventarierea diferitelor sensuri în care limba a fixat folosirea unui termen. Metoda este des folosită în toată opera aristotelică, iar un exemplu deosebit în acest sens este cartea Δ a *Metafizicii*, care, cu cele 30 de capitole ale sale dedicate determinării tot atâtor termeni, poate fi socotită un adevărat dicționar de termeni filosofici fundamentali ai peripatetismului⁵⁷.

⁵⁵ Cf. Platon, *Theaitetos*, 208d; în general *ibidem*, 208a-209e unde e prefigurată de către Platon teoria aristotelică a def. prin gen și diferență.

⁵⁶ Cf. Al. Surdu, *Introducere la dialogurile logice* în Platon, *Opere*, vol. VI, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 39: la Platon „diviziunea nu are ca obiectiv doar împărțirea genurilor în specii, scopul ei îl constituie definiția (*chorismos*). Studii recente au dovedit că Platon utiliza *genul proxim* și *diferența specifică* exact în manieră aristotelică (cf. W. Viertel, *Platos Lehre vom Begriff*, Bielefeld, 1978, p. 25) și, prin urmare, chiar dacă definiția era cunoscută și utilizată de către Socrate, meritul de a o descrie și de a face o întreagă teorie despre aceasta și despre diviziunea care stă la baza ei îi revine lui Platon”.

⁵⁷ Două exemple din cartea Δ a *Metafizicii* de determinare neconvențională a unor termeni aristotelici prin diferitele semnificații pe care le-a fixat limba greacă până la Aristotel:

a) Aristotel enumeră în cap. 1 cele șase accepțiuni în care este folosit termenul ἀρχή (principiu); cf. *Met.*, V (Δ), 1, 1012b34-1013a15 (trad. n.): „Ἀρχὴ λέγεται ἢ μὲν ὅθεν ἄν τις τοῦ πράγματος κινήθει πρῶτον ... · ([1] Mai întâi, se numește principiu ceva de la care în primul rând un lucru începe să se miște ...) ἢ δὲ ὅθεν ἄν κάλλιστα ἕκαστον γένοιτο ... · ([2] apoi, [se numește principiu] ceva de la care fiecare lucru se generează cel mai bine ...) ἢ

Aristotel folosește aceeași metodă în tratatul *De caelo* atunci când vorbește despre sensurile termenului οὐρανός (cer): „Să spunem mai întâi ce înțelegem a fi cerul și cu câte sensuri se folosește cuvântul, pentru a ne deveni mai clar obiectul cercetării. În primul sens, numim cer *substanța orbitei extreme a universului* (τὴν οὐσίαν τὴν τῆς ἐσχάτης τοῦ παντός περιφορᾶς), sau *corpul natural care este pe orbita extremă a universului* (σῶμα φυσικὸν τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός). Într-adevăr, avem obiceiul să numim cer *extremitatea* (τὸ ἔσχατον) și

δὲ ὅθεν πρῶτον γίγνεται ἐνυπάρχοντος ... · ([3] altfel, [se numește principiu] partea intrinsecă cuiva din care în primul rând el se generează ... ·) ἢ δὲ ὅθεν γίγνεται πρῶτον μὴ ἐνυπάρχοντος καὶ ὅθεν πρῶτον ἢ κίνησις πέφυκεν ἄρχεσθαι καὶ ἢ μεταβολή ... · ([4] altfel, [se numește principiu] partea care nu aparține intrinsec cuiva și de la care în primul rând începe natural mișcarea și schimbarea ...) ἢ δὲ οὐ κατὰ προαίρεσιν κινεῖται τὰ κινούμενα καὶ μεταβάλλει τὰ μεταβάλλοντα ... · ([5] altfel, [se numește principiu] ceva de la care, potrivit alegerii deliberate, se mișcă cele ce sunt mișcate și se schimbă cele ce sunt schimbate ...) ἔτι ὅθεν γνωστὸν τὸ πρᾶγμα πρῶτον, καὶ αὕτη ἀρχὴ λέγεται τοῦ πρᾶγματος ... · ([6] Altfel încă, ceva de la care în primul rând cunoaștem un lucru se numește deopotrivă principiu al lucrului ...); Aristotel spune în finalul capitolului că deopotrivă și termenul αἰτία (cauză) are aceleași șase sensuri cu ἀρχή (principiu), cu toate că în următorul capitol (cap. 2, exemplul urm.), vorbind despre teoria celor patru cauze, el se referă la alte patru plus unul sensuri principale ale lui αἴτιον (cauză); cf. *Met.*, V (Δ), 1, 1013a16-17 (trad. n.): „ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί. (Cu tot atâtea înțelesuri se spun și cauzele, căci toate cauzele sunt principii)”;

b) în cap. 2 sunt enumerate cele *cinci* (4+1) accepții ale termenului αἴτιον (cauză), respectiv: 1) cauza *materială*, 2) cauza *formală*, 3) cauza *eficientă*, 4) cauza *finală* și 5) cauza *instrumentală*; comentariile clasice vorbesc doar de primele patru cauze, a cincea făcând parte dintre cauzele intermediare, adică cele derivând dintr-un criteriu diferit, cel al mijloacelor față de scop, potrivit lui Dan Bădărău (cf. Aristotel, *Metafizica*, trad. rom. Șt. Bezdechi, st. introd. și note D. Bădărău, București, Editura Academiei, 1965, p. 162, n. 15); chiar Aristotel vorbește mai departe în cursul aceluiași capitol doar de primele patru cauze (cf. *Met.*, V (Δ), 2, 1013b16-28), fără a rămâne totuși consecvent când afirmă imediat după ultimul pasaj că se pot reduce la mai puține (cf. *Met.*, V (Δ), 1013a28-30); de altfel, același gen de inconsecvență, provenind din perspective diferite în funcție de scopul examinării, se poate vedea și când Aristotel vorbește despre numărul categoriilor sau despre speciile mobilității; așa încât, interpretarea dată de către acad. Alexandru Surdu, în care este justificată și existența celei de-a cincea cauze, cea instrumentală, alături de cele patru recunoscute tradițional, este îndreptățită; cf. *Met.*, V (Δ), 2, 1013a24-36 (trad. n.): „Αἴτιον λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος · ([1] În primul fel, se numește cauză [materia] care există intrinsec în ceva și din care el se generează ... ·) ἄλλον δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη ... · ([2] altfel, [se numește cauză] forma și modelul, iar aceasta este definiția esenței permanente [quiddității - n.n.] și genurile acesteia ...) ἔτι ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμῆσεως ([3] altfel încă, [se numește cauză] primul început al schimbării sau repausului) ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὐ ἔνεκα ([4] altfel încă, [se numește cauză] scopul, adică acela pentru care este făcut ceva) καὶ ὅσα δὴ κινήσαντος ἄλλου μεταξύ γίγνεται τοῦ τέλους ([5] și desigur, [se numesc cauze] toate câte mijlocesc între generarea mișcării și scop)”;

mai ales regiunea de sus (τὸ ἄνω), în care spunem că este așezat și tot ce este divin (ἐν ᾧ καὶ τὸ θεῖον πᾶν). În alt sens iarăși, numim cer *corpul continuu cu orbita extremă a universului* (τὸ συνεχές σῶμα τῆ ἐσχάτη περιφορᾷ τοῦ παντός), în care este Luna, Soarele și unele dintre astre (ἐν ᾧ σελήνη καὶ ἥλιος καὶ ἕνια τῶν ἄστρον), căci și acestea spunem că sunt în cer. Altfel încă, numim cer *corpul care este învăluit de orbita extremă* (τὸ περιεχόμενον σῶμα ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς), căci deopotrivă avem obiceiul să numim cer *totul* (τὸ ὅλον) și *universul* (τὸ πᾶν). Deci «cerul» este folosit cu trei sensuri. Universul, care e învăluit de orbita extremă, este necesar constituit din totalitatea corpurilor naturale și sensibile, fiindcă nu există, nici nu e posibil să existe vreun corp în afara cerului⁵⁸.

Primul sens al termenului οὐρανός, cel de *substanță a orbitei extreme a universului*, este ceea ce, în comentariul său la *De caelo*, Simplicius a numit *substanța extremă mișcată circular* (ἡ ἐσχάτη κυκλοφορομένη οὐσία)⁵⁹ sau *cerul stelelor fixe* (ὁ ἀπλανῆς οὐρανός)⁶⁰. Aristotel însuși îl mai numește în cursul tratatului *primul cer* (ὁ πρῶτος οὐρανός)⁶¹ ori *cerul exterior* (ὁ ἔσχατος οὐρανός)⁶². În această regiune se găsește primul fel de corpuri cerești, *astrele fixe* (οἱ ἀστéρες ἐνδεδεμένοι)⁶³ sau ceea ce numim acum stelele, numite fixe nu pentru că erau nemișcate, ele rotindu-se împreună cu primul cer, ci pentru că erau fixate de acesta și nu-și schimbau, pentru un observator antic, poziția unele față de altele. Se observă ușor că determinarea primului sens al termenului „cer”, cel de *substanță a orbitei extreme a universului* este făcută printr-o definiție aristotelică clasică prin gen proxim (*substanța*) și diferență specifică (*orbita extremă a universului*)⁶⁴.

Al doilea sens al termenului οὐρανός, cel de *corp continuu cu orbita extremă a universului*, se referă la regiunea de sub sfera stelelor fixe sau orbita extremă, continuă cu aceasta, în care se găsesc astrele numite *rătăcitoare* (πλανητός)⁶⁵ însemnând *rătăcitor, înșelător, care se îndepărtează de la calea dreaptă* din cauza traiectoriei lor greu descriabile, acestea având mișcări retrograde și schimbări de poziție unele față de altele în comparație cu mișcarea celor fixe. Deopotrivă, a doua determinare este dată prin gen proxim (*corpul*) și diferență specifică (*continuu cu orbita extremă a universului*). Aici este locul celui de-al doilea fel de corpuri cerești, *astrele rătăcitoare*

⁵⁸ Aristotel, *De caelo*, I (A), 9, 278b9-24 (trad. și subl. n.).

⁵⁹ Cf. *Simplicii in Aristotelis De caelo commentaria (Commentaria in Aristotelem graeca (CAG), edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae, volumen VII; citat în continuare: Simplicius, In de caelo, edidit I. L. Heiberg, Berlin, 1894, 280, 5-6.*

⁶⁰ Cf. Simplicius, *In de caelo*, 83, 11.

⁶¹ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 12, 292b22; III (Γ), 1, 298a24.

⁶² Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 3, 270b15.

⁶³ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 8, 280a19.

⁶⁴ Același lucru se poate spune și despre celelalte determinări, aparținând lui Aristotel sau lui Simplicius, aplicabile primului sens al termenului „cer”; la Simplicius: *substanța* (genul proxim) *extremă* (diferența specifică) *mișcată circular* (atribut al diferenței), sau *cerul* (genul proxim) *stелеlor fixe* (diferența specifică); la Aristotel: *primul* (diferența specifică) *cer* (genul proxim), sau *cerul* (genul proxim) *exterior* (diferența specifică).

⁶⁵ De la πλανῶ – a rătăci, a se îndepărta de la calea dreaptă, a înșela.

(τὰ πλανώμενα ἄστροι)⁶⁶ sau *planetele* (οἱ πλάνητες)⁶⁷. „Al doilea înțeles al cerului se spune potrivit cu ceea ce numim *cerul rătăcitor* (τὸ πλανώμενον οὐρανόν), căci acesta este în mod cert *corpul continuu cu orbita extremă a universului* (τὸ συνεχὲς σῶμα τῆ ἐσχάτη περιφορᾷ τοῦ παντός), în care se află Luna, Soarele și *alte astre numite rătăcitoare* (τὰ ἄλλα ἄστροι τὰ πλανᾶσθαι λεγόμενα)”, comentează Simplicius în termeni aproape identici cu cei aristotelici⁶⁸.

Al treilea sens al termenului οὐρανός, cel de *corp care este învăluit de orbita extremă*, este înțelesul cel mai general al cerului, cel de univers întreg, care cuprinde în sine atât regiunea extremă a stelelor fixe, cât și regiunea intermediară a stelelor rătăcitoare. Ca și în primele două cazuri, și al treilea înțeles al termenului „cer” este dat printr-o definiție cu gen proxim (*corpul*) și diferență specifică (*învăluit de orbita extremă*). În centrul universului se află *Pământul imobil*, al treilea fel de corp cunoscut atunci. Potrivit sintezei aristotelice din tratatul *De caelo*, dacă Pământul era unic, astrele fixe aparțineau „lucrurilor de nenumărat” (τῶν ἀναριθμητῶν)⁶⁹ cum spune Aristotel, în timp ce astrele rătăcitoare cunoscute atunci erau doar șapte. În afară de Lună și Soare, în sistemul geocentric clasic mai erau cunoscute cinci planete, anume Mercur, Venus, Marte, Jupiter și Saturn.

Trebuie spus că Aristotel va menține toate cele trei sensuri ale termenului οὐρανός pentru că ele se referă la zone diferite ale lumii supralunare, în opoziție cu lumea sublunară⁷⁰ în cazul primelor două sensuri și înglobând-o în cel de-al treilea sens. Ele denumesc, în primul rând, bolta cerească a stelelor fixe, în al doilea rând, regiunea intermediară situată de la bolta cerească până la Pământul fix din centrul universului în care se găsesc cele șapte planete, iar în al treilea rând, întregul univers. Prin urmare, tratatul *De caelo* este structurat în funcție de aceste trei determinări ale termenului οὐρανός (cer)⁷¹. Cu toate că Aristotel nu precizează aspecte istorice în legătură cu aceste diferite accepții ale termenului, este neîndoielnic că ele pot fi privite și din această perspectivă în sensul în care acestea au fost fixate în limbă și, prin urmare și în mentalul colectiv cultural grecesc de-a lungul timpului.

⁶⁶ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 12, 292a1, 293a1.

⁶⁷ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 8, 290a19.

⁶⁸ Simplicius, *In de caelo*, 280, 28-31 (trad. n.); determinările lui Simplicius sunt tot definiții prin gen proxim și diferență specifică; *cerul* (genul proxim) *rătăcitor* (diferența specifică), *corpul* (genul proxim) *continuu cu orbita extremă a universului* (diferența specifică).

⁶⁹ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 12, 292a12.

⁷⁰ Termenii *supralunar-sublunar* nu-i aparțin lui Aristotel, dar ei s-au păstrat în comentariul lui Simplicius, singurul ajuns până la noi în greacă, ca un loc comun al exegezei tratatului de până la el. *Cele existente sub Lună* (τὰ ὑπὸ σελήνην) sunt puse în opoziție de către el cu *cele existente în cer* (τὰ οὐράνια) (cf. Simplicius, *In de caelo*, 3, 19-20; 4, 26-27; 59, 4; 60, 19; 77, 31, etc.) sau cu *cele existente în lumea deplasată circular* (τὸ κυκλοφορητικόν) (cf. Simplicius, *In de caelo*, 63, 14; 71, 11 etc.).

⁷¹ Cf. Ș. Nicolau, *Schema structurii tratatului Despre cer*, în Aristotel, *Despre cer*, ediție bilingvă, trad. românească Ș. Nicolau, București, Editura Paideia, 2005, p. 163; trimitere la varianta românească se referă la această traducere (s.v. trad. rom.).

Cu precizările de mai sus, *a doua* dintre modalitățile neconvenționale de determinare a termenilor în tratatul *De caelo* este cea *prin accepțiunile istorice* în care logos-ul a fixat utilizarea acestora până în vremea lui Aristotel. Un exemplu în care apare mai limpede aspectul istoric decât în cazul termenului οὐρανός (cer) este cel din capitolul 11 al primei cărți în care sunt determinate sensurile termenilor *generat* (γεννητόν) – *negenerat* (ἀγέννητον) și *destructibil* (φθαρτόν) – *indestructibil* (ἄφθαρτον)⁷² în legătură cu studiul eternității cerului. Studiul începe printr-o examinare a diferitelor sensuri în care sunt folosiți. Este vorba, ca și în cazul lui οὐρανός (cer), despre *accepțiunile istorice diferite*. Așa cum observă Paul Moraux, autorul ultimei ediții critice a textului, ceea ce a ajuns până la noi pare a fi un text corupt⁷³. Cu toate acestea, el deosebește *patru perspective* diferite care duc la distincțiile sensurilor⁷⁴.

⁷² În grecește ἀγέννητος poate însemna și *negenerat* și *negenerabil*, γεννητός poate însemna și *generat* și *generabil*, după cum φθαρτός poate însemna și *nedistrus* și *indestructibil*, iar φθαρτός poate însemna și *distrus* și *destructibil*, făcând astfel posibilă o dualitate de sensuri care duce la conservarea unei dualități interpretative în traducerile moderne (vezi și comentariul lui P. Moraux, *Introduction*, în Aristote, *Du ciel*, texte établi et traduit par Paul Moraux, Paris, Éd. Les Belles Lettres, 1965, p. 41, n. 1). Dar, conform interpretării lui Aristotel însuși, adjectivul verbal folosit de el aici tinde să aproximeze participiul trecut (vezi J. L. Stocks în *The works of Aristotle*, translated into english, vol. II, *De caelo*, translated by J. L. Stocks, Oxford, The Clarendon Press, 1947, p. 280a, n. 1). Așa încât, pare potrivit spiritului limbii române traducerea lui γεννητός–ἀγέννητος prin participiu trecut și φθαρτός–ἄφθαρτος prin adjectiv verbal. Aceeași soluție în traducerile lui J. L. Stocks (*ibidem*), J. Tricot (Aristote, *Traité du ciel*, trad. par J. Tricot, Paris, Éd. J. Vrin, 1949) și P. Moraux (*ibidem*).

⁷³ Vezi P. Moraux, *ibidem*, p. 41, n. 1, p. 42, n. 1 și 2, p. 43, n. 1; „În stadiul actual al textului, paralelismul accepțiilor multiple ale celor patru termeni studiați nu apare foarte clar. Aristotel nu pare a se fi preocupat de a-l pune în lumină, adoptând, de exemplu, aceeași ordine în studiul fiecărui termen. În plus, este probabil ca textul să fi fost modificat, ici și colo, prin inserții de glose și adăugiri inoportune” (*ibidem*, p. 41, n. 1).

⁷⁴ Ordinea definirii celor patru termeni, respectiv *negenerat*, *generat*, *destructibil*, *indestructibil*, precum și ordinea sensurilor acestor termeni, este ordinea din textul aristotelic. Se pot distinge următoarele sensuri: – pentru *negenerat*: I) 280b6-9, II) 280b9-11, III) 280b11-14, IV) 280b14-15; cele *patru* sensuri duc în ordine la cele patru perspective distincte; – pentru *generat*: I) 280b15-16, II) 280b16, III) 280b16-17, IV) 280b17-18, V) 280b18-19, VI) 280b19-20; al V-lea sens revine la I, iar al VI-lea sens revine la al III-lea, așa încât rămân tot *patru* sensuri principale; apariția ultimelor două sensuri care reiau semnificații din primele patru în subcapitolul despre generat este primul argument care conduce la ipoteza coruperii textului aristotelic; al doilea argument este lipsa paralelismului semnificațiilor în cele patru subcapitole care definesc cele patru noțiuni (cf. P. Moraux, *ibidem*, p. 42, n. 1); – pentru *destructibil*: I) 280b20-21, II) 280b21-23, III) 280b23-24, IV) 280b24-25; al III-lea sens se referă la posibilitatea distrugerii, rezultând din a treia perspectivă, cea care dă *sensul propriu* al lui destructibil, iar al IV-lea sens se referă la ușurința distrugerii, rezultând din a patra perspectivă; I sens înseamnă distrugerea efectiv realizată, rezultând din a doua perspectivă, iar al II-lea sens revine la al III-lea, însemnând posibilitatea distrugerii sau sensul propriu; în schimb, lipsește un sens care să rezulte din prima perspectivă, ceea ce, dincolo de lipsa paralelismului sensurilor și a dublării unora dintre ele, cum s-a văzut mai sus, constituie al treilea

În primul rând, cei patru termeni sunt spuși despre lucrurile care, deși cunosc alternanța ființei și neființei, nu suferă propriu-zis generare și distrugere potrivit acestei alternanțe. Ele se numesc negenerate sau indestructibile prin faptul că apariția și dispariția lor nu ține propriu-zis de generare și distrugere, așa cum apariția sau dispariția mișcării sau atingerii nu ține de generarea sau distrugerea mișcării sau atingerii, cu exemplul lui Aristotel⁷⁵. Potrivit primei perspective rezultă: a) primul sens al lui negenerat (ἀγένητον)⁷⁶, b) al doilea sens al lui generat (γενητόν)⁷⁷, c) lipsește un sens pentru destructibil (φθαρτόν) și d) primul sens al lui indestructibil (ἄφθαρτον)⁷⁸.

În al doilea rând, generarea sau distrugerea poate să fi avut loc sau să nu fi avut loc, așa încât negenerat înseamnă ceea ce nu a fost încă generat, generat înseamnă ceea ce a fost deja generat, indestructibil înseamnă ceea ce nu a fost încă distrus, iar destructibil ceea ce a fost deja distrus. Potrivit celei de-a doua perspective rezultă: a) al doilea sens al lui negenerat (ἀγένετον)⁷⁹, b) primul sens al lui generat (γενητόν)⁸⁰, c) primul sens al lui destructibil (φθαρτόν)⁸¹ și d) al patrulea sens al lui indestructibil (ἄφθαρτον)⁸².

În al treilea rând, ținând cont de posibilitatea sau imposibilitatea unui lucru de a fi generat sau distrus, negenerat se numește un lucru care nu poate în nici un fel să fie generat, după cum indestructibil se numește un lucru care nu poate în nici un fel să fie distrus. Pentru Aristotel, aceasta este semnificația principală sau sensul propriu al termenilor cum spune Simplicius în comentariul său⁸³. Potrivit celei

argument în favoarea ipotezei coruperii textului (cf. P. Moraux, *ibidem*, p. 42, n. 2); – pentru *indestructibil*: I) 280b26-28, II) 280b26-31, III) 280b31-33, IV) 280b33-34, V) 280b33-281a1; I sens, al III-lea, al IV-lea și al V-lea au legătură cu noțiunea definită, *indestructibilul*, și cele patru perspective diferite din care rezultă, în timp ce al II-lea, potrivit lui P. Moraux, ar trebui să facă parte din subcapitolul precedent referitor la destructibil și care pare a fi cel mai afectat de modificările în timp ale textului (cf. P. Moraux, *ibidem*, p. 43, n. 1).

⁷⁵ Cf. Aristotel, *Met.*, III (B), 5, 1002a20, atingerea are loc ἀχρόνως (fără durată, instantaneu); cf. Aristotel, *Phys.*, V (E), 2, 225b14-226b16 și *Met.*, XI (K), 12, 1068a14-b25, nu există mișcarea mișcării, nici generarea generării, nici în general schimbarea schimbării, căci orice schimbare (μεταβολή) se referă la un subiect, dar nu este subiect (cf. Aristotel, *Phys.*, V (E), 2, 225b14-16: „... ὅτι οὐκ ἔστι κινήσεως κίνησις οὐδὲ γενέσεως γένεσις, οὐδ’ ὅλως μεταβολὴ μεταβολῆς”).

⁷⁶ Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b6-9 (trad. rom. p. 210).

⁷⁷ Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b16 (trad. rom. p. 210).

⁷⁸ Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b26-28 (trad. rom. p. 211).

⁷⁹ Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b9-11 (trad. rom. p. 210).

⁸⁰ Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b14-15 (trad. rom. p. 210).

⁸¹ Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b20-21 (trad. rom. p. 211).

⁸² Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b33-34 (trad. rom. p. 211).

⁸³ Cf. Simplicius, *In de caelo*, pp. 314, 27-315, 2: „τοῦτο οὖν ἔστι τὸ κυρίως ἀγένητον, ὃ οὐχ οὕτως δυνατὸν γενέσθαι, ὥστε ποτὲ μὲν εἶναι, ποτὲ δὲ μὴ οὕτως δὲ τῶν μὲν ὄντων ἀγένητα τὰ αἰδία, τῶν δὲ μὴ ὄντων τὰ μηδέποτε εἶναι δυνάμενα.” (trad. n.: „Prin urmare, acesta este sensul propriu al lui negenerat, cel care astfel nu e posibil să fie generat,

de-a treia perspective, rezultă: a) *al treilea* sens al lui *negenerat* (ἀγένητον)⁸⁴, b) *al treilea* sens al lui *generat* (γενητόν)⁸⁵, c) *al doilea* și *al treilea* sens al lui *destructibil* (φθαρόν)⁸⁶ și d) *al treilea* sens al lui *indestructibil* (ἄφθαρτον)⁸⁷.

În *al patrulea* rând, *potrivit gradului de ușurință cu care lucrurile sunt generate sau distruse*, ceva se numește *negenerat* sau *indestructibil* dacă este greu generabil sau destructibil. Ultimele două perspective rezultă din cele două sensuri în care se folosește *posibil-imposibil*, adică în raport de adevăr și fals, de unde rezultă sensul propriu al celor patru termeni definiți, și în raport de greutatea sau ușurința cu care au loc schimbările. Potrivit celei de-a patra perspective, rezultă: a) *al patrulea* sens al lui *negenerat* (ἀγένητον)⁸⁸, b) *al patrulea* sens al lui *generat* (γενητόν)⁸⁹, c) *al patrulea* sens al lui *destructibil* (φθαρόν)⁹⁰ și d) *al cincilea* sens al lui *indestructibil* (ἄφθαρτον)⁹¹.

Aceasta este ordinea în care apar accepțiile lui *negenerat*, primul termen definit, ordine pe care textul, așa cum s-a văzut, nu o mai păstrează în analiza

așa încât odată să existe, odată să nu existe; astfel sunt *negenerate*, dintre *ființări*, cele *eterne*, iar dintre cele ce nu *ființează* sunt *negenerate* cele care *niciodată* nu e posibil să existe.”).

⁸⁴ Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b11-14 (trad. rom. p. 210): „ἔνα δ' εἶ τι ὅλως ἀδύνατον γενέσθαι, ὅσθ' ὅτε μὲν εἶναι ὅτε δὲ μή. (τὸ δ' ἀδύνατον λέγεται διχῶς. ἢ γὰρ τῷ μὴ ἀληθὲς εἶναι εἰπεῖν ὅτι γένοιτ' ἄν, / ἢ τῷ μὴ ῥαδίως μηδὲ ταχὺ ἢ κοιλῶς.” (trad. n.: „În alt sens încă, este folosit *negenerat* dacă ceva este cu totul imposibil să fie generat, astfel încât să existe într-un moment ceea ce mai înainte nu exista. (Dar imposibil se folosește în două sensuri. Într-adevăr, sau când nu este adevărat să spui că va fi generat [ceea ce corespunde celui de-*al treilea* sens al lui *negenerat*, cel *propriu* - n.n.], / sau când generarea nu are loc ușor, nici repede sau bine [ceea ce corespunde celui de-*al patrulea* sens al lui *negenerat* - n.n.]”).

⁸⁵ Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b16-18 (trad. rom. p. 210): „ἔνα δ' εἶ δυνατόν, εἴτε τῷ ἀληθεῖ διορισθέντος τοῦ δυνατοῦ / εἴτε τῷ ῥαδίως.” (trad. n.: „În alt fel, [ceva se numește generat] dacă este posibil, posibilul fiind definit fie prin raport cu adevărul existenței [ceea ce corespunde celui de-*al treilea* sens al lui generat, cel *propriu* - n.n.], / fie prin raport cu ușurința ei [ceea ce corespunde celui de-*al patrulea* sens al lui generat - n.n.]”).

⁸⁶ Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b21-23 (trad. rom. p. 211): „εἴτε γὰρ πρότερόν τι ὄν ὕστερον ἢ μὴ ἐστίν / ἢ ἐνδέχεται μὴ εἶναι, φθαρόν εἶναι φαμεν, εἴτε φθειρόμενόν ποτε καὶ μεταβάλλον, εἴτε μή.” (trad. n.: „Într-adevăr, spunem că este destructibil ceva care, existând mai înainte, apoi sau nu există [ceea ce corespunde *primului* sens al lui destructibil - n.n.], / sau e posibil să nu existe, fie distrus sau transformat într-un moment, fie nu [ceea ce corespunde celui de-*al doilea* sens al lui destructibil, cel *propriu* - n.n.]”). 280b23-24 (trad. rom. p. 211): „ἔστι δ' ὅτε καὶ τὸ δια τοῦ φθείρεσθαι ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι φαμεν ” (trad. n.: „Dar câteodată și ceea ce e posibil să nu existe prin distrugere spunem că este distrus [ceea ce corespunde celui de-*al treilea* sens al lui destructibil, tot *propriu* - n.n.]”).

⁸⁷ Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b31-33 (trad. rom. p. 211): „τὸ δὲ μάλιστα κυρίως, τὸ ὄν μὲν, ἀδύνατον δὲ φθαρήναι οὕτως ὥστε νῦν ὄν ὕστερον μὴ εἶναι ἢ ἐνδέχεσθαι μὴ εἶναι.” (trad. n.: „Dar mai ales în sens propriu indestructibilul este ceea ce există și e imposibil să fie distrus, astfel încât ceea ce este acum să nu fie mai târziu, sau să fie posibil să nu existe.”).

⁸⁸ Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b13-14 (trad. rom. p. 210); vezi *supra* n. 84.

⁸⁹ Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b17-18 (trad. rom. p. 210). vezi *supra* n. 85.

⁹⁰ Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b24-25 (trad. rom. p. 211).

⁹¹ Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b34-281a1 (trad. rom. p. 211).

sensurilor celorlalți trei termeni, încât, deși se raportează la ea, paralelismul acestor sensuri nu apare foarte clar. Cum sensul propriu, cel care-l interesează pe Aristotel și prin care operează în continuarea demonstrației eternității cerului, este definit ținând cont de posibilitatea sau imposibilitatea unui lucru de a fi generat sau distrus, finalul capitolului discută accepțiile *posibilului* și *imposibilului*⁹². Prin urmare, în sens propriu, *negenerat* și *indestructibil* sunt definiți corespunzător sensului propriu al imposibilului, anume *cel al imposibilității trecerii de la neființă la ființă prin generare* și, respectiv, *cel al imposibilității trecerii de la ființă la neființă prin distrugere*. În sens propriu, *generat* și *destructibil* sunt definiți ca *posibilitatea trecerii de la neființă la ființă prin generare* și, respectiv, ca *posibilitatea trecerii de la ființă la neființă prin distrugere*. Tot în finalul capitolului 11 Aristotel arată că posibilitatea se definește totdeauna în raport de un maxim sau prag determinabil sau după putere, sau după obiectul însuși. Spre deosebire de determinarea termenului οὐρανός, în acest caz nu mai avem determinarea termenilor prin definiții clasice cu gen proxim și diferență specifică.

A treia modalitate neconvențională de determinare a termenilor tratatului *De caelo* se referă la determinarea prin metoda *etimologică*. Așa cum s-a spus mai sus, aplicarea metodei etimologice este în legătură cu primul fel de definiție, definiția nominală, pe care Aristotel o numește *expresie nominală* (λόγος ὀνοματώδης). Trebuie spus că metoda etimologică nu mai are nicio legătură cu definirea prin gen proxim și diferență specifică. Un exemplu este determinarea termenului αἰθήρ (eter), al cincelea element sau corp simplu din care este constituită lumea supralunară. Există mărturii potrivit cărora încă din vremei primei școli pitagoriciene limba avea pentru greci o origine divină⁹³. Cuvintele datorate oamenilor de către zei încifrau sensuri ascunse, iar adevărul lor putea fi dezvăluit doar prin știința etimologiei. Până în vremea lui Aristotel încă, așa cum vedem în dialogurile lui Platon⁹⁴, demnitatea divină a limbii era necontestată. Pentru Aristotel în schimb, cuvintele nu există prin natura lucrurilor, ci sunt convenții stabilite între nume și realitățile pe care le numesc⁹⁵. Fiind folosite de la începuturi și în acord cu natura lucrurilor, ele surprind totuși realitățile desemnate, ceea ce autorizează recursul la argumente etimologice, gramaticale sau semantice. Prin urmare, Aristotel folosește în tratatul *De caelo* acest fel de argumentare etimologică⁹⁶. Poate sub influența etimologiei dată de Platon în *Cratylus*⁹⁷, unde „eterul” (αἰθήρ) derivă de la „se rotește continuu curgând” (ἄετ' ἑστὶ ῥέων), Aristotel propune o explicație pornind de

⁹² Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 281a1-27 (subcap. *Posibil și imposibil*; p. 211-212).

⁹³ Cf. Iamblichos, *De vita pythagorica*, 56.

⁹⁴ Cf. Platon, *Cratylus*, passim.

⁹⁵ Cf. Aristotel, *De int.*, 2, 16a27; *Soph. el.*, 1, 165a8.

⁹⁶ Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 1, 268a15; I (A), 3, 270b22; I (A), 9, 278b8, 279a27; I (A), 12, 283b6; II (B), 2, 285b11.

⁹⁷ Cf. Platon, *Cratylus*, 410b, unde se propune o etimologie asemănătoare celei aristotelice, derivând αἰθήρ de la ἄετ' ἑστὶ ῥέων (a se roti continuu curgând).

la „a se roti continuu” (ἀεὶ θεῖν)⁹⁸, rotirea continuă ca mișcare circulară locală fiind singura schimbare proprie celui de-al cincilea corp.

Acestea sunt cele trei modalități neconvenționale care pot fi evidențiate în tratatul aristotelic *De caelo* și prin care sunt determinați termenii folosiți de către Aristotel.

⁹⁸ J. Tricot (cf. Aristote, *Traité du ciel*, trad. par J. Tricot, Éd. J. Vrin, Paris, 1949, p. 12, n. 2) crede că Aristotel derivă pe αἰθήρ (eterul) de la αἶθειν (a arde); A. Meillet (cf. *Bulletin de la société linguistique de Paris*, nr. 26, Paris, 1925, p. 17) susține că αἰθήρ este o creație semiartificială, făcută în opoziție cu ἄήρ (aerul) și apare ca un derivat târziu al verbului αἶθειν, lucru întărit în vremurile moderne și de P. Chantraine (cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Éd. Klincksieck, 1968 -1980, p. 33); deopotrivă, É. Boisacq (cf. É. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg - Paris, Éd. C. Winter - C. Klincksieck, 1916, p. 23) și A. Bailly (cf. A. Bailly, *Dictionnaire grec - français*, Paris, Éd. Hachette, 2000, p. 42) susțin derivarea lui αἰθήρ de la αἶθειν; H. Frisk (cf. H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1960, p. 37) propune derivarea lui αἰθήρ din αἶθηρ. O. Hamelin (cf. O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris, Éd. Felix Alcan, 1920, p. 335, n. 2) respinge etimologia din αἶθειν pentru cea din ἀεὶ θεῖν (a se roti continuu); textul grec (270b23) dă dreptate acestuia din urmă, împotriva celorlalți.

UNIVERSALITY IN OUR KNOWLEDGE OF THE TRUE AND THE BEAUTIFUL: ON PROVING BEAUTY FROM KANT ON

MIRCEA MARICA

Abstract. I argue that Kant's attempts to grant universality to aesthetics leave us without a clear-cut distinction between determinative judgements and judgements of taste in what provability is concerned. Both seem to have as their referent an evaluative dimension regarding how understanding stands in a satisfying rapport with the sensible or imagination.

Key words: aesthetics, Kant, proof, beauty, evaluation

1. Introduction

It is generally accepted that the third Kantian Critique was meant to coherently solve the dilemma concerning which path the subjective thinking has to pursue: appropriating the deterministic laws of nature or obeying the will to absolute freedom; in short, the step from a trained observer to a sovereign ruler.

One of the most important aspects of Kant's approach to aesthetics is the peculiarity of the judgement of taste: namely, the 'I', as the locus of the synthetic activity, can not rely on the pure classical schemata because the subjective conditions of aesthetic judgements lack concepts. Thus, while the attainment of scientific knowledge is explained by Kant in terms of the fittingness between intuition and understanding, knowing the beautiful does not seem to comply with this schema. This is the reason which makes Kant believe that a science of taste is impossible, but he tries to offer a critique of taste as a middle ground between mere subjectivism and scientific universalism.

I intend to argue that, although Kant goes through much trouble to sharply distinguish between determinative and reflective judgements, his attempts to grant universality to aesthetic judgements brings the latter closer to determinative judgements than he intended. Both seem to have as their referent an evaluative dimension regarding how understanding stands in a satisfying rapport with the sensible or imagination.

Also, I will argue, this opens the possibility towards an alternative interpretation regarding the relation between aesthetic judgements and understanding; aesthetic judgements would not be lacking concepts, but quite the opposite: they would offer an overwhelming abundance of concepts, which would account for the difficulty in offering proofs for their truth.

To this aim, I will first offer a brief historical overview, accounting for the contextual determinations of Kant's aesthetics, in order to highlight his hesitations and purpose. Further on, I will advance my above mentioned hypothesis, and provide it with support from two distinct angles: first, from an extended affectivity account, I will stress on the vagueness of the distinction Kant puts forth. Secondly, I will move on to support my thesis from a context-dependent view on proofs in general.

2. Contextual Determinations of Kant's Thoughts on Beauty: Between Burke and Baumgarten

Roughly, the psychology of Kant's time discussed three faculties of the mind: the intellect, the judgement and the reason, corresponding to knowledge, the sentiment of pleasure and the will. Analogously, Kant thought, these three faculties correspond to the three propositions of a syllogism: the intellect provides the major, the judgement – the minor, and reason corresponds to the conclusion. Judgement is, thus, a connective link¹.

In the first version of his *Critique of Pure Reason* (CPR), Kant doubted aesthetics was even conceivable as a systematic structure. In 1769, he was very much into rejecting A.G. Baumgarten's view, according to which aesthetics must be a somehow technical endeavour, regulated by the analogy with the Leibnizian theory of reason². Kant's refutation of this approach regarding taste was rooted in the 18th century British theory. The core idea of the latter can be summarized as follows: the criteria for taste are given by the real consensus of different people, as beauty is always linked with something other than pure understanding, that is, psycho-empirical moments³. It would be fair to say that this is a radical reduction, but it is not the aim of this paper to rigorously treat the common thread of the various British accounts of that time, nor to describe the dynamic of the embedded ideas, often in opposition; the sole purpose here is to remind ourselves of the framework in which the Kantian aesthetic theory was conceived. In this respect, it still must be pointed out that, while British philosophers were disputing over how to construct a theory of art and beauty starting from psychical-embodied experience, the Germanic cultural space was characterized by a reluctance to see art and the beauty as an object for scientific or philosophical endeavour. The first main German figure who recognized some cognitive potential in beauty and artistic intuitions, (though still a somehow inferior one) was Baumgarten.

¹ Gilbert and Kuhn (1939: ch. XI).

² “[...] these lower faculties of cognition, in so far as they represent the connections among things, and in this respect are similar to reason [...] or the sum of all the cognitive faculties that represent the connections among things indistinctly.” (Baumgarten 2005: 146).

³As an irony, the history of British aesthetics indicates John Locke, maybe the second great despiser of poets after Plato, as one of the main sources for the theories of Art and Beauty practiced in Great Britain after 1750. Also, Edmund Burke (2001) was one of the most radical anti-rationalist among his fellows, reducing the entire aesthetic process to passions.

In *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, younger Kant tried to define aesthetic thought following the English fashion. This work can be considered mainly as a collection of psycho-anthropological observations, in response to Edmund Burke's similar attempts to find a 'scientific' ground for a mature aesthetics⁴. But Burke's discourse is shaped to serve a special social theory; namely, passions as the conditions for beauty are viewed as linked with social self-preservation and overcoming an existential obstacle or terror. All this results in one distinct feature of Burke's aesthetic theory: beauty and sublime are different in origins; while the former rests on pleasure or sensual love, the later rests on a special delight somehow earned in the struggle for improvement.

In Kant's terms, Burke's attempts are only a half-step away from universality. His thought is starting from a sympathetic position towards Burke's, and evolves to a more nuanced one (Gilbert and Kuhn 1939: 321, 325).

If in 1781 (CPR A edition) Baumgarten's efforts were simply "false hopes" in Kant's view, because the "taste is empiric", in 1787, the year of the second edition of the first Critique, "empiric" is only referring to the "sources" of taste judgements, and not to the taste as such (1996: 74). Still, Kant remains sceptical about Baumgarten's conceptions. In the CPR (B edition), Kant considers that the notion of aesthetic has been largely misused: Kant operates a division between transcendental aesthetic as a science of pure intuition and the aesthetics as an object of despised speculative philosophy with a psychological meaning⁵.

However, the debut of the critical period seems to be marked by a tacit sacrifice with respect to the real possibility of a theory of taste; Kant is beginning to realize that aesthetics (other than what he called transcendental aesthetic) is a "new field of knowledge" and it must be explored⁶. Nine years later, he is back on the use of the term *aesthetic* as judgement of taste and his previous recommendations on the matter become outdated. This is the exact moment of the *Critique of Judgement* (1790) (CJ). As a general remark, Kantian aesthetic judge-

⁴ In the 1991 edition, Burke's name appears in the following notes: "Mountains and plains. As it was nature in its powerful destruction, hence the fables of giants. – It leads to the raving of the imagination, and then the mind falls victim to fear of tension and madness. Burke – Milton – Klopstock. Aeneas's descent into hell. – The night is sublime, the day is beautiful. Deserts, inhabited by spirits. – Ancient abandoned castles". (1991: 523).

⁵ "The Germans are the only people who presently (1781) have come to use the word *aesthetic[s]* to designate what others call the critique of taste. [...] Because of this it is advisable to follow either of two alternatives. One of these is to stop using this new name *aesthetic[s]* in this sense of critique of taste, and to reserve the name *aesthetic[s]* for the doctrine of sensibility that is true science. [...] The other alternative would be for the new *aesthetic[s]* to share the name with speculative philosophy. We would then take the name partly in its transcendental meaning, and partly in the psychological meaning." (Kant 1996: 74).

⁶ In a letter addressed to Reinhold, dated 1787, Kant recognizes that the general schema of his first Critiques had been confirmed in his mind by the discovery of a new field of knowledge with a priori principles. This new field of knowledge is the field of aesthetics. See Caird (1909: 376–377).

ment is subjective, intimately linked to the internal feeling of pleasure or displeasure. In fact, the term judgement will be used as an attempt to bridge the objectivity presupposed in justification with the necessary subjectivity of reason. The picture we are faced with is showing a nature unknowable in-itself, only knowable in its appearances to the ego thanks to a *status quo* of the ego called synthesis (Bowie 2003: 21–24).

Thus, this extraordinary power of the subject is a fortunate epistemic coincidence arising from being determined by the laws of nature to give laws to the same nature. This performance has as its main methodology the well-known Kantian split operated in the object of reflection: the noumenal and the phenomenal, the will in-itself and the effects of the will, I and the world. The direct consequence with regard to beauty would be that aesthetic knowledge would only be possible inasmuch as we can apply some norms to intuition. Going deeper into this proposed analogy with his previous two Critiques, it is only reasonable to ask about the necessary conditions for the existence of beauty.

3. Extending Affectivity

The general condition for a judgement to take place consists in the accordance of the representation by which the object is given in the intuition (as manifoldness) with the understanding (concepts representing the unity which binds manifoldness). The system introduced in *CPR* gives to imagination the central responsibility of synthesizing the manifold given by the senses according to the norms that are prescribed by the understanding. A general norm prescribed by the understanding grants knowledge of the perceptual moments of a given object through a particular concept. One of the most important aspects of Kant's approach is the "peculiarity" of the judgement of taste⁷: namely, the 'I', as the locus of the synthetic activity, can not rely on the pure classical schemata because the subjective conditions of aesthetic judgements lack concepts.

This is the reason which makes Kant to believe that a science of taste is impossible, but he tries to offer a critique of taste as a middle ground between mere subjectivism and scientific universalism. The faculty of judgement unifies the manifoldness in two manners: either thinks a specific moment A starting from a general category (determinant thinking, from general to particular), or tries to find the universal principle starting from the specific moment (reflective thinking). Kant compensates for the lack of concepts with the internal perception of pleasure⁸. At this point, judgements of taste are conceived more as psychological moments in the

⁷ See Kant (2007: ch. 37, 39, pp. 119–121 and ch. 9).

⁸ "First of all we have here to note that a universality which does not rest upon concepts of the object (even though these are only empirical) is in no way logical, but aesthetic, i.e. does not involve any objective quantity of the judgement, but only one that is subjective. For this universality I use the expression universal validity, which denotes the validity of the reference of a representation, not to the cognitive faculties, but to the feeling of pleasure or displeasure for every subject." (Kant 2007: 46).

human being, a conception which is not so far removed from Burke's, and we know now that this is not what Kant intended. The replacement is needed to make room for the famous Deduction of taste and for the subjective universality of aesthetic judgements. The beautiful depends on the harmonic relation born in the free play of the imagination and the understanding.

The relation of the imagination with the understanding brings out some ambiguities which have puzzled Kant's scholars since: if such interplay does exist, this means that imagination can also structure data independently or prior to understanding in a spontaneous impulse. Consequently, imagination can be both receptive and productive. Furthermore, concerning sensibility, as a non-discursive type of spontaneity (different from the spontaneity of the understanding), the forms of intuition are generated by what Kant in the CPR – A edition – calls the "synopsis" of the manifold in sensible intuition, which could be the "pure synthesis of apprehension" and also the "pure figurative synthesis of the imagination" (*synthesis speciosa* in the B edition)⁹.

The spontaneous imagination is the primordial capacity to come up with representations that have no external sensible source. They are simply originated from the creative capacity of the human mind. This would lead to some different primordial region, other than the mere immanence of subjectivity, a transcendent element pouring universality in the very transcendental ego; but Kant chooses to ignore this realm. Instead, CJ appeals to modal fictionalism, to which Kant also remains committed in his philosophy of religion, thus avoiding dealing with the whole problematic of the transcendent. His lack of appetite for special metaphysics compelled him to bring to the table a theory of aesthetic communicability in the name of which he claims universalism.

The locus of this free play is *sensus communis*. Here, 'communis' is to be read as harmony in the free play of faculties¹⁰. Harmony is taken to be the accordance of cognitive faculties, and can only be produced as internal feeling. Introducing this dimension, Kant wants to define taste as being the medium term between aesthetic moments and the determinative thinking specific to natural philosophy, hoping to bridge the gap between reason and will.

On the one hand, taste must be cultivated, but on the other hand, according to what norms? Only after this transcendental definition of taste, Kant offers an analysis of beauty, though with a vague normativity. The difference between logical (as determinative) and aesthetical judgements (as reflective) would consist in what Kant calls *proofs*. Taste can give none. So the defining mark of determinative judgements is the concept, which offers objectivity to our sense data,

⁹ This ambiguity is thoroughly thematized in Heidegger's (1929) *Kant and the Problem of Metaphysics*, translated by R. Taft, Bloomington: Indiana University Press [1997].

¹⁰ "The judgement of taste, therefore, depends on our presupposing the existence of a common sense. (But this is not to be taken to mean some external sense, but the effect arising from the free play of our powers of cognition.) Only under the presupposition, I repeat, of such a common sense, are we able to lay down judgement of taste." (Kant 2007: 68).

objectivity constituting the proof. This is a fertile soil for knowledge, which gives a sense of certainty or concreteness in evaluating the scientific laws. Determinacy is something referring to the evaluative function of judgement. In other words, when we perform a determinative judgement, we accept or deny that a general principle is applicable to a specific moment. So an evaluation is taking place, resulting in a satisfactory state of affairs. Satisfaction refers to being able to establish a connection between sensuous imagination and understanding; still, neither the concept nor the object (as sensual) is providing satisfaction. We find acceptable or satisfying only the formal rapport between them.

However, we are faced with a rather weak distinction between determinative and reflective judgements. Thus, although Kant goes through much trouble to sharply distinguish between determinative and reflective judgements; his attempts to grant universality to aesthetic judgements seem to bring the latter closer to determinative judgements than he intended. Both have as their referent this evaluative dimension regarding how understanding stands in a satisfying rapport with the sensible or imagination. But from this we can also infer, given the possibility of having internal pleasure or satisfaction for every act of judgement, that every judgement has an aesthetic dimension and, in this way, can be allo-logical¹¹. Even if such a claim may be a too strong conclusion to draw, it is still safe to say that we are at least faced with the hypothesis that determinative judgements are to be definable in terms of what we subjectively ‘feel’ as being universally acceptable. ‘Evaluation’, or ‘satisfaction’, seems very close to an internal perception of pleasure; one may wonder where to draw a line between the two. Thus, we are dealing with under-specification regarding the relation of understanding with imagination, which instantiates a classical slippery slope case. Furthermore, Kant himself recognizes the motivational role of pleasure in the cognitive process¹².

What Kant wanted to oppose to Burke is universality, exclusively based on the possibility of mere communicability. Despite the apparent inability to provide proofs, judgements of taste are not exclusively defined by the contingency of the sensitivity of human body; still, a purely conceptual necessity would take the matter too far away from the body.

Though the result of the above discussion remains a hypothesis, it seems legitimated to have a small dose of scepticism as regards Kant’s compensation attempt regarding the universality of aesthetic judgements. If we accept: 1) Kant’s ob-

¹¹ In the following passage Kant explicitly sees an analogy and a difference between two kinds of judgements: “The judgement of taste is differentiated from logical judgement by the fact that, whereas the latter subsumes a representation under a concept of the object, the judgement of taste does not subsume under a concept at all—for, if it did, necessary and universal approval would be capable of being enforced by proofs. And yet it does bear this resemblance to the logical judgement, that it asserts a universality and necessity, not, however, according to concepts of the object, but a universality and necessity that are, consequently, merely subjective” (2007: 117).

¹² “A judgement upon an object of our delight may be wholly disinterested but nonetheless very interesting, i.e. it relies on no interest, but it produces one” (Kant 2007: 37, footnote).

servations according to which determinative judgements and judgements of taste share something in common with respect to universality and necessity and 2) the above hypothesis, placing determinative judgements closer to the realm of subjective affectivity, it follows that it is possible that the universality of determinative judgements, those which are involved in cognition, depends on an internal sensation very akin to pleasure. Accordingly, all Newtonian laws, the whole sphere of science, empirical cognition in general, could be taken as a peculiar form of art. This would not sound so strange if we take into consideration the fact that, at that time, Kant understood art as *techne*, similarly with the ancient Greek view on the matter, concerning the capacity to produce in a purposive manner (Bowie 2003: 21–24).

4. Contexts, Science and Beauty

There are further issues that I must consider: first, a very important distinction which Kant operates between the feeling of pleasure taken as internal sensation and sensations taken as empirical external experience. The former is in relation with the perceiving (intuiting) subject, while the latter is in relation with the perceived (intuited) object. Still, this distinction does not affect my hypothesis because I did refer to the internal feeling of pleasure. A difference remains, though; namely, it is easier to bring proofs for a determinative judgement, pointing to the specific law or concept under which the object is functioning or is conceived. To give proofs is nothing but to objectify a subjective state of mind.

As I showed above, the only thing that keeps aesthetic judgements outside the sphere of objective cognition is the free play from which they are born; the beautiful can not be proved. The representation of the object only meets some but not sufficient requirements for cognition, making it incapable of being cognized in a determinate way¹³. So, when it comes to judging the beautiful, we are faced with a free-play-sourced representation, which is not yet formatted by understanding. Is this a sufficient condition for isolating the judgements referring to the beautiful from the determinative judgements? If we all have the capacity to recognize beauty at a subjective level, why can't we objectify our evaluation on the matter? Kant's response is exclusively based on the appeal to concepts. Still, his account fails to dismiss the alternative of the apparent impossibility of objectifying our evaluations about beauty being in fact due to an abundance of determinations. Beauty might not be lacking concepts, but its representation might offer an overwhelming complex network of concepts and laws, hard to describe and make available for a scientific endeavour. Based on Kant's First introduction to CJ¹⁴, and focusing on

¹³ In the *Analytic of the Beautiful*, Kant explains that instead of construing a beautiful object as an example of some determinate concept, in contemplating that object, we “refer [its] representation to cognition in general” (2007: 48–49).

¹⁴ “[...] the apprehension, in the imagination, of the object's [sensibly given] manifold agrees with the exhibition [Darstellung] of a concept of the understanding (which concept this is being indeterminate)”. (Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, Nachlass

the fact that in the free play, a certain representation exhibits a multitude of concepts, not one in particular¹⁵, it follows that reflective judgements in general are in fact hyper-determinative. In this framework, aesthetic theory seems to find its proper place rather at the core of metaphysics, than among its applications. The conclusion would be that aesthetic judgements, by being reflective, are not lacking concepts, but quite the opposite: they offer an overwhelming abundance of concepts. Thus, the subject's difficulties regarding objectification (showing proofs) relate to his difficulties in choosing the first concept to invoke when it comes to beauty. Considering the productive dimension of imagination, a new approach to our judging about the beautiful is thus opened; during the free play, imagination gives rise to a multitude of forms which "correspond to the general feature of an exhibition of an empirical concept" (Heinrich 1992: 51), but which are not coerced by the faculty of understanding into exhibiting a particular concept, as in determinative judgements. The free play supports the exhibition of many concepts, and, thus, a beautiful thing permits a multitude of series of re-imagining it. In this equation, the understanding just acknowledges and tries to guide the rich free play of the productive imagination, which results on one hand, in our attraction towards such richness, but also, on the other hand, in the insecurity ensued by the lack of strict determining criteria.

The multi-concept interpretation of the free play also has the advantage of offering a suitable account for the aesthetic education. In the educational process, the subject is exposed to a collection of rules which makes him susceptible to see beauty in a more articulated manner, allowing him to evaluate deeper into his representation. In contrast, the scientific determinative approach of reality just narrows judgements to a limited spectrum of certain rules or concepts taken as conditions. In a Newtonian framework, for instance, scientific truth was restricted to an arbitrary acceptance of a certain set of concepts. Science has since evolved, and the Newtonian rules do not satisfy us anymore. The Copernican revolution was a matter of simplified calculus of the orbits, and thus it was evaluated and accepted as a scientific progress due to this simplicity; still, it remains an evaluative convention.

Thus, the laws as such remain hypothetical judgements all the way; the best we ever have is probability. What allows us, at some point, to 'feel' we have come close enough, is nothing but a value judgement. Bringing proofs for a certain scientific judgement seems to have an inherent conventional, contextual dimension. In the light of this, above mentioned hypothesis appears more plausible; it is not so straightforward how to operate a clear cut between reflective and determinative judgements.

If, for instance, I belonged to a 'green criteria' community, I would be able to justify my aesthetic judgements, which would thus be accepted as objective; showing that a thing is beautiful because it contains a relation with 'green' would constitute a determinative proof for beauty. But an adequate aesthetic judgement

(1987); First Introduction to the Critique of Judgment, trans. Werner Pluhar. Indianapolis: Hackett: 220–221).

¹⁵ For this argument, see Rush (2001: 58).

has its origin in something which both overwhelms and pleases us. We are only the subjects of a striving for, a striving which makes us grab that something in our understanding. Given the variability of the contexts in which we are compelled to give proofs for our judgements, Kant's claims regarding aesthetic judgements lacking concepts seem revisable. If our proofs are context dependent, then objectivity is just a matter of evaluative affinity.

5. Conclusion

Kant purports to find a hint of universal in the judgement of taste. In this endeavour, he searches for a middle ground between mere subjectivism and scientific universalism. Judgements of taste are neither merely sensuous, with no claims to the universal, pointing into the inarticulate variability of the human body, nor conceptual judgements. In Kant, taste somehow partakes of the two. Taking this into consideration, if we deem something to be beautiful, what is it about it that makes a claim to universality? Kant argues that the singular beauty has something more than particularity that is communicated. The occasion of singular beauty becomes open to something further, beyond.

Human imagination is conceived by Kant as a mediating power, related to both the senses and the understanding; without it there is no possibility for a coherent, ordered experience. Representation sets in motion imagination and understanding, in a harmony. In experiencing this harmony, we are experiencing beauty. The universality, for Kant, consists in the possibility of universal agreement, inasmuch as it makes reference to this harmony, which can be anticipated in relation with other human subjects. Thus, what is essential of universality is communicability. An aesthetic communicability has one of its roots in the sensuous and the other in the understanding.

I have argued here that Kant's attempts to grant universality to aesthetic judgements leave us with a rather weak distinction between determinative and reflective judgements. Both seem to have as their referent an evaluative dimension regarding how understanding stands in a satisfying rapport with the sensible or imagination. In what determinative judgements are concerned, an evaluation is taking place, resulting in a satisfying state of affairs. Satisfaction refers to being able to establish a connection between sensuous imagination and understanding; the proper object of this satisfaction is the formal rapport between the sensual and the conceptual. Hence, at the core of our proving our determinative judgements lies a mere feeling, an evaluative judgement: we 'feel' we are close enough to the genuine law. Inasmuch as aesthetic judgements share both their evaluative and their universal feature with determinative judgements, I have argued, the clear distinction Kant is trying to preserve here seems rather forced. Thus, the CPR ambiguities related to the synthetic powers of imagination give rise to even more vulnerabilities for his aesthetic theory.

Also, I have shown how an alternative view, granting judgements of taste not a lack in conceptualization but, on the contrary, an overflow of concepts, better accounts for both the apparent difficulty in proving beauty, and the similarities determinative judgements share with aesthetic judgements.

Bibliography

Primary Sources:

- Kant, Immanuel (2007). *Critique of Judgement*, translated by James Creed Meredith. Oxford: Oxford University Press [1952].
- Kant, Immanuel (1991). Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. In *Kant-Forschungen*, Hamburg: ed. by F. Meiner, commented by Marie Rischmüller. Notes and Fragments ed. by Paul Guyer, University of Pennsylvania transl. by Curtis Bowman, Paul Guyer, Frederick Rauscher, Cambridge University Press (2005).

Secondary Literature:

- Baumgarten, Alexander Gottlieb (2005). *Metaphysik*, translated by Georg Friedrich Meier, with notes by Johann August Eberhard, second edition, edited by Dagmar Mirbach. Jena: Dietrich Scheglmann Reprints [1783].
- Bowie, Andrew (2003). *Aesthetics and Subjectivity: from Kant to Nietzsche*. 2nd ed. Manchester: Manchester University Press.
- Burke, Edmund (2001). *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. The Harvard Classics, ed. by Charles W. Eliot. Vol. XXIV, Part 2, New York: P.F. Collier & Son, 1909–14; Bartleby.com: www.bartleby.com/24/2/. [21.11.2012].
- Caird, Edward (1909). *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, vol. 2, 2nd ed. Glasgow: James Maclehose and Sons.
- Desmond, William (2003). *Art, Origins, and Otherness: Between Philosophy and Art*. Albany: SUNY Press.
- Gilbert, Katherine and Kuhn, Helmut (1939). *A History of Esthetics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Henrich, Dieter (1992). *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World: Studies in Kant*. Stanford University Press.
- Kant, Immanuel (1996). *Critique of Pure Reason: Unified Edition with All Variants from 1781–1787 Editions*, translated by Werner Pluhar. Cambridge, MA: Hackett Publishing.
- Lotze, Hermann (1888). *Logic*, vol. 2. Ed. and translated by Bernard Bosanquet. Oxford: Calendon Press.
- Rush, Fred (2001). The Harmony of the Faculties, in *Kant-Studien* 92, no. 1.

THE DETERMINATIONS OF REASON IN HEGEL

CONSIDERATIONS UPON THE GENEALOGY OF REASON IN HEGEL'S ANTHROPOLOGY AND THE ENCYCLOPAEDIC PHENOMENOLOGY OF SPIRIT

GABRIEL TIRON

Abstract. The Hegelian philosophical anthropology can be considered a “sublation” of the rationalist, the empiricist and the Kantian anthropological accounts, preserving their valuable arguments, yet, at the same time, negating their shortcomings. Thus, Hegel constructs his anthropological framework by trying to reconcile the free rational individuals with their natural embodiment and their historical and cultural embeddedness. The purpose of this study is to follow the winding road of the successive determinations that the human beings, as subjective spirit, have to take in order to become what they implicitly are: free rational subjects.

Key words: Hegel, reason, determination, freedom, self-consciousness, self-determination

1. Introduction

The problem of the individuals' rationality and, in strong connection to this, the issue of subjective freedom, has been considered a very important and long-time debated philosophical topic since the Age of Reason. The paradoxical relation between the free rational individuals and their particular historical embeddedness still needs to be further discussed. After more than three centuries of philosophical controversies, a comprehensive solution has not (yet) been agreed upon. The Enlightenment's attempt to transform reason into an Archimedean point has, on one hand, determined prompt reactions in philosophy from thinkers like Kant or Hegel, and, on the other hand, has occasioned the rise of Romantic Movement in humanities. The Hegelian philosophical system could be seen as an answer given to Enlightenment and Romanticism, but equally as a reply to Kant's limits of the theoretical use of reason. Considering freedom as the defining element and, at the same time, the history's mere purpose, Hegel develops his complex philosophical system by trying to reconcile reason, subjectivity and autonomy with cultural tradition, community and authority. Thus, his theory combines perspectives that

were and continue to be considered antagonistic in their very nature, wherefrom the difficulty of comprehending the Hegelian approach of the human being's nature. The main focus of the present paper is the investigation of the complex relationship between historical context and reason, and, more specifically, the natural and cultural determinations on free rational subject in Hegel. My thesis is then that, following Hegel's line of argumentation, the embodied subject undergoes several alterations in order to overcome the antagonistic tendencies within him and in relation to the natural determinations, but succeeds in the end to become what he implicitly is: a spiritual rational being autonomously self-determining himself inside a larger rational plan. From this perspective, Hegel's understanding of natural and cultural determinations does not stand against the free rational individual but, on the contrary, they are dialectically integrated into a larger scheme in such a manner that they enhance the individual's capacity to self-determination (freedom) and self-knowledge.

The project of investigating individual rationality in its relation to natural and cultural determinacies may be seen in itself as a Sisyphean task, on the one hand because of the monolithic structure of the Hegelian system and, on the other hand, because the attempt to trace back the concept of reason in Hegel involves scrutinizing his entire work, for rationality is Hegel's lodestar. Being aware of these difficulties, I will confine myself and concentrate on Hegel's philosophical anthropology (understood here in a broader sense than the Hegelian one) as it is dealt with in Hegel's *Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830)* and *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*. Hegel's account of human beings is presented in part three of the *Encyclopaedia*, following *The Logic* and *The Philosophy of Nature*. In the general structure of the *Encyclopaedia*, the philosophy of Spirit is not accidentally dealt with in the last section of the book, for "the knowledge of Spirit is the highest and hardest, just because it is the most concrete of sciences."¹ The *Subjective Spirit*, by which we refer to Hegel's more complex theory on human beings, precedes *The Objective Spirit*, thus underlying the development of the Hegelian concept of *Spirit* towards the *Absolute Spirit*. The *Subjective Spirit* is not just a treaty on anthropology as such, but a development from naturally determined forms of self-awareness to free knowledge. In Hegel's opinion this constitutes the true essence of the humans: the realization of the free rational thinking subject through spirit's continuous self-actualization and self-determination. Yet this process is by no means abstract but it takes place within a historical society, a cultural milieu which conditions the realization of the individuals' freedom. The subjective spirit can be considered as a bridge since it insures the transition from *Logic* through the *Philosophy of Nature*

¹ *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830)*, trans. by William Wallace and A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 1. (In citing Hegel's works, I made use of the available translations but I have confronted them also with the original and changed them when I considered necessary. Therefore, I take full responsibility for the translations.)

to the higher levels of spirit, the *Objective* and *Absolute Spirit*.² Since Hegel is one of the last creators of philosophical systems and his argumentation indeed gradually unfolds from *Logic* to *Absolute Spirit*, although our project mainly deals with the *Subjective Spirit*, I believe it is of high importance to also provide the context of the Hegelian systematic development.

2. From Logic to Subjective Spirit

The necessity of giving a short overview of the *Logic* is two-folded: on the one hand it is the first part and therefore the cornerstone of the Hegelian system, and on the other hand, it provides the methodological background for understanding the higher developments towards the subjective spirit. *Logic* does not only introduce the conceptual framework or the definitions needed for the Hegelian system, but it is “the science of the pure Idea, that is, of the Idea in the abstract element of thinking.”³ At this incipient level the Idea is just an abstract form because it is considered in itself (*an und für sich*) as a movement of the concept and not as it will manifest itself in actuality, science of the Idea in the sphere of Nature (*an sich*) and, afterwards, science of the Idea as manifested in Spirit (*für sich*).⁴

Logic structures the determinations of thought and deals with distinct abstractions like being, becoming, nothing, quantity etc. The initial and the simplest concept is being which is pure thought, undetermined and immediate. Since being is pure abstraction, it is therefore negative *i.e.* nothing. The unity of being and nothing is becoming.⁵ These are the primary necessary determinations of thought and their development accounts for the reality of objects, existence or actuality; it is a kind of “devolution” from pure unmediated abstraction to more and more concrete determinations, eventually ending with spirit. This inner development continues in the *Logic* until it reaches the moment in which it has itself as an object; the concept identifies itself both as subject and object of thinking. This must be, according to Hegel, an inner process and not an application of external principles because this development is at the same time the method by which the entire system will unfold. The development of thought determinations with respect to objectivity proceeds in three positions or moments, from abstract universal to particular and determined. The method is an internal negation of the previous

² I am aware of the fact that in order to have an adequate grasp of the Hegelian system one has to consider it in its articulated integrality. However, given the space constraints of the present paper, I will confine myself to Hegel’s *Anthropology* and *Phenomenology of Spirit* as treated in *Encyclopaedia 1830*.

³ *The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze*, trans. by T.F. Geraets, W.A. Suchting, and H.S Harris, Indianapolis: Hackett, 1991, p. 45.

⁴ *Ibidem*, p. 42.

⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 141-145.

moment which does not have as a result the nothing, but an integrating unity (synthesis). The verb used by Hegel for the process is *aufheben* and is translated into English with the neologism *to sublatae*⁶, meaning negating and preserving at the same time. Thus, the sublation does not dissolve the previous moment but it contains it and thus, the concept moves to the next position. As a result, in the third moment, the singular (*das Einzelne*) arises and the determinations of thought which potentiate human thinking are set forth.⁷ It is a complete system because the three positions of method encompass all the determinations of thought, by which all possible objects are comprehended: “These thought determinations are also called ‘concepts’; and hence to ‘comprehend’ an object means nothing more than to grasp it in the form of something conditioned and mediated.”⁸

This three-position process as part of the *Logic* is the self-development and self-determination of the Idea, but confined within the sphere of thinking. While this is still an abstract level of the Idea, the next step in Hegel’s *Encyclopaedia* is his *Philosophy of Nature* i.e. the manifestation of the Idea externally. Although we are step by step ascending towards the concrete realm of spirit, Hegel considers nature as being “the Idea’s falling short [*Abfall*] of itself”⁹ (in a sense, nature refuses or declines the spirit), because in the *Philosophy of Nature* the concept is posited not as an object for itself but externally, for thinking.

The *Philosophy of Nature* is defined, according to Hegel, by its *otherness* in relation to the Idea. While in the *Logic* the determinations of concept arise from each other by means of sublation, nature, being an external manifestation of the Idea, appears to “participate” in some sense to the Idea. Nature is not self-moving and self-determining; it is determined by necessity and contingency and therefore not free. It is an implicit development in the sense that the concept is embedded in the nature and the different forms that nature takes do not emerge by themselves as a result of contradictions (as it happened in *Logic* with the concepts). Contingency is what characterizes nature, because its foundation is not the concept but experience and the sensory immediacy cannot provide firm grounding. Although the *Philosophy of Nature* cannot be based on experience, experience is still

⁶ *sublate*, negate, deny; to negate or eliminate (as an element in a dialectic process) but preserve as a partial element in a synthesis; from Latin, *sublatus* (past participle of *tollere* to take away, lift up), from *sub-* up + *latus*, past participle of *ferre* to carry; Cf. Merriam-Webster Dictionary.

⁷ Cf. Hegel, *The Science of Logic*, trans. George Di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 530-549.

⁸ *The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze*, trans. by T.F. Geraets, W.A. Suchting, and H.S Harris, Indianapolis: Hackett, 1991, p. 109.

⁹ „So ist die Natur auch als der *Abfall* der Idee von sich selbst ausgesprochen worden, indem die Idee als diese Gestalt der Äußerlichkeit in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich ist.“ Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* §248; “[...]and nature has also been regarded as the Idea’s falling short of itself, for in this external shape the Idea is inadequate to itself.” *Hegel’s Philosophy of Nature*, Edited and Translated by M. J. Petry, Michael, London: Allen and Unwin, 1970, p. 209.

important because it verifies the congruence of the conceptual development with actual nature.

The otherness of nature is overcome only in the realm of spirit. The spirit emerges from the sublation of nature's externality, which has as a result the revelation of the spirit's essence *i.e.* the formal freedom. It is formal freedom because it is merely implicit and spirit has to actualize the freedom according to an internal necessity. Since freedom is the spirit's essence insofar it is considered in its subjectivity, yet as potentiality, the actualization takes place not according to some external laws (as in the case of nature, which develops from seeds to plants, for instance) but according to the spirit's own self-determination. This is Hegel's conception of freedom: "action can be free only when it is determined by the agent's essence. Spirit thus determines its development in accord with its own essence. [...] Freedom as self-determination also precludes random or arbitrary action, precisely because such action is not determined by the self."¹⁰

At the same time, the negation of nature determines through reflection another self-revelation of spirit: spirit returns to itself and knows itself as spirit. In the sphere of spirit the concept is once again identical with itself (as it was in *Logic*) in the sense that "the concept (as subject) is comprehending itself (as object)."¹¹ This does not mean that we are back in the *Logic*, for in the realm of spirit the concept's unity is mediated by the *otherness* of nature. The negation of nature leads, just like in *Logic*, to further manifestations which constitute the spirit's continuous development. Spirit is always active and self-manifesting, aiming at self-knowledge, which is in fact the driving force of the spirit's development. Being at the same time the subject and object of reflection, spirit dissolves its own otherness and reveals itself as unity. It is in this sense that Hegel uses the "absolute commandment – Know thyself"¹² in the introduction of his *Philosophy of Spirit*.

3. Subjective Spirit

Although we are moving forward towards the concreteness of the Idea by arriving at the realm of spirit, getting further into the subjective spirit will be much less abstract. It is here that Hegel deals with anthropology, again, understood in a broader meaning as the theory of human beings and not in the Hegelian, more restricted definition of the term. The account of subjective spirit is both a philosophical anthropology and a continuation of the spirit's development as an aftermath of the concept's unfolding in *Logic* and the *Philosophy of Nature*. Given

¹⁰ Lewis, Thomas A., *Freedom and Tradition in Hegel: Reconsidering Anthropology, Ethics, and Religion*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005, p. 38.

¹¹ *Ibidem*, p. 34.

¹² *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830)*, trans. by William Wallace and A.V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 1.

that the method brought forward in the *Logic* is not just a framework externally applied to a given content (here spirit), for Hegel there is no gap between objects and the way they are comprehended by thinking.¹³ Subjective spirit is here the object as developed by the two previous moments of the system, while in the *Logic* the concept was considered in its abstract element. In the subjective spirit we find Hegel's articulation of human beings, since spirit is actualized only in the human world and embodied subjects. On the other hand, this actualization is not yet there but it is an implicit possibility of actualization. The term that Hegel uses in this context is *Anlage* which means talent, ability, aptitude, tendency or predisposition; another sense of *Anlage* is plan, structure, conception. Hence, we can speak of an implicit human being (*an sich*) who has to actualize its *Anlage* – we can even use potentiality/actualization in the Aristotelian understanding of the terms. And this because at this level the individual is at a natural level, one that provides him only with the aptitude to develop according to the plan that nature has for him *i.e.* to become self-conscious, free spirit. We will follow this development towards reason (*Vernunft*), as Hegel exposes it, by focussing on the systematic movements that spirit has to undergo.

3.1. *Anthropology* – The Movement from the Naturally Determined Spirit to Reason: Pre-reflective Determinations

Being the next position after the realm of nature which is spirit “in the form of otherness”¹⁴, Hegel's “Anthropology” considers the human being as spirit that is still determined by nature's immediacy. The subject at this level is a mere general or universal soul¹⁵ (*allgemeine Seele*), constituted by its natural impulses and drives beyond its control such as the influence of seasons, inherited temperament or idiosyncrasies. The soul at this stage is subdued to its natural desires and impulses, while spirit is “merely implicit, not yet explicit.”¹⁶ The natural soul (*die natürliche Seele*) is in fact the spirit in its most untrue existence determined by nature and its immediacy. In this immediacy we can also include the culture and the society we are born into, for they constitute a “natural givenness” in which the soul is enclosed. But the spirit seeks to delineate itself from the natural determinations by assimilating them as its own determinations¹⁷ and for this reason

¹³ As it is the case in Kant's methodological framework.

¹⁴ “Die Natur hat sich als die Idee in der Form des *Andersseins* ergeben.“, Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* § 247; *Hegel's Philosophy of Nature*, edited and translated by M.J. Petry, Michael, London: Allen and Unwin, 1970, p. 201.

¹⁵ It is interesting how Hegel's subject evolves from an undetermined mere *soul* (*Seele*), through consciousness to *I* (*Ich*) and finally to the self-determining *free subjective spirit* (*Geist*).

¹⁶ Lewis, Thomas A., *Freedom and Tradition in Hegel: Reconsidering Anthropology, Ethics, and Religion*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005, p. 49.

¹⁷ “[I]n the soul the unity of the physical and the spiritual is present.” Ferdinand Walter's version of the Lectures' text reads: “One must not regard the physical as foundation; the spiritual refers to the physical and can be known as ground and consequent, cause and

Hegel proceeds to a differentiation of spirit in local spirit – corresponding to nations (*Völker*), and individuals (*individuelle Subjekte*). Yet this individual should not be understood as exclusively constituted by natural determinations nor should it be seen as autonomously self-determined; the individual at this level is the particularization of natural determinateness taken up as minimal self-determination. The subject is determined by external/physical factors and it is the role of education, understood in its broadest sense of *Bildung* (in the sense of the equivalent of the Greek *παιδεία*), to form the individual by assimilating the culture in form of habits, customs and mores. Once this acculturation has taken place, the soul alters any contingencies or particularities and can be educated in a more specific manner (*Erziehung*)¹⁸. The role of the soul's reshaping is to sublimate the particularities in the sense of internalizing them as “the determinations of the concept.”¹⁹ In this manner spirit can continue its development towards what is most essential yet implicit to humans, *i.e.* free actualized spirit in a real integrating universality. But in order to attain this stage, the soul has to undergo some more alterations such as the sensations in which the soul is already substantially posited; for it *has* these sensations. If in the state of natural determinateness the soul *was* its desires, now it *has* sensations and thus it moved to a superior stage.

The feeling soul (*die fühlende Seele*) is the next movement of spirit which still has particular sensations but which will be overcome in the third stage of development: habit (*Gewohnheit*) as the second nature. The habit mainly constitutes what an individual is in the routine of daily existence, such that Hegel will affirm that “what I am is the totality of my habits.”²⁰ Though Hegel initially treats habit in strong relation to sensations and feelings, he will later consider habit in a broader sense. For this reason Hegel distinguishes three forms of habit: the first form is the toughening up [*Abhärtung*] against external sensations (cold, heat or weariness of the limbs) such that one is not dominated anymore by them and thus becomes unaware of their existence by internalizing them. The second form is apathy or “indifference [*Gleichgültigkeit*] towards satisfaction: the desires and impulses are by the *habit* of their satisfaction deadened. This is the rational liberation from them; [...]”²¹ At this level, the human being learns to resist the immediacy of desires and lusts and subordinates them to a common structure (rational common will in the sense of practical spirit). The indifference towards satisfaction is not to be understood as directed *against* satisfaction but as being appropriated by me and

effect.” Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, trans. Williams, Robert R., New York: Oxford University press, 2007, p. 95.

¹⁸ “With cultivated persons these [regional] differences are dropped, because these people live according to general determinations.” *Ibidem*, p. 93.

¹⁹ *Ibidem*, p. 93.

²⁰ *Ibidem*, p. 153.

²¹ *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830)*, trans. by William Wallace and A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 142.

being part of my self-feeling such that I transcend it and I am indifferent to achieving satisfaction itself.²² The third type of habit described by Hegel is one involved in aptitude or skill such that “the abstract being of the soul should not only be maintained for itself but it has to be imposed as a subjective aim upon the bodily part (corporeality), which it subjects and thoroughly permeates.”²³ Thus, the body has to be subjected to the self’s purposes and has to effectively answer to the soul’s demands such as learning a foreign language or standing upright. If in the first two types of habit the emphasis was on overcoming by integrating the external natural sensations, in the third type we deal with a transition from natural impulses to *acquired* and *exercised* motivations. Moreover, the particular sensations are not identical anymore with the soul (as it was the case in the previous stages), for the soul possesses these determinations although he is not completely detached from them: “neither distinguishing itself [the soul] from them, nor being absorbed in them, but having them and moving in them, without feeling or consciousness of the fact.”²⁴ Habit is the soul’s capacity to abstract itself from physical sensations and to become free from them. Thus, the individual is not a mere satisfaction of desires but a subject with particular habits and, in this sense, these constitute *what* and *how* the subject is. At this particular stage the acquired habits and customs provide the content of the soul and *in-form* the soul. It is for this reason that Hegel affirms that: “[h]abit is there not only as a particular, momentary satisfaction; rather I am this habit. It is my universal mode of being – what I am is the totality of my habits. I can do nothing else, I am this.”²⁵ On the other hand, even though the soul is elevated above the bodily humours through habit, thereby attaining more freedom, it is not reflected upon. As such, the soul is not yet filtered through consciousness, and thus is still at the level of natural existence.

It is important to emphasize the role of habit in Hegel’s development towards free spirit, for habit is the first step by which the soul posits itself over against natural determinateness. However, because it is done mechanically, a thoughtless act such as walking or writing, habit involves a kind of necessity which situates it in the liberation from natural determinacies to the conscious will. As a result, we can consider habit in its dual aspect as being at the same time free and not free, depending on the perspective we take it. In any case, the role of habit is not only negative – in the sense of overcoming/accommodating natural impulses, but also positive by providing the basis from within the soul for further development towards free spirit. Consequently, being more than a subordination of natural determinations, according to Hegel, habit is also present at higher levels of

²² Cf. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, trans. Williams, Robert R., New York: Oxford University Press, 2007, p. 155.

²³ *Hegel’s Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830)*, trans. by William Wallace and A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 142.

²⁴ *Ibidem*, p. 140.

²⁵ Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, trans. Williams, Robert R., New York: Oxford University Press, 2007, p. 153.

spirit: “the form of habit includes all kinds and stages of spirit’s activity.”²⁶ Hegel affirms in this sense that in order to reach a superior level of spirit, one has to train his attention in such a way that it becomes habituated to thinking and philosophizing; habit has to become a “second nature” as opposed to the immediate, uncultivated nature.²⁷ Only when thinking and reflection become second nature through habit can the content of the further stages of subjective spirit’s development (morality or religiosity) be comprehended by the individual. And it is not to say that this comprehension is an external action of the individual; on the contrary, the content is appropriated by him as its own constitutive being:

habit is indispensable for the *existence* of all intellectual life in the individual, enabling the subject to be a concrete immediacy, an ‘ideality’ of soul – enabling the matter of consciousness, religious, moral, etc., to be his as *this* self, *this* soul, and no other, and be neither a mere latent possibility [*als Anlage* – implicitly], nor a transient emotion or idea, nor an abstract inwardness, cut off from action and reality, but part and parcel of his being.²⁸

Thus, the function of habit, extended also to the other spheres of the spirit’s movement, is essential to the constitution of our spiritual being. Habit is in fact our substantive existence in the world and together with our beliefs it determines our identity and our apprehension of reality to a certain degree. Although habits were at some point considered something distinct from our self and opposed to it, they became our self, our being. This perspective on habit constitutes Hegel’s explanation of how subjective spirit operates in such way that the soul is in-formed by the environment and the cultural context. By cultural context here we may understand the traditions and customs which are unconsciously assimilated by individuals and which determine to a great extent their identity and existence. This level of existence is obviously just a lower stage in the spirit’s development. The purpose of spirit is to abstract itself further from habit and overcome it through reflection. Only in this way can freedom be achieved and appropriated so that the individuals’ choice will be the synthesis of rational choice and habit and not a thoughtless automatism.

The next subsection of Hegel’s systematic development of spirit is the actual soul [*die wirkliche Seele*]. After the overcoming of the natural determination in habit directly mediated by spirit, the actual soul discovers itself as a unitary subject. The

²⁶ “Die Form der Gewohnheit umfaßt alle Arten und Stufen der Tätigkeit des Geistes.” *Hegel’s Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830)*, trans. by William Wallace and A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 142.

²⁷ Cf. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, trans. Williams, Robert R., New York: Oxford University Press, 2007, p. 153.

²⁸ *Hegel’s Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830)*, trans. by William Wallace and A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 143.

habit subordinated the body to the soul in the sense that the body does not desire separately, but according to the soul's incentive. Thus, the body is idealized, it is a sign of the subject and consequently the actual soul "finds itself there a single subject."²⁹ The actual soul is the identity between the corporeity and the soul so that the soul feels the body as itself. Furthermore, the soul is not raw existence but actual and actuality means, in Hegel's terms, rationality³⁰: "it [soul] is actual, effective, and something other than mere existence (what is rational is actual and vice versa). A bad soul has existence, but no actuality."³¹ On the other hand, the actual soul constitutes the final stage of the process by which the soul determines the body and transforms it into an ideal moment and the power therein. However, this is just a transition to the higher stage of consciousness in which the actual soul – by going from an indifferent attitude towards the immediate to an opposition or exclusion of it – awakens itself as I (*Ich*).

3.2 *Phenomenology of Spirit* – The Dynamics of Overcoming the Givenness of the Habit in Reason: Reflection

While Hegel's Anthropology is preoccupied with human existence at a pre-reflective level, the second section of the subjective spirit, the *Phenomenology of Spirit*, investigates the reflective individual as moving through three different stages of development: consciousness as such, self-consciousness and reason. Through the process of reflection and self-reflection, the pre-reflective givenness of feelings and tradition appropriated by the soul through habit are overcome and the implicit potentiality of the individual to become free is loomed. However, from the point of view of content this is not changed; the individual pursues freedom having the same internal constitution as in the previous stage and thus he does not yet have the capacity to transform his content as he will have it in the following stage of movement. In this *Phenomenology*, the subject posits a difference in itself and thus he becomes at the same time the subject and object of reflection. Thus the individual reflects upon itself and by positing itself as the object it recognizes itself as an I (*Ich*). But the I is constituted through the individual's consciousness of itself by positing himself over against the content of the soul. It is by reflecting upon this inherited content that the I becomes more and more aware of itself as an object. "The immediate identity of the natural soul has been raised to this pure 'ideal' self-identity; and what the former contained is for this self-subsistent reflection set forth as an object."³² On the other hand, this object is identical with the subject of

²⁹ *Ibidem*, p. 147.

³⁰ "What is rational is actual; and what is actual is rational", Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen Wood, trans. by Hugh Barr Nisbet, Cambridge University Press, 1991, p. 20.

³¹ Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, trans. Williams, Robert R., New York: Oxford University Press, 2007, p. 159.

³² *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830)*, trans. by William Wallace and A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 153.

reflection and hence the I progresses in self-knowledge and freedom. Nevertheless, by the very fact that the I has the ability to abstract itself from all the determinations of the soul and to become thus an ideal, a universal, the I relates somehow to the context in which the process takes place. The identity of the I is given by means of sublation of a specific content which is already and also embedded in a cultural context. The I thus transcends its own situation through consciousness and needs to be recognized by the society. Hegel argues that this recognition highly depends on the stage of development of the society and the culture in which the I develops. If the structure of society and the cultural context of a nation are not developed enough, the subject's capacity to abstract itself from the particular determinations becomes more difficult and thus, the development of the subjective spirit is hindered from advancing towards the higher spheres. In other words, the subject's capacity of self-knowledge and universality, thus his freedom, is directly proportional with the structure of the society and the "qualitative stage" of his culture. This does not mean that Hegel ascribes different constitutions to human beings in different contexts; on the contrary, all people are the same regarding the potential to become an I. The *Anlage* is present in all of them in equal measure but what is different is the possibility to actualize the *Anlage*: "[w]hether this potential is actualized depends to a great extent upon the context in which human being lives. Without the necessary cultural context for developing this potential, it remains merely a potential, lacking the necessary conditions for it to become actual."³³

The implicit identity of the I – which will be fully revealed only by its mediation through spirit in Psychology – undergoes a specific transformation in the next stage of consciousness as such (*das Bewußtsein als solches*) in which the determinations of the soul have to be overcome through their negation/sublation. As a result, in consciousness the I relates to its sensations as if they were an external object and not itself, whereas as I, it tries to distinguish between the object of reflection and a mere appearance. In trying to discern between the object and its appearance, the I becomes *conscious* or *understands* (through *Verstand*) that "the object is rather appearance and its reflection-in-itself is on the contrary, for itself, an inward universal subsistence. The consciousness of such an object is the understanding (*Verstand*)."³⁴ In other words, the I becomes conscious of the external objects and understands them, thereby overcoming the otherness of the object. Furthermore, when the independence between subject and object is dissolved by the judging I – the I reflects upon the object which is itself as upon another I – consciousness moves to the next level, self-consciousness (*Selbstbewußtsein*).

Self-consciousness is the sphere in which the human beings acknowledge themselves and the others as I's, more particularly in recognition as a moment

³³ Lewis, Thomas A., *Freedom and Tradition in Hegel: Reconsidering Anthropology, Ethics, and Religion*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005, p. 65.

³⁴ *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830)*, trans. by William Wallace and A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 162-163.

comprised within self-consciousness. It is one of the central movements in Hegel's system by which the individual transcends the particularities from the previous sections thereby discovering itself more than the fabric of physical and natural givenness. For Hegel, self-consciousness and self-knowledge is a result of individual (historical) development and is made available to us in the present because it has been embedded in the process of constituting our society and cultural milieu. The possibility of becoming self-consciousness is a pinnacle in humanity's continuous development. While as conscious subject the I encountered the external other as an object, as self-conscious the I meets itself as another I and thus self-consciousness becomes the truth of consciousness.³⁵ The self-consciousness of the subject is a continuous process by which the I wants to know itself and provides thus its own objective existence. The I is continuously striving to prove itself more than a thing or an immediate givenness. For this reason the negation of the immediate object is just a step in the articulation of the self-consciousness and its certain realization necessitates the relation to itself as consciousness. Only when self-consciousness overcomes the contradiction which occurs in the consciousness confronted with the negation of the other, the I is capable to fully realize itself as freedom. Hegel emphasizes this aspect by affirming that "self-consciousness is the abstraction of freedom in humans" and "[t]he substance of self-consciousness is freedom, I = I. I know myself."³⁶ Freedom is abstract insofar self-consciousness still relates to consciousness as to the other. But it actualizes freedom in the moment self-consciousness realizes the unity of its subjectivity with its objectivity and relates only to itself: "through this process it gives itself content, coincides with itself, gives itself objectivity and makes itself actual."³⁷ The individual is thus satisfied and free in its objectivity and thereby its identity as I is determined. The I is a subject, a free person (in its juridical aspect).³⁸ On the other hand, the identity of the I thus circumscribed encounters the other equal I which is external in its otherness. This raises a contradiction which Hegel solves through the process of recognition. The I tends to negate the other I which he meets in his immediacy and vice-versa: the other self-conscious I wants to annul its immediacy. The result is a struggle in which both subjects are involved and in which both jeopardize not only their life but also their own freedom. In fact, the struggle takes place in order for the individual's freedom to be recognized. And freedom will eventually be acquired, even though the fundamental conditions for recognition will be lost if one of the parties dies;³⁹ for, in order for recognition to be eventuated life itself is prerequisite. Yet, more important for Hegel is the mutual recognition that takes place through the master-servant dialectic which is the result of the initial struggle. Although subdued by the master in a first stance, the servant's self-consciousness

³⁵ *Ibidem*, p. 165.

³⁶ Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, trans. Williams, Robert R., New York: Oxford University Press, 2007, p. 182.

³⁷ *Ibidem*, p. 184.

³⁸ *Ibidem*, p. 187.

³⁹ *Ibidem*, p. 189.

will eventually acquire master's recognition, and master's confirmation of his "mastership" already presupposes the existence of a servant who recognizes him as a master.⁴⁰ Thus, the two self-consciousnesses are now separately posited and distinguished as it were, and mutually recognized.

He [the other person] is recognized as free by the other. The other is the one in which the other determination – the preservation of life – is affirmative, and is posited not in a negative way, but rather, as an essential moment. In this relation, both moments are posited but in such a way that they are divided between the two self-consciousnesses, so that the totality does not exist on each side. This constitutes the relationship of mastery and servitude.⁴¹

Hegel argues at this point that struggle and force is the external legitimate and necessary process by which states have arisen but he distinguishes it from the substantial originating principle *i.e.* reason.⁴² In any case, the important element is that in the external process of constituting the state, individuals come into relation with each other thereby forming a community even if that community is built on force and strife. For Hegel this is a necessary process because self-consciousness has to confront itself with another self-consciousness, the individuals have to interrelate with each other inside the community, in this manner realizing a unity. As a matter of fact, this demand for unity is determined by reason.⁴³ Notwithstanding, it is fundamental that the unity be accomplished and the possibility for this unity is underlain by the self-consciousness of other individuals. True universality, that everyone can take the position of the other as the same, as well yields from this struggle; until the confrontation in recognition, freedom as the independence of self-consciousness is only implicit in the individuals who are inwardly free but they have to demonstrate their freedom, their independence. It is in the struggle that the

⁴⁰ The master-servant dialectic is a fundamental theme and still an extensively debated issue in Hegel's philosophy. However, given that the passage is foremost central to Hegel's *Phenomenology of Spirit* (B., IV., A. *Independence and Dependence of Self-Consciousness: Lordship and Bondage*) and also due to paper's space limitations I confined myself to a schematic presentation of the account. In any case, what Hegel emphasizes is the fact that through this relationship the master and the servant mutually recognize themselves as self-consciousnesses and only after this recognition servant's freedom occurs. The paradigm is reversed by the servant who masters things by transforming them through work and remaking them according to concepts and universal models. In this manner, the servant raises himself to the level of conceptual thinking and thus acquires freedom. Cf. Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pp. 153-157.

⁴¹ *Ibidem*, p. 189.

⁴² *Ibidem*, p. 191.

⁴³ "Reason demands that reciprocal recognition be the result", Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, trans. Williams, Robert R., New York: Oxford University Press, 2007, p. 191.

individuals mutually affirm and confirm the freedom that was only in themselves. The individuals become free in their relationship, and as such, the reciprocal recognition of self-consciousness is universalized. This reciprocity means also that one's freedom acknowledges the other's subject freedom. By the affirmation of my freedom I acknowledge the other's freedom as well. And even though my freedom would seem to be edged by the other's freedom and vice-versa, this does not mean that I am unfree. On the contrary, this is a kind of edging forward or expansion into freedom which becomes a warranty for the universality of freedom. For Hegel this is the realization of consciousness as self-consciousness and afterwards the realization of immediate self-consciousness as universal consciousness, "namely, that I as I exist absolutely free, not according to my self-seeking but according to my universal nature."⁴⁴ I know myself as free in the other and hence I acknowledge my universal self-actualization of freedom.

The final movement of spirit in Hegel's Phenomenology is Reason (*die Vernunft*) which unites the consciousness and the self-consciousness from the previous moments. The truth of reason resides in the identity of the concept's subjectivity with its objectivity and universality.⁴⁵ This self-actualization of the subject's concept has been developed throughout the entire Hegelian system. Reason is then the subject that has an object and this object is the I itself but which includes all the universal determinations in itself. The object is universalized and hereby incorporates the content of self-consciousness, *i.e.* the free subject. The development of the subject is objective and includes all the determinations of my being⁴⁶ such that the things are identical with my thoughts.⁴⁷ The subject has this certain knowledge of things not in its particularity but this certainty is granted and insured to him because it is raised to universality. Moreover, this universality of knowledge is underlain by the spirit for "spirit is nothing other than reason under the form of knowing."⁴⁸ Spirit is providing the access to knowing objects and this knowledge of mine is objective because objects are the determinations of my thoughts. On the other hand, the object is rational as well and thus the unity between the rationality of the subject and the rationality of the objective

⁴⁴ *Ibidem*, p. 195.

⁴⁵ Cf. *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830)*, trans. by William Wallace and A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 165.

⁴⁶ Cf. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, trans. Williams, Robert R., New York: Oxford University Press, 2007, p. 195.

⁴⁷ [...] "und daß diese Bestimmungen, die Bestimmungen meines Wesens, die Dinge ebenso meine Gedanken sind." Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes Berlin 1827/1828*. ed. by Franz Hesse and Burkhard Tuschling, Vorlesungen, vol. 13. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994, p. 176. "[T]hese determinations are determinations of my being. The things are just as my thoughts are." Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, trans. Williams, Robert R., New York: Oxford University Press, 2007, p. 195. This reminds us of the Parmenidian Fragment 3 which affirms the identity between thinking and real existence: "... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι." (... for it is the same thing to think and to be).

⁴⁸ *Ibidem*, p. 195.

world is acquired through spirit. All the particularities are overcome in this unity and the subject is free in the object. The content of the object and the subject is the same in the sense that they are inseparable and interconnected and Hegel calls this “the freedom of spirit in general.”⁴⁹ The particularities, previously subject and object, still exist in the content but the differences are sublated and rationality pervades all the content. Precisely because of this, the rationality of the spirit finds itself at home in the content of the world and penetrates everything. Hegel paraphrases Genesis 2: 23 in affirming that “[s]pirit says to the world: you are reason of my reason.”⁵⁰ Spirit encounters only its reason in the world, its universality and its freedom is actualized in and by the subject as well as in the object/world. From this perspective the self-conscious subject wills in accordance with the universal rationality determined by the spirit’s movement which in fact is thoroughly subject’s own essence. It is a necessity of rational acting but not in an unfree manner; on the contrary, the subject knows and recognizes the rationality in this necessity and because of this fact he wills fully free. It is spirit that is at work here and for this reason the knowing subject is in fact a moment in the knowing of spirit. As Hegel puts it “spirit is the knowing of the totality, which is equally subjective and objective in it.”⁵¹ Spirit is the all-encompassing rationality in which subject-object determinations do not operate anymore. If at the level of consciousness this was blurry, at this moment, in reason, spirit is reconciled in itself.⁵² Reason has its content as its own concept and this concept is reason’s object as universal for only there is spirit. The subject partakes to this process as an I in a two folded aspect: as consciousness apprehends the object objectively (*Gegenstand gegenständlich*—as if there were a split), while as spirit, the I regards the object as a moment of the common totality, of the possible coherence which is reason, and reason is I’s very nature.⁵³ “Spirit is the evolution of reason and rationality is what spirit is” [...] “since reason appears as something out there [in the world] spirit is the consciousness that this world is rational, that spirit finds in the world its own thought-determinations and the system of its thought.”⁵⁴

4. Conclusion

As we have already mentioned in the introduction, Hegel’s anthropology can be considered a straightforward answer to modern rationalists from the Enlightenment, Romanticism and, as well, to the empiricist accounts on human beings. The objections raised by Hegel to his philosophical predecessors are manifold: firstly, the attempt to divide and reduce spirit into a collection of different faculties which function independ-

⁴⁹ *Ibidem*, p. 196.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 196. The Biblical reading says: “And Adam said, This is now bone of my bones, and flesh of my flesh: she shall be called Woman, because she was taken out of Man.” Genesis 2: 23, King James Version.

⁵¹ *Ibidem*, p. 196.

⁵² *Ibidem*, p. 196.

⁵³ *Ibidem*, p. 197.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 197.

ently (at least in the Cartesian dualist account) or in isolation from each other, and more important distinct from spirit's unity and activity. Secondly, it would be absurd to posit the universalizing role in knowledge and self-knowledge of such a divided and scattered spirit. Thirdly, the rationalist account attempted to provide an empirical basis for anthropology which would underlie all the metaphysical and philosophical developments. Unfortunately, Hegel concludes and this stands for a last critique, not only the rationalist-empiricist philosophical systems did not succeed in their attempts of rationalizing anthropology but they also diverted metaphysics and philosophy in their quest to know what is most essential for them: the concept and the truth.⁵⁵ On the other hand, Hegel is not dismissing every single conclusion of his predecessors but he re-evaluates them. Hegel is "sublating" the rationalist, the empiricist and the Kantian anthropological accounts, preserving their valuable arguments but negating their shortcomings, thus restoring spirit's unity and comprehensiveness. Thus, Hegel constructs his philosophical anthropology by trying to reconcile the free rational individuals with their natural embodiment and their historical embeddedness.

Does Hegel succeed in this endeavour? The journey from Natural Soul to Reason stands as the evidence for his accomplishment. Rationality is for Hegel not an inborn (extra)-quality of individuals but an achievement which is acquired through toil and struggle. In sublating one by one all the natural determinacies which would obstruct the self-realization and development of individuals, Hegel is in fact integrating the bodily tendencies of the individual into an all-encompassing/per-vading spiritual framework of a higher level. In this framework the embodied subject is not set against the spiritual subject as in the Cartesian account, but the two are a unity which cannot exist but as a unity in reason and freedom. The rational subject can exist only embodied and through this body the subject participates in the raw natural life with all its impulses and tendencies and therefore he feels a contradiction within himself; he is at odds with himself. However, this inner tension only requires that the individual must fight in order to become what he implicitly but really is: a rational spiritual being. Yet, he is not supposed to deny his corporeity as it happens in forms of bad mysticism or extreme Neo-Platonism. He has to "rationalize" or, using Hegel's own terms, to idealize the body in such a way that the body will also reflect spirit's highest purpose of self-knowledge. Furthermore, in following spirit's development, the embodied rational subject ceases to see his corporeity as opposite to his own aspirations but as part of nature which is in its turn imbued by spirit's rationality, and which participates in the rational plan that underlies everything. It is here that Hegel emphasizes the fact that the subject recognizes the object as himself; reason apprehends itself.⁵⁶ "The rational subject identifies himself with this larger reason, the rational plan underlying the whole, and as such no longer sees himself as opposed to nature which has itself been made over to be an apt expression of

⁵⁵ Cf. *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830)*, trans. by William Wallace and A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 171.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 196.

rationality.”⁵⁷ For Hegel to remain at the level of opposition and antagonistic relations between rational individual and natural determinacy or cultural context is to stay at the level of understanding (*Verstand*) which only discerns between the things and their appearances and not to move forward to reason (*Vernunft*) representing the higher mode of living. In this higher mode of living, the rational subject is conscious of the oppositions and still considers it a necessary step in integrating and cultivating nature but elevates himself above this opposition thereby becoming conscious of the comprehensive unity of reason. And this unity has to be distinguished from the undifferentiated one of *Logic*, for it is a mediated unity. It is mediated through spirit’s movement and because of this is fully rational and overarching. This higher unity dissolves any opposition and it is the task of individuals to become conscious of it by continuously self-actualizing their spiritual essence. Only in this manner the embodied spirit can overcome and integrate the contradictions that he inevitably encounters in his particular social, cultural and historical embeddedness and become what he actually is: the free, rational subject.

Bibliography

- Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Die Vernunft in der Geschichte, Ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg: Felix Meiner, 1994.
Elements of the Philosophy of Right, ed. Allen Wood, trans. by Hugh Barr Nisbet, Cambridge University Press, 1991.
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830). Werke 8-10.
The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze. Translated by T.F. Geraets, W.A. Suchting, and H.S. Harris. Indianapolis: Hackett, 1991.
Hegel's Philosophy of Nature, Edited and Translated by M.J. Petry, Michael, London: Allen and Unwin, 1970.
Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830). Translated by William Wallace and A.V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1971.
Vorlesungen über die Philosophie des Geistes Berlin 1827/1828. Edited by Franz Hesse and Burkhard Tuschling, Vorlesungen, vol. 13. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994.
Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8, trans. Williams, Robert R., New York: Oxford University Press, 2007
Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Eva Moldenhauer: Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.
Lectures on the Philosophy of World History, Introduction: Reason in History. Translated by H.B. Nisbet, Cambridge University Press, 1975.

⁵⁷ Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 86.

AGONIA CA EXTAZ: A MURI DIN PREA PLINUL VIEȚII. EMIL CIORAN ȘI EXPERIENȚA METAFIZICĂ A MORȚII¹

HORIA PĂTRAȘCU

Agony as Entrancement: Dying Out of Too Much Life. Emil Cioran and the Metaphysical Experience of Death. Emil Cioran is a late representative of the philosophy of life, initiated by Wilhelm Dilthey. He is best known for his French work, while many of his theories and ideas exposed in his Romanian articles and books have remained foreign to specialists abroad. Or, as Cioran himself says, all his later ideas are set out in his first books. The analysis of his conceptions of death, agony, suffering and ecstasy - exposed in this first part of his creation – reveals him as a fervent supporter of the philosophy of life that he assimilates from authors as George Simmel, Ludwig Klages, Henri Bergson.

Key words: death, metaphysical experience, suffering, despair, agony, perceptive threshold, entrancement, transfiguration

1. Cele două dimensiuni ale vieții: dincolo și dincoace de «pragul morții»

Pentru Cioran, înainte să se refere la un act fizic, moartea se referă la un anumit «prag perceptiv» al sensibilității metafizice. De aceea, suicidul nu poate fi *prescris*, după cum nu poate fi nici *proscris* pe temeiul considerentelor morale sau filosofice. Rațiunea este un instrument cu totul inadecvat problemei sinuciderii. Sinuciderile filosofice *nu* dovedesc contrariul. Acestea, atunci când se întâmplă, sunt puneri în practică ale unei anterioare lichidări cu viața. Ele nu fac decât să încheie – formal – ceea ce, în conținut, fusese deja încheiat. Nu te sinucizi pentru că nu mai ai nicio rațiune de a trăi, ci pentru că viața din tine e atât de *stinsă* încât nu mai poate hrăni nicio rațiune de a trăi. În acest sens, suicidul nu mai este o moarte violentă, ci o moarte naturală.

În psihologia metafizicii cioraniene contează numai acele experiențe care ne fac să atingem «pragul morții». Se întâmplă așa pentru că abia aceste experiențe ne permit să facem saltul dincolo de dimensiunea aparentă (manifestă) a vieții înspre dimensiunea ei esențială (originară). Moartea desparte și aici «apele» vieții: trecerea de la viață la *viață* se face numai prin «încercarea» sau «experiența»

¹ *Acknowledgements:* Acest articol a fost publicat în cadrul unei perioade de cercetare finanțate de către Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane prin proiectul „Dezvoltarea capacității de inovare și creșterea impactului cercetării prin programe post-doctorale POSDRU / 89 / 1.5/S/49944”.

inițiativă a morții. Aceasta înseamnă a împinge limitele viețuirii normale până la o asemenea intensitate încât supraviețuirea însăși devine problematică, odată cu dezvăluirea «sâmburelui interior al lumii». Moartea nu este doar *terminus*, limita exterioară vieții, capătul ei, ci deopotrivă *climax*, limita interioară a vieții, gradul ei maxim de împlinire. A iubi viața *până la moarte* înseamnă a împinge trăirea și trăirile ei până la paroxism, până la acel nivel în care viața însăși devine direct perceptibilă. Dacă individuația este procesul prin care viața s-a separat de ea însăși – deopotrivă în oameni, în forme și în stări – atunci, crede Cioran, trebuie să supunem rezultatele acestui proces unei acțiuni inverse de dezindividualizare (dezindividualizare). Moartea formelor individuale va coincide cu o irupere a vieții. *Agonia* formelor individuale este un *extaz al vieții*. De câte ori atingi intensitatea maximă a unei trăiri individuale, de atâtea ori «spargi barierele individuației» pentru a face saltul *înapoi*, înspre originile vieții, anterior momentului în care viața s-a separat de ea însăși în indivizi. Cine cunoaște privilegiul unor asemenea clipe de extaz, cunoaște și îngrozitoarea deprimare de după consumarea ei, când este nevoit să experimenteze în stare de conștientă despărțirea vieții de ea însăși, revenirea în timp, căderea în timp. Cine a făcut experiența dez-individuării, este obligat să refacă și experiența individuirii. De aici senzațiile de neant, de vid și de disperare ce îl cuprind pe om când își revine dintr-un extaz mistic, muzical sau erotic.²

Cel care ajunge prin agonie la extaz și prin extaz cunoaște *viața* devenind el însuși viață, dumnezeu, absolut, își va reveni din extaz tot prin agonie, agonia (re)individuirii. Cel care a fost pentru o clipă Dumnezeu este nevoit să cadă din nou în timp, să moară în viața unui om oarecare, a unei forme individuale oarecare, suportând rigiditatea unei lumi date în care și cu care nu poate face nimic. Senzația de neputință în fața «realităților» imediate după sentimentul unei puteri infinite și absolute este insuportabilă. A nu putea schimba nimic în lume *după* ce întreg universul a stat la îndemâna ta, *după* ce *ai fi putut* crea o altă lume este unul din cele mai dramatice momente ale eroului cioranian. Cum poate exista un «după» al acestor clipe, se întreabă Cioran în mai multe rânduri. Cum poate exista un «după» al ieșirii din timp? Cel care a ieșit din timp la înseși originile timpului, dincoace de ființă și neființă, dincoace de început și sfârșit, dincoace de viață și moarte, în posibilitatea actuală a vieții ar trebui să poată suspenda un asemenea «după». Cioran consemnează două posibilități. Prima se referă la a rămâne suspendat pe culmi, a muri – fizic – în clipele de extaz, a nu mai supraviețui momentelor de absolut (o asemenea moarte nici nu mai este moarte în sensul propriu al termenului: în sens propriu moartea înseamnă dispariția unei forme individuale, ceea ce nu este cazul pentru că cel care moare pe culmi s-a sustras individuirii, este absolut; de asemenea, în sens propriu moartea înseamnă «răcire», retragere a vieții din individ, ceea ce din nou nu este cazul întrucât moartea despre care vorbește Cioran este o moarte «la cald», adică moartea celui care se confundă cu viața

² Aceste trei căi extatice sunt prezentate pe larg în *Cartea amăgirilor*, p. 136, Ediția princeps – 1936. Ediția citată este pe parcursul acestei lucrări este *Cartea amăgirilor*, Humanitas, București, 1991.

însăși). Cea de-a doua posibilitate – cea mai dorită, dar și cea mai problematică – se referă la a reuși să te menții în acea zonă extatică, a reuși să o controlezi în așa fel încât să poți obține o transfigurare a acestei lumi sau să poți crea chiar o altă lume. Aspectul demiurgic al extazului este întotdeauna subliniat de către Cioran în primele sale cărți. Extazul este îndumnezeire într-un sens diferit : nu înseamnă a te uni cu un Dumnezeu, ci a deveni tu însuși Dumnezeu. Și a deveni Dumnezeu într-un înțeles mult mai original decât poate însemna Dumnezeul *acestei* lumi. A deveni Dumnezeu înseamnă a trece *dincolo* de Dumnezeul acestei lumi, a-l lăsa în urma ta. După cum această lume este doar una din lumile posibile, Dumnezeul acestei lumi este doar o *posibilitate* de Dumnezeu. Extazul demiurgic despre care vorbește Cioran te transportă în acea zonă de posibilitate a vieții în care poți opera nu doar la nivelul acestei lumi, ci poți crea alte lumi, lumi noi, lumi necunoscute, lumi neîncepute³.

În primele sale cărți (CD, CA), Cioran pare să fie convins că posibilitatea de a *evada* – literalmente – din această lume este reală și nu iluzorie. Cel care va reuși acest lucru, va reuși să se sustragă și legilor naturii întrucât el se află *dincoace* de natură, în însăși condiția ei de posibilitate. El ar putea abolii moartea, vindeca boala, mângâia suferințele. Sau, pur și simplu, ar putea distruge și recrea această lume. Doar că distrugerea acestei lumi nu este simplă. Lumea trebuie să fie adusă în aceeași stare agonice-extatică în care viața din ea să irupă în întreaga ei plenitudine și puritate. A pune foc la temeliiile lumii înseamnă a-i face pe oameni să trăiască pe culmi, să-și împingă trăirile până în pragul morții și deopotrivă al unei noi vieți. Lucru dificil întrucât majoritatea oamenilor se complac într-o viață «călduță», mediocră, resemnată. Cum între conștiință și suferință există o relație intrinsecă, nivelul de conștiință nu poate fi ridicat decât prin ridicarea nivelului de suferință. A-l aduce pe om în agonie se dovedește o metodă eficientă nu doar pe plan individual, ci și pe plan colectiv. Nu întâmplător *Cartea amăgirilor* și *Schimbarea la față a României* sunt publicate în același an (1936): în prima «metoda agonice» este aplicată la individ, în cea de-a doua la o națiune întreagă. *Solo dolore* este un adagiu al transfigurării (al metamorfozei, al schimbării la față, al transformării) atât pentru individualități, cât și pentru colectivități.

În epoca în care scrie *Pe culmile disperării*, Cioran este doctorand în psihologie, iar formația sa se află la intersecția dintre Henri Bergson (despre care scrisese teza de licență⁴ doi ani mai înainte, în 1932) și Ludwig Klages, filosoful pe

³ „Întâia condiție a libertății noastre: eliberarea de Dumnezeu; nu putem crea nimic fiind creaturi. Până acum n-am făcut decât să compromitem opera creației. Ah! dac-am putea-o distruge! Și pe ruinele ei, să-nălm, ca creatori, paradisul terestru, al doilea paradis, înfrângând păcatul și durerea și moartea. Lumea care s-ar naște și care ar exista numai *prin noi înșine...*” (*Cartea amăgirilor*, Humanitas, București, 1991, pp. 136-137) Cf și pp. 96-97.

⁴ Deși crezută încă inedită, teza de licență a lui Emil Cioran, intitulată *Intuiționismul contemporan*, a fost publicată în urmă cu peste zece ani, alături de alte texte inedite, în *Hârtia de turnesol* (Editura Saeculum, Sibiu, 2000), cartea unui redevabil interpret al lui

care-l apreciază cel mai mult în perioada sa berlineză. Pentru Henri Bergson conceptul de viață trebuie înțeles într-o dublă semnificație: de o parte se situează viața în ce înseamnă ea obișnuit, banal, încremenit în forme și înghețată sub nume, de cealaltă parte avem viața în sensul ei de «durată», imposibil de determinat categorial, de «evoluție creatoare», la care nu avem acces decât printr-o cufundare în propria interioritate, prin intuiție. Între cele două «dimensiuni» ale vieții, între «fenomenalul» și «numenalul» acesteia există o contradicție, contradicție revelată prin intermediul *comicalui*. Comicalul ne face să devenim conștienți că există o *mecanică placată asupra viului*, că dincolo de aspectul mecanic, repetitiv, rigid al vieții există «stratul» organic, inovator, fluid al său – nivel revelat la rândul său prin intermediul *grației*.

Dacă grația continuă să ocupe un loc privilegiat în prima carte a lui Cioran, doar asemenarea prin contrast mai poate aminti comicalul. Locul său este luat de către tragic, valoare supremă în axiologia lui Cioran și criteriu clar de clasificare a sentimentelor și experiențelor în psihologia sa. Cu toate că pentru Cioran viața continuă să aibă aceleași dimensiuni ca și pentru Bergson, modalitatea de transgresare a aparențelor înghețate înspre esența curgătoare nu o mai reprezintă comicalul, ci *tragicul*. Experiențele care ne permit imersiunea în substanța originară a vieții sunt repartizate și clasificate în funcție de încărcătura lor tragică. Disperarea este, așa cum o spune și titlul cărții, experiența cea mai tragică, fiind deci plasată în vârful ierarhiei.

«A nu mai putea trăi» este nota definitivă a experiențelor tragice, este numele sub care Cioran așază un sentiment care provine din trăirea unor experiențe care prin intensitatea lor ne transportă dincolo de «viața» însăși, în așa-numitul ei «fond originar», în însăși esența acesteia. În *Pe culmile disperării* aceste experiențe apar amintite în trei succesiuni diferite. Într-o primă înșiruire regăsim «singurătatea, iubirea, disperarea, ura» și, în genere «tot ce lumea asta îmi poate oferi». Într-o a doua înșiruire regăsim «singurătatea, disperarea sau iubirea». În sfârșit, într-o a treia succesiune întâlnim «viața, singurătatea, disperarea sau moartea». În definitiv, orice experiență – trăită cu un maxim de intensitate – te poate împinge dincolo de «viață», sau cel puțin dincolo de ceea ce se înțelege în mod curent prin viață. Simți atunci, cum spune Cioran însuși, că «mori din cauza vieții», că mori «din prea multă viață». Moartea însăși are, așa cum am văzut, un dublu sens : a muri înseamnă a trece dincolo de aspectul «fenomenal» al vieții înspre ceea ce este ea în esența ei curgătoare, înspre dimensiunea ei «numenală», inefabilă, nemanifestă. Pe lângă acest sens «metafizic» al morții, Cioran aruncă în joc chiar explicația foarte biologista a pericolului unei morți survenite pe fondul unor trăiri foarte intense care consumă brusc întreaga energie vitală.

A nu mai putea supraviețui după aceste experiențe «metafizice» înseamnă a nu mai putea trăi pe planul exterior, obiectiv, spațial, «gândit» al vieții după ce ai fost proiectat dincolo de marginile ei, în durată, acolo unde nu există decât

Emil Cioran, profesorul și cercetătorul sibian Ion Dur. Necunoașterea acestei extrem de valoroase cărți este datorată tirajului redus în care a fost tipărită.

libertate, noutate permanentă, continuitate și o deplină actualizare a tuturor conținuturilor⁵. Atunci când vorbește de «prezent», Cioran nu are în minte prezentul transcendent al ființei ultime, acel «*nunc stans*», acel «acum» etern, imuabil, sferic, opus în toată tradiția metafizicii, devenirii, schimbării, alterării. Dacă într-adevăr privilegiază staza temporală a prezentului, el nu îl are în minte pe Aristotel, pe Augustin sau pe Boethius, ci are în minte sensul pe care filosofia lui Bergson îl subliniază. De altfel, chiar și termenul folosit trimite la Bergson. Cioran preferă să vorbească despre actualitate, despre actualizarea întregului trecut, despre o clipă în care – precum în muzică – întregul trecut și viitor se actualizează într-o curgere continuă, ale cărei «momente», calitativ diferite, au puterea de a schimba, de a rearanja mereu amintirile și anticipările, ceea ce a fost și ceea ce va fi.⁶ Sensul transcenderii prezentă în experiențele metafizice luate în discuție de Cioran nu este dincolo, în afara vieții și lumii de față, ci dincoace, în interiorul vieții și în «sâmburele lăuntric al lumii».

Extazele sunt descrise tot din perspectiva aceluiași «prag al morții»: «N-au avut toți misticii, după marile extaze, sentimentul că nu mai pot continua să trăiască? Și ce mai pot aștepta de la lumea aceasta acei care simt dincolo de normal viața, singurătatea, disperarea sau moartea?»⁷.

Rezumând, putem consemna următoarele înțelesuri ale morții la Cioran:

1. împietrire, retragere a vieții, mai întâi în sens propriu de act fizic al morții, de sfârșit al vieții, «moartea la rece», «entropică», căreia Cioran îi opune «moartea la cald, în flăcări», apoi în sensul figurat de «înțelepciune», banalitate, «mecanică», detașare ca neutralitate, indiferența afectivă, «filosofie»; 2. prag maxim al intensității stărilor de spirit, a cărui atingere echivalează cu un adevărat «salt metafizic», cu o plonjare în esența vieții; acesta este deopotrivă și un prag de trecere. În dialectica cioraniană, moartea, în acest al doilea sens al ei, de paroxism al vieții, al trăirii este direct opus morții, în primul său înțeles de încremenire sau *răcire* a vieții. Moartea la cald nu este doar o alternativă a morții – așa cum o știm de obicei, ci deopotrivă o victorie asupra morții, un triumf al vieții asupra morții. Moartea «la cald» este nivelul cel mai de sus al vieții și de aceea a muri de o asemenea moarte înseamnă deopotrivă a înfrânge moartea și, mai ales, a depăși dihotomia moarte-viață și conflictul dintre ele. Dar înseamnă și a revivifica lumea, a o re-crea, a anihila caracterul ei rigid, mecanic, banal, «mort» și a o reîmprospăta

⁵ „Sînt experiențe cărora nu le mai poți supraviețui. După ele, simți cum orice ai face nu mai poate avea nici o semnificație. Căci după ce ai atins limitele vieții, după ce ai trăit cu exasperare tot ceea ce oferă acele margini periculoase, gestul zilnic și aspirația obișnuită își pierd orice farmec și orice seducție” (*Pe culmile disperării*, Humanitas, București, 1990, p. 12).

⁶ „Paroxismul interiorității și al trăirii te duce în regiunea unde primejdia este absolută, deoarece existența care își actualizează în trăire rădăcinile ei cu o conștiință încordată nu poate decît să se nege pe ea însăși. Viața este prea limitată și prea fragmentară pentru a rezista la mari tensiuni” (*Pe culmile disperării*, ed. cit., p. 14).

⁷ *Ibidem*, p. 12.

imersând-o în izvoarele prime ale vieții. Iar acest lucru nu este posibil – cum altfel – decât prin inducerea morții în scop terapeutic, prin ceea ce Cioran numește «metoda agoniei».

2. Metoda agoniei sau despre aducerea vieții la Viață

În rândurile scrise la aniversarea a 22 de ani⁸, Cioran părăsește registrul teoretizării pentru o demonstrație «practică». Nu este una obișnuită, una în care ideile generale avansate anterior sunt ilustrate sau verificate printr-un caz particular. Universalul nu se deschide particularului, ci individualului. Mai precis, universalul este accesibil aceluși individ care a trăit până la capăt prin el însuși experiențele metafizice care-l poartă dincolo de limitele vieții obișnuite. Saltul acesta de la individual la universal este numit de către Max Scheler ideeție, iar Cioran se declară adeptul unui asemenea proces nu atât logic sau rațional, cât spiritual. Ce alt exemplu poate fi adus în sprijinul ideilor sale dacă nu exemplul propriu? La absolut nu ai acces decât printr-o experiență *subiectivă*, personală. Singura formă de expresie adecvată unei asemenea experiențe absolute este confesiunea. Iată datele preliminare ale acestui interludiu efuziv. Filosofia nu mai poate fi concepută decât ca «filosofie lirică», filosofie care exprimă nu idei, ci obsesii, nu raționamente, ci sentimente metafizice. Nici deducția, nici inducția nu sunt permise. Singura operație admisibilă este de la individual/singular la universal. Singurul exemplu este exemplul propriu. Singura dovadă este experiența personală⁹.

Cioran recapitulează, numărându-și rănilor, experiențele metafizice semnificative. El este departe de toate, străin și separat de lume. Este cel care simte că nu mai poate trăi din cauza intensității trăirilor sale (temperatura înaltă). În egală măsură, este cel care, prin *suferința* sa, dovedește că lumea nu are nici un sens, că lumea este absurdă. Dar în mod fundamental este cel care are un contact nemijlocit cu viața, viață care a turnat în el «toate rezervele ei de negativitate și otrăvă». Aceasta este situația celui care a stă «cu un picior dincolo de viață», a celui care a depășit viața și deopotrivă a pășit în esența ei prin febrilitatea extraordinară a trăirilor sale.

Dintr-o perspectivă «termică», viața pare să aibă două stări de agregare: una, aflată la o temperatură normală, este disponibilă oamenilor mediocri : este viața celor căldicei ; cealaltă, făcută posibilă de temperaturi extreme, este viața «celor care trăiesc în regiuni neobișnuite», viața oamenilor «cei mai frământați, cu un dinamism lăuntric dus la paroxism, care nu pot accepta temperatura obișnuită», oameni care «sunt meniți prăbușirii»¹⁰. Cu toate că această ultimă stare de agregare a vieții este, din perspectiva primeia – cea trăită la o temperatură «normală» –

⁸ *Ibidem*, p. 23.

⁹ „Faptul că exist eu dovedește că lumea n-are nici un sens. Căci în ce fel pot găsi un sens în frământările unui om infinit dramatic și nefericit, pentru care totul se reduce în ultimă instanță la neant și pentru care legea acestei lumi este suferința?” *Ibidem*, p. 20.

¹⁰ *Ibidem*, p. 21.

moarte, ea are proprietatea de a regenera, textual de a «purifica» viața din prima sa stare de agregare.

Urmează un lucru foarte interesant. Cioran propune o metodă, pe care o numește «metoda agoniei», metodă prin care s-ar rezolva toate problemele vieții din prima stare de agregare, deci toate problemele sociale, politice, morale etc., tot ceea ce constituie nucleul dur al prezenței răului în lume¹¹. Mândru de marea sa descoperire, Cioran ne spune – mai în glumă, mai în serios – că ea reprezintă însuși scopul venirii sale pe lume, singura modalitate în care se poate face folositor umanității. Metoda agonică înseamnă a provoca o trăire metafizică în rândul acelor oameni «căldicei», a oamenilor mediocri și meschini. Metafizica capătă în această perspectivă valențe morale. Cel care ajunge «cu un picior dincolo de viață» nu mai poate fi «rău, răzbunător, nerecunoscător sau ipocrit». Imoralitatea este pentru aceia care trăiesc în regiunile temperate ale spiritului. Dacă ar putea fi transmutați în regiuni cu temperaturi extreme – nu contează dacă sunt pozitive sau negative –, atunci și modul lor de viață obișnuit s-ar schimba într-un mod radical. Cel care cunoaște esența vieții nu mai poate trăi la fel ca înainte de a o cunoaște. Între cele două dimensiuni ale vieții nu există soluție de continuitate. Cele două comunică și se interconstruiesc astfel încât acționând la un nivel obținem o reacție la celălalt nivel. Metafizica regenerează moral, transfigurează, «schimbă la față», dă naștere «omului nou».

Pentru a provoca deci o trăire metafizică în rândul oamenilor căldicei este suficient a-i împinge până în «pragul sinuciderii» sau al morții, a le intensifica viața până acolo unde vor simți «că mor din cauza vieții». Alchimistul Cioran pretinde că este în posesia științei *distilării* vieții: el ar «pune flăcări arzătoare și insinuante» la rădăcinile acestei lumi, «nu pentru a le distruge, ci pentru a le da altă sevă și altă căldură. Focul pe care l-aș pune eu acestei lumi n-ar aduce ruine, ci o *transfigurare* cosmică, esențială»¹². Așadar viața trebuie adusă într-o altă stare de agregare pentru ca apoi să se recritalizeze, *purificată* în primul rând de mediocrități și de mediocritate. «Metoda agoniei» va reveni și în alte scrieri cioraniene. Ea constituie în primul rând principiul de *transfigurare* sub care – adunate într-un același creuzet – soluțiile social-politice, unele contradictorii, sunt transformate într-un elixir al schimbării la față a României.

Experiența morții ca prag maxim al stărilor sufletești și spirituale este indispensabilă eroului metafizic cioranian, de condiție tragică. Numai prin ea poate transcende această lume, înspre originile ei – viața însăși – de unde o poate recrea sau crea o altă lume. Experiența agoniei se convertește astfel într-o experiență extatică, într-un «extaz al vieții». Iar extazul este, după Cioran, demiurgic. A te îndumnezei înseamnă pentru Cioran a deveni Dumnezeu în sensul cel mai propriu

¹¹ „Vă plîngeți că oamenii sînt răi, răzbunători, nerecunoscători sau ipocriți? Vă propun eu metoda agoniei prin care veți scăpa temporar de toate aceste defecte. Aplicați-o fiecărei generații și efectele vor fi imediat vizibile. Poate în felul acesta pot deveni și eu folositor umanității” *Ibidem*, p. 22.

¹² *Ibidem*.

și cel mai original al acestui termen. Nu este nicio o îndoială pentru Cioran că prin extaz devii Dumnezeu; problematic este însă să te menții, să rămâi Dumnezeu. O problemă îndelung discutată în primele două cărți este privitoare la modul în care poți să «înveșnicești clipa», la modul în care poți să te sustragi revenirii, re-individuării, re-căderii în timp. A reuși să tai căile de legătură cu lumea din care ai ieșit prin extaz este totuna cu a reuși să devii pentru tot timpul Dumnezeu. A muri pe culmi înseamnă a părăsi nu doar această lume, ci însăși condiția de creatură pentru cea de Creator. În *Cartea amăgirilor*, Cioran visează adesea la o altă modalitate de a rămâne dincolo, una care exclude cu totul moartea – în înțelesul ei obișnuit. Extaticul ar putea să găsească o breșă prin care să se sustragă cu totul lumii acesteia. În urma lui nu ar mai rămâne nici măcar trupul neînsuflețit, «rămășița pământească», ci s-ar evapora cu totul, ar dispărea pur și simplu. Este moartea cea mai dorită – și cea mai greu de obținut – de către acela pentru care «înălțarea la cer» și «răpirea la cer în trup» îi sunt inaccesibile.

Deși atât în *Pe culmile disperării*, cât și în *Cartea amăgirilor*¹³ Cioran respinge filosofia și înțelepciunea tocmai din cauza «temperaturii» lor scăzute, din cauza răcelii și indiferenței lor afective, nu putem totuși să nu amintim că acordându-i o importanță centrală problemei morții, Cioran se înscrie în rândul unei îndelungi tradiții filosofice. Că cel care vrea să cunoască (esența, adevărul, viața) trebuie să moară sau să ajungă măcar în pragul morții este o afirmație care nu e deloc străină filosofilor – chiar dacă de-a lungul timpului a îmbrăcat sensuri și nuanțe diferite. Cioran dedică morții și sentimentului morții foarte multe pagini în prima sa carte și după aceea. Filosofia este și pentru el un fel de «pregătire pentru moarte». La 22 de ani se considera deja «specialist în problema morții». Dar nu este acesta un alt fel de a te recunoaște filosof?

3. Solo dolore¹⁴. De ce și pentru ce suferim?

Am văzut că agonia și extazul sunt intrinsec legate. Experiența agoniei duce la experiența extazului. Suferința își găsește deci valoarea în această finalitate care o transfigurează. Suferința este îndreptățită doar în această perspectivă în care agonia este metodă și extazul scop. Suferința neagonică și deci lipsită de potențial extatic trebuie respinsă ca fiind «mortală» în primul sens al morții, acela de retragere, de diminuare sau de anihilare a vieții. Dimpotrivă, suferința trebuie să fie admisă ca o cale demnă de urmat doar întrucât potențează sau augmentează viața. Doar o asemenea suferință este acceptabilă și recomandabilă în axiologia cioraniană. Suferința trebuie să provină din și să fie condusă de o iubire de viață exasperată și contrariată.

Filosof vitalist, adept al intuiționismului, Cioran nu va pune niciodată în discuție supremația valorii vieții. Singurul mod în care omul se poate raporta la această valoare este iubirea. Viața nu poate fi decât iubită. A urî viața ne spune

¹³ Aici există o secțiune intitulată chiar *Despărțirea de filosofie*, pp. 161-166.

¹⁴ Sintagma apare în *Cartea amăgirilor*, p. 191.

Cioran în mai multe rânduri este «cea mai mare crimă». Ce rol joacă deci suferința și cum se acordă valoarea acesteia cu valoarea supremă a vieții? Cum se împacă iubirea vieții cu primatul experienței suferinței, cu imperativul de inspirație lutheriană «solo dolore»¹⁵?

Pentru a înțelege acest lucru trebuie să aducem în discuție câteva din ideile antropologiei filosofice cioraniene, ce datorează mult ideilor lui Ludwig Klages. Potrivit acestei antropologii, manifestându-se, omul cunoaște un proces de îndepărtare continuă de viață. În măsura în care devine conștient de viață, omul se separă de ea. Contrar lui Max Scheler, Cioran crede că antinomia spirit-viață nu este originară, ci dobândită. Cele două nu sunt ireductibile, ci pot comunica și astfel se pot chiar reîntâlni.¹⁶ Spiritul s-a născut din viață, mai precis dintr-un minus de viață, din «golurile vieții», din deficiențele ei.¹⁷ În stare naivă – stare pe care o mai putem întâlni în ipostaza copilului și a primitivului – omul este cufundat în conținuturile iraționale ale vieții, omul este «asimilat în existență». «Asimilarea în existență» lasă însă tot mai mult loc «dualizării». Din cauza unei «deficiențe vitale» între om și viață apare și se cascadează tot mai mult un gol pe care acesta încearcă să-l acopere prin tot felul de mijloace de supraviețuire sau să-l depășească printr-un salt. De o parte tehnica¹⁸, de cealaltă metafizica. Ambele însă ne spun că omul este un «animal indirect». Expresie a vieții, dar deopotrivă transcendent vieții în ale cărui conținuturi iraționale ar dori totuși să se reintegreze, omul conștient este o ființă tragică, o ființă care suferă. Condiția sa ontologică este suferința, semnul sub care stă este tragedia.

În acest fel se împacă în filosofia cioraniană iubirea de viață cu imperativul *solo dolore*. În acest fel se explică de ce la extaz nu se poate ajunge decât prin agonie, prin suferință, și nu prin experiențe afective pozitive. Orice fel de a suferi poate deveni o experiență metafizică dacă atinge o intensitate maximă a trăirii, acel «prag al morții». «Durerea» trebuie împinsă până la punctul maxim, până când simți că «mori de durere». Abia de la acest prag se poate pune problema seninătății sau a fericirii. Culmile disperării se convertesc în culmi ale beatitudinii. Câteva exemple ale suferinței vor ocupa constant atenția filosofului: insomnia, nefericirea în dragoste, boala, nebunia, tristețea, insatisfacția totală, disperarea. Vor fi respinse ca neputându-

¹⁵ *Cartea amăgirilor*, p. 191.

¹⁶ „Omul se separă de lume, dar acest act de separație este numai un moment în procesul de recăștigare a existenței” (*Antropologia filosofică*, Pentagon-Dionysos, Craiova, 1991, p. 27).

¹⁷ „Apariția conștiinței n-a fost posibilă decât acolo unde imperialismul vieții a suferit o limitare, unde izbucnirea acesteia a suferit o îngrădire. Ceea ce se numește dominarea instinctelor nu are altă semnificație decât aceea a unui minus de viață, a unei deficiențe vitale. Omul este un deficient al vieții” (*Ibidem*, p. 39).

¹⁸ „În urma unui proces (omul) s-a pomenit în fața vieții, într-o dualitate care dac-ar deveni ireductibilă, prăbușirea omului ar deveni rapidă și inevitabilă. Întregul ansamblu al tehnicii derivă în fine din deficiența vitală a omului, din imposibilitatea unei reacțiuni și adaptări spontane la viață. Nu tehnica a produs inconsistența vitală a omului, ci acesta a dat naștere tehnicii” (*ibidem*, p. 40).

se ridică la statutul de experiență metafizică, suferința fiind în aceste cazuri scăzută sau vagă: îndoiala¹⁹, melancolia, credința. Vor fi considerate ne-metafizice și ne-tragice: grația, entuziasmul, sensibilitatea magică, deoarece suferința este aici cu totul absentă; cei care trăiesc sub semnul acestor dispoziții afective dovedesc un contact neîntrerupt cu viața, ei sunt exponanții naivi ai vieții înseși.

4. Suferința ca experiență totală a subiectivității

Indiferent de motivul care o determină, indiferent de forma în care se întrupează, suferința are capacitatea să te transporte dincolo de țelurile, scopurile și motivațiile obișnuite. Aceasta întrucât suferința este o experiență totală a subiectivității. Suferința te obligă să te cufunzi în tine însuși ca într-un absolut, să te iei în considerare ca absolut. În pofida prejudecății obișnuite care te învață că totul este relativ, că tu însuși nu contezi decât într-o anumită măsură, suferința te obligă să-ți conștientizezi absolutitatea. Suferința nu mai poate fi păcălită de măsurile intelectului și prin aceasta este o experiență care anulează «dreapta» lui măsură. Suferința nu diminuează dacă o raportezi la suferințele altor oameni sau la suferințe «mai mari» decât a ta. Pentru o asemenea abordare suferința devine pur și simplu impenetrabilă. De altfel, în privința suferinței, gradele de comparație, ierarhizările, clasificările nu mai au nici un sens. Suferința *excedează* gândirea și judecățile ei. Prin suferință ai un acces direct, căci subiectiv, la absolut. De aceea, judecățile intelectului par cu totul absurde. Sentimentul absurdului provine din incomensurabilitatea suferinței. Dintr-o dată cel care suferă face o experiență care contrazice tot ceea ce știa până atunci, tot ce fusese învățat, tot ceea ce este rațional și rezonabil, cuminte și înțelept. Dintr-o dată cel care suferă află că este *singur* în mod absolut și că în această singurătate suferindă «mângâierile filosofiei» sau ale rațiunii sau ale înțelepciunii nu consolează și nu alină nimic. Prin suferință înțelegi că orice comparație este absurdă. Este absurd să-i spui unui om care suferă că, pentru a suferi mai puțin, ar trebui să se gândească la alți oameni care suferă, unii poate chiar mai mult decât el. Judecata este incompatibilă cu suferința, iar gândirea se dovedește a fi incompatibilă cu viața. Suferința iovică poate sta oricând drept cheazășie a unei asemenea incompatibilități.²⁰ «Eu gândesc» este înlocuit de către

¹⁹ De aceea Cioran nu poate fi considerat sub nicio formă sceptic. De altfel Cioran dă glas multor diatribe împotriva scepticismului pentru a ne convinge că scepticismul nu a fost niciodată o opțiune luată în calcul de Cioran, cel puțin în prima sa perioadă de creație, „perioada românească”.

²⁰ „Nu există măsură obiectivă, deoarece ea nu se măsoară după excitația exterioară sau indispoziția locală a organismului, ci după modul în care suferința este simțită și reflectată în conștiință. Or, din acest punct de vedere, ierarhizarea este imposibilă. Fiecare om rămîne cu suferința lui, pe care o crede absolută și nelimitată. Și dacă ne-am gândi la cât a suferit lumea pînă acum, la agoniile cele mai teribile și la chinurile cele mai complicate, la morțile cele mai crunte și la cea mai dureroasă părăsire, la toți ciumații, la toți cei arși de vii sau stinși de foame, cu cât suferința noastră ar fi mai redusă? Pe nimeni nu-l poate mîngîia în agonie gîndul că toți sînt muritori, precum în suferință nimeni nu va găsi o consolare în suferința trecută sau prezentă a altora. Căci în această lume organic insuficientă și

Cioran prin «eu sufăr». Experiența suferinței presupune existența unui eu care suferă. Prin suferință am acces la certitudinea absolută a subiectivității proprii, a existenței mele. *Sufăr, deci exist.*

Suferința este *intersecția* dintre viață și moarte, prin suferință – în orice modalitate s-ar manifesta, omul află că moartea este immanentă vieții. Fie că suferă din cauza unei boli sau din dragoste, fie că suferă din cauza insomniilor repetate sau din cauza insatisfacției totale, fie că suferă din cauza tristeții sau din cauza disperării – suferința îl face pe om să depășească ordinea comună a vieții și a lumii. În primul rând, suferința afectează într-un mod brutal sentimentul pe care această ordine se întemeiază: *sentimentul eternității vieții*. Omul naiv are un sentiment natural al eternității: el însuși se consideră nemuritor, iar lumea în care se găsește o crede imuabilă. Omul naiv are o percepție *statică* a timpului. Suferința revelează dimensiunea schimbătoare, dinamică, mișcătoare și prin această aneantizoare a timpului. Suferința ne face să înțelegem că moartea nu este nici dincolo de viață, nici la «sfârșitul» vieții, ci că este prezentă în chiar interiorul cel mai adânc al vieții, că viața însăși este moarte. Omul care suferă, omul tragic știe că viața lui e un fel de moarte, că viața în puritatea și plenitudinea ei este dincolo de el. Sensul transcenderii este a anihila acest «dincolo», a reveni în imanentismul vieții, a reveni la viață.

Suferința provoacă un apocalips al lumii știute, cu ordinea, formele și «rațiunile» ei, lăsând în loc sentimentul, cu totul bergsonian, al „fluidității” proprii, fuga de formă și de cristalizare, haosul lăuntric. Suferința face posibilă o experiență subiectivă atât de profundă încât echivalează cu o experiență a ființei. Eul devine atunci însăși epifania ființei, singura modalitate de acces la esențele ultime ale realității.²¹

Suferința anulează orice sens posibil al vieții. Pentru cel care prin suferință ajunge să cunoască absolutul vieții, nu mai poate exista nici un sens al acesteia, căci problematica sensului vieții ține de gândirea conceptuală (care operează cu sensuri, scopuri, cauze, efecte, motive etc.). Această problematică nu mai poate fi acceptată de către cel care, depășind atât gândirea conceptuală, cât și «viața» conformă ei, plonjează – intuitiv – în adâncimile iraționale, tumultuoase, haotice

fragmentară, individul este pornit să trăiască în mod integral, dorind să facă din existența lui un absolut. Orice existență subiectivă este un absolut pentru sine însăși. Din acest motiv, fiecare om trăiește ca și cum ar fi centrul universului sau centrul istoriei, și atunci cum să nu fie suferința un absolut? Nu pot înțelege suferința altuia pentru a o diminua prin aceasta pe a mea. Comparațiile în asemenea cazuri n-au nici un sens, deoarece suferința este o stare de singurătate interioară, în care nimic din afară nu poate ajuta” (*Pe culmile disperării*, ed. cit., pp. 16-17).

²¹ „Este în mine atîta confuzie, zăpăceală și haos, încît nu știu cum un suflet omenesc poate să le suporte. Tot ce vreți găsiți în mine, absolut tot. Sînt o ființă rămasă de la începutul lumii, în care elementele nu s-au cristalizat și în care haosul inițial își joacă încă nebunia și învolburarea lui. Eu sînt contradicția absolută, paroxismul antinomiilor și limita încordărilor; în mine totul e posibil, căci eu sînt omul care voi rîde în clipa supremă, în fața neantului absolut, voi rîde în agonia finală, în clipa ultimei tristeți” *Ibidem*, pp. 133-134.

ale Vieții. Glumind puțin, putem spune că suferința de care vorbește Cioran este trambulina de pe care se realizează *orice* salt metafizic în esența vieții.

5. Absurdul și limbajul suferinței

«Pasiunea absurdului» ia naștere din conflictul din nevoia de exprimare – existentă în experiența suferinței – și imposibilitatea exprimării suferinței. Limbajul aparține unei lumi în care nu există suferință, limbajul ține de o ordine geometrică în care dezordinea pe care o aduce suferința nu are ce căuta. Limbajul este incompatibil cu suferința, limbajul recuză exprimarea suferinței. Limbajul este al gândirii, suferința este a spiritului. Spiritul excede gândirea, suferința excede limbajul. Pe de altă parte cel care suferă simte o nevoie acută de a-și exprima suferința, de a o exterioriza. Exteriorizarea suferinței este o ușurare a suferinței. Manifestările organice ale acestei tendințe de exteriorizare sunt plânsul, strigătul, geamătul, încheștarea dinților și a pumnilor. Limbajul non-verbal pare să fie singurul «limbaj» admis de experiența suferinței. Când suferința se transpune totuși în limbaj verbal, rezultatul va fi lirismul, «filosofia lirică», acea filosofie care acceptă să așeze în ordinea geometrică a limbajului dezordinea inimii, impusă de suferință.

Absurdul cioranian nu provine nici dintr-o trăire a neputinței de a răspunde la întrebările pe care totuși rațiunea nu încetează să și le pună, așa cum se întâmplă la Camus, nici din sentimentul unei incomunicabilități funciare, a unei însingurări ontologice, așa cum crede Ionescu. Pentru Cioran absurdul este mai curând o experiență de tip apofatic, adică încercarea de a exprima ceea ce este dincolo de expresie, încercarea de a gândi ceea ce este de negândit sau dincolo de mijloacele rostirii.²² Absurdul provine din experiența celui căruia «nu-i mai rămân decât motive nemotivate spre a trăi».

Exprimarea este singura modalitate de salvare dintr-o experiență-limită ce amenință să te aneantizeze. Dar pentru că exprimarea este deopotrivă falsificare, intrarea în domeniul distincțiilor, categoriilor, conceptelor, nu-ți rămâne decât absurdul ca formă de expresie. Fiindcă la un anumit punct al ei experiența inefabilă a suferinței devine insuportabilă, ea va trebui obiectivată, exteriorizată, exprimată și prin aceasta de-tensionată, dar și – în mod fatal – falsificată. Absurdul este tocmai eschiva în fața unei asemenea fatalități. Neputând nici să se exprime nici să nu se exprime, celui care a depășit lumea la care acces un «eu cugetător» înspre rădăcinile ei iraționale – accesibile «eului suferitor/pătimitor» – nu-i rămâne decât să constate conflictul insolubil dintre viață și Viață, dintre gândire și spirit, dintre intuiție și deducție și să-l expună ca atare. Pasiunea absurdului va însemna să te

²² „Nu există argumente pentru a trăi. Acela care a ajuns la limită mai poate umbla cu argumente, cu cauze, efecte, considerații morale etc.? Evident, nu. (...) Când toate idealurile curente, moral, estetic, religios, social etc. ..., nu mai pot direcționa viața și nu-i pot determina o finalitate, atunci cum se mai poate menține viața spre a nu deveni neant? Numai printr-o legare de absurd, prin iubirea inutilului absolut, adică a ceva care nu poate lua o consistență, dar care, prin ficțiunea lui, poate să stimuleze o iluzie de viață” *Ibidem*, p. 14.

exprimi în contradicții și în paradexe care au darul de a «cuprinde» ceea ce excede gândirea și limbajul ei. Dacă cel care face o asemenea experiență are să răspundă la o întrebare rațională «pentru ce trăiește?» (care este sensul vieții), va răspunde: «Trăiesc pentru că munții nu rîd și viermii nu cîntă».²³

În încheierea excursului său despre «pasiunea absurdului», Cioran schițează o teorie a spiritului, teorie căreia îi va rămâne de altfel fidel toată viața. Conform acestei teorii spiritul – sau, în alte formulări, conștiința – ia naștere ca urmare a unei rupturi dramatice și ireversibile față de «viață», mai precis față de un flux inocent, spontan, natural și grațios al vieții. Până la spirit omul a cunoscut o stare paradisiacă în care era consubstanțial vieții, integrat cu totul în ea, indistinct de ea. În această pace primordială se întâmplă să survină un eveniment catastrofal asociat apariției spiritului sau conștiinței. Nu se știe ce anume a determinat o asemenea eveniment de proporții cosmice. În descrierea acestuia, Cioran folosește termenii consacrați în teologia creștină a căderii. Va vorbi despre cădere sau prăbușire, despre căderea în timp, despre blestem, despre moarte, boală, despre pedeapsă. Deopotrivă, va asocia spiritul unei măreții tragice, părtaș atât la stigmat cât și la grație, damnat și ales, grotesc și deopotrivă sublim.

Spiritul nu face concesii: omul nu mai poate fi om decât dacă posedă spirit. În același timp, spiritul este o «achiziție catastrofală». Nu-ți rămîne decât să te consolezi, pascalian, cu «menorocirea de mare senior».²⁴ Spiritul însuși este o boală, așadar a fi înzestrat cu spirit înseamnă a suferi. Experiențele afective se măsoară și se clasifică după prezența și intensitatea suferinței înțeleasă la rîndul ei ca «prag de trecere», ca moarte. Se poate spune despre cel care suferă că – într-un fel sau altul – *trăiește moartea*.

Cioran va dezbate mai multe feluri de a suferi și deci mai multe feluri de a muri. Un loc aparte în economia suferinței îl joacă experiența *insomniei*. Asemănătoare cu experiența extazului prin capacitatea sa de a esențializa și de a purifica, de a reduce multiplicitatea și diversitatea lumii la unitatea unei „melodii interioare”, dar diferită totuși de extaz prin prezența unui regret atât de nedefinit încât te lasă să te gîndești că pierderea este infinită, insomnia te ispitește să recurgi la „renunțarea supremă”, să te sinucizi în căutarea uitării aduse – pentru ceilalți, nu însă și pentru tine – de somn. *A nu putea iubi*. Comuniunea sau contopirea amoroasă sparge „barierele individuației” și îți deschide calea către universal prin mijlocirea singularității persoanei iubite; în acest sens sărutul se dovedește o veritabilă experiență metafizică întrucât te pune în contact cu „esența intimă a

²³ *Ibidem*, p. 15.

²⁴ „Nimeni nu este însă încîntat, în fondul ființei lui, de această achiziție catastrofală pentru viață care este spiritul. Și cum să fii încîntat de această viață fără farmec, fără naivitate și fără spontaneitate? Prezența spiritului indică totdeauna un minus de viață, multă singurătate și suferință îndelungată. Cine vorbește de salvarea prin spirit? Nu este absolut deloc adevărat că trăirea în planul imanent al vieții ar fi fost o trăire anxioasă, din care omul a ieșit prin spirit. Dimpotrivă, este cu mult mai adevărat că prin spirit s-a cîștigat un dezechilibru, o anxietate, dar și o grandoare” *Ibidem*, p. 19.

vieții”.²⁵ Singurele sinucideri autentice sunt cele care au ca motivație iubirea. Suferința din iubire poate avea o încărcătură tragică ce dinamitează limitele obișnuite ale personalității. Ceea ce o face să fie o experiență metafizică nu este atât respingerea iubirii, neîmpărtășirea sau înșelarea dragostei – motive constante pentru suferința din dragoste obișnuită – ci incapacitatea de a iubi, incapacitate rezultată la rândul ei din lipsa naivității – condiție necesară a iubirii. Cu toate că psihologul metafizician Cioran înțelege foarte bine „mecanismul” iubirii – sau poate tocmai de aceea – nu-l poate face să funcționeze și în cazul său. Salvarea prin iubire este o promisiune pe cât de seducătoare, pe atât de imposibilă pentru cel bolnav de spirit. Marea promisiune a iubirii constă în a se pretinde o experiență metafizică *pozitivă*. Altfel spus, iubirea promite să ducă la o depășire a tărâmului aparențelor și a „barierelor individualității” înspre esențialitate și comuniune. Promite să suspende neantul temporalității și să instaureze domnia clipei, a prezentului, deci a ființei. Iubirea pare așadar o intrare în substratul metafizic al timpului, în clipă. Multe din rândurile scrise de Cioran despre iubire în prima sa carte lasă impresia că ia în serios această posibilitate de experiență metafizică *pozitivă*. Merge până acolo încât să considere iubirea dintre bărbat și femeie forma orginară a oricărei alte iubiri. Iubirea de Dumnezeu, de natură, de artă sunt forme derivate și deviate din această formă orginară. Entuziasmul însuși, pentru care Cioran are o deplină admirație, este iubire desexualizată. Nu credința în Dumnezeu sau iubirea Lui, nici aspirația spre Unul, nici dorul romantic de refacere a unității primordiale sunt mai „originare” și nici mai „valoroase” decât iubirea dintre bărbat și femeie.²⁶ Cioran refuză să (des)considere iubirea dintre bărbat și femeie – în buna tradiție metafizică – drept un exemplu de iluzie efemeră, drept o înșelătorie sau orbire pusă la cale și pusă în slujba perpetuării speciei. La cei 22 de ani ai săi Cioran îl contrazice pe Schopenhauer într-unul din punctele esențiale ale doctrinei sale.²⁷ Cu atât mai puțin iubirea are valoarea instrumentală sau relativă pe care i-o conferea Platon.

Această cale se dovedește însă impracticabilă pentru aceia care au apucat deja „pe căile spiritului”, căci în psihologia metafizică cioraniană sentimentul opus iubirii nu este ura, ci *tristețea*. Acela care nu are acces la eternitatea clipei experimentată prin iubire încearcă – în mod disperat și imposibil – să o atingă prin trăirea în prezentul hedonic. *Carpe diem* devine deviza aceluia care nu are suficientă

²⁵ „Existențial și ontologic, sărutul te apropie mai mult de esența intimă a vieții decât o reflexiune îndelungată și complicată. Căci nu prin forme și categorii se ajunge la realitățile esențiale. Și dacă ajungi la acestea în mod *inconștient și naiv*, ai pierdut ceva? Numai când ești conștient simți cât ai pierdut. Nu cred că esența și intimitatea vieții să fi rămas un bun pierdut pentru aceia care nu s-au aventurat pe *căile spiritului*” *Ibidem*, p. 130.

²⁶ „Fericiți sînt aceia care pot trăi în moment, care pot trăi prezentul absolut, pe care nu-i interesează decât beatitudinea clipei și încîntarea pentru veșnica prezență și eterna actualitate a lucrurilor. Și nu se atinge în iubire absolutul momentului? Nu este inconștiența din iubire adevărata trăire a clipei? Nu depășește adevărata iubire temporalitatea?” *Ibidem*, p. 136.

²⁷ După cum știm, mai târziu se va dezice de acest elogiu pe care-l face iubirii, deși pasionalitatea sa îi este dată din nou la iveală de un episod biografic târziu, e vorba de relația amoroasă cu Friedgard Thoma.

naivitate pentru a trece *prin iubire* dincolo de timp. Acesta nu mai poate pătrunde în regnul ființei – al lui *nunc stans* – decât prin donjuanism, hedonism sau viciu. Pătrundere iluzorie, surogat metafizic, „mântuire de mântuială”. Oricum, donjuanismul este obligatoriu pentru cel care se află pe căile disperării: cel care pierzându-și naivitatea nu mai poate iubi o singură femeie, trebuie să le iubească pe toate. (Se înțelege de aici că disperat nu poate fi decât bărbatul, căile spiritului sunt rezervate numai pentru partea bărbătească.) Numai „înțeleptul”, adică acela care – nefiind nici naiv, nici disperat – candidează la poziția de imbecil, poate recomanda „uciderea dorinței”. Uciderea dorinței este în cazul oamenilor naivi imposibilă, iar în cazul celor aflați pe căile spiritului inacceptabilă. Unii se află într-o solidaritate intimă cu viața, care este „oarbă, irațională”, ceilalți știu că uciderea dorinței nu poate fi cerută decât în numele unui adevăr unic. Dar ei mai știu și că un asemenea adevăr, adevărul singular, adevărul absolut nu există, încât efortul înțelepciunii – care numai un asemenea adevăr urmărește – este oricum zadarnic: există doar o pluralitate de adevăruri a căror savoare este dată de neliniștea și vitalitatea din care provin.²⁸ *Presentimentul nebuniei*. Apare ca urmare a experiențelor «mari și capitale». Greu de definit, presentimentul nebuniei numește senzația pierderii individualității într-un universal omogen. Nu este acest lucru de dorit, se întreabă Cioran, mirându-se și el de ce îl găsește atât de îngrozitor. Nu e nebunia o formă de extaz, o cufundare totală în «conținuturile iraționale ale vieții», o trăire într-un prezent continuu al *duratei*, nu este nebunia realizarea unei filosofii bergsoniano-cioraniene ca mod de viață? În fața unei asemenea întrebări, Cioran preferă să dea un răspuns ocolit, compus cu multă precauție. Într-adevăr, urmarea a tot ce s-a spus până acum ar fi că scufundarea în irațional este țelul spre care tinde metafizicianul din *Pe culmile disperării*. Dar cu toate că nebunia poate fi ceva de dorit, te îngrozește presentimentul nu atât al nebuniei cât al momentelor de luciditate în care îți dai seama că ești nebun. Un alt motiv invocat pentru groaza de nebunie este acela că nebunii nu sunt în genere *veseli*, semn că nebunia lor nu este adecvată finalității extazului, singurul de dorit și singurul care justifică orice suferință, inclusiv suferința descătușată în nebunie. Cioran distinge două forme de nebunie: o nebunie tristă și o nebunie veselă și, dacă ar fi să o aleagă pe cea care i se potrivește cel mai bine, nu ar ezita niciun moment: ar alege-o pe cea care să-i permită să râdă de dimineața până seara, fără obsesii și fără probleme. Cum nu e deloc sigur că o asemenea stare de nebunie veselă este permanentă, ba chiar dimpotrivă, accesele de bună dispoziție fiind urmate de grave și insuportabile crize depresive, Cioran respinge acest «extaz luminos», opunându-i însă propria sa dorință de ieșire din sine: «Aș vrea însă o baie de lumină caldă care să răsară din mine și să transfigureze întreaga lume, o baie care să nu semene încordării din

²⁸ „Apreciez numai adevărurile vitale, organice și spermatice, fiindcă știu că nu există adevăr, ci numai adevăruri vii, fructe ale neliniștii noastre. Toți oamenii care gândesc viu au dreptate, deoarece nu există argumente hotărâtoare împotriva lor. Și chiar dacă ar fi, ele nu pot fi doborâte decât prin uzare. Că mai sînt oameni care caută adevărul, nu pot avea decât regrete. Sau înțelepții n-au înțeles nici acum că adevărul nu poate să existe?” *Ibidem*, p. 136.

extaz, ci să păstreze un calm de eternitate luminoasă. Departe de concentrarea extazului, ea să se asemene cu ușurința grației și cu căldura zîmbetului. Întreaga lume să plutească în acest vis de lumină, în această încântare de transparență și imaterialitate. Să nu mai existe obstacol și materie, formă și margini. Și într-un asemenea cadru să mor de lumină»²⁹. Termenul «grație» nu e deloc întâmplător, el este unul din termenii cheie folosiți de Bergson. Extazul pe care tânărul Cioran și-l dorește nu are nimic în comun cu extazele vreunei sfinte spaniole, ci este un extaz bergsonian, descris aproape în aceiași termeni folosiți de către celebrul autor al *Evoluției creatoare*.

6. Renunțarea – soluție iluzorie sau impracticabilă

Deși secțiunea dedicată renunțării în *Pe culmile disperării* se deschide printr-o trimitere explicită la Buddha, Cioran amintește imediat și versiunea creștină a renunțării. Indiferent de formele în care se întrupează – despărțite de continente și de milenii – renunțarea este un tip de experiență sau mai curând rezultatul unor experiențe lăuntrice care ele abia prezintă un mai mare interes decât experiența propriu-zisă, obiectivă, a renunțării.

Altfel spus, renunțarea este o «expresie», o obiectivare, o exteriorizare a unor procese lăuntrice. Dar Cioran ne lasă să înțelegem că orice exteriorizare este sortită să dea greș, să cadă *pe lângă* ceea ce încearcă să manifeste sau să exprime, iar renunțarea – renunțarea ca *act* – nu face excepție de la această regulă. Renunțarea este o asemenea intervenție intelectuală în miezul experiențelor metafizice, o încercare «disperată» de a organiza haosul non-intelectual al acestor experiențe. Renunțarea – așa cum este ea prescrisă, recomandată, normată de religii precum creștinismul și budismul – nu e decât nebulă organizată.³⁰

Deși îi atrage atenția ca rezultat al «unei îndelungi dureri», renunțarea este respinsă de Cioran din trei perspective diferite.

Un prim motiv pentru care Cioran respinge renunțarea în versiunea ei clasică este că permite contaminarea suferinței cu orgoliul. Deși provine din *suferință*, în timp autenticitatea suferinței diminuează lăsând locul manifestării orgoliului și disprețului. Făcută cu poză și cu zgomot, renunțarea aceasta este o renunțare «răz-bunătoare» al cărei obiect sunt plăcerile și voluptățile celorlalți oameni prinși de farmecul iluzoriu al lumii. Renunțarea are două surse: conștiința efemerității tuturor lucrurilor și dorința de eliberare de sub spectrul «nașterii, bătrâneții și morții». Or, tocmai orgoliul și disprețul cu care sunt privite plăcerile comune ale lumii zădărnicesc tendința spre eliberare și lasă procesul renunțării la jumătatea drumului. Budismul și creștinismul rămân pe piscurile orgoliului înălțat de sufe-

²⁹ *Ibidem*, p. 31.

³⁰ „Gîndul renunțării este atît de amar, încît este de mirare cum omul a ajuns să-l conceapă. Cine n-a simțit în momentele de amărăciune și de tristețe un fior rece prin tot corpul, o senzație de părăsire și de ineluctabil, de moarte cosmică și de neant individual, de vid subiectiv și neliniște inexplicabilă, acela nu cunoaște preliminariile groaznice ale renunțării, rezultate ale unei îndelungi dureri” *Ibidem*, p. 125.

rință, de unde privesc cu invidie și răzbunare la cei rămași jos. «Budismul și creștinismul sînt o răzbunare și o invidie a suferinșilor». Pentru a fi completă, încheiată, renunțarea ar trebui să fie însoțită de o suspendare a judecării: cei care nu renunță, aceia prinși de mrejele iluzorii ale lumii se află pe același plan, nu sunt cu nimic mai prejos decât aceia care au renunțat. Piscul unui munte precum cel al renunțării, se consideră a fi fost cucerit doar dacă a fost și coborât: renunțarea este completă abia după ce valoarea suferinței – originea renunțării – este ea însăși negată, laolaltă cu orice ierarhizare axiologică și ontologică a lumii.

Un al doilea motiv pentru care renunțarea trebuie respinsă este că se dovedește ineficace cîtă vreme promisiunea eliberării conținută în ea rămâne mereu neîmplinită. Pustnicii mor la fel ca și laicii, ceea ce înseamnă că «eliberarea de moarte» este doar un cuvânt gol.³¹ Dar nici de viață nu se pot elibera cîtă vreme schimbă un tip de iluzii pe un altul.³²

În sfârșit, cel de-al treilea motiv pentru care renunțarea este nerecomandabilă ține mai curând de rațiuni topografice și climaterice: în zilele noastre și în ținuturile noastre e greu de găsit un deșert în care să ne retragem.³³ Nu-ți rămâne la dispoziție decât pustiul lăuntric care dacă s-ar materializa «ne-ar copleși prin imensitatea lui». Orice materializare a ceva lăuntric ține mai curând de efortul Danaidelor de a umple un vas fără fund. Omului modern nu îi mai rămâne decât sinuciderea ca modalitate de renunțare. Dar sinuciderea nu este o variantă posibilă, luată serios în calcul de Emil Cioran, cel puțin în perioada «românească» a creației sale.

7. Suferința nu se rezolvă, ci se dizolvă: cele trei tipuri de extaz

Conform *Cărții amăgirilor*, agonia suferinței se rezolvă în trei tipuri de extaz, trei modalități de extaz: extazul muzical, extazul mistic și extazul erotic. Extazul muzical înseamnă „spargerea oricărei granițe care separă lumea de eu”.³⁴ Alternativă la extazul mistic, extazul muzical asigură rezolvarea conflictului subiect-obiect, eu-lume prin „reducerea substanței” proprii la „ritm pur”, prin dizolvarea într-un „avânt melodios” și într-o „caldă și sonoră comuniune universală”.³⁵

³¹ „Din moment ce eu prin renunțare și singurătate nu pot cîștiga efectiv eternitatea, ci mor ca absolut toți ceilalți, de ce să disprețuiesc și de ce să numesc calea mea cea adevărată?” *Ibidem*, p. 124.

³² „Nu recomand nimănui renunțarea, fiindcă gîndul instabilității nu se poate depăși decît de puțin, în pustie. În deșert, ca și în societate, instabilitatea lucrurilor ți se oferă cu aceeași aromă dureroasă. Cînd te gîndești că nimic nu s-a ales de marii singurateci și că iluziile lor au fost mai mari decît ale celor naivi sau ignoranți!” *Ibidem*, p. 125.

³³ „Dar cum să renunți? Unde să te duci, pentru a nu renunța deodată, deși numai această renunțare are valoare? În mediul și clima noastră, nu mai avem avantajul pustiului exterior, ci numai al unuia interior. Nu avem cadrul pentru renunțare. Neputînd sta liberi sub soare, fără alt gînd decît al eternității, cum o să devenim sfinți sub acoperișuri? Este o dramă specific modernă aceea de a nu putea renunța decît prin sinucidere. Dar dacă deșertul nostru lăuntric s-ar materializa, nu ne-ar copleși imensitatea lui?” *Ibidem*, p. 125.

³⁴ Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, Humanitas, București, 1991, p. 6.

³⁵ *Ibidem*, p. 7.

Ideea permanentizării extazului prin moarte este imediat evocată. A permanentiza starea extatică devine una din cele mai mari ambiții ale omului tragic: totul e să nu revii în relativ, să tai căile de legătură cu lumea relativului, să „tragi podul de la mal”. Moartea în clipa extazului muzical este moartea cea mai fericită pentru că este, de fapt, o imersiune în „curentul imanent și organic al vieții”, acolo unde „auzi viața”³⁶. Bucuria de a muri – și regretul de a nu muri – le putem întâlni și în iubire. Faptul că bucuria de a muri există doar în muzică și în iubire se explică prin faptul că doar în cadrul acestora poți realiza unicitatea clipelor, ireversibilitatea lor, noutatea lor absolută³⁷. Moartea reprezintă o suspendare a clipei, o oprire a clipei sau mai exact o oprire a *trecerii* clipei, o intrare în dimensiunea duratei. „Clipei” i se opune „viața de fiecare zi”, „existența zilnică” – adică timpul spațializat, „reversibil”, „retrăibil”. Moartea voluptuoasă este moartea în clipă. Această oprire a clipei trebuie înțeleasă în modul cel mai adecvat pentru a înțelege și poziția lui Cioran referitoare la timp și la eternitate. Nu e vorba cum s-ar putea crede la o primă privire de clasică trecere în domeniul eternității prin saltul din dimensiunea clipelor care curg în dimensiunea clipei statornice. Nu e vorba să treci din *nunc fluens* în *nunc stans*, ci mai degrabă invers. Extazul și moartea extatică se referă mai curând la a reuși menținerea în durată, în curgerea ei, în fluiditatea, în continuitatea ei permanent nouă și înnoitoare. Extazul de care vorbește Cioran îl putem înțelege mult mai bine dacă ne gândim la Bergson decât la Boethius. Clipa în care se fixează extaticul lui Cioran nu este ea însăși stabilă, ci fluidă, evanescentă, în sensul cel mai propriu curgătoare³⁸.

De acest lucru ne convinge respingerea sfințeniei ca soluție a suferinței³⁹. Regretului de a nu muri (și bucuriei de a muri) îi răspunde o altă stare: fericirea de a nu fi sfânt. Sfințenia este oprire a „cursului vieții”, „stagnare lăuntrică”, „încetare

³⁶ *Ibidem*, p. 8.

³⁷ Nu sunt acestea și atributele duratei bergsoniene? Trebuie amintit că epoca în care Cioran scrie *Cartea amăgirilor* este aceeași în care se află la Berlin pentru a studia „funcția gnoseologică a extazului”.

³⁸ „În muzică și în iubire sunt numai senzații unice; cu toată ființa îți dai seama că ele nu se vor mai putea reîntoarce și regreți din tot sufletul viața de fiecare zi la care vei reveni după ele. (...) În momentul în care am concepe reversibilitatea stării muzicale și erotice, când ne-am pătrunde organic de ideea unei posibilități de retrăire și când unicitatea ne-ar părea o simplă iluzie, n-am mai putea vorbi de bucuria de a muri, ci am reveni la sentimentul imanentei morții în viață, care nu face din aceasta decât un drum spre moarte. Ar trebui să cultivăm stările unice, stările pe care nu le mai putem concepe și simți ca reversibile, pentru a ne găsi o moarte în voluptăți” (Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, ed. cit., pp. 8-9).

³⁹ Premisa saltului „muzical și erotic în moarte” este dată de suferința unei singurătăți metafizice, rezultate la urma ei din procesul de individuare și in-formare a vieții: „Blestemată fie clipa în care viața a început să ia o formă și să se individueze; căci de atunci a început singurătatea ființei și durerea de a fi numai tu, de a fi părăsit. (...) De când viața a vrut să fie mai mult decât simplă potențialitate și s-a actualizat în indivizi, de atunci s-a născut teama de unicitate și frica de a fi singur, iar dorința ființei individuale de a depăși acest proces nu exprimă decât fuga de singurătate, de singurătatea metafizică, în care te simți părăsit nu numai în câteva elemente, ci organic și esențial, în natura ta” (*Ibidem*, p. 10).

organică”⁴⁰. Dacă în extazul muzical „auzim viața”, în sfințenie ne doare „tăcerea vieții”⁴¹. Sfințenia este „reflux” al vieții, retragere a vieții, starea „în care omul continuă a trăi după ce viața s-a retras din el, ca o apă dintr-o mare”⁴². Suferința nu se rezolvă în/prin sfințenie sau înțelepciune întrucât nu există soluții teoretice ale suferinței și, după cum am văzut, nu există nici consolări posibile pentru cel care suferă. Sfințenia nu îndepărtează suferința vieții, ci îndepărtează viața și odată cu ea suferința ce îi este proprie. Suferința nu-și găsește nici o *rezolvare* nici în înțelepciune nici în sfințenie, întrucât acestea sunt anihilări ale vieții, ci doar o *dizolvare* în extazul vieții. Suferința nu poate fi recompensată prin sfințenie, ci prin moarte.⁴³ E drept că e o „moarte de lumină”, adică „o beatitudine, un extaz”⁴⁴ provenit din „regresul” la viața „pură” unde totul este „ritm”, „vibrație” și „ritm”. Inflexiunile bergsoniene și intuiționiste sunt străvezii în descrierile pe care Cioran le face acestor intruziuni extatice în esența vieții. Elementul central al acestor descrieri este *elanul*, termen care revine extrem de des pe parcursul *Cărții amăgirilor*⁴⁵. Elanul vieții despre care vorbește Cioran este un alt nume al elanului vital. Acest elan este în cel mai înalt creator în așa fel încât imersiunea în el este de esență demiurgică; dansul, undulația, ritmul și grația sunt imagini care revin deopotrivă la Cioran și la Bergson.

8. Cei doi poli ai suferinței și cele două feluri de a muri

Suferința are doi poli – unul deprimant și unul excitant. Tentația de a te lăsa pradă acțiunii deprimante a suferinței este una din cele mai puternice tentații pe care le poate suferi omul care suferă, omul tragic. A te lăsa pradă acestei tentații înseamnă a muri – în sensul negativ al morții: a muri „la rece”, lăsând viața să se retragă din tine, încremenind în resemnare și în vid lăuntric. Pentru a evita o asemenea cădere, eroul tragic are la îndemână o singură cale, metoda agoniei. Suferința trebuie potențată, augmentată, împinsă la extrem pentru a contrabalansa atracția polului „deprimant”. Eroismul omului tragic devine manifest, crede Cioran, tocmai în această rezistență pe care el o opune atracției tristeții; prin metoda

⁴⁰ *Ibidem*, p. 12.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Nu mai puțin de 50 de ori. În *Pe culmile disperării* apare de 28 de ori, iar în *Schimbarea la față a României* de 20 de ori. Primele patru cărți ale lui Cioran par să fie scrise dintr-o suflare (în trei ani!) și stau în siajul unui intuiționism programatic, din care Cioran își propune în două rânduri să facă obiectul unei teze de doctorat. Comparativ, în *Amurgul gândurilor* – carte apărută în 1940, după o „pauză” de trei ani și care nu scade probabil doar frecvența publicării de până atunci, de o carte pe an, ci și intensitatea influenței bergsonismului – cuvântul „elan” apare o singură dată, iar în *Îndreptar pătimas* – scrierea care face trecerea spre perioada franceză de creație, exercițiu stilistic ce se întinde pe perioada a cinci ani și care a rămas inedită cincizeci de ani – nu-l întâlnim amintit nici măcar o singură dată.

agoniei el îndepărtează tentațiile morții prezente în suferință printr-o suferință și mai mare. Potențarea suferinței nu lasă viața să se stingă, să împietrească sub acțiunea constantă și de-moralizatoare a celuilalt pol al suferinței. Metoda agoniei nu rămâne o simplă abstracțiune; venind la concret, Cioran prescrie autoflagelarea pentru o asemenea schimbare de proporții a sensului suferinței⁴⁶. Rezultat al unui ascetism răsturnat, autoflagelarea prescrisă de Cioran nu este efectuată pentru a te sustrage tentațiilor vieții, ci tentațiilor morții; nu pentru, ci *împotriva* renunțării; nu pentru a-ți ucide instinctele, ci pentru a le trezi. Metoda agoniei împinge și ea suferința spre moarte, dar e vorba despre sensul pozitiv al morții, despre „moartea în flăcări”, „la temperaturi înalte”, care moarte nu este altceva decât numele apofatic al vieții înseși. Moartea ca paroxism al vieții îndepărtează moartea ca încremenire a vieții. Atingându-și apogeul, o asemenea agonie se confundă cu extazul.

O altă „procedură” a auto-torturii „metafizice” (căci nu este ascetică, religioasă) descrisă de Cioran se referă la înfometare. Atracției gravitaționale a tristeții din suferință trebuie i se opună elanul ascensional, forța levitațională pe care ni le dau practica înfometării. Tristețea te trage în jos, înspre pământ, în vreme ce imaterialitatea foamei te înalță spre ceruri⁴⁷. Tristețea se convertește în bucurie, căci „aici încep bucuriile oamenilor triști: când nu mai sunt ei, când și-au uitat tristețile.”⁴⁸ Tristețea este într-atât de reductibilă întrucât provine dintr-un „fond de tristețe” existent în om, fără legătură cu determinantele exterioare, e vorba de „tristețea de a fi, care este adevărata tristețe metafizică”⁴⁹. Ea provine din „existența noastră ca atare, din natura intrinsecă a ființei”. De aceea a lupta împotriva ei și împotriva atracției pe care o exercită continuu este totuna cu „a lupta împotriva ta însuși”⁵⁰.

Toate acestea culminează în experiența „confuziei interioare”, experiență a totalității și actualității proprii în care stările opuse converg, trec una în alta, se împacă, sunt simultane. Este o *concordantia oppositorum* la nivel afectiv, în care tristețea, bucuria, disperarea și exaltarea se contopesc într-un același tot, lăsându-te să încerci un „extaz al bucuriei și al tristeții”. Cei doi poli ai suferinței – deprimant și excitant – nu se mai opun, ci reușesc să se contopească într-unul și același extaz⁵¹.

⁴⁶ „Excită toate organele, îmbată-le în dureri noi și învinge atracția spre întuneric din suferință, cu suferințe și mai mari. Un bici poate să scoată dintr-o moarte mai multă viață decât nu știi câte voluptăți. (...) O asemenea biciuire se deosebește esențial de autoflagelările ascetice. Ascetul se biciuiește pentru a scăpa de tentațiile vieții; iar noi ca să scăpăm de tentațiile morții. Unii o fac pentru renunțare; alții împotriva renunțării” (*Cartea amăgirilor*, ed. cit., p. 15).

⁴⁷ „Trebuie stabilite metodele unei noi asceze, care să nu ne zboare spre Dumnezeu, ci spre propriile înălțimi de care ne-au îndepărtat adâncimile tristeților noastre. (...) Dacă tristețea te atrage înspre pământ, înspre un elementar material, obscur și adânc, imaterialitatea foamei te aruncă într-un arbitrar total, într-o fantezie și într-un joc fascinator de planuri, de o iresponsabilitate încântătoare. Ce plăcere să poți fi atât de sus încât să nu mai poți gândi nimic; ce voluptăți rare să poți uita totul într-o beție pe culmi și ce farmec să te păsească durerile în aceste ascensiuni” (*Ibidem*, p. 20).

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 26.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Cf. *Cartea amăgirilor*, ed. cit., p. 21.

Metoda agoniei este eficientă întrucât dintre toate experiențele posibile, experiența suferinței este cea mai „transformatoare”. Prin suferință omul devine altul întrucât o suferință „mare și durabilă afectează fondul intim al ființei”. De aceea impunerea suferinței ca mijloc de transfigurare se poate dovedi oricând deosebit de utilă. Deja amintită în *Pe culmile disperării*, o asemenea proprietate a suferinței revine în *Cartea amăgirilor* și reprezintă elementul-cheie al rețetei de transfigurare a poporului român din *Schimbarea la față a României*. O țară mică, precum România, poate fi transfigurată în primul rând prin aducerea populației într-o stare de suferință agonizantă⁵².

Suferința începe, potrivit lui Cioran, de la melancolie, trece prin tristețe și culminează în disperare. Plictiseala este cunoscută foarte rar de către omul care suferă întrucât având o viață lăuntrică bogată, intensă, trăirile lor nu depind de prezența sau absența stimulilor externi. Numai oamenii superficiali, cu o viață interioară săracă, cunosc plictiseala, pentru că oamenii superficiali nu suferă. Dacă ar suferi, suferința le-ar menține viața la cote suficient de înalte încât să nu-i resimtă lipsa sau golurile.⁵³ De ceva se plictisește totuși și omul care suferă: de propria lui suferință. Diferită față de plictiseala obișnuită – provocată de limitarea obiectului (pierderea interesului, uzura, etc) – plictiseala de suferință este stârnită de ineputabilul obiectului său. „A te sătura de ineputabil, iată sensul plictiselii de suferință”⁵⁴.

Părăsind planul metafizic/filosofic, Cioran încearcă să răspundă întrebării „de unde provine suferința” pe un plan psihologic. De fapt, pe urmele lui Max Scheler, Cioran încearcă să afle ce anume susține din punct de vedere energetic suferința. Cum spiritul – fiind slab – are nevoie de psihic ca de un rezervor energetic, o experiență spirituală precum cea a suferinței trebuie să își „împrumute” energia tot din domeniul sufletescului. Așadar întrebarea la care încearcă să răspundă Cioran este „ce ne face să suferim”, ce anume „activează” suferința metafizică. Răspunsul pe care-l dă pare desprins dintr-o pagină din Freud: „Nu căutăm noi totul, fiindcă am pierdut ceva? O singură ființă ne-ar fi putut salva din drumul spre nimic”⁵⁵. Originea „psihică” a suferinței noastre spirituale este o iubire nemanifestată, nerealizată. Această pierdere susține energetic saltul spiritual în absolut prin experiența suferinței⁵⁶.

⁵² O prefigurare a acestei idei – dezvoltată pe larg în *Schimbarea la față...* – o întâlnim deja în *Cartea amăgirilor*: „Un popor întreg ar putea fi modificat prin suferință și neliniște, printr-un tremur continuu, chinuitor și persistent. (...) Dintr-un popor indolent și sceptic aș scoate foc printr-o teamă, printr-o neliniștire chinuitoare și o tortură arzătoare” (*Ibidem*, p. 25).

⁵³ *Ibidem*, p. 30.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 190.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 40.

⁵⁶ „Care este începutul singurății noastre dacă nu o iubire care n-a putut să se reverse și care este hrana acestor singurăți dacă nu atâtea iubiri închise numai în noi? Toată dorința noastră de absolut, de a deveni dumnezei, demoni sau nebuni, toată amețeala în căutarea altor veșnicii și setea după lumi nesfârșite nu s-au născut din atâtea și atâtea surîsuri, îmbrățișări și săruturi neîmpărtășite și necunoscute?” *Ibidem*.

Cioran – promotorul unui *nihilism extatic* („negațiile care nu duc la extaz ... înseamnă că nu și-au atins adâncimea în care se depășesc pe ele însele”⁵⁷) diferențiază extazele, preferându-l pe cel muzical celui erotic. În extazul erotic voluptatea supremă coincide cu încetarea/sfârșitul ei; maximul și minimul coincid, plenitudinea și deprimarea. Față de acest extaz, cel muzical are avantajul de a prelungi nedefinit apogeul, de a produce o suspendare a clipei, a momentului maxim. De aceea din punct de vedere metafizic, extazul muzical este preferabil celui erotic. De aceea, pus să aleagă între muzică și femeie este foarte probabil ca eroul metafizic să aleagă muzica⁵⁸.

Nihilismul extatic este deopotrivă și un *nihilism creator*. Negația precede afirmația, distrugerea creația: nefericirea este creatoare. Dacă gândirea se dezvoltă într-un gol de viață și într-un minus de avânt, ea nu poate fi anihilată decât într-un exces de elan. Elanul vital trebuie să fie împins până la paroxism, până acolo unde creează o nouă viață. Culmea supremă a elanului vital este să creeze o nouă viață și apoi un nou om⁵⁹. Dar pentru aceasta trebuie să simți că mori de elan; iar „omul trebuie să moară; să moară omul din noi”⁶⁰.

Bibliografie

- Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, Humanitas, București, 1990
 Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, Humanitas, București, 1991
 Emil Cioran, *Antropologia filosofică*, Pentagon – Dionysos, Craiova, 1991
 Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, Humanitas, București, 1993
- Ion Dur, *Hârtia de turnesol. Generația '30*, vol. 1, *Emil Cioran – inedit. Teme pentru acasă*, Saeculum, Sibiu, 2000
- Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, José Corti, 1990
- Gabriel Liiceanu, *Itinerariile unei vieți: E.M.Cioran*, Humanitas, București, 1995

⁵⁷ *Ibidem*, p. 61.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 60.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 78.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 79.

IDENTITATE, RECUNOAȘTERE ȘI VIOLENȚĂ DE MASĂ

RADU NECULAU¹

Identity, Recognition and Mass Violence. The paper proposes a new formula for bridging the gap between psychological explanation and social critique by integrating the superior descriptive capacity of the psychodynamic analysis of crowd behavior into the normative account of identity formation in asymmetrical experiences of moral injury. The conceptual scheme that unlocks the normative potential of crowd psychology is Axel Honneth's theory of recognition, which provides the theoretical standpoint for pursuing a moral explanation of crowd behavior from within the psychologically experienced attitude of social disrespect.

Key words: psychodynamic analysis, crowd psychology, crowd behavior

Manifestările tipice de acțiune violentă de masă întăresc apelul intuitiv al unei distincții tradiționale, dar discreditate în psihologia socială, între mulțimea „naturală” sau „spontană” și cea „artificială” sau „organizată” (Moscovici, 1985). Filosofii susțin că mulțimea artificială poate fi redusă la condițiile sale socio-economice și, prin aceasta, explicată în termenii unei producții de conștiință falsă induse sistematic, care subîntinde normativ atitudinile colective ale indivizilor masificați. Prin contrast, psihologii pretind că noțiunea de mulțime naturală capturează realitatea empirică a unei dinamici de grup la scară largă și care ridică o pretenție justificată de autonomie psihologică. Psihologia socială recentă ne oferă o descriere detaliată convingătoare a tipologiei și comportamentului colectiv al mulțimii naturale, fără a produce însă o analiză la fel de satisfăcătoare a infrastructurii sale normative. Rezultatul este o explicație a „fenomenelor de masă” care depășește cu succes ontologia mistică a puterii și prejudecățile ideologice ale psihologiei clasice a mulțimilor (Le Bon, Tarde). Numai că această explicație sfârșește fie prin a deriva dimensiunea normativă a psihologiei mulțimilor din mecanica impersonală a interacțiunii în interiorul grupului și a confruntărilor între grupuri (Graumann, 1984; Reicher, 2001), fie prin a dizolva normativitatea în lumea de vis a cunoașterii și afectivității de grup pre-logice (Rouquette, 1994). Pe de altă parte, filosofia socială critică are o experiență teoretică lungă și bogată în transparentizarea mecanismelor normative ale procesului de masificare, mecanisme care generează mulțimi artificiale supuse și manipulabile. Această experiență

¹ *Department of Philosophy, University of Windsor, 401 Sunset Avenue, Windsor, ON N9B 3P4, Canada - neculau@uwindsor.ca*

include atât eforturile analitice ale primilor reprezentanți ai Școlii de la Frankfurt, filosofi precum Adorno și Horkheimer care explicau masa, asemenea lui Marx și Lukács, prin referință la condițiile materiale de gândire și acțiune care falsifică conștiința de grup, cât și „psihanaliza revoluționară” a lui Federn, Fromm sau Reich, care foloseau teoria freudiană a instinctelor pentru a analiza izomorfismul dintre structurile socio-economice ale puterii și cele ale personalității. Din păcate, tendințele sociologice ale teoriei critice timpurii au dus la o explicație reducționistă a psihologiei mulțimilor, ceea ce înseamnă că importantul câștig normativ al analizei reductive a fenomenelor de masă s-a produs prin diminuarea capacității sale descriptive. Teoria critică a ajuns astfel să ignore bogăția experiențelor psihologice colective, pierzând din vedere ceea ce Adorno numea „realitatea fluidă a vieții psihice” (Adorno, 1982, p. 346).

Lucrarea de față propune o formulă de reunificare a explicației psihologice și a criticii sociale care să integreze capacitatea descriptivă superioară a analizei psihodinamice a comportamentului de masă în explicația normativă a formării identității personale și sociale în experiențe asimetrice de traumă morală. Schema conceptuală care promite să descătușeze potențialul normativ al psihologiei de masă este teoria recunoașterii reciproce în versiunea datorată lui Axel Honneth, teorie care ne oferă fundamentul unei explicații morale a comportamentului de masă care pornește direct de la experiența psihologică a atitudinilor de lipsă de respect social. Această idee este dezvoltată în patru pași. Prima secțiune a lucrării de față clarifică distincția dintre mulțimile naturale și cele artificiale, pe care o explică pornind de la noțiunile mai familiare de atitudini și statute normative, masă și mulțime, societate și individ, identitate personală și identitate de grup. Secțiunea a doua introduce problematica mulțimilor sau a fenomenelor de masă așa cum apare în lucrările clasice ale lui Gustave Le Bon și Gabriel Tarde. În această secțiune se dezvoltă ideea că Le Bon și Tarde dizolvă componenta normativă a atitudinilor mentale colective în descrierea psihologică, presupus neutră, a relațiilor naturale de putere dintre membrii mulțimii și dintre aceștia și liderul lor. Următoarea secțiune reconstruiește schematic raportarea primei generații de filosofi sociali de inspirație critic teoretică la psihologia maselor printr-o discuție succintă a câtorva pasaje din Freud și Adorno. Această secțiune ilustrează abandonarea treptată a psihologiei relațiilor de putere din mulțimea naturală și adoptarea unei abordări teoretice care explică apariția mulțimilor artificiale pornind de la structurile socio-economice de profunzime și de la mecanismele instituționale de control și dominație care exprimă interese socio-economice. Psihologia de grup a mulțimilor naturale este redusă astfel la expresia de suprafață a mulțimii artificiale. Ultima secțiune discută câteva aspecte ale teoriei recunoașterii identității formulate de Axel Honneth, reprezentant important al celei de-a treia generații de filosofie socială critică de la Frankfurt, și care promite să reconcilieze cerințele normative ale teoriei critice cu perspectiva psihologică dobândită prin investigația empirică non-reductivă a fenomenelor de masă. Abordarea propusă în această secțiune este verificată apoi empiric prin raportare la teorii psihosociologice recente ale comportamentului de masă și, în special, la teoria identității sociale elaborate de Stephen Reicher.

1. Terminologie și clarificări conceptuale

Câtă autoritate ar trebui să acordăm distincției dintre mulțimi naturale și artificiale? Distincția, introdusă inițial de Gabriel Tarde (1910) și apoi preluată în diferite forme de diverși autori, pare suficient de plauzibilă la nivel intuitiv. Ceea ce observăm în situații de panică sau îmbulzeală este în mod cert diferit de comportamentul colectiv al unei audiențe de concert, al muncitorilor din fabrică, al participanților la adunări politice, al aderenților unei biserici sau al personalului militar. Distincția dintre cele două tipuri de mulțime devine încă și mai convingătoare dacă încercăm să înlocuim aceste două categorii cu subcategorii, potrivit descriptorilor folosiți de psihologii sociali contemporani pentru a produce clasificări complete și detaliate. Acești descriptori includ trăsături non-sociale, cum ar fi numărul de indivizi care compun o mulțime, densitatea populației și proximitatea fizică a participanților sau dimensiunea temporală a acțiunii de masă, cum ar fi durata, frecvența și rapiditatea. Incluse sunt și aspectele sociale, cum ar fi semnificația socială a unor tipuri de acțiune colectivă, efectele anumitor evenimente istorice asupra memoriei colective a unui grup, gradul de structurare și organizare socială a mulțimii sau normele care reglementează comportamentul indivizilor care compun o mulțime. În fine, descriptorii încearcă să surprindă dimensiunea strict psihologică a fenomenelor de masă, cum ar fi motivația de acțiune a membrilor unei mulțimi, considerați atât individual, cât și ca părți ai mulțimii (Graumann, 1984).

Alte criterii de diferențiere, utilizate de această dată de primii psihologi ai mulțimilor, includeau facultățile cognitive care ar fi responsabile pentru tipul de acțiune și mentalitate colectivă a fiecăreia dintre aceste două categorii de mulțimi. Ideea nu era una nouă. Modul acesta de clasificare a tipurilor umane sau sociale reflectă o habitudine metodologică tipică pentru secolele XVII și XVIII, când puterile cognitive erau organizate într-o facultate superioară (judecata, rațiunea, înțelegerea) și una inferioară (sensibilitatea, imaginația, dorințele de nivel mai jos). Această ierarhie a facultăților furnizează fundația antropologică pentru majoritatea teoriilor morale și politice ale timpului – de la Hobbes până la Kant și trecând prin Spinoza sau Rousseau – teorii care încercau să deosebească între modurile de gândire, acțiune și organizare socială potrivite unei societăți întemeiate pe legături raționale și cele caracteristice unei populații imature și ghidate preponderent de puterea dorințelor. Când aplicăm această distincție antropologică studiului mulțimilor, mulțimea naturală ne va apărea inevitabil ca o formă de agregare socială intuitivă, imaginativă și proiectivă, în vreme ce mulțimea artificială va fi măsurată după idealul de raționalitate și reflectivitate care este atribuit în mod tradițional societăților moderne structurate. Astfel, comportamentul social al mulțimii naturale va fi văzut ca o simplă reacție la stimuli externi, în vreme ce mulțimea artificială va fi tratată ca o formă de supunere voluntară la autoritatea unor norme auto-impuse. Mulțimea spontană va fi privită ca o unitate de simțire, pe când mulțimea organizată va fi reprezentată ca o unitate de voință. Mulțimea naturală va fi percepută ca expresia dorințelor inconștiente, în timp ce mulțimea artificială explică modul în care puterea inconștientului poate fi controlată și exploatată în contexte instituționalizate de gândire și acțiune.

Dacă vom reflecta mai adânc asupra acestor criterii – social, psihologic și cognitiv – vom constata însă că distincția dintre mulțimea naturală și cea artificială poate fi redusă la distincția dintre două tipuri de grupuri. Două criterii sunt necesare pentru a distinge între aceste grupuri. Primul criteriu desemnează tipul de atitudine față de sine și față de grup ale membrilor unui grup, sau ceea ce Raimo Tuomela (2002, 2007) numește „*we-attitudes*”. Aceste atitudini colective conferă grupului o identitate colectivă specifică (și nereductibilă la identitățile individuale ale membrilor grupului), iar membrilor grupului le conferă o identitate socială care este derivată din identitatea de grup. Potrivit acestui criteriu, mulțimile naturale generează în mod spontan o identitate care se bazează nu pe atitudini colective (de tipul *we-attitudes*) identificate preliminar, ci pe proiecția unor stări viitoare de gratificație sau satisfacție emoțională. Aceste stări sunt actualizate prin descărcări emoționale de acțiune colectivă care fac solidaritatea grupului palpabilă fizic, iar satisfacția obținută psihologic, directă. Prin contrast, mulțimile artificiale sunt grupuri care deja posedă o astfel de identitate, iar membrii grupului își înțeleg apartenența la grup și identitatea de grup în termeni de atitudini colective de tipul *we-attitudes*.

În al doilea rând, comportamentul indivizilor care compun mulțimea artificială este reglementat de norme pe care fiecare membru al grupului care este mulțimea artificială le recunoaște ca având autoritatea de a reglementa tipul de activitate specifică grupului. Spre deosebire de mulțimea artificială, comportamentul grupului care este mulțimea naturală nu pare să fie reglementat de nici un fel de normă sau pare a fi guvernat de reguli *ad-hoc* care legitimează orice se întâmplă să facă grupul la momentul observației. Ceea ce conferă autoritate normelor care guvernează mulțimile artificiale este faptul că acestea sunt derivate din atitudini colective de tipul *we-attitudes*, atitudini care definesc identitatea grupului și identitatea de grup a fiecăruia dintre membrii grupului. Normele atribuite mulțimii naturale, pe de altă parte, sunt justificatorii retroactiv și, din acest motiv, nu au putere de reglementare. După cum vom vedea, acest al doilea criteriu face ca provocarea adresată psihologiei mulțimilor să fie una dublă: să explice dacă și cum este întemeiat comportamentul mulțimilor naturale pe norme de identitate de grup (pe care indivizii le interiorizează și le exprimă prin acțiune ca urmare a apartenenței la mulțimi artificiale); să explice apoi tipul de identitate colectivă a mulțimii naturale pornind de la atitudini colective de tipul *we-attitudes* (atitudini înrădăcinate în identitatea colectivă a mulțimii artificiale).

Distincția natural-artificial este complicată de alte distincții, mai relevante sociologic sau filosofic, și anume distincția dintre mulțime și masă și dintre individul masificat și societatea de masă. Aceste diferențieri nu apar cu claritate în lucrările lui Gabriel Tarde, de exemplu, care privește mulțimea artificială ca pe o instanță a ceea ce el numește publicul, idee precursoră a concepției heideggeriene despre caracterul public inautentic sau a conceptului de masă în teoria critică timpurie a lui Adorno și Horkheimer. În mod clar, noțiunea de masă de indivizi, înțeleasă în acest fel, nu poate fi redusă la noțiunea de grup, chiar dacă masa include numeroși indivizi care aparțin unor grupuri. Mai departe, aceasta înseamnă că masa socială nu poate fi înțeleasă ca o mulțime, fie naturală, fie artificială, și, în

mod convers, că mulțimea nu poate fi redusă la masă. Noțiunea de masă transmite ideea că indivizii care o compun sunt interschimbabili pentru că identitatea lor personală și de grup este complet dizolvată în identitatea cantitativă repetabilă și impersonală a unei colecții de indivizi atomizați – ceea ce în alt context Ricoeur numea idem-identitate (Ricoeur, 1992). Acești indivizi nu mai posedă tipul de trăsături de personalitate distinctive care să le confere statutul normativ de agenți autonomi și care să îi motiveze să participe într-un grup întemeiat pe *we-attitudes*, atitudini care generează norme de acțiune colectivă. Așa cum rezultă din teoria alienării a lui Marx (sau din teoria reificării a lui Lukács), masa este condiția care îi caracterizează pe indivizii care nu posedă o identitate personală sau de grup care să le permită să depășească limitele unei identități funcționale, identitate dobândită în procesul de satisfacție a nevoilor din cadrul unui sistem social care se automenține prin reproducerea unor astfel de identități. Ceea ce este important cu privire la societatea de masă este că indivizii masificați care o compun sunt susceptibili de a se angaja în genul de acțiune colectivă, de multe ori violentă, care este tipică mulțimilor naturale, în măsura în care aceștia urmează îndemnul unor lideri care știu să genereze iluzia că acțiunea mulțimii reprezintă expresia unor forme specifice de identitate de grup: de clasă, națională, rasială, religioasă etc.

Ceva mai devreme am folosit conceptul de identitate fără clarificări suplimentare. Pentru a răspunde acestei lipse de determinare trebuie să distingem mai întâi între identitatea personală și identitatea de grup. Numai că această distincție presupune încă și mai multe explicații. Filosofii și psihologii sociali care investighează problema identității tind să asume o noțiune individualistă de identitate pe care o reprezintă adesea ca pe o sursă auto-autentificatorie de raționalitate teoretică și practică. Această noțiune de identitate poate să includă trăsături evaluative care împrumută din contextul social de interacțiune fără însă a fi reductibile la acesta. Psihologia clasică a mulțimii, precum și teoria psihologică a deindividualizării de la sfârșitul anilor '60 și începutul anilor '70 (Zimbardo, Diener etc.), susține că identitatea personală a indivizilor care fac parte din mulțimi se dizolvă în atitudinea mentală colectivă a mulțimii sau în fuziunea afectelor care produce ceva care se aseamănă unui suflet colectiv. Noțiunea de identitate folosită mai jos este diferită. Lucrarea de față presupune, fără a argumenta explicit sau în detaliu, că identitatea personală constă într-o formă de relație cu sinele de tip practic, și nu cognitiv. O relație practică cu sinele actualizează, prin recunoaștere, atitudini despre sine care la rândul lor se sprijină pe interpretări de sine care pornesc de la trăsăturile evaluative ale celui care se auto-interpretează. Aceste trăsături pot fi determinanți naturali cum ar fi atributele, capacitățile și abilitățile unei persoane, dar pot fi și orientări valorice conștiente al căror statut normativ este conferit de contextul evaluativ al grupului de referință (etnic, de gen, rasial, de stil de viață etc). Iar recunoașterea acestor trăsături nu este una simbolică, ci motivează acțiuni sociale concrete. Identitatea personală în acest sens este dublu socială, chiar dacă nu se reduce la o construcție socială. Identitatea reclamă prezența unor trăsături evaluative împărtășite de membrii grupului al cărui statut normativ este

actualizat prin atitudini de recunoaștere practică (și nu numai simbolică) oferite atât de membrii grupului, cât și de persoane care nu fac parte din grup. Dacă acceptăm aceste clarificări, vom vedea că problema de explicat în înțelegerea fenomenelor de masă nu constă în disoluția identității personale în identitatea de grup, ci în afirmarea emfatică a identității de grup, în dorința de recunoaștere a identității sociale a grupului. Normativă, așadar, este identitatea de grup a mulțimii artificiale (identitate specificată prin trăsăturile evaluative relevante), iar provocarea este de a explica mulțimile naturale pornind de la acest potențial normativ.

2. Psihologia mulțimilor ca ontologie naturală a relațiilor de putere

Mulțimea își face apariția pentru prima dată ca problemă importantă a lumii sociale moderne în filosofia hegeliană matură a recunoașterii reciproce (Hegel, 1992). Numai că Hegel nu poate rezolva satisfăcător problema a ceea ce el numește mentalitatea de pleavă socială (adică atitudinea resentimentară a săracilor care resping normele etice ale societății civile moderne), așa că Hegel se decide să trateze această atitudine ca pe o aberație psihologică. Au existat două tipuri istorice de răspuns la problema nerezolvată de Hegel. Un tip de răspuns, exemplificat de Karl Marx, insistă pe necesitatea unei reconstrucții materialiste a structurilor de subiectivitate. Aceasta urma să aibă ca rezultat o formă revoluționară de conștiință socială, cu care pleava să se poată identifica și căreia să i se poată garanta un statut normativ într-un sistem radical revizuit de recunoaștere a existenței noastre ca specie. Celălalt tip de răspuns, datorat lui Friedrich Nietzsche, reconstituie ceea ce Marx numea în *Manuscrite* „limbajul vieții reale” în forma unei unități primordiale de afectivitate. Aceasta îi motivează pe indivizi să exprime forme de voință care transcend valorile sociale comune și subminează ceea ce Nietzsche numea mentalitatea de sclavi sau mentalitatea de turmă – eticheta sa pentru atitudinile colective de recunoaștere reciprocă în viața etică modernă, așa cum le descrie Hegel. Spre deosebire de prima generație de teoreticieni critici, care au încercat să opereze o sinteză între Marx și Freud, urmașul auto-proclamat al lui Nietzsche, primii psihologi ai mulțimilor par să fi ales exclusiv a doua cale.

Deși inițial au provocat un interes public imens, primele teorii care au încercat să explice psihodinamica comportamentului de masă au dobândit aproape imediat o reputație proastă. Motivul nu este greu de înțeles. Dacă examinăm lucrările lui Gustave Le Bon și Gabriel Tarde, fondatorii acestei discipline pseudoștiințifice, vedem imediat că efortul acestora de a dezgoli fundamentele naturale ale psihologiei mulțimilor era subordonat încercării de a controla resursele motivaționale ale unei ontologii a relațiilor de putere și de a le instrumentaliza în vederea atingerii unor scopuri sociale și politice conservatoare (Graumann & Moscovici, 1986, pp. 24-25). Dacă ignorăm însă acest aspect, vom descoperi că pentru Le Bon toate întrebările privind normele care guvernează atitudinile și acțiunile colective ale mulțimii sociale pot fi reformulate în termenii unei interpretări neutre a ceea ce Le Bon considera un simplu fenomen de proximitate umană. Iată câteva dintre elementele care stau la baza acestei interpretări.

În primul rând, Le Bon credea că masa reprezintă o entitate socială de sine stătătoare, o fuziune a personalităților în spiritul grupului care trebuia deosebită nu numai de membrii individuali ai grupului, ci și de societatea de clasă. Psihologii mulțimilor percepeau societatea ca pe un sistem structurat de diferențe care puteau fi cuantificate obiectiv potrivit unor indicatori socio-economici, iar subiectiv puteau fi legate de atitudini și dispoziții etice. Acest sistem nu prezenta însă o unitate psihologică capabilă să transforme indivizii izolați în elemente impersonale ale mulțimii. Spre deosebire de societatea de clasă, care păstra încă diferențele individuale, pentru Le Bon mulțimea desemna un fenomen mental unitar de viață colectivă (Le Bon, 1952, p. 32). Dinamismul specific masei de oameni se întemeia nu pe gândirea critică și reflecția conștientă, ci pe impulsurile inconștiente ale colectivului, ceea ce făcea masele susceptibile la influență psihologică și manipulare. Mulțimea se reducea la o unitate de emoții a cărei putere motivațională nu putea fi extrasă decât cu ajutorul imaginației. Ca urmare, pierderea de individualitate nu putea fi analizată decât cu instrumentele unei discipline noi și autonome, psihologia mulțimilor.

Ideea că mulțimea și societatea sunt obiecte sociale distincte părea să fie confirmată de observația psihologică directă a comportamentului de masă. Acțiunile mulțimii nu sunt aproape niciodată reductibile la caracteristici de clasă sau la dispoziții etice. Le Bon credea că mulțimea este impulsivă și inconsistentă, violentă și crudă, isterică și irațională, atinsă de nebunie. Spre deosebire însă de Scipio Sîghele și alți juriști care porneau de la presupuziția burgheză, tipică secolului XIX, că mulțimea este întotdeauna criminală, Le Bon argumenta că iraționalitatea mulțimii nu este nici criminală, nici imorală. Energia distructivă a mulțimii este un fenomen natural și prin aceasta, în mod fundamental, amorală. Nebunia mulțimii, susținea Le Bon, era efectul direct al contagiunii cauzate de sugestibilitatea exagerată a indivizilor aflați în condiții de proximitate socială, ceea ce sociologul Robert Park numea mai târziu *crowding*. Efectele proximității sociale nu adăugau însă nimic patologic la iluziile maselor, indiferent cum erau acestea exprimate (Graumann, 1984, p. 530). Acesta a fost de altfel un pas important în încercarea lui Le Bon de a clasifica comportamentul maselor ca un fenomen autonom și strict psihologic și care nu avea nimic în comun cu normele morale, tendințele istorice, factorii sociali sau condițiile economice. Masa nu era o clasă, deși putea fi ușor confundată cu una, și nici nu era criminală, în pofida comportamentului violent al membrilor săi.

În al doilea rând, Le Bon descria legăturile dintre indivizii masificați și liderul acestora cu ajutorul noțiunii de hipnoză. Una dintre explicațiile cele mai comune cu privire la ceea ce înseamnă să participi într-o mulțime este că indivizii din care se compune mulțimea sunt atinși de puterea unui descântec. Acești indivizi se comportă ca și cum ar suferi de o formă de intoxicație psihologică asemănătoare pierderii de sine pe care o resimte participantul la orgiile dionisiace (Le Bon, 1952, p. 31). Starea somnambulică a mulțimii era adesea comparată cu transa în care intrau pacienții hipnotizați. Cei care observau ședintele de spital ale lui Charcot

plecau convinși că hipnoza releva prezența unei forme mai primordiale de viață psihică, un magnetism animal care putea să explice iraționalismul, primitivismul și comportamentul elemental al mulțimii. Le Bon a fost printre primii care au adoptat această teorie. Ceea ce explică diferența dintre individul normal și individul scufundat în mulțime este exact ceea ce explică diferența dintre individul conștient și pacientul hipnotizat. În cuvintele lui Le Bon: „Un individ imersat de câțiva timp într-o mulțime aflată în acțiune se găsește într-o stare specială, consecință fie a influenței magnetice a mulțimii, fie a unei alte cauze de care noi nu suntem conștienți; această stare se aseamănă fascinației resimțite de individul hipnotizat” (Le Bon, 1952, p. 31). Odată cu Le Bon, hipnoza devine modelul principal de explicare a acțiunii și reacțiunii sociale în psihologia mulțimilor (Moscovici, 1985, p. 88).

În al treilea rând, potrivit lui Gustave Le Bon și urmașului acestuia, Gabriel Tarde, ceea ce caracterizează viața mentală a mulțimii este proiecția și gândirea automată. Cea dintâi estompează distincția dintre realitate și reprezentare prin așteptări care nu pot fi justificate de legile cauzalității naturale sau de regulile raționării deductive, lucru care explică de ce gândirea mulțimii este repetitivă, contradictorie, ilogică și dependentă excesiv de puterea de proiecție a imaginației (Rouquette, 1984, pp. 68-84). La rândul său, gândirea automată se sprijină pe capacitatea de inovație semantică a memoriei și sugestiei, ceea ce face ca mulțimea să fie extrem de susceptibilă la idealizare, influență și, în consecință, la manipularea politică directă. Această constatare l-a determinat pe Tarde să abandoneze treptat descrierea comportamentului de masă pe care o practica Le Bon în favoarea analizei psihologice a liderului carismatic și a formelor de comunicare prin care acesta controlează masele: fie direct, prin sugestie, fie indirect, prin comunicare de masă și propagandă, o formă mai sofisticată de sugestie (Tarde, 1910, p. 78). Pentru Tarde, comunicarea și conversația, capacitatea de a atrage atenția audienței și de a influența gândirea acesteia, au în societățile moderne efecte asemănătoare cu cele ale hipnozei în relațiile terapeutice. Comunicarea de masă reprezintă un agent de nivelare socială și uniformitate mentală care îi reduce pe indivizi la automate care arată exact ca pacienții lui Charcot. În opinia lui Tarde, fenomenele de masă sunt produsele psihologice secundare ale comunicării de masă, iar mijlocul cel mai potrivit de a le apropria este printr-o investigație psihologică a structurilor de comunicare din societățile moderne.

Eforturile psihologilor mulțimii de a păstra puritatea metodologică a noii lor discipline și de a garanta astfel autonomia obiectului său de studiu, eforturi exemplificate de refuzul justificat al lui Le Bon de a reduce noțiunea de masă la cea de clasă și noțiunea de mentalitate de masă la noțiunea de conștiință de clasă, au avut de plătit un preț foarte ridicat, în special pentru o știință în formare care pretindea că oferă o analiză mai lucidă a fenomenelor politice moderne. Prețul plătit era absența unui orizont normativ care să ridice psihologia mulțimilor deasupra statutului unei discipline fals descriptive care se ocupă numai de mecanica acțiunii sociale și a mentalului colectiv. Psihologia mulțimilor părea capabilă să genereze teorii empirice excitante, numai că aceste teorii rareori angajau discuții privind chestiuni de normativitate, în pofida faptului că tot ceea ce înconjura

mulțimile părea să exhibe o dimensiune normativă accentuată, așa cum transpărea din retorica politică a vremii.

3. Teoria critică și reprimarea psihologicului

Dezinteresul față de explicațiile normative dispare odată cu Freud și teoria critică timpurie. Freud are o importanță specială pentru că adoptă problematica, descrierile și tipologiile psihologiei clasice a mulțimilor, dar în același timp oferă o explicație ontologică diferită pentru fenomenele de masă, explicație pe care teoreticienii critici o puteau adopta în contextul normativ potrivit. În analiza lui Freud, mulțimea naturală se reduce la un mod de manifestare a mulțimii artificiale, iar dacă manifestarea este violentă, la procese patologice de desublimare care sunt generate din interiorul mulțimii artificiale. Această explicație îi permite lui Freud să se concentreze asupra psihologiei sociale a grupului ca surrogat conceptual și metodologic pentru noțiunile ceva mai nebuloase de mental colectiv sau psihism colectiv pe care le foloseau primele generații de psihologi ai mulțimii.

Trei elemente par importante în eseuul lui Freud din 1921, *Psihologia de grup și analiza eului*, lucrarea în care acesta își prezintă ingredientele principale ale concepției despre mulțime. În primul rând, după o analiză atentă a cărții lui Le Bon, Freud constata că, în pofida impresionantelor sale descrieri ale mentalității și acțiunii de masă, Le Bon se dovedește incapabil să definească acel „ceva” care îi unește pe indivizi în grup (Freud, 1959, p. 5). Sugestia și hipnoza trebuie ancorate într-o natură instinctuală primordială pe care Freud spera să o exploreze cu ajutorul noțiunii de libido, acea formă primitivă de plăcere care înlocuiește sugestia ca instrument analitic de bază în studierea fenomenelor de masă. Freud, prin urmare, abandonează sugestia și hipnoza pentru libido, care de acum înainte devine explicantul pentru atracția care îi unește pe membrii grupului între ei și pe membrii grupului de liderul de grup (Anzieu, 2001, p. 8). În cuvintele lui Freud, „sugestia este o convingere care se bazează nu pe percepție și rațiune, ci pe o legătură erotică” (Freud, 1959, p. 68). Ca urmare, „legăturile de iubire ... constituie esența mentalului colectiv al grupului. ... Un grup este ținut laolaltă de o putere de un anumit fel, și cărei alte puteri i se poate atribui această performanță decât erosului care ține laolaltă lumea întreagă?” (Freud, 1959, pp. 21-22, 23).

În al doilea rând (și urmându-l pe Tarde), Freud se concentrează pe studiul mulțimilor artificiale sau organizate și în special pe acele grupuri cu structuri ierarhice puternice cum ar fi armata sau biserica. Acestea două sunt entități sociale diferite, dar în care membrii grupului sunt legați atât unul de celălalt, cât și de lider prin intermediul unor legături emoționale de iubire cvasi-erotice (Freud, 1959, pp. 26-27). Disoluția acestor grupuri relevă lipsa de afecțiune între membrii grupului, care eliberează energiile emoționale și instinctele care mai înainte erau controlate de relațiile de iubire. Violența mulțimii, cum ar fi frica și panica armatei rămase fără conducător sau „impulsurile ostile față de alți oameni” ale unei biserici lipsite de cârmaci semnalizează colapsul unei structuri de autoritate care nu mai poate

conta pe sprijinul legăturilor libidinale între membrii grupului (Freud, 1959, pp. 27, 30). Iubirea reprezintă un factor civilizator în evoluția omenirii. Comportamentul violent al mulțimii, pe de altă parte, este un aspect regresiv datorat lipsei de afectivitate sau perversității patologice a afectivității în grupurile sociale aflate în plin proces de dezintegrare.

Organizarea libidinală a grupului în jurul liderului este favorizată de procesul pe care Freud îl numește identificare, unde o legătură emoțională cu un obiect sau cu un alt ego care este ridicat la statutul unui model înlocuiește relația libidinală originală cu obiectul (Freud, 1959, pp. 39-40). Alături de idealizare, unde obiectul „servește drept substituent pentru propriile noastre ego-idealuri” și, astfel, ca „mijloc de satisfacere a narcisismului” (Freud, 1959, pp. 44-45), procesul de identificare îi permite lui Freud să redefinească hipnoza, mecanismul de constituire a grupului în psihologia lui Le Bon, ca o formă de relație de iubire din care se exclude satisfacția sexuală. Formula prin care Freud explică constituirea libidinală a grupului este următoarea: „Un grup primar de acest fel constă dintr-un număr de indivizi care și-au înlocuit ego-idealul cu unul și același obiect și care în consecință s-au identificat unul cu celălalt în propriul ego” (Freud, 1959, p. 48).

În al treilea rând, Freud încerca să lege explicarea psihologiei de masă sau a mulțimii (noțiuni pentru el interschimbabile) de înțelegerea relațiilor interpersonale care se formează în cercuri proto-sociale mult mai înguste, cum ar fi „hoarda primară”. „Instinctul social primordial” al psihologiei mulțimilor – instinctul de turmă sau mentalul de grup, categorie proeminentă în psihologia nietzscheeană a puterii – este de fapt un instinct mai primitiv, care uneori iese la suprafață, în forme desublimite, în anumite condiții sociale și inter-personale (Freud, 1959, pp. 2-3). Hoarda primară este și o formă de organizare a grupului în jurul unei figuri masculine dominante: „Tatăl primordial este idealul de grup care guvernează eul în locul ego-idealului” (Freud, 1959, p. 59). Analiza psihologiei de masă a nazismului de către Fromm (1941) și Reich (1970), sau cea făcută de către Lowenthal (1987) agitatorilor fasciști americani, se bazează în mare măsură pe acest tip de speculație. Coeziunea psihologică a maselor germane organizate, violența și distructivitatea cu care își afirmă identitatea de grup poate fi înțeleasă în termenii libidoului, reprimării și desublimării, precum și în baza identificării narcisiste cu egoul și idealul de grup, adică Führerul. Din acest punct de vedere, fascismul reprezintă nu numai „reapariția arhaicului, ci și reproducerea sa în și prin civilizație” (Adorno, 1991, p. 118).

Aplicarea teoriei psihanalitice generale la fenomenele de masă i-au permis lui Freud și urmașilor săi să extindă analiza originară la forme de expresie culturală a grupurilor evolute istoric, precum și la condițiile socio-economice ale vieții moderne care facilitează apariția fenomenelor de masă. Psihanaliza întâlnește teoria critică la acest nivel. Adorno, de exemplu, în influentul său eseu *Teoria freudiană și structura propagandei fasciste* identifică clar potențialul psihologiei mulțimilor de a funcționa ca o propedeutică la o teorie mai generală a socializării patologice: „După Freud, problema psihologiei de masă este strâns legată de un nou tip de afecțiune psihologică atât de caracteristică epocii în care condițiile socio-economice conduc la declinul și la slăbiciunea individului” (Adorno, 1991, p. 116).

Întregul eseu al lui Adorno poate fi văzut ca o încercare de a clarifica mecanismele psihologice care permit sistemelor socio-economice ale lumii moderne să își exercite puterea de dominație prin intermediul a ceea ce Adorno numește industria culturii. Pentru Adorno, fascismul, expresia patologică a acestor sisteme, și cultura de masă sunt două aspecte diferite ale aceluiași fenomen de bază: „Eficiența fasciștilor și agitatorilor este ea însăși o funcție a psihologiei consumatorilor. Printr-un proces de «înghețare» care poate fi observat în toate tehnicile utilizate de cultura modernă de masă, apelurile [la conștiința individuală] care au supraviețuit au fost standardizate, asemănător sloganurilor folosite în reclame și care s-au dovedit atât de valoroase în promovarea afacerilor” (Adorno, 1991, p. 128). Propaganda fascistă, argumentează Adorno, „îi ia pe oameni așa cum sunt, copiii ai culturii de masă standardizate de astăzi” (Adorno, 1991, p. 129).

Citatele de mai sus ne arată cu deosebită claritate că Adorno vedea în psihologia mulțimilor manifestarea de suprafață și simptomul unor forțe mai adânci de regresie la care această psihologie poate fi redusă. Industria culturii și omogenizarea psihologică a indivizilor în grupuri largi, nediferențiate sunt două aspecte ale aceleiași puteri de dominație al cărei scop este să prevină emanciparea indivizilor, adică dezvoltarea autonomiei și raționalității practice. Acest scop este atins prin transformarea capacității de reflecție individuală și critică în obișnuința constituită reflexiv de a răspunde la comenzi externe. Adorno prezintă această idee extrem de convingător: „Așa-numita psihologie a fascismului este în mare măsură creată prin manipulare. Tehnici de calcul rațional produc ceea ce este privit în mod naiv ca iraționalitatea «naturală» a maselor. Această constatare ne ajută să decidem dacă fascismul ca fenomen de masă poate fi explicat în termeni psihologici ... Deși agitatorul fascist preia în mod sigur anumite tendințe prezente în cei cărora li se adresează, acesta o face ca mandatar al unor interese economice puternice. Nu dispozițiile psihologice creează fascismul; dimpotrivă, fascismul definește o sferă psihologică ce poate fi exploatată cu succes de forțele care îl promovează din rațiuni de interes personal și care sunt cu totul ne-psihologice ... Psihologia a devenit un element alături de multe altele într-un sistem de control impus de sus și a cărui necesitate este dictată de potențialul de rezistență al maselor: propria lor raționalitate” (Adorno, 1991, p. 120).

Este ușor de văzut în acest citat că pentru Adorno psihologia și psihanaliza pot identifica numai aspectul subiectiv al fenomenului de masă. Dimensiunea obiectivă a acestui fenomen le rămâne însă inaccesibilă întrucât aceste discipline explică atitudinile și acțiunile mulțimilor exclusiv în termeni de sugestie și influență și nu prin presiuni normative infra și supra-structurale. Mai departe, „ceea ce se întâmplă atunci când masele sunt prinse în propaganda fascistă nu este expresia spontană primară a instinctelor și impulsurilor” – așa cum argumenta Freud – „ci revitalizarea cvasi-științifică a psihologiei acestora – regresia artificială pe care Freud o descria în discuția grupurilor organizate” (Adorno, 1991, p. 130). Această noțiune corespunde exact explicației adorniene a procesului de masificare prin cultură. Manipularea fascistă și cultura de masă, citim în *Schema culturii de*

masă (Adorno, 1991, pp. 78-79), au în comun „producerea sintetică a modurilor de comportament ... Caracterul total al culturii de masă culminează în cerința ca nimeni să nu fie diferit de modelul prescris de aceasta”. Mai departe, „cultura de masă se preocupă în mod asiduu cu producerea acelor arhetipuri a căror supraviețuire garantează psihologiei fasciste perpetuarea condițiilor moderne de dominație” (Adorno, 1991, p. 80). Rezultatul, argumentează Adorno în *Industria culturii reconsiderată*, este că „puterea ideologică din spatele industriei culturii este de așa natură încât conformitatea (socială) a înlocuit conștiința” (Adorno, 1991, p. 90). Aceeași idee este formulată în *Dialectica iluminismului* astfel: „Această mentalitate este o parte a sistemului, nu o scuză pentru acesta Indivizii trebuie să-și folosească sașietatea generală ca motiv pentru a se abandona puterii colective care îi saturează” (Adorno, 2002, pp. 96, 123).

Acest tip de explicație lasă foarte puțin loc pentru psihologia mulțimii ca disciplină care are ceva de spus și care să nu fi fost deja spus, mult mai bine, de teoria critică a structurilor de putere din capitalismul târziu și a ordinilor normative implicite în acestea. Este o explicație care respinge distincția dintre mulțimile naturale și cele artificiale. Fenomenele asociate în mod tipic comportamentului spontan și ocazional violent al mulțimii naturale sunt acum prezentate ca o regresie la natură care reprezintă efectul dezînvățării sociale în societatea de masă. Dezînvățarea constituie o formă de deindividualizare prin infantilizare culturală care răspunde solicitărilor strategice de control prin autoreproducerea funcțională a sistemelor lumii moderne. Mesajul este întărit de strategia explicativă urmărită de Adorno în *Psihologia autoritaristă*. În acea lucrare colectivă, investigația tipurilor de personalitate, efectuată prin studii cantitative care urmează o schemă de interpretare psihanalitică, urmărește întotdeauna să expună forțele sociale și economice care au produs aceste tipuri de la bun început (Adorno, 1982, pp. 295, 349, Lowenthal, 1987, p. 6). În acest punct, analiza sociologică a procesului de raționalizare a societății moderne furnizează modelul teoretic predominant, în vreme ce componenta psihologică este aproape complet eliminată sub presiunea normativă exercitată de uriașul apetit explicativ al teoriei critice sociale.

4. Psihologia mulțimilor și nerecunoașterea/recunoașterea deformată a identității

Am văzut în secțiunile precedente că psihologia mulțimilor este incapabilă să-și susțină remarcabilele eforturi descriptive printr-o infrastructură conceptuală care să explice dimensiunea normativă a fenomenelor de masă. Teoria critică, pe de altă parte, are un succes atât de mare în explicarea normativității pornind de la o teorie a raționalizării sociale patologice, încât componenta psihologică este împinsă spre periferie. În cele ce urmează încerc să formulez, într-o manieră foarte sumară, un demers alternativ care să încorporeze ambele dimensiuni pornind de la teoria elaborată de Axel Honneth cu privire la formarea identității prin recunoaștere. Această teorie ancorează atitudinile și comportamentul mulțimilor în experiențe psihologice normative de suferință morală, experiențe cauzate de absența atitudini-

lor practice de recunoaștere a identității de grup și de prezența unor atitudini de nerecunoaștere sau de recunoaștere deformată a acestei identități.

Honneth este critic față de sociologismul teoriei critice timpurii. După Honneth, „prețul plătit pentru concentrarea excesivă asupra logicii dezvoltate a rațiunii instrumentale constă în două forme de limitare a câmpului teoretic ... [Esențial pentru prezenta investigație este că] acest demers exclude orice factori care nu stau într-o relație mai mult sau mai puțin directă cu procesul de raționalizare tehnică...din care emerge totalitarismul. Astfel, indiferent cât de mult încearcă Adorno și Horkheimer să țină cont de fenomene precum mass-media și oricât de mult s-ar strădui aceștia să includă în analiza lor dispozițiile psihice, analiza este permanent limitată de descoperirea unor forme mereu noi de rațiune totalitară” (Honneth, 2007, p. 30). Lipsa aceasta de adâncime psihologică și bogăție antropologică este și motivul pentru care Honneth propune o analiză alternativă a patologiilor sociale pornind de la o teorie a recunoașterii. Fundamentul critic al acestei teorii este furnizat de o analiză fenomenologică a experienței de traumă morală, experiență care își propune să dezvăluie potențialul normativ al formării intersubiective a identității în experiența psihologică a indivizilor nerecunoscuți social.

Dar ce este recunoașterea? Am propus în alt loc următoarea definiție: „Recunoașterea desemnează atitudinile intersubiective situate social și evaluate istoric care instituie statute normative prin intermediul practicilor prin care agenții oferă și acceptă pretenții de identitate” (Neculau, în curs de apariție). Nerecunoașterea, pe de altă parte, desemnează atribuirea sau acordarea de statut normativ unor trăsături evaluative pe care individul fie nu le reclamă, fie nu le posedă în defavoarea unor trăsături evaluative pe care indivizii le posedă și le reclamă. Indivizii trăiesc această experiență ca pe o formă de suferință sau ca pe o traumă la adresa eforturilor de realizare de sine, ceea ce transformă nerecunoașterea sau recunoașterea deformată în cauze ale fragmentării sociale (Sloterdijk, 2000). Dacă indivizii nerecunoscuți sau recunoscuți deformat nu-și pot dezvolta identitatea, fie personală, fie de grup, atunci ei vor fi mai înclinați să găsească forme de compensare pentru acest deficit identitar în experiențe psihologice de acțiune colectivă violentă, de felul celor atribuite mulțimii naturale. În scrierile sale, Honneth prezintă trei tipuri de traumă morală care este produsă de recunoașterea deformată sau de nerecunoaștere. Aceste tipuri de traumă pun în evidență trei tipuri de relație pozitivă cu sinele sau trei forme de identitate: încrederea în sine, respectul și stima de sine (Honneth, 1992, pp. 190-191). Dintre acestea, formele de nerecunoaștere cele mai relevante social sunt lipsa de respect – cum ar fi refuzul de a acorda drepturi legale – și lipsa de stimă socială sau refuzul de a acorda statut normativ unor trăsături evaluative pe care indivizii fie le dobândesc, fie le dezvoltă în procesul de socializare și de aculturație de grup. Așa cum am arătat în prima secțiune, aceste trăsături fie exprimă o orientare valorică asumată sau implicită, fie reflectă caracteristici și abilități naturale care sunt apreciate potrivit unei orientări valorice preliminare: rasă, limbă, gen, orientare sexuală, religie, aptitudini de muncă etc.

Care este contribuția teoriei recunoașterii la studierea fenomenelor de masă? Putem înțelege formele de comportament colectiv pe care Le Bon le atribuia mulțimii naturale ca pe o formă patologică de socializare care, în loc să afirme autonomia indivizilor integrați social (altfel spus, identitatea lor personală și de grup), îi reduce, în baza unei recunoașteri selective a anumitor tipuri de trăsături evaluative, la statutul unor membri nediferențiați ai unor grupuri care sunt structurate exclusiv în jurul acestor trăsături. Acest lucru se întâmplă atunci când atitudini practice de recunoaștere care sunt specifice unui anumit tip mai general de recunoaștere și care duc la o formă diferențiată de relație practică cu sinele sunt înlocuite de recunoașterea simbolică disproporționată și probabil întărită retoric a unei dimensiuni limitate a personalității – adică de nerecunoaștere. (Întreaga poveste este în mod clar mult mai complicată. Identitatea individuală, aceea care este relevantă social și politic, apare întotdeauna ca o instanță a identității de grup; o explicație mai evoluată a experienței de nerecunoaștere sau de recunoaștere deformată ar trebui să țină cont de ambele dimensiuni ale identității, individuală și de grup, precum și de interacțiunea dintre acestea). Astfel, fenomenele de masă, descrise până acum aproape exclusiv în termeni pur psihologici sau în termenii unor distorsiuni socio-economice de adâncime, ar putea fi înțelese ca forme de traumă morală trăită colectiv, traumă care semnaleză prezența unor moduri distorsionate, patologice de recunoaștere (de nerecunoaștere) a trăsăturilor evaluative ale indivizilor și grupurilor. Dacă acceptăm această sugestie, dimensiunea normativă a demersului critic teoretic va fi ancorată în experiențe psihologice de traumă cauzate de nerecunoașterea unor trăsături evaluative cu statut normativ, iar analiza dimensiunii psihologice a comportamentului de masă ar indica prezența unor așteptări normative frustrate. Evident, această teorie ar elimina distincția dintre natural și artificial și ar explica mentalul colectiv și comportamentul spontan al oricărui tip de mulțime relevantă social și politic – adică atitudinile auto-referențiale care conferă identitate grupului – pornind de la răspunsurile oferite la astfel de atitudini normative de nerecunoaștere.

Teoria recunoașterii mai explică și felul în care experiențele de traumă morală sunt mobilizate în sprijinul a diferite scopuri sociale și politice. Solidaritatea unui grup care este oferită în compensație pentru o pierdere afectivă sau ca răspuns la indignarea morală provocată de refuzul de a acorda drepturi, precum și confortul emoțional creat de participarea persoanelor stigmatizate social la un grup radical, mi se par exemplele cele mai relevante de nerecunoaștere instrumentalizată politic în contextul nord-american actual. Alte exemple sunt date de utilizarea politică a retoricii naționaliste sau religioase. Cei ce oferă astfel de forme compensatorii de recunoaștere sunt hipnotizatorii, liderii de grup, agitatorii, conducătorii politici de orice fel care știu să exploateze sentimentele existente de traumă morală pentru a transforma indivizii masificați și în mare parte inerți politic în membrii unei mulțimi „naturale” și „spontane”, cu alte cuvinte, într-o mulțime activă politic.

Există vreo bază empirică pentru astfel de speculații filosofice asupra rolului pe care îl joacă nerecunoașterea identității în generarea normelor care explică psihologia mulțimilor, adică atitudinile colective ale masei și comportamentul său

de grup? Cercetările din psihologia socială a ultimelor decenii par să confirme această ipoteză. La începutul anilor '70, câteva teorii ofereau explicații concurente și în același timp complementare pentru tipul de fenomene care îi fascinau pe psihologii mulțimilor de la sfârșitul secolului XIX. Una dintre acestea era teoria deindividualizării, teorie care, în diferitele sale versiuni, pornește de la ideea că pierderea conștiinței de sine în grup ne sustrage de sub incidența normelor individuale sau de grup (Zimbardo, 1980; Diener, 1980). O altă teorie importantă era teoria normei emergente, potrivit căreia comportamentul grupurilor mari, cum ar fi mulțimile, este guvernat de norme care se articulează în procesul complicat de interacțiune a membrilor mulțimii, proces care dezvoltă modele de interacțiune prezentate de indivizi exemplari numiți *keynoters* (Turner & Killian, 1972). O altă abordare era inspirată de teoria alegerii raționale (Berk, 1974). După această teorie, ceea ce ne apare ca acțiunea spontană a unui grup are la bază consensul normativ preliminar care se realizează ca urmare a convergenței cognitive treptate a indivizilor ale căror alegeri maximizează răsplata obținută în baza percepției că grupul le oferă sprijin. Un al patrulea demers pornea de la teoria auto-categorizării sau de la teoria identității sociale. Din această perspectivă, mulțimile ne apar ca grupuri constituite în jurul unor norme și care acționează în baza identității de grup. Provocarea în acest caz este să reconstituim această identitate pornind de la multiplele elemente pe care ni le oferă analiza empirică a identificatorilor individuali și de grup care explică motivațiile colective ale membrilor de grup.

Fiecare dintre aceste teorii capturează un aspect esențial al fenomenului de masă, fără a oferi însă o explicație comprehensivă care să cuprindă normele de masă sau de grup. Primul tip de teorie explică comportamentul mulțimii ca un comportament lipsit de norme. Teoriile normei emergente nu pot stabili o legătură plauzibilă între normele încorporate sau invocate de *keynoters* și normele care sunt produse direct de mulțime. Teoriile alegerilor raționale exclud impactul valorilor care merg dincolo de utilitatea individuală, în vreme ce versiunile de început ale teoriei auto-categorizării nu reușesc să explice schimbarea socială fără a localiza deja motivația pentru schimbare în identitatea de grup pe care mulțimea se presupune că o exprimă. În situația din urmă, grupurile violente sunt violente pentru că exprimă norme de comportament violent care, la rândul lor, sunt o parte a identității de grup, în vreme ce grupurile non-violente exprimă tipuri de identitate non-violentă! Cea mai promițătoare explicație a comportamentului de masă este oferită de versiunea de teorie a identității sociale pe care o propune Stephen Reicher, așa-numitul model elaborat de identitate socială sau ESIM, model care se apropie cel mai mult de teoria recunoașterii a lui Honneth (Reicher, 1995, 1997, 2001). În acest model, acțiunea mulțimii, în special în varietatea sa violentă, este guvernată de norme care pot fi atribuite categorizării deformată (sau identificării deformată) a indivizilor care compun o mulțime, categorizare operată de diferite forțe antagonice: poliția, guvernul, administrația, membrii proeminenți ai clasei sociale adverse, un alt grup etnic, rasial sau politic etc. Acestea sunt, de fapt, ceea ce mai sus am numit norme de nerecunoaștere sau de recunoaștere deformată și care generează o solidaritate spontană și

reactivă – sursa cea mai probabilă a atitudinilor și acțiunilor colective ale indivizilor a căror identitate de grup este fie reafirmată violent ca urmare a nerecunoașterii sau recunoașterii deformată, fie creată în mod spontan din identificări preliminare disparate și de multe ori incompatibile. Indiferent de schema de interpretare adoptată, cercetările efectuate de Reicher, și în special analiza complexă a răscoalei din cartierul St. Pauls al orașului Bristol din anul 1980 (Reicher, 1984), ne oferă o confirmare empirică suficientă că teoria identitară a recunoașterii poate să explice fundamentele normative ale acțiunii violente de masă și astfel, implicit, ceea ce numim în mod curent psihologie a mulțimilor.

În această lucrare am încercat să formulez o explicație bazată pe norme a relației dintre mulțimea naturală și cea artificială, explicație care se întemeiază motivațional pe experiențele psihologice de recunoaștere și nerecunoaștere a identității. Ideea urmărită a fost că în spatele comportamentului aparent neguvernabil de norme al așa-numitei mulțimi naturale se ascunde o acțiune de răspuns la atitudini practice de nerecunoaștere. Răspunsul face explicit apelul implicit la identități de grup care sunt deja articulate normativ pornind de la trăsăturile evaluative existente ale membrilor care compun grupul. Lucrarea a prezentat această idee printr-o reconstrucție istorică a câtorva momente importante din psihologia mulțimilor și filosofia socială. Presupoziția teoretică ce a ghidat această reconstrucție este că noțiunea de recunoaștere a identității ne oferă contextul conceptual necesar pentru a unifica explicația pronunțat normativă a teoriei critice cu descrierea empirică datorată diferitelor discipline psihologice.

Bibliografie

- Adorno, T.W. et. al. (1982). *The Authoritarian Personality*. New York and London: Norton.
- Adorno, T.W. (1991). *The Culture Industry*, ed. J. M. Bernstein. London: Routledge.
- Anzieu, D. (2001). „Freud’s Group Psychology. Background, Significance, and Influence”, în Ethel Spector Person (ed.), *On Freud’s „Group Psychology and the Analysis of the Ego”*. Hillsdale, NJ and London: The Analytic Press.
- Berk, R. (1974). „A Gaming Approach to Crowd Behavior”. *American Sociological Review*, 39, pp. 355-373.
- Diener, E. (1980). „Deindividuation: The Absence of Self-Awareness and Self-Regulation in Group Members”, în P. B. Paulus (ed.), *Psychology of Group Influence* (pp. 209-242), Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Freud, S. (1959). *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, tr. James Strachey. London: Hogarth Press.
- Graumann, C.F. (1984). „Masses, foules, et densité.” În Serge Moscovici (ed.), *Psychologie sociale*. Paris: PUF.
- Graumann, C. F. and Moscovici, S. (1986). *Changing Conceptions of Crowd Mind and Behavior*, New York: Springer.
- Hegel, G.F.W. (1992 [1821]). *Elements of the Philosophy of Right*, tr. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.

- Honneth, A. (1992). „Integrity and Disrespect. Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition.” *Political Theory*, 20, 2, pp. 187-201.
- Honneth, A. (2002). „Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions.” *Inquiry*, 45, pp. 499-520.
- Honneth, A. (2007). *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (2002). *Dialectic of Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press.
- Le Bon, G. (1952 [1895]). *The Crowd*. London: Benn.
- Lowenthal, L. (1987). *False Prophets. Studies on Authoritarianism*. New Brunswick and Oxford: Transaction Books.
- Moscovici, S. (1985). *The Age of the Crowd*, tr. J. C. Whitehouse. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neculau, R. (în curs de apariție). „Being Oneself in Another. Recognition and the Culturalist Deformation of Identity”. *Inquiry*.
- Reicher, S. (1984). „The St. Pauls Riot: An Explanation of the Limits of Crowd Action in Terms of a Social Identity Model.” *European Journal of Social Psychology*, 14, pp. 1-21.
- Reicher, S., Spears, R. & Postmes T. (1995). „A Social Identity Model of Deindividuation Phenomena.” În W. Sroebe & M. Hewstone (eds.), *European Review of Social Psychology*, 6, pp. 161-198.
- Reicher, S. (1997). „Crowd Behavior as Social Action.” În J.C. Turner et al. (eds.) *Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory* (pp. 171-202). Oxford: Blackwell.
- Reicher, S. (2001). „The Psychology of Crowd Dynamics.” În M.A. Hogg & R.S. Tindale (eds.), *Blackwell Handbook of Social Psychology: Group Processes* (pp. 182-208), Oxford: Blackwell.
- Rouquette, M.-L. (1994). *Sur la connaissance des masses*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- Ricoeur, P. (1992). *Oneself as Another*, tr. Kathleen Blaney. Chicago: University of Chicago Press.
- Sloterdijk, P. (2000). *Die Verachtung der Massen: Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Tarde, G. (1910). *L'opinion et la foule*. Paris: Alcan.
- Tuomela, R. (2002). *The Philosophy of Social Practices*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuomela, R. (2007). *The Philosophy of Sociality*. Oxford: Oxford University Press.
- Turner, R.H & Killian, L.M. (1972). *Collective Behavior*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Zimbardo, P.G. (1970). „The Human Choice: Individuation, Reason, and Order versus De-individuation, Impulse and Chaos.” În W.J. Arnold & D. Levine (eds.) *Nebraska Symposium on Motivation 1969* (pp. 237-307). Lincoln: University of Nebraska Press.

A THOUGHT EXPERIMENT OF CROSS-CULTURAL COMPARISON: THE QUESTION OF RATIONALITY*

MONA MAMULEA

Abstract. David Bloor's thought experiment is taken into consideration to suggest that the rationality of the Other cannot be inferred by way of argument for the reason that it is unavoidably contained as a hidden supposition by any argument engaged in proving it. We are able to understand a different culture only as far as we recognize in it the same kind of rationality that works in our own culture. Another kind of rationality is either impossible, or indiscernible.

Key words: rationality, relativism, universalism, cultural difference, uniqueness of logic, thought experiment

One can find in Boas the following instance of a cross-cultural encounter: The well-known traveller Burchell met a group of Bushmen near Garib whom he asked about the difference between a good action and a bad one. Since they couldn't provide him with a satisfactory answer, Burchell presented us with "the most wonderful report of their complete lack of reasoning power". In the same way, the Fuegians, questioned on their religious beliefs in incomprehensible terms, were described as incapable of ideas that go beyond the simplest needs of everyday life¹. The "primitive" people themselves had their misunderstandings in their own grasp of Western culture. The cargo cult might be seen for instance as a result of such a miscomprehension. Noticing the ships loaded with goods which were meant to the colonizers, they concluded that the ancestors must have been lured into a pact with the whites. Thus the cult was intended to restore the benevolence of the powerful ancestors. The anthropological field literature is exceedingly rich in such cross-cultural misunderstandings and there's not much wonder that no other than the founder of the relativistic school in anthropology was the first to regard them as the ethnographer's failure to take into account and to study in their local context the specific traits of the particular culture he approaches. Prior to Boas, the general

* This paper is supported by the Sectoral Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number POSDRU/89/1.5/S/56815.

¹ Franz Boas, *Race, Language and Culture* (1940), Chicago & London, University of Chicago Press, 1982: 626.

anthropological mood was that of a universalist manner of conceiving culture which involves a kind of a “psychic unity of mankind” (as Bastian put it) and therefore an important core of psychological and cognitive traits that are shared by all human beings. With this in prospect, there could be no clash of understanding between cultures; moreover, there could be no “cultures” to speak of since culture was comprehended in the singular rather than in the plural². Starting with Boas and his students, the anthropological research witnessed a switch from “culture” to “cultures” together with the depiction of each culture as a unique and irreducible pattern of behaviour. The paradigm shift had a weighty impact on the understanding of cross-cultural translatability – by which I mean the ability of any given culture to convert in its own terms a certain constituent of another culture which could equally be a word, a concept, a conduct, or a cultural trait of any kind. When dealing with a single widespread culture and a homogenous human mind, there is little expectation of any cultural diversity, other than a developed-versus-undeveloped based one, hence the enthusiastic picture of an unconditioned translatability. On the contrary, the relativistic stance claims that each culture is a more or less consistent pattern of thought and behaviour³ and the only way to understand the significance of a detached trait is to put it in relation with the whole. The odds of cultural translation are thus drastically limited by the capacity of the researcher to grasp a cultural pattern and to interpret in the light of the whole the distinct elements in hand. There is no such thing as a solitary trait. All the features are interconnected so as to form an unalterable entirety. The psychological and linguistic universals are no more here to guarantee translatability. In dealing with cultures, the relativistic view deals with a variety of distinct worlds, each of them conveyed in its own unique language.

In spite of this general assumption, the researcher is seen as being able to connect his mind to a totally different culture and to draw pertinent inferences about the new kind of thinking he met. No matter which theory they believe in, the culture researchers are all ascertained that understanding another culture, however different it might be to their own, is an attainable task as long as the methods are properly employed. However, the problem of understanding other cultures seems to be a little more complicated than that. While any anthropological researcher of present time is willing to assume cultural diversity as a fact, he may be less enthusiastic in admitting that he lacks any reliable scientific basis that would allow him to trust his understanding of other cultures and to make considerations on the rationality of the Other. To maintain that a particular exotic culture makes use of a completely different type of logic is to admit that the culture in question is impenetrable to anthropological research and it's hard to believe that a practising anthro-

² Cf. George W. Stocking, Jr, “Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective”, *American Anthropologist*, 68, 1966: “I found no instances of the plural form in writers other than Boas prior to 1895. Men referred to ‘cultural stages’ or ‘forms of culture’, as indeed Tylor had before, but they did not speak of ‘cultures’. The plural appears with regularity only in the first generation of Boas’ students around 1910”.

³ Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (1934), Boston, Houghton Mifflin, 1959: 46.

pologist would undermine the very basic ideas of his discipline by professing convictions that question the comprehensibility of its object. In some extent or another, a certain belief in a psychic unity of mankind managed to subsist in the background of any anthropological research, however relativistic it claims to be. The vision of a rational other was a constant presence in the history of anthropology⁴.

My paper suggests that the rationality of the Other cannot be decided – for the simple reason that it is already contained as a hidden supposition by any argument engaged in proving it. As an example, I will consider David Bloor’s thought experiment inspired by Peter Winch’s critique to Evans-Pritchard’s discussions on the witchcraft institution at Azande. Let us first have a look to its background. As Evans-Pritchard seems to suggest, the entire network of Zande tradition related to witchcraft entails what a Western mind would tag as a logical contradiction. In short, witchcraft plays an essential part in Zande culture. Any evil that happens to these people is interpreted to be the direct result of sorcery. They also believe that witchcraft is an inherited physical trait which is unavoidably transmitted from father to son and from mother to daughter, which means that once a witch was attested, all his/her ancestors of the same gender were also in the possession of the witchcraft attribute. Besides, the tribe developed an accurate method to decide if a particular member was a witch. As a result of the post-mortem tests, some men were confirmed as witches and some weren’t. In addition, one can find whether a particular person is bewitching him or not by asking an oracle whose answer is in terms of “yes” or “no”. And here comes the tricky part. According to their beliefs, all the members of the Zande clan are biologically related to one another through the male line. The consequence of this route of thought is obvious: if a certain man of the clan is proved to be a witch, then the entire clan is composed by witches. However, the Azande claim that only a few members of the clan are to be considered as witches:

“To our minds it appears evident that if a man is proven a witch the whole of his clan are *ipso facto* witches, since the Zande clan is a group of persons related biologically to one another through the male line. Azande see the sense of this argument but they do not accept its conclusions, and it would involve the whole notion of witchcraft in contradiction were they to do so. In practice they regard only close paternal kinsmen of a known witch as witches. It is only in theory that they extend the imputation to all a witch’s clansmen. If in the eyes of the world payment for homicide by witchcraft stamps the kin of a guilty man as witches, a post-mortem in which no witchcraft-substance is discovered in a man clears his paternal kin of suspicion. Here again we might reason that if a man be found by post-mortem immune

⁴ For a history of the rationality problem in anthropology, see Bradd Shore, *Culture in Mind: Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*, Oxford, Oxford University Press: 1996.

from witchcraft-substance all his clan must also be immune, but Azande do not act as though they were of this opinion”⁵.

Evans-Pritchard didn't seem to derive from here that the Azande are *not* logical. On the contrary, he repeatedly insisted on the rational character of Zande culture. Their behaviour is consistent and the motivation they provide for it is “intellectually coherent”. Zande mind is “logical and inquiring within the framework of its culture”. On Evans-Pritchard's opinion, if Azande do not perceive the contradiction *as we do*, this is because they have no *theoretical* interest on the matter. The Azande are only concerned about the concrete acts of witchcraft and they clearly have means to identify the doer. They never ask the oracle whether a particular person is a born witch or not; they ask instead if that person *is bewitching them in specific circumstances*. However, there is a better explanation for this apparent contradiction to be found in Evans-Pritchard's account. It seems that Azande found a convenient contrivance to protect the unattested born witch from suspicion of witchcraft by introducing a distinction between a potential and an active witch: even that the “witchcraft-substance” is present in somebody, it may remain idle during his lifetime, and a man who doesn't use his witchcraft-substance could hardly be stamped as a witch⁶. What Evans-Pritchard called “the general coherence and interdependence of Zande beliefs”⁷ seems to be pretty well sustained by his description of them. The fact is that Evans-Pritchard never suggested that the Zande culture employed a *different kind of logic*. Quite the opposite, he clearly stated that even the Azande are different, the consistency of their cultural system is a fact that leads us to the conclusion that there is a great deal of similarity between the way they think and the kind of thinking that runs the Western societies:

“I hope that I have persuaded the reader of one thing, namely, the intellectual consistency of Zande notions. They only appear inconsistent when ranged like lifeless museum objects. When we see how an individual uses them we may say that they are mystical but we cannot say that his use of them is illogical or even that it is uncritical. I had no difficulty in using Zande notions as Azande themselves use them. Once the idiom is learnt the rest is easy, for in Zandeland one mystical idea follows on another as reasonably as one common-sense idea follows on another in our own society”⁸.

Evans-Pritchard's viewpoint is stated here as clearly as in other different places⁹. In his opinion, the culture systems he studied are ruled by patterns of

⁵ E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1937: 24.

⁶ *Ibidem*: 25, 42, 336.

⁷ *Ibidem*: 540.

⁸ *Ibidem*: 540–541.

⁹ See, for example, Evans-Pritchard, “Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality”, *Bulletin of the Faculty of Arts* (University of Egypt), 2, 1934: 1–36. Evans-Pritchard disapproved of

thought which are coherent in the same way that Western thinking is. Letting apart their magic oriented mind which contrasts with the scientific oriented mind of Western people, as well as the specific pattern of their culture, the so-called primitives think in the same logical way. Thinking *is* logical by default, and there is no reason to presume the employing of different kinds of logic in different communities, much less of some contradictory ones.

In spite of Evans-Pritchard's manifest conviction, his account on Zande witchcraft institution is the starting point for a study which is set into motion by entirely opposite views on Zande rationality. In a critical attempt, Peter Winch questioned the very basic assumption of Evans-Pritchard's investigation of "primitive" cultures, namely the uniqueness of logic that makes possible the correlation between scientific and mystical thought¹⁰. Zande thought involves a contradiction which is easily recognized as such by a Western mind, but Azande seem to pay no attention to it. Owing to their lack in "theoretical interest", they never pushed their thinking on witchcraft to a level at which they could be dragged into contradiction. Winch resorted to Wittgenstein's discussion of game in *Remarks on the Foundations of Mathematics*. The reader is invited to consider a game "such that whoever begins can always win by a particular simple trick. But this has not been realized – so it is a game. Now someone draws our attention to it – and it stops being a game. [...] That means, I want to say, it can also be taken like this: the other man did not draw our attention to anything; he taught us a different game in place of our own. But how can the new game have made the old one obsolete? We now see something different, and can no longer naively go on playing. On the one hand the game consisted in our actions (our play) on the board; and these actions I could perform as well now as before. But on the other hand it was essential to the game that I blindly tried to win; and now I can no longer do that"¹¹. Besides the significant analogies between Wittgenstein's case and the Zande witchcraft affair, Winch found an essential difference. When confronted with the contradiction, the Azande *did not* regard their witchcraft establishment as obsolete. They didn't simply abandon their conception of witchcraft once they were faced up to the logical consequences of it, a fact that strongly suggests in Winch's opinion that the Zande

Lévy-Bruhl's term "prelogical" applied to the primitive modes of thought that appeared to contain inherent contradictions. By "prelogical" Lévy-Bruhl didn't mean "devoid of all order and system", but rather not "conforming to the system of logic which regulates modern science". "Prelogical" didn't stay there for "illogical". However, the prefix "pre" insinuates that we are dealing with a thinking that is not yet logical, i.e. not yet evolved to the stage of the modern scientific thought. Differently put, there is a sort of evolutionary thinking inherent to Lévy-Bruhl's description of "primitive" mind, as well as an idea regarding the uniformity of all "savage" thought. This is the reason why Evans-Pritchard chose to replace "prelogical" with "unscientific".

¹⁰ Peter Winch, "Understanding a primitive society", *American Philosophical Quarterly*, I, 4, 1964: 307–324.

¹¹ L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Pt. II, § 77, as quoted in Peter Winch, "Understanding a primitive society", p. 314.

conception of witchcraft does not make up a theoretical system to be put on the same level with the Western scientific one. Therefore, Winch concluded, not the natives were the ones who committed a category-mistake, but the anthropologist was, and he did so by imposing the rules of his European game to an essentially different one. The uniqueness of logic presumed by Evans-Pritchard's approach is thus rejected. Peter Winch was not the only one to see a contradiction where there is none¹². While it is true that Evans-Pritchard suggested that the Zande conception of witchcraft would be judged as contradictory by a Western mind¹³, there are additional considerations that promptly exonerate not only the Zande thinking from incoherence, but Evans-Pritchard's as well. Maybe an honest-minded approach of Evans-Pritchard would read the incriminated passage in a more proper manner: even though the Zande thinking might *appear* as contradictory, it is not so.

Let us now return to David Bloor's thought experiment as he put it in *Knowledge and Social Imagery*. First of all, Bloor noticed in Evans-Pritchard's account an essential detail that Winch overlooked. As I mentioned before, the Azande drew a careful distinction between "actual" and "potential" in matters of witchcraft. One could as well inherit the "witchcraft-substance" without being an active witch. The innate "witchcraft-substance" may remain "cool" (i.e. inactive) during an entire lifetime, in which case its bearer is not to be considered a witch. Bloor clearly got this piece of information, yet he didn't seem to get the picture. He continued to argue against Evans-Pritchard as if the latter truly believed that Zande witchcraft institution is based on a contradiction.

Anyway, David Bloor thinks he has a case against Evans-Pritchard. But his purpose is not only to rescue the Zande pattern of culture from inconsistency, but to weaken a common belief (which is Evans-Pritchard's as well) in the potency of logic. A distinction between the uniqueness of logic and the potency of logic is applied in order to reject Peter Winch's conclusion of the self-sufficient character of Zande thought, as well as Evans-Pritchard's idea according to which a logical contradiction might pose a threat to the institution involved. On the one hand, the idea that there is a real contradiction in the Zande notion of witchcraft is related to the belief in the *uniqueness* of logic. On the other hand, the idea that such a contradiction, if noticed

¹² See for example Seligman's "Foreword" to the original edition of Evans-Pritchard's book: "In this matter the bright and intelligent Azande do not feel any need or desire to be what we call logical, and as we proceed with the book we shall see that the system of omen magic constituted by an appeal to the poison-ordeal is at least as illogical and infinitely more difficult to place among the White Man's categories than the contradictions apparent in the above passage" (C.G. Seligman, "Foreword" to Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1937: xvii). The passage in question, otherwise quoted earlier, is the one where Evans-Pritchard suggested that the witchcraft inheritance belief together with the kinship belief might compel one to extend the witchcraft accusation to the whole clan.

¹³ "Azande do not perceive the contradiction as we perceive it because they have no theoretical interest in the subject, and those situations in which they express their beliefs in witchcraft do not force the problem upon them" (Evans-Pritchard *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1937: 25).

by natives, would endanger one of their vital institutions is related to the belief in the *potency* of logic. David Bloor's point resumes Mill's considerations according to which *logic is rather opposed to potent*: "The application of logical schemata is merely a way of arranging our afterthoughts and is always a matter of negotiation"¹⁴. The thought experiment David Bloor built in order to enforce his own opinion on Zande case is conceived in perfect reverse symmetry to the contradictory situation he read in Evans-Pritchard. This time the Western culture is investigated by an alien anthropologist whose conclusions are practically equivalent to those attributed to Evans-Pritchard:

"Suppose that an alien anthropologist reasoned with us as follows: in your culture a murderer is someone who deliberately kills someone else. Bomber pilots deliberately kill people. Therefore they are murderers. We can see the point of this inference but would no doubt resist the conclusion. Our grounds would be that the alien observer did not really understand what a murderer was. He could not see the difference between the two cases that he had conflated. Perhaps we would reply: murder is an act of individual volition. Bomber pilots are performing a duty, and this duty is specifically sanctioned by governments. We distinguish the special roles appropriate to the armed forces. Consulting his notebook the anthropologist might then tell us that he has seen men shaking their fists at attacking aeroplanes and shouting murderer after them. Our reply to this could then be that there is indeed an analogy between murder and killing in war, and it was no doubt the similarities rather than the differences that were uppermost in the mind of the victims whom he had observed. We may add that it is hardly to be expected that men will be completely logical under such provocation and that what was observed was an understandable lapse from the canons of strictly rational conduct. The anthropologist might then ply us with more questions about (civilian) car-drivers who kill people. No doubt he would be fascinated by the intricate way in which the concepts of accident, manslaughter, chance, responsibility, mistake and intention have proliferated in our culture. The anthropologist might even conclude that we see the point of his arguments but attempt to evade their logical force by an 'ad hoc' and shifting tangle of metaphysical distinctions. In that culture, he would perhaps say, they have no practical interest in logical conclusions. They prefer their metaphysical jungle because otherwise their whole institution of punishment would be threatened"¹⁵.

Obviously, in the absence of the subsequent information provided by David Bloor, the scenario as such doesn't tell anything relevant to the case. There is no

¹⁴ David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, London, Routledge and Kegan Paul, 1976: 125.

¹⁵ *Ibidem*: 127.

convincing connection between the possibility of conceiving symmetrical outside assessments of two different societies and a conclusion according to which the two societies in question actually work in the same way and are managed by the same kind of thinking. The fact that the two anthropological appraisals correspond to each other is not by itself a proof that the two appraised societies can also correspond. Further considerations are made in order for the reader to withdraw the right conclusion. In David Bloor's opinion, the alien anthropologist is definitely wrong (*in a similar way that Evans-Pritchard is* – as can be read between the lines) to believe that a people would indulge in logical confusion only to preserve their institutional system intact. The truth is that we are not likely to reason in this manner in order to secure our institutions against failure under the pressure of logical criticism. Our institutions are *stable*. What we actually do is to adjust our reasoning as a result of accepting the activities of bomber pilots and car-drivers, and our critical attitude consists precisely in the fact that we are aware of the similarity between murder and other activities. Our way of thought is rather a matter of negotiation than the product of rigid logic inferences, and negotiations produce meanings. The Azande did the same thing when they tuned their thinking as a consequence of admitting that not every holder of witchcraft-substance was a witch. Their beliefs regarding witchcraft seem to be driven by the same forces as our beliefs are. Despite of the different institutions, the Zande psychology works in the same way as ours.

While David Bloor's attractive line of argument concludes in a series of reflections that can be reasonably accepted, there is a troublemaking question regarding the process of arguing for these very conclusions. One of the problems lies in the fact that the conclusions David Bloor drew can't be obtained in a compelling manner from his line of argument. There is a gap sheltered in his argumentation. Even as we are ready to accept that Western mind does operate in the manner David Bloor described, there seems to be no good enough reason to believe that the same manner could be rightly attributed to a non-Western mind. But there is something more of David Bloor's argument. David Bloor's line of reasoning can be reconstructed as follows:

- (1) A Western anthropologist (W) who investigates the Zande culture (Z) on a specific matter (M) reaches a certain result (R), in disregard of a particular distinction (D) made by the natives;
- (2) A non-Western anthropologist (~W) who investigates the Western culture (C) on a specific matter (M') analogous to M reaches the same result (R), also in disregard of a particular distinction (D') made by the natives;
- (3) An inside approach of C rejects R and arrives at a different but much more reliable result (R') which takes into account the particular distinction (D') made by the natives;
- (4) D looks similar to D'.

Therefore,

- (5) The truth regarding the specific matters M and M' could be no other than R' for both Z and C, which means that both cultures employ the same kind of thinking.

His thought experiment makes use of both etic and emic considerations. The kind of investigation pointed out at (1) and (2) is what can be labelled as an etic type of approach, while the one outlined at (3) is clearly an emic one. Despite of the mixed levels of his argument, David Bloor aims at an etic conclusion (5). However, the most important proof in order to draw the mentioned conclusion is drafted at (4). The similarity between D and D' seems to be the only fact that links the two cultures in question. But is it really a piece of evidence? To answer this question we first need to know on what basis the assertion was made.

Let us quit for the moment Bloor's argument and turn to a real anthropological experience that depicts a situation which is not far away from the one David Bloor described in his imaginary scenario.

In 1966, the American anthropologist Laura Bohannan wrote a story about a surprising cultural encounter she was involved in¹⁶. She was confident in the universality of human nature and convinced that a first-rate tragedy as Shakespeare's *Hamlet* must be endowed with transcultural relevance. Accordingly, she told the story to the Tiv elders in West Africa. Not only that the conflict was not properly understood, but the natives utterly rejected the storyteller's explanations and assigned to each dramatic event a peculiar meaning. Claudius and Gertrude behaved perfectly decent: a widow must quickly wed the younger brother of her late husband who thus becomes the father of her children. The apparition could be by no means the ghost of Hamlet's father because there are no such things as ghosts and there is no form of individual survival after death. Hamlet acted stupidly for not resorting to a sorcerer specialized in sign reading and truth finding instead of arranging that silly masquerade in order to expose his uncle. In any case, raising a hand against his own uncle is an inexcusable act; all the more that the latter became his father. The killing of Polonius was completely natural since he was so amazingly foolish not to decline his identity when asked (as experienced hunters, the natives were quick to shoot the arrow at a hidden target). If Ophelia drowned herself, there is no doubt that she became the victim of witchcraft: water as such cannot harm anyone. And so on. In their attempt to comprehend Shakespeare's story, the Tiv elders actually made up a completely new one, which the anthropologist found at least as weird as they found hers: "'Listen', said the elder, 'and I will tell you how it was and how your story will go, then you may tell me if I am right. Polonius knew his son would get into trouble, and so he did. He had many fines to pay for fighting, and debts from gambling. But he had only two ways of getting money quickly. One was to marry off his sister at once, but it is difficult to find a man who will marry a woman desired by the son of a chief. For if the chief's heir commits adultery with your wife, what can you do? Only a fool calls a case against a man who will someday be his judge. Therefore Laertes had to take the second way: he killed his sister by witchcraft, drowning her so he could secretly sell her body to the witches'". The researcher's objections and appeal to the Western way of thought were flatly discarded, and the tale was severely

¹⁶ Laura Bohannan, „Shakespeare in the bush" (1966), *Natural History* 75: 28–33.

refashioned so as to fit into Tiv cultural pattern. As to the anthropologist, she ended by being lectured on the “true” meaning of Shakespeare’s drama: “‘Sometime’, concluded the old man, gathering his ragged toga about him, ‘you must tell us some more stories of your country. We, who are elders, will instruct you in their true meaning, so that when you return to your own land your elders will see that you have not been sitting in the bush, but among those who know things and who have taught you wisdom’”.

The researcher’s universalist assumptions (or what was left of them) stumbled upon the natives’ no less universalist ones except that the Tiv didn’t admit there might be a different way of conceiving things in this world. When the story they were being told didn’t fit into their own cultural story, they promptly rectified it in order to make it plausible. On the other hand, the occurrence of a recognizable event made them believe that it was set in motion by the very same forces that drove their own cultural events. In this last respect, the Tiv, as Laura Bohannon presented them to us, seem to reason in the same way as David Bloor did. When they found that certain aspects showed themselves in both “stories”, they assumed that what works in their life story must equally work in the other. Although they were wrong in their conclusions (and we certainly know they were), we might say that they were right in what they were doing. A kind of rationality *has* to be applied in order to understand a story, and the only kind of rationality in hand was their own. The same may be said of David Bloor’s more aspiring effort to show that the Azande think like us. As I said before, what I consider to be the crucial piece in his line of reasoning is the connection he established between the two cultures (D looks similar to D’). But in linking the Zande distinction to the Western one, David Bloor assumes that both are determined by the same kind of rationality. Or, to put it in a different way, the reason for accepting his conclusion is the conclusion itself. However, David Bloor’s thought experiment confronts us with a tricky question: on what basis we assume that the familiar element we identify in another culture must be endorsed by a psychology or line of thought which is much like ours? This is a question that remains to be answered. The only honest conclusion that can be drawn from David Bloor’s thought experiment is that Zande culture can be presented in such a way as to involve no contradiction for Western thought. As Martin Hollis put it, we can identify a belief or a ritual in another culture only if it is rational according to *our criteria of rationality*¹⁷. This is to say that in any meaningful account of another culture we recognize our own standard of rationality. If we don’t, then it’s not meaningful at all. Another type of rationality is either impossible, or indiscernible.

¹⁷ Martin Hollis, „Reason and ritual” (1968), *Reason in Action. Essays in the Philosophy of Social Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996: 206.

TRADUCERI

ZECE SCRISORI ALE LUI HEGEL CĂTRE FRIEDRICH IMMANUEL NIETHAMMER

Scrisorile de mai jos au fost expediate de Hegel prietenului său Niethammer în perioada în care redacta *Fenomenologia spiritului* și imediat după ce a finalizat lucrarea. Sosit în Jena, pe atunci unul dintre cele mai importante centre intelectuale ale Germaniei, cu șase ani în urmă, Hegel desfășura aici o activitate didactică și scriitoricească intensă, rămânând totuși până la capăt într-o poziție destul de șubredă în cadrul Universității, poziție căreia izbucnirea războiului dintre Franța și Prusia îi va da lovitura de grație.

La Jena, Hegel își va susține mai întâi teza de doctorat, apoi va ține diverse cursuri – ca *Privatdozent*, apoi ca *Extraordinarius*, posturi finanțate exclusiv prin contribuțiile studenților care-i audiau cursurile – obținând o leafă de stat abia în momentul în care va fi constrâns să renunțe la activitatea didactică. Împreună cu Schelling a editat, între 1802 și 1803, *Kritisches Journal der Philosophie*, unde semnează primele sale scrieri. În anul în care se desfășoară corespondența de mai jos, de fapt, nici Universitatea din Jena nu se mai afla într-o situație de invidiat. Cele mai renumite cadre didactice ale ei pleaseră deja către alte catedre (este cazul lui Fichte, plecat din Jena încă din 1799, dinainte de sosirea lui Hegel, apoi al lui Schelling, încă prieten și colaborator al acestuia, care în primăvara anului 1803 se mută la Würzburg), alții părăsind cu totul această lume (Schiller moare în 9 mai 1805). Curând după expedierea ultimei scrisori din cele înșirate mai jos, constrâns de greutatea de tot felul, Hegel va părăsi la rândul lui orașul în care și-a prezentat pentru prima dată ideile de la o catedră.

Hegel și Niethammer s-au împrietenit în anii în care au studiat împreună la Tübingen. Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848), după o peregrinare mai scurtă decât cea a lui Hegel prin diferite slujbe intelectuale neînsemnate, a activat ca profesor la Jena din 1790 până în 1804. Aici a colaborat cu Fichte, împreună cu care a editat *Philosophische Journal*, publicație importantă, care însă a pricinuit eliminarea lui Fichte de la Universitatea din Jena prin apariția în paginile ei a unui text neinspirat al acestuia. În anul 1806 Niethammer era, spre deosebire de Hegel, în plină ascensiune; din postul de *Oberschulkommissar* al Franconiei, pe care-l ocupa în vremea corespondenței de mai jos cu Hegel, va fi promovat în cel de Consilier consistorial pentru Educație al Regatului Bavariei, eveniment la care Hegel se referă într-una dintre scrisori. Spre deosebire de Schelling, Niethammer a rămas în relații prietenești, pentru tot restul vieții, cu autorul *Fenomenologiei spiritului*, fără însă ca cei doi să mai aibă ocazia de a lucra împreună.

Cele zece scrisori reproduse mai jos în traducere, unele ajungând incomplet până la noi, au fost preluate din culegerea: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Weltgeist zwischen Jena*

und Berlin, Briefe, herausgegeben und ausgewählt von Hartmut Zinser, Ullstein Materialien, Frankfurt/M; Berlin; Wien, 1982. Ele au fost alcătuite într-o perioadă de timp scurtă – doar trei luni (de la începutul lui august până la începutul lui noiembrie 1806) – dar deosebit de bogată în evenimente istorice de dimensiuni continentale și extrem de încărcată pentru autorul lor: în timp ce Franța napoleoniană se angajează în luptă cu cea de-a patra coaliție alcătuită împotriva sa, în special cu Prusia, căreia îi provoacă pierderi uriașe în bătăliile de la Jena și Auerstaedt, ocupând Berlinul după doar 19 zile, Hegel lucrează la o carte, caută să rezolve multe probleme delicate, de natură profesională, editorială și financiară, face planuri (destul de fanteziste, dat fiind contextul istoric) de fondare a unui jurnal literar, trece prin experiența ocupației străine a orașului în care locuia, domiciliul îi este jefuit, i se naște un fiu natural. Nu e de mirare că impresia pe care o creează aceste scrisori este a unui om cam încolțit, constrâns să-și bată la cap un vechi prieten, mai bine plasat social, pentru a fi ajutat să rezolve rapid o parte din aceste probleme. Niethammer se dovedește totuși un prieten de nădejde, acceptând să ia asupra sa riscurile financiare, ce nu par a fi neglijabile, implicate de tipărirea, într-o perioadă de incertitudini, a *Fenomenologiei spiritului*.

*

Către Niethammer

Jena, 6 aug. 1806

Deși soția dvs. nu este acum în Bamberg, scump prieten, se pare că dvs. sunteți iarăși acolo – ce căsnicie! Ca totul să fie legal ar trebui să vă aflați acolo unde este ea.

Călătoria dvs. și-a atins scopul, după cum văd; Julius s-a întors mai vioi și sănătos și mai mare ca data trecută; l-am întâlnit pe stradă, pe neașteptate, pe când se întorcea de la o lecție a fratelui său. – Așteptam de la dvs. o relatare despre ce ați văzut și făcut în călătorie, dar dna Niethammer – la fel de dragi îmi sunt și scrisorile dvs. – a făcut acest bine într-o manieră mai plăcută.

Dacă veți fi și peste 4 săptămâni în Bamberg, aș fi vrut să vă solicit punerea la punct a editorului meu; acum mă aflu cu el într-o discuție epistolară și încă îi aștept răspunsul; trebuie neapărat să vă mai solicit pentru a vă pune în temă; fiindcă el are de obicei reaua manieră de a nu răspunde, ignorând ce-i scriu și făcând ce-i convine. – Tipărirea începuse în februarie; și, conform contractului original trebuia ca această parte să fie gata înainte de Paște; i-am îngăduit apoi până la începutul lecțiilor, – nici până la acesta n-a terminat...

Deocamdată poate aveți ocazia să aflați din tipografia lui, în mod discret, câte exemplare s-au tipărit; pe de o parte, sunt indus în eroare de anunțul ofertei sale, pe de alta, cu siguranță, fiindcă a scăzut el însuși, în cursul tratativelor, numărul de exemplare de la 1.000 la 750, ceea ce are drept consecință reducerea onorariului; apoi, ceea ce mi-a trezit bănuielile înainte de toate, am aflat că el avea o tipografie proprie, împrejurare pe care a ascuns-o cu grijă, în ciuda cererilor mele de a tipări acolo, și care ar fi fost de cea mai mare importanță, fiindcă acolo putea executa comanda. În general, eu nu văd de ce un scriitor n-ar trebui să aibă nevoie de vreo dovadă asupra acestui fapt; – la fel ca și mine – dacă mă înțeleg cu unul să taie din pădurea mea 100 de stânjeni de lemn, îl pun să plătească deși nu-i mai ia.

Mă iertați dacă, pe de o parte, vă întrețin cu asemenea chestiuni, pe de alta fac apel la sprijinul dvs. – Acum despre altele. – Aud cu satisfacție despre faptul că așteptați să vină în curând decizia finală privind poziția dvs.; pe curând la München – Doamne, când ajungi în împărăția Ta, să-ți amintești de mine te voi ruga! – Fichte, din câte aud, nu este în Erlangen, ci în! În – *Göttingen*; dovada cea mai bună a preferințelor prusiene pentru *Göttingen* decât pentru cadoul Homerului wolfian. – Ieri am obținut în sfârșit o leafă, de? De 100. Spun: O sută taleri. – Recenzia salată din *Haller Zeitung* încă n-am citit-o; deocamdată nu a apărut – are, între alte scăderi și pe cea de a fi prea mare. – Sper, desigur că cea mai bună sursă este aici, să aflu de la dvs. câte ceva despre starea iubitei noastre patrii, față de care doamna nu are pretenția că este ascultătoare. Dna Niethammer mi-a promis azi o scrisoare către dvs; în cazul în care aceasta nu sosește, vă mai spun în încheiere că ea deja a sosit.

În speranța unui răspuns

Al dvs. preadevotat prieten Hegel

Către Niethammer

Jena, 5 sept. 1806

Vă sunt foarte îndatorat, preascump prieten, pentru scrisoarea dvs. și pentru pregătirea anunțată în ea a unei luări de contact cu Göbhardt, având toată încrederea că cerințelor dvs. pe deplin ...

V-am spus deja cât de necesară mi-ar fi rezolvarea rapidă a acestei afaceri din considerații economice necesară; cum aceasta e de așteptat, poate aș folosi o parte din ea pentru a vă vizita, dacă ați îngădui, și, fie ați pleca doar cu dna Niethammer, fie, dacă numai dvs., v-aș însoți, după cum ne-ar fi pe plac, ceea ce ar fi încă mai nostim. Aș putea trata cu Göbhardt eu însumi asupra întregului – dar partea finală ar trebui redactată de dvs, căci fără aceasta nu mai pot rămâne aici, cu atât mai puțin să călătoresc. – Această dorință de a veni câteva zile la dvs. în Bamberg depinde de sfatul dvs., care mi-ar fi de folos și din alt punct de vedere – anume al unei Universități – poate reorganizarea lui von Altdorf să însemne ceva, ori o prezentare la Graf von Thürheim, dacă acesta ar avea de-a face cu asta, să fie de folos. Dar este timpul să mă urnesc – această iarnă trebuie s-o petrec tot aici; contez totuși pe Göbhardt ca să izbutesc – trebuie ca în toamna asta sau la iarnă să iau o decizie asupra unei alte relații, cum sunt și cum mă văd. – Deoarece împrejurările politice lăncezesc – (în Münster deja a fost chemată harpia să instaleze corturile ș.a.m.d.) – și războiul, dacă izbucnește, cel puțin cu încartiruirile va produce întâzieri ici și colo, – astfel că trebuie să mă gândesc cum să gădesc în acest caz un adăpost cât de curând – căci povara încartiruirii franțuzești, de care nimeni nu e cruțat, n-aș putea s-o suport; în această situație îmi doresc să urgentez o înțelegere urgentă cu Göbhardt, – pentru a fi la adăpost în acest timp al nevoii și a mă îndrepta – dacă la dvs., cum sper, va fi liniște – către Bamberg; – fiindcă lucrul

meu nu este legat de un anumit loc și cu lecțiile – cu care nu se întâmplă nimic și care nu mai sunt folositoare studiului meu ca până acum – ar fi cu totul din ...

Către Niethammer

Jena, 17 sept. 1806

Prietenosa dvs. scrisoare din 12 am primit-o cu anexa potrivită și din ambele am văzut ce binevoitor interes dovediți față de afacerea mea contra Göbhardt ...

Deoarece dna Niethammer are o nimerită ocazie de a călători, dorința mea rămâne dorință și trebuie să renunț la plăcerea de a ajunge la dvs. pentru câteva zile – chiar dacă, după toate aparențele – Domnul fie cu noi – războiul izbucnește. – Căci această Mare Grijă înghite tot, la dumneavoastră și pretutindeni, consumând cel mai mult din noi, savanții; – un final fericit cu Göbhardt mi-ar procura pentru moment o sumă de rezervă liniștitoare, și apoi trebuie să vedem ce va mai fi. – Mă preocupă de mult planul unui jurnal literar – după tipicul franțuzesc – iar sudul Germaniei nu are încă nici unul. Dacă ați putea economisi din activitățile dvs. administrative suficient timp, n-aș ști pe nimeni cu care să mă însoțesc mai bucuros – de fapt, n-ar trebui să fie niciun, ori foarte puțini colaboratori – nu în spiritul jurnalelor de recenzii, care conțin judecăți numai despre cărți și autori, deloc sau puțin despre fapte – sau pe de-a-ntregul popular, ci în cel important, înrădăcinat în științe și pentru o educație generală – și, mai ales – fără a deveni propriu-zis polemică, adică doar denunțatoare și contestatoare – contra stării deplorabile a filosofiei actuale – nu doar teologie, fizică – și estetică ș.a. ...

Către Niethammer

Jena, 6 oct. 1806

Vă răspund, scump prieten, în doar câteva rânduri, cât de recunoscător v-am rămas aflând despre definitivarea – căci astfel o consider – a chestiunii; și că abia azi am primit scrisoarea dvs. cu conținutul; deși scrisoarea care a plecat luni de aici nu va ajunge în Bamberg mai repede de miercuri sau chiar vineri, nu voiam să scap poșta, căci de data asta este poate o coincidență favorabilă, așa cum din punctul dvs. de vedere era nefavorabilă.

Chestiunea principală, expedierea de către mine a întregului manuscris, se va întâmpla *negreșit* săptămâna aceasta ...

În ce privește călătoria mea într-acolo, cum nu dispuneți de timpul necesar, voiam să accept cu plăcere amabila dvs. invitație; – în 13 oct. sau pe 20 trebuie să încep lecțiile; deși asta nu e mare lucru; însă independent de aceasta, ar trebui să țin cont de pericolul de a nu mă mai putea întoarce, poate nici de a ajunge la dvs. – Poștalionul s-a întors până acum fără probleme sau a întârziat ca poșta călare; însă, dacă era să expediez manuscrisul, aceasta putea să ajungă cu întârziere, ca și cum ar fi fost trimis cu poșta călare. – Totuși războiul n-a început încă; momentul actual

pare decisiv; e posibil ca în câteva zile să adie vântul păcii, și atunci nu voi lăsa zefirul de octombrie să mă sperie și mă voi îndrepta către dvs. ...

Excelenței sale
Domnului consilier consistorial
și dr. în teol.
Niethammer Bamberg

Către Niethammer

Jena, 8 oct. 1806

Am primit azi prețioasa dvs. scrisoare de pe 3 ale lunii și vă răspund cu poșta care pleacă; că am primit-o pe a dvs. din 29 sept. luna trecută, pe data de 6, v-am anunțat în aceeași zi; văd totuși dintr-a dvs. cauza întârzierii și că ea a ajuns aici la timpul convenit. Cât m-a bucurat că dvs. ați pus acea chestie încâlcită la punct și cu câte mulțumiri vă sunt dator! Reversul, sau mai curând completarea contractului, convine tuturor, ceea ce îndrăzneam doar să sper. Că dvs. vă puneți la mijloc și propuneți să preluați întreaga ediție este desigur un mijloc eroic, dar care, ca prieten, îmi lasă prea puține pretexte și prin aceasta sunt obligat cu atât mai mult față de dvs. – Poate că, în cazul în care aș vorbi despre asta cu doamna Niethammer, i-aș spune că cele două *drepturi* au ajuns laolaltă, dar și că Göbhardt și-a găsit în dumneavoastră nașul ... Marea mea recunoștință pentru prietenia dvs. pot s-o exprim numai dacă vă descriu în ce perplexitate mă găseam în legătură cu această chestiune. Speram, de asemenea, că ați dus-o pe deplin la bun sfârșit; primiți acum jumătate din manuscris, vineri pe cealaltă, și atunci voi fi făcut ceea ce era din partea mea de făcut. Rătăcindu-se vreo parte a acestuia, fără îndoială că n-aș ști ce s-ar mai putea repara; cu greu aș putea să-l reconstitui, și nici anul acesta lucrarea n-ar putea să apară.

Vă doresc o viață plină și, pentru moment, transmiteți-i din partea mea doamnei Niethammer toate cele bune; dacă Dumnezeu va voi să avem pace m-aș arunca eu însumi curând la picioarele ei.

Al dvs. devotat prieten
G.W. Hegel
Prof. de filos.

Către Niethammer

Jena. Luni, 13 octombrie 1806, în ziua în care Jena a fost cucerită de francezi și împăratul Napoleon a intrat între zidurile ei

Câtă îngrijorare am putut avea pentru părțile din manuscris expediate miercuri și vineri trecute vă puteți da seama după dată. – Ieri seară către asfințit am văzut

focurile de armă ale patrulelor franceze, atât dinspre Gempenbachtal cât și dinspre Winzerla; în cele din urmă prusienii au fost alungați după căderea nopții, împușcăturile au ținut până la ora 12, iar azi între orele 8 și 9 au intrat tiraliorii francezi – și o oră mai târziu, trupele regulate; această oră a fost o oră de teamă, mai ales datorită necunoașterii oamenilor care aveau dreptul, fiecare după voința împăratului francez însuși, să ducă la îndeplinire cererile acestor trupe ușoare, nu prin forță, ci oferindu-le în liniște cele de care aveau nevoie; deși, prin relații neinspirate și măsuri de prevedere neglijate, câțiva au fost puși în încurcătură, totuși cumnata dvs., ca și casa Döderleinilor, s-au ales doar cu teama, fără a suferi altceva; – m-a rugat, fiindcă i-am spus pe înserat despre plecarea poștei, să-i scriu doamnei Niethammer și dvs; – acum are 12 ofițeri încartiruiți; pe împărat – acest suflet al lumii – l-am văzut trecând călare prin oraș, în recunoaștere; este cu adevărat un sentiment minunat să vezi cum un asemenea individ, concentrat aici într-un punct, călare, se întinde asupra lumii și o stăpânește. Prusienii (ieri se spunea că regele Prusiei are cartierul general în Kapellendorf, la câteva ore de aici; unde este azi nu știu, dar sigur mai departe ca ieri; ducesa și prințesele ei erau hotărâte să rămână în Weimar) nu au nici un prognostikon mai bun de făcut, – dar asemenea înaintări de joi până luni îi stau în putință numai acestui om extraordinar, de care nu poți să nu te minunezi.

... Dar poate, dacă am ajuns până azi cu bine, am avut de îndurat tot așa mult sau încă mai mult ca alții; – după toate aparențele trebuie să am îndoieli că manuscrisul meu, expediat miercuri și vineri, a ajuns; – pierderea ar fi într-adevăr prea mare – cunoscuții mei n-au pățit nimic; o să fiu singurul? Cât de mult voiam ca dvs. să fi omis plata unei părți a sumei și termenul preclusiv să nu fi fost așa de strict! Deoarece poșta pleacă totuși de aici, a trebuit să îndrăznesc să-l expediez. Dumnezeu știe cu ce inimă grea am îndrăznit, deși nu mă îndoiesc că în spatele armatei poșta circulă acum liber. – Cum am făcut-o mai devreme, îi doresc și acum noroc întregii armate franceze, ceea ce nu-i poate lipsi, din nefericire, câtuși de puțin conducătorului ei și simplilor soldați, spre deosebire de inamic; astfel, ținutul nostru va fi curând eliberat de acest torent.

Soția primarului Voigt mi-a spus că au lăsat poștalionul să plece abia mâine dimineață, iar eu am vorbit la Statul Major, care este găzduit în casa ei, să i se ceară escortă sigură, ceea ce nu va fi refuzat; astfel, sper, Dumnezeu vă va transmite măzgălele mele la termen; cum le primiți, fiind de trimis ceva bani, vă rog să faceți tot posibilul; voi avea nevoie curând de ei. [P.S.] Noaptea în jur de ora 11 (în casa Comisarului Hellfeld, unde sunt găzduit acum și privesc șirurile de focuri ale batalioanelor franțuzești, aprinse la măcelărie, vechile dugheni și în întreaga piață).

Al dvs. Hegel
Prof. la Jena

Vă scriu din nou că Heiligenstädt a murit de 8 zile și, fiindcă această veste trebuie să fie importantă pentru dv., o repet pentru cazul că acel pachet nu a ajuns – dar vă rog să-mi scrieți totuși curând; scrisorile care au sosit azi nu sunt încă orânduite; – nu știu de aceea nici măcar dacă a sosit scrisoarea din Bamberg.

Către Niethammer**Jena, 18 octbr. 06**

Fiindcă domnul Comisar de război ne-a permis să trimitem scrisori, o să vă fiu de folos trimițându-vă câteva rânduri.

Am început de ieri, și azi, să fim ceva mai liniștiți; armata a plecat mai departe; aici au rămas numai răniții cu puțină pază. – O scrisoare trimisă printr-un student veți primi ceva mai târziu, după aceasta. – Casa dvs. din Leitergasse (unde locuiesc eu cu câțiva studenți) a fost, oricum, în pericol de incendiu; numai norocul că nu a bătut vântul a salvat-o, ca pe întregul oraș; în casa cumnatei dvs., cum s-a spus, a stat Bonaparte și, cel puțin, Berthier; din cauza faptului că v-am spus-o des, am uitat de fiecare dată să întreb despre împrejurări; a avut, datorită încarturii, multe cheltuieli și încă și mai multă neliniște domestică și este foarte pornită, dar măcar a rămas fără nici o pagubă. – Gruner a avut multe de îndurat; cine are *contenance*, cum spun francezii, rămânând acasă, se păzește de jafuri – Și cu Asverus am vorbit de asemenea; au încarturii și sunt nevătămați – și Goethe ne-a scris, de asemenea, și s-a interesat de noi (și el a rămas nevătămat); faptul că cele două ducese au rămas i-a fost de mare folos; orașului i-a mers la fel de rău ca și nouă...

În ceea ce privește poveștile mele, l-am întrebat pe Asverus cu privire la aspectul lor legal; a afirmat că atari împrejurări se ridică deasupra tuturor obligațiilor. Luni pleacă iar prima poștă, atât cea pe jos, cât și cea călare; cu ea voi trimite și ultimele coli, pe care le-am pus deja în geantă, împreună cu o scrisoare din noaptea de groază dinaintea incendiului. – Dacă expedierea de miercuri și vineri ajunge înainte de 8 zile la locul potrivit, nici tiparul nu va fi împiedicat, nici Göbhardt nu poate, din cauza întârzierii acestor ultime α) câteva coli, β) în împrejurările care au intervenit, să pricinuiască vreun neajuns; deoarece aici am fost prădat, în ce privește Academia nici un interes nu mă convinge să rămân peste iarnă, cu perspectiva inevitabilelor ei scumpiri, hoții, ș.a.m.d. numai neplăceri, prezența mea în Bamberg putându-se justifica pentru serviciul esențial de corectură, din cauza grabei și a inevitabilei prezențe a omisiunilor, – în fine, cel mai preferabil, să vă găsesc acolo și pe Dvs. cu familia, – așa că mă gândesc să petrec măcar o parte din iarnă acolo...

Suma pe care am obținut-o mă pune în situația de a trece peste iarna aceasta fără greutate. Dacă însă vreunul dintre pachetele cu manuscrise se pierde, voi avea o viață plină de necazuri; indivizii mi-au amestecat hârtiile ca pe lozurile de la loterie, astfel că am avut mult de muncă ca să găsesc ce-mi trebuia. Cât tânjesc după cea dintâi știre! – Dar cu o rugămintă de a-mi trimite bani sunt obligat să mă adresez Dumneavoastră; mă găsesc în cea mai mare nevoie; ospitalitatea lui Frommann m-a primit și m-a păstrat, – în ciuda unei îngrozitoare greutate pe care o purta și pe care, în parte, o mai are; – scriu de la masa lui și vă întreb dacă ar trebui să-i transmit salutări din partea dvs. Și am primit de la el, ca și de la Seebeck, care stă tot aici, împreună cu urări din inimă, ordinul de a nu vă împărtăși această istorie. Rezultatul este, dacă aveți ceva bani, chiar și doar 6-8 Carolini, trimiteți-mi;

aș vrea să vă rog, chiar și fără perspectivele göbhardtiene, la care țin atât de mult, să aveți această amabilitate față de mine.

Transmiteți cele bune doamnei Niethammer; – cum trebuie să se bucure pentru că-l iau pe Ludwig; la Naumburg a avut loc a doua mare bătălie; poarta școlii se găsește tot în același stadiu drăguț. Toate cele bune

Al dvs. Hegel
Prof. de filos.

À
Monsieur le D. Niethammer
Conseiller de la direction du Pays
au service de Sa Maj. Bavar.
À Bamberg.

Către Niethammer

Jena, 22 oct. 1806

În această nenorocire generală, câtă încredere și sprijin îmi dau prietenia dvs! Fără acest sprijin, în ce stare aș fi!...

... Vom fi mai liniștiți însă, desigur, în liniște începe să simtă fiecare mai întâi propria pierdere – am auzit de la Asverus că la Wenigenjena merge încă rău: porțile sunt arse iar grădina transformată în bivuac pentru cai. – Altminteri, nu se pot ști nicăieri mai puține despre armată ca aici. – Senatul a tipărit azi o mare proclamație pe care o veți putea citi în ziare; pe 3 noiembrie se va face în așa fel încât să înceapă lecțiile; cât de curând voi avea bani, – și asta se va întâmpla în câteva zile – și NB poștalionul se va întoarce, mă gândesc să vă răspund invitației și să pornesc spre dvs.; trebuie ca și vremea bună să dureze; ce noroc pentru francezi, și pentru noi, această vreme! Ceva mai vântoasă să fi fost și tot orașul ar fi ajuns cenușă! ...

Către Niethammer

Jena, 24 oct. 1806

Ne găsim într-o stare ceva mai liniștită; deja luna trecută, după un *Ordre du jour* dat cu două zile înainte în Dessau de Împărat, Murat era la patru ore de Magdeburg, Bernadotte și Soult la Wittenberg pe Elba, pace cu Saxonia, Lucchesini în Prusia. Ducesa și-a primit de la Împărat teritoriul înapoi, dar consortul ei, căruia i-a expirat sorocul de șase zile pentru a fi aici din armata prusiană, este exclus; se așteaptă vestea sosirii Împăratului în Berlin; cei mai mulți generali prusieni sunt captivi ori răniți, se spune asta și despre regele însuși, care nu s-ar fi îndreptat spre Magdeburg, ci către Berlin, se pare. – În Halle ar fi fost îngrozitor, la fel de grav sau chiar mai grav ca aici, dar lipsesc detaliile; studenții sunt concediați cu toții în schimbul unui taler prusian, existând temerea că vor fi arestați în zilele

următoare, ceea ce se poate întâmpla. – Ar fi cam 600 de la Halle până aici. Comisarul Otto și Schneider W. au sosit azi pentru a-i distribui. Ce priveliște măreață pentru noi! Cu ajutorul lui Dumnezeu, talerul prusian, care până acum nu era într-un mod aparte binecuvântat, va spori la Jena precum pâinea din Evanghelii ...

Să fi fost armata franceză înfrântă, toată Jena s-ar fi aruncat, cu ciomege în mâini, într-un suflet, chiar și cu copiii, cei care au copii, la și spre arme. – Așadar nimeni nu și-a imaginat războiul așa cum îl vedem! ...

Către Niethammer

Jena, 3 nov. 1806

Am început să ne refăcem încet-încet după spaima noastră; mai sunt însă *intermezzi* neplăcute; fiindcă magistratul nu dispune de suficienți oameni pentru spital, în care se găsesc încă 800 de francezi – și 400 de prusieni, – în loc de patru și jumătate până la patru mii, cum erau la început – dragonii îi iau pe cei pe care îi văd pe stradă și-i conduc spre lazaret pentru o zi. – Așa că acum orice se negociază din nou. Comandantul și comisarul, găzduiți la Frommann, unde îi văd adesea, sunt oameni foarte bravi, – un noroc pe care, față de imbecilitatea magistraților care, prin jocul împrejurărilor, sunt îngropați în cea mai deplină nulitate, avem mult să-l prețuim. Tânărul von Ziegesar a fost acum, în sfârșit, trimis aici de la Weimar, în calitate de comisar, ceea ce ar fi trebuit să se întâmple de la început, astfel că vom avea parte de mai multă ordine. – Proviiziile sunt acum de departe mai ieftine ca pe vremea când erau prusienii aici; mizeria își va face dar simțită prezența prin iarnă sau primăvară.

Ieri am vizitat și Wenigenjena și acolo am privit și am întrebat – draga Wenigenjena – mai mari pagube nu i s-au întâmplat ...

De la studenții din Halle n-a sosit încă nimic; – auzim cum că despre Jena se spune peste tot că nici o casă din Jena nu ar mai sta în picioare, nu mai încep acum din nou cât de greșit este. Amândoi Loderii au fost cruțați în Halle, nu însă și aici – Schützenii au avut multe necazuri, au pierdut una sau ambele case de bani – în locuința lor s-au perindat prusienii și francezii.

Totuși nu mai știm nimic despre război, în afară de ceea ce citim în *Hamburger Zeitung*; Jena nu mai este în calea trupelor; nu mai vine de la armată nimeni aici, nu mai trece nimeni. Doar ieri am auzit de la un student care a fost de față această minunăție, cum că în Erfurt pe toate străzile s-ar fi citit cu bătaie de tobe că erfurtezii sunt de acum supuși imperiali francezi. Despre soarta țării noastre nu se știe încă nimic; – s-a trimis de la Weimar după duce (Domnul v. Spiegel); el l-a întâlnit în Wolfenbüttel, unde comanda o armată de 12.000 de oameni – toate trupele rămase – a răspuns că acestea trebuie conduse mai departe până la rege pentru a-și cere concedierea și speră să obțină aceasta ...

Traducere de
Dragoș Popescu

VIATA ȘTIINȚIFICĂ

BICENTENAR GEORGE BARIȚIU

SESIUNE DE COMUNICĂRI ȘTIINȚIFICE

(București, 14 iunie 2012)

VICTOR EMANUEL GICA

La inițiativa acad. Alexandru Surdu, Secția de Filosofie, Teologie, Psihologie și Pedagogie a organizat, în Aula Academiei Române, sesiunea de comunicări științifice *Bicentener George Barițiu* (14 iunie 2012).

Lucrările sesiunii au fost deschise de acad. Dan Berindei, vicepreședinte al Academiei Române, care a și susținut comunicarea *Polivalentul George Barițiu*.

Istoric de profesie, acad. Dan Berindei s-a referit, în principal, la activitatea de istoric și publicist a lui George Barițiu care, în lucrarea sa, *Părți alese din istoria Transilvaniei pre două sute de ani în urmă* (3 volume, 1889-1891), tratează în mod obiectiv, și chiar în cunoștință directă de cauză, ca participant la Revoluția din 1848, evenimentele cruciale prin care treceau românii din Transilvania, care se pregăteau încet, dar sigur, pentru crearea viitoarelor condiții culturale și social-politice ale Marii Uniri. Bun cunoscător al situației din Principatele Române, prin negustorii români din Cetatea Kronstadt, dar și a situației din Imperiul Austriac și din Turcia, el a fost unul dintre cei care au prezis evenimentele anului 1848, ce-i drept, fără să prevadă atitudinea retrogradă, antiromânească, a maghiarilor, a imperialilor austrieci și a saxonilor care l-au sprijinit ca publicist și gazetar.

Datorită activității sale de redactor la două reviste („Gazeta de Transilvania” și „Foaie pentru minte, inimă și literatură”), la care publicau cărturarii din toate provinciile locuite de români, și fiind considerat ca unul dintre marii reprezentanți ai Școlii Ardelene, cu lucrări de istorie, literatură, filologie și folclor, la 22 aprilie 1866, alături de Timotei Cipariu și Gavriil Munteanu, a fost ales, pentru Transilvania, membru fondator al Societății Literare Române. În această calitate, George Barițiu, chiar de la început, a avut contribuții remarcabile la organizarea Societății. El a propus ca societatea să nu se limiteze la problemele de limbă și literatură, ci să acorde interes și problemelor generale de știință, cultură și istorie, ceea ce va și face ulterior Academia Română. Datorită lui s-au înființat „Analele” Societății și a fost declarată indepen-

dența acesteia de imixtiunile politice; au fost constituite primele trei secțiuni și s-a lucrat la elaborarea și votarea statutelor, după care s-a organizat Societatea Academică Română (1867) care va deveni, la 29 martie 1879, Academia Română.

George Barițiu, pentru meritele sale excepționale (științifice, culturale și organizatorice), a devenit Președinte al Secțiunii istorice a Societății Academice Române (1867-1879) și a Academiei Române (1879-1885); a fost vicepreședinte al Societății Academice Române (1876-1879) și Academiei Române (1887-1888) și, în cele din urmă, Președinte al Academiei Române (1893).

Prof. univ. dr. Dumitru Acu, Președintele Asociațiunii Transilvane pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român, Astra, a ținut comunicarea *George Barițiu, președintele Asociațiunii Transilvane*.

De la înființarea Astei (1861), George Barițiu a fost secretar general până în 1887, după care a fost Președinte (1888-1893). Aceasta dovedește, de bună seamă, că în tot acest interval, de 32 de ani, a desfășurat o activitate meritorie pentru Asociațiune, fiind, cum s-a spus, „cel mai însuflețit exponent al Astei”. El a fost cel care a elaborat Programul Astei, cultural, social și economic. Mai concret: să tipărească manuale pentru școlile „poporale” ale Asociațiunii, în mod special un compendiu de istoria Transilvaniei, cărți de popularizarea cunoștințelor avansate pentru practicarea agriculturii, viticulturii și creșterii animalelor. Să facă investigații asupra obiceiurilor populare, a portului popular și să sprijine menținerea acestora; studii asupra igienei, hranei și esteticii populare; asupra etnologiei și psihologiei românilor și multe altele. El a fost primul organizator al Adunărilor generale, care de la început s-au ținut în locuri diferite, oferind prilejul de manifestare al românilor din întreaga Transilvanie, prin expoziții artistice și meșteșugărești, prin concerte, coruri, dansuri populare și, nu în ultimul rând, prin discursuri științifice, culturale, patriotice. Barițiu a fost și cel care a popularizat acțiunile Astei în publicațiile sale, până în 1850 la Brașov, în „Gazeta de Transilvania” și „Foaie pentru minte, inimă și literatură” și apoi în revista „Transilvania” (din 1868), în „Analele Asociațiunii” și, mai ales, în numeroasele lucrări publicate în cursul anilor.

Președintele de astăzi al Astei, care cuprinde prin despărțimintele sale toate localitățile locuite de români, din Țară și din jurul Țării, consideră că activitatea lui George Barițiu în cadrul Asociațiunii a fost exemplară și a rămas ca pildă demnă de urmat până în zilele noastre.

Discursul acad. Alexandru Surdu a stârnit entuziasmul publicului. Din ceea ce ne interesează pe noi, semnalăm aici o problemă care, din diferite motive, a fost trecută cu vederea. Este vorba despre macedo-români, istro-români, megleno-români, armâni sau machedoni, cum li se zice de regulă. Doar atât că astăzi prin machedoni se înțeleg astăzi românii sud-dunăreni refugiați în România datorită persecuțiilor din țările balcanice după Primul Război Mondial. Ei se găsesc în aproape toate județele țării, mai mulți însă în Dobrogea; o parte dintre ei, cei care mai respectă „părinteasca dimândare” (porunca strămoșească) vorbind încă, amestecate cu multe cuvinte românești, dialecte valahe sud-dunărene. Dar nu despre aceștia ne-a vorbit fostul nostru profesor, ci despre machedonii din Imperiul Austriac, din care, după pacea de la Karlowitz (1699), făcea parte și Ungaria și Transilvania.

Machedonii aceștia erau negustori ai turcilor (opriți prin religie să facă negustorie), alături mai ales de greci, bulgari, armeni și evrei, dar și de munteni și moldoveni. Organizați în companii negustorești, numite „companii grecești” datorită predominării grecilor, ei s-au stabilit în marile orașe ale Imperiului Austriac: Viena, Budapesta, Sibiu și Brașov. Pentru practicarea negustoriei însă erau obligați să obțină cetățenie austriacă, ca și pentru stabilirea lor în marile orașe-cetăți de pe vremea aceea.

Ei purtau diferite nume: turcomeriți, sudiți, companiști și, datorită predominanței grecilor, mai ales la Sibiu („în Greci” era numit cartierul lor) și la Brașov („grec” ajunsese să însemne *negustor* sau prăvăliaș „mă duc la grec” = mă duc la prăvălie), mai sunt încă nume de familie „Grecu” pentru urmașii machedonilor sau românii turcomeriți, pe care catolicii din Blaj îi considerau chiar turci, necredincioși, schismatici periculoși etc. Spre surprinderea lui George Barițiu, care i-a cunoscut în perioada despărțirii acestora de grecii din Cetatea Corona (Kronstadt), când și-au făcut propria lor biserică și școală.

Mai ales după persecuțiile din Albania și distrugerea orașului Moscopole, au venit în Imperiul Austriac un nou val de negustori machedoni sau persoane înstărite care s-au stabilit la Viena și Budapesta, dar și în alte localități, mai ales din Ungaria. Aici au întâlnit populația româno-pannoniană, cum s-a întâmplat cu familia Șaguna, și s-au „românizat”, ca să zicem așa, în scurt timp. Cei de la Viena au fost însă asimilați de nemți (cazul familiei Capra de la Viena).

Din păcate, regretă Alexandru Surdu, nimeni nu s-a mai interesat de soarta românii ionicani și a machedonilor din Ungaria (s-a mai discutat doar despre moștenirea familiei Gojdu din Budapesta). Astăzi se pare că au dispărut aproape total, lăsând în urmă doar biserici părăsite. Soarta celorlalți macedo-români din Albania, Bulgaria, Macedonia și Grecia a fost la fel de tristă. În Transilvania însă lucrurile s-au petrecut altfel, mai ales la Sibiu și la Brașov, dar și în localitățile apropiate acestora: Rășinari, Săliște sau Săcele, Codlea, Țânțari (Zinzari), așezări unde macedo-românii au devenit cu timpul, datorită avantajului oferit de cetățenia austriacă, cei mai de vază reprezentanți ai românii ardeleni, mai ales înainte de Primul Război Mondial. Sunt cunoscute adevărate „dinastii” de clerici și cărturari macedo-români: Blaga, Goga, Meșota.

În Transilvania s-au mai petrecut două fenomene care ar fi putut să fie total antiromânești: încetățenirea austriacă și chiar înnobilarea unor români, mai ales militari ai austriecilor, dar și români înstăriți, și catolicizarea, însoțită adesea de maghiarizare. Din prima categorie făceau parte și strămoșii lui George Barițiu și Ioan de Pușcariu din Bran. Unii, din ambele categorii, au devenit, ce-i drept, și trădători, dar alții, cei din Școala Ardeleană, au fost cei mai înfocați luptători pentru drepturile românii ardeleni. Acesta este și cazul lui George Barițiu.

„Mulțumirea noastră, a spus Alexandru Surdu, la finele alocuțiunii sale, este că, într-un fel sau altul, ca brașoveni sau sibieni, ca ardeleni în genere, prin Asociațiunea noastră pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român, îl putem revendica, fără nici o sfială, pe George Barițiu, ca pe unul dintre marii noștri înaintași întru dragostea de Țară și de Pământ Românesc”.

CENTENAR NICOLAE STEINHARDT (1912–2012)

SESIUNE DE COMUNICĂRI ȘTIINȚIFICE

(București, 4 iulie 2012)

VICTOR EMANUEL GICA

Împlinirea unui secol de la nașterea lui Nicolae Steinhardt nu putea să treacă neobservată, mai ales după traducerea și publicarea cărții sale *Jurnalul Fericirii* în șapte țări. Din păcate, în România, la startul publicării operei vaste a lui Steinhardt s-au aliniat mai multe edituri care și-au făcut o concurență neloială și s-au obstrucționat reciproc. „Proiectul demarat de Editura Humanitas, ne relatează Florian Roatiș în *Fișa biobibliografică* a lui N. Steinhardt, apărută în revista „Familia română”, XIII, nr. 2(45), mai 2012, a dus la un proces cu Mănăstirea Sf. Ana de la Rohia pentru drepturile de editare, câștigat firesc de aceasta din urmă, care s-a angajat imediat, împreună cu Editura Polirom din Iași, la editarea operei integrale a lui N. Steinhardt” (*op. cit.*, p. 14). Ceea ce n-a condus la aplanarea adversităților dintre instituțiile implicate, direct sau indirect, în aceste confruntări. Din această cauză, la „ceas aniversar”, când ne-am fi așteptat ca divergențele să fie uitate, căci vina n-a fost a lui Steinhardt, inițiativa de sărbătorire a centenarului acestuia a revenit Fundației „N. Steinhardt”. Președintele Fundației P.S. dr. Justin Hodea Sigheteanul, Arhiepiscop Vicar al Maramureșului și Sătmăruului, și Arhim. Dr. Macarie Motogna, secretarul general al Fundației, s-au adresat acad. Alexandru Surdu, Președintele Secției de Filosofie, Teologie, Psihologie și Pedagogie a Academiei Române, care a reușit organizarea unei Sesiuni de comunicări științifice *Centenar N. Steinhardt* în Aula Academiei Române.

Acad. Ionel Haiduc, Președintele Academiei Române, în *Cuvântul de deschidere* al Sesiunii, a făcut o evocare a personalității lui N. Steinhardt, care s-a dovedit – în ciuda condițiilor deosebit de grele în care a trăit, printre care și anii de închisoare – un cărturar de seamă, ale cărui contribuții vor rămâne înscrise la loc de cinste în istoria culturii române.

De un interes deosebit s-a bucurat *Mesajul* de binecuvântare al Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, citit de către P.S. Macarie, Episcopul românilor ortodocși din Europa de Nord. „Marginalizat, prigonit și arestat, supus rigorilor detenției din închisorile comuniste de la Jilava, Gherla și Aiud, Steinhardt L-a descoperit pe Hristos Cel răstignit și înviat, care îi transformă suferințele în fericire”.

Preafericitul Părinte Daniel apreciază contribuțiile teologice ale lui N. Steinhardt de „mărturisitor al experienței întâlnirii cu Hristos”, dar și faptul că a reușit să aplice în scrierile și predicile sale spiritul evanghelic la diferite contexte sociale, bazându-se pe o bogată literatură de specialitate dintr-o mulțime de domenii ale științei și ale culturii în genere.

Prestigiul Sesiunii de comunicări științifice a fost asigurat și prin participarea Î.P.S. Andrei, Mitropolitul Clujului, Maramureșului și Sălajului, care a stabilit locul monahului de la Rohia în contextul teologic al vremurilor noastre, iar P.S. Justin Sigheteanul, Președintele Fundației „N. Steinhardt”, care l-a cunoscut personal, a relatat împrejurarea pătrunderii în monahism a lui N. Steinhardt, cu ajutorul Episcopului Justinian și al Starețului Serafim al Mănăstirii „Sf. Ana”, la 16 august 1980. „Astfel, ultima dorință, aceea de a deveni monah, i-a fost îndeplinită și, lepădând mantia de filosof, a îmbrăcat cu smerenie modesta rasă călugărească neagră, pe care o purta însă cu mult drag și multă demnitate”.

Cu ocazia centenarului, Mănăstirea „Sf. Ana” de la Rohia, care este moștenitoarea patrimoniului cultural N. Steinhardt, i-a amenajat chilia memorială, a organizat 12 ediții ale unor ateliere de pictură, urmate de vernisarea acestora la Catedrala Episcopală „Sf. Treime” din Baia Mare, a înființat Fundația „N. Steinhardt”, a publicat – în parteneriat cu prestigioasa Editură Polirom de la Iași – 14 volume din Integrala N. Steinhardt și, în fine, a contribuit la organizarea Sesiunii de comunicări științifice din Aula Academiei Române.

Au mai prezentat comunicări științifice dr. Nicolae Mecu, de la Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu” (*Neojunimistul N. Steinhardt*); pr. conf. univ. dr. Ștefan Iloaie, de la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca (*Curajul mărturisirii: credința și fapta în viața și opera Monahului Nicolae Delarohia*); conf. univ. dr. Florin Roatiș, de la Universitatea de Nord din Baia Mare (*N. Steinhardt și generația '27. Afinități elective*); lector univ. dr. George Ardeleanu, de la Universitatea din București (*Critica literară între subversiune și beatitudine. Modelul N. Steinhardt*).

Redăm în continuare discursul acad. Alexandru Surdu, unul dintre cele mai frumoase omagii aduse monahului de la Rohia:

NICOLAE STEINHARDT DESPRE FERICIRE

Alexandru Surdu

Discuțiile referitoare la istoria filosofiei românești au relevat faptul că, cel puțin între cele două războaie mondiale, datorită unor împrejurări speciale, alături de filosofii profesioniști, au existat și numeroși savanți și oameni de cultură care au avut contribuții filosofice remarcabile, uneori chiar mai importante decât ale celor dintâi. Mulți dintre ei nu au fost încă valorificați din perspectivă filosofică, cel mai important fiind chiar Mihai Eminescu. Centenarul Nicolae Steinhardt ne prilejuiește ocazia încadrării acestuia, cel puțin prin lucrarea sa monumentală, *Jurnalul fericirii*, printre filosofii neprofesioniști cu rezultate admirabile.

Ne referim aici chiar la noțiunea de „fericire”, care a fost și a rămas, alături de „înțelepciune”, în centrul preocupărilor etico-filosofice.

Fericirea poate fi studiată din mai multe perspective. Cea mai simplă este *perspectiva psihologică*, fericirea, ca și bucuria, fiind legată de plăcere, mai precis, de o stare generală benefică. *Sinergetic*, de o cumulare a plăcerilor fizice și intelectuale, spre deosebire de „bucuriile simple”, despre care vorbise filosoful Constantin Noica, un fost coleg de liceu al lui Steinhardt, într-o lucrare de tinerete, pe care i-o cunoștea de bună seamă.

Tot despre fericire a vorbit și Petre Andrei, din perspectivă însă mai mult sociologică, despre fericirea în societate și pentru societate, care poate să meargă până la jerfta de sine. Vorbise și Mircea Vulcănescu, din perspectivă etică, respectiv comportamentală, și Petre Țuțea, care îi adaugă și dimensiunea religioasă. Este remarcabil faptul că toți au sfârșit-o năprasnic. Primul și-a luat viața, al doilea a murit sacrificându-se în temnița de la Aiud, iar ultimul în chinuri groaznice.

Dar ce este fericirea? Grecii îi spuneau *eudaimonia*, un fel de *indemonizare*, căci, deși era o activitate a sufletului, *enérgeia tes psyches*, ea se datorează și intervenției divine, demonice sau dumnezeiești. Fiind creștinește o îndumnezeire (*theosis*). Dar nu este dată oricui, zice Aristotel, ci numai înțeleptului sau iubitorului de înțelepciune, filosofului, căci *eudaimonia* este legată de *sophia*. Fiind o trăire specială, superioară, *ariston, kálliston kai hédiston*, cea mai nobilă, cea mai bună și cea mai plăcută, zice Aristotel, este o purificare (*katharsis*) a sufletului. Și este legată de cele cinci componente ale acestuia: *frica, mila, dragostea de oameni, plăcerea și uimirea*.

Se pare că Steinhardt cunoștea toate acestea, căci vorbește despre fiecare, dar pe Aristotel îl menționează doar cu afirmația îndoielnică despre uleiul care nu îngheață iarna. Oricum, însă, Steinhardt încearcă un fel de expunere *genetică, cronologică* a fericirii, cu ceea ce o precede și ceea ce îi succede. Aceasta este semnificația gândului său.

Ceea ce intrigă este faptul că datele nu se prezintă cronologic, ci surprind clișee din 1924 până în 1971. Explicația o dă singur, este bergsoniană. Evenimentele trec în timp, dar rămân în durată pentru totdeauna. Nu contează când s-a petrecut ceva, căci evenimentul se păstrează și se acumulează oricum. Etapele însă sunt clare, iar miezul întregului jurnal îl reprezintă *detenția și botezul*. Abia spre sfârșitul jurnalului este prima prevestire din 1924, pe care o reține Steinhardt de pe bancheta din fundul mașinii, între părinții săi: „Pe șosea, deodată, dintre stejari, apare o biserică și o cruce în bătaia soarelui”. Aceasta este prevestirea.

Ne interesează însă mecanismul declanșării sentimentului de fericire, care nu s-ar fi produs fără intervenția detenției. Aceasta nu fiindcă detenția ar fi neapărat necesară, dar pentru superficialul și flușturisticul Steinhardt a fost esențială. L-a *rupt*, în termeni existențialiști, de viața banală și l-a pregătit pentru clipa trăirii *autentice*. Căci concepția lui Steinhardt este evident existențialistă, uneori și declarată.

La început, autorul ia în glumă și arestarea. Procesul Noica-Pillat este redat, de către Constantin Noica, după eliberare, în termeni evanghelicici. „I-am tras după mine pe toți în bezna iadului”, va zice Noica, în opoziție cu vorbele Mântuitorului: „Când mă voi înălța la cer, vă voi trage la mine pe toți”.

Intrat în iadul detenției comuniste, Steinhardt trăiește frica, groaza de neimaginat, tortura și umilința, decăderea fizică și psihică. Scene greu de imaginat se tot repetă de la începutul și până la sfârșitul jurnalului. Iată cum descrie Steinhardt iadul comunist: „Celula 34 e un fel de tunel întunecat și lung, cu numeroase și puternice elemente de coșmar. E o hrubă, e un canal, e un maș subpământean, rece și profund ostil, e o mină stearpă, e un crater de vulcan stins, este o imagine de iad decolorat”. Așa se nasc frica, groaza de nestăpănit, dar și mila pentru ființele umane care trăiesc aici în propriile lor mizerii.

Cea mai zguduitoare scenă care îl doboară pe Steinhardt este întâlnirea cu Noica la interogatoriu. „Ceea ce mă îngrozește și mă deprimă dincolo de orice puțință de a mă exprima este înfățișarea lui Noica: slab, gălbejit, neras, cu țoale ponosite care atârnă pe el, cu ochelarii negri, ca de fantomă, speriat și umil, turnându-și toți prietenii și cunoscuții”. El, Noica, cel mai mare filosof român! Mila și groaza ating aici culmea disperării.

Poate că nimeni n-a mai descris aceste sentimente reunite mai bine ca Steinhardt.

Dar frica cea mai mare, care este și începutul înțelepciunii, este frica de Dumnezeu, căci oricând poate să fie și mai rău. *Arche sophias phobos Theou*. Cutremurat de frică și de milă, cu dragoste nețărnută pentru semenii în suferință (*philanthropon*, cum îi zicea Aristotel), Steinhardt cere botezul creștin, trecerea la credința milei și a dragostei de oameni, tocmai în opoziție cu iadul în care trăia, el visează la raiul creștin.

După încreștinarea făcută în astfel de condiții, dar cu toată gândirea și simțirea, Steinhardt trăiește clipa existențialistă a fericirii. Într-o noapte, sub forma unui vis. Vede o lumină uriașă, care îl cuprinde din toate părțile și înțelege că este lumina Taborului. Îl cuprind o plăcere nemărginită și uimirea (*taumaston*) unei minuni de nedescris. Aceasta este fericirea, cu toată marea ei. Și o zice Steinhardt: sunt fericit, fericit, fericit!

Nimic nu se compară cu fericirea, doar atâta că, tot în spirit existențialist, oricât de măreață ar fi clipa, ea trece. Trece și vremea detenției, vine eliberarea, dar clipa fericirii nu mai revine, decât jurnalistic, prin reamintirea ei permanentă. Steinhardt nu renunță însă la calea pe care a pornit. Își desăvârșește Botezul și își mărește credința până spre sihăstria creștină, *isihia*, cum îi zice el, adică liniștirea, purificarea totală față de nimicnicia lumii, pregătirea pentru fericirea cea adevărată și veșnică.

Se spune că fiecare om are o poartă a lui, poarta destinului său, pe care o amintește și Steinhardt. Poarta pe care unii o caută toată viața. Câte unul o și găsește, dar ea poate să fie închisă sau bine păzită, ca în povestea lui Kafka. A fost însă un om, am putea să zicem ca într-un basm, pe care îl chema Nicolae Tare ca Piatra (Steinhardt) și care după multe rătăcirii ajunse la poarta unei mănăstiri.

Bătu cu toiagul în poartă, hotărât să lupte, pentru a intra, cu oricine l-ar opri. Dar în locul paznicului la care se aștepta, în pragul porții, cu cheile la brâu, se arată Sfântul Petru. „Nicolae, Nicolae, pe unde ai rătăcit atâta vreme, căci tocmai venisem ca să încui poarta aceasta?” „Am făcut un ocol, Preasfinte, și am intrat pe altă poartă, de unde era să nu mai ies. Am tot căutat înțelepciunea și fericirea, pe care le-am și trăit într-un vis de lumină, cuprins de frică și de milă. Dar visul a trecut, Preasfinte, și am venit aici pentru adevăratul botez și pentru fericirea veșnică.”

„Dacă pentru o clipă de fericire, îi zise Sfântul Petru, ai îndurat atâta frică, ce vei face în fața fricii de Dumnezeu, frica cea mare (*mega phobia*)? Nu știu, Părinte, ce voi face, dar merită să încerc, căci pe mine mă cheamă Tare ca Piatra.”

Și omul nostru a intrat pe poarta care duce spre Împărăția lui Dumnezeu. Pe poarta mănăstirii „Sfânta Ana” de la Rohia.

Până unde o fi ajuns oare, nu vom ști niciodată. Cert este însă că, cel puțin în ultimii săi ani, omul acesta a încercat să meargă pe urmele lui Iisus Hristos, căci Acesta este Calea, Adevărul și Viața (*he hodos, he aletheia, he zoe*), fără să uite însă, ca învățătură de minte și pentru noi, că începutul înțelepciunii este frica de Dumnezeu.

SIMPOZIONUL „ACAD. ATHANASE JOJA ȘI DR. CRIZANTEMA JOJA. VIAȚA ȘI OPERA”

(București, 8 noiembrie 2012)

ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU

Pe data de 8 noiembrie, la Casa Academiei Române, s-au desfășurat lucrările primei ediții a simpozionului „Academician Athanase Joja și dr. Crizantema Joja. Viața și opera”, sub egida Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”. Organizarea simpozionului a fost realizată de unii dintre cercetătorii institutului și de familia celor doi regretați oameni de cultură, reprezentată prin doamnele Oltea Joja și Adriana Totoescu. La simpozion au participat cercetători de la institutele Academiei, membri ai familiei Joja, dar și alte persoane interesate de viața și activitatea acad. Athanase Joja și a soției sale, dr. Crizantema Joja. Simpozionul a fost prilejuit de comemorarea a patruzeci de ani de la moartea lui Athanase Joja.

Simpozionul a avut o dublă intenție. Mai întâi, a fost evocată viața celor două personalități ale filosofiei românești, precum și activitatea pe care au depus-o în cadrul diverselor instituții la care au lucrat sau cu care au colaborat, dar și din postura de ocupanți ale unor funcții de decizie în diferite organisme ale statului. Astfel, au fost amintite contribuțiile pe care le-a avut acad. Athanase Joja, ca președinte al Academiei Române și ca reprezentant al României la diverse foruri internaționale. În al doilea rând s-au menționat contribuțiile celor două personalități ale culturii române la dezvoltarea filosofiei și logicii românești – această a doua parte fiind, de fapt, cea mai consistentă în cadrul tuturor intervențiilor și discuțiilor ocazionate de acest simpozion.

Lucrările simpozionului au fost deschise de cuvântul dlui acad. Alexandru Surdu, președintele Secției de Filosofie, Teologie, Psihologie și Pedagogie a Academiei Române și director al Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române. Domnia sa a realizat, la început, un profil al celor două personalități comemorate, relatând pe larg diverse evenimente care au marcat viața și activitatea acestora, inclusiv unele mai puțin cunoscute publicului larg. În a doua parte a intervenției sale, Alexandru Surdu s-a referit la contribuțiile pe care le-a avut Athanase Joja la dezvoltarea filosofiei românești. Elementele cele mai importante au fost acelea privitoare la studiile de logică realizate de Athanase Joja, precum și la studiile aristotelice, axate mai ales pe *Organon*-ul filosofului grec. Valoarea acestor contribuții este cu atât mai demnă de menționat, cu cât se ia în considerare faptul că Athanase Joja era un cunoscător al

culturii și limbii grecilor vechi, dar și un susținător al mai multor publicații în paginile cărora s-au regăsit studii de logică și studii aristotelice, cum ar fi, de pildă, *Acta Logica*. Desigur, nu puteau lipsi nici referirile la cercetările academicianului Joja pe teme legate de istoria filosofiei, domeniu în care a avut o competență sporită.

Nu în ultimul rând, Alexandru Surdu s-a referit la una dintre reușitele cele mai importante ale lui Athanase Joja și ale soției sale, Crizantema Joja, și anume organizarea la București a uneia dintre edițiile Congresului de Istoria și Filosofia Științei, la care au luat parte specialiști în logică și filosofia științei din centre de cercetare și universitare din întreaga lume. De asemenea, sunt importante și au fost evocate colaborările pe care cele două personalități le-au avut cu diverse publicații și organizații de specialitate de pe mapamond, dar și activitatea acestora la Institutul de Filosofie al Academiei Române, precum și în învățământul universitar de specialitate.

În continuare, din partea Facultății de Filosofie a Universității București, a luat cuvântul dl prof. Vasile Morar. Domnia sa a prezentat, în continuarea ideilor avansate de acad. Alexandru Surdu, aspecte ale colaborării lui Athanase Joja cu această facultate, dar și chestiuni legate de atitudinea acestuia față de promovarea tinerilor cercetători și de dezvoltarea cercetării și învățământului românesc. Profesorul Vasile Morar a prezentat și unele amintiri personale legate de acad. Joja care au contribuit la conturarea unui profil moral al acestuia.

Doamna cercetător științific gr. I Elena Cobianu a realizat în continuare o prezentare a activității dr. Crizantema Joja, atrăgând atenția nu numai asupra contribuțiilor acesteia în domeniul filosofiei românești și al logicii, ci și în ceea ce privește alte ramuri ale filosofiei și culturii. De asemenea, domnia sa a făcut referire și la relațiile excelente pe care dna Joja le-a avut cu toate instituțiile și publicațiile la care a colaborat, precum și la atitudinea binevoitoare și de susținere pe care a avut-o pe parcursul întregii vieți și activități față de colegi și colaboratori.

Nu în ultimul rând trebuie precizată intervenția doamnei profesor Oltea Joja, fiica academicianului Athanase Joja și a dr. Crizantema Joja, care a adus în atenția publicului aspecte ale vieții celor două personalități care au contribuit la conturarea precisă a unei imagini de ansamblu asupra dimensiunii morale și profesionale a vieții acestora.

Simpozionul s-a finalizat printr-o sesiune de dezbateri pe teme deschise de intervențiile celor patru vorbitori, în cadrul cărora au fost luate în discuție și analizate detaliat unele dintre contribuțiile științifice ale celor două personalități, fapt care a generat un interes deosebit din partea publicului participant.

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv:

ALEXANDRU SURDU

FILOSOFIA PENTADICĂ II. TEORIA SUBSISTENȚEI

Editura Academiei Române, Editura Ardealul, București, Târgu Mureș,
2012, 198 p.

STRUCTURA PENTADICĂ A SUBSISTENȚEI

DRAGOȘ POPESCU

Cea de-a doua etapă a elaborării Sistemului filosofiei pentadice al lui Alexandru Surdu a fost parcursă prin apariția volumului *Teoria Subsistenței* (2012). Așa cum aflăm din *Prefața* volumului, problema Transcendenței, care a făcut obiectul primei părți a sistemului, reprezenta doar un preludiu pentru Subsistență. Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea și Absolutul, subordonate în prealabil Transcendenței, vor oferi în continuare osatura categorială a Subsistenței. Următoarele părți ale sistemului, Existența, Ființa, Realitatea și Existența reală, suntem preveniți de pe acum, vor revela, ca și Transcendența și Subsistența, aceeași structură pentadică pe care au dezvăluit-o primele două. Această repetitivitate nu trebuie nici să mire, nici să se transforme în prilej de reproș, deoarece terminologia filosofică, materialul de lucru al filosofiei, aparent nemodificată de mai bine de două milenii, ascunde transformări importante ale semnificației termenilor filosofici, dar și modificări neîncetate ale gândirii care se slujește de ei. Din

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 2, p. 135–138, București, 2012

nevoia de a-și înscrie propriile contribuții în fluxul unei tradiții tot mai vaste și complexe, filosofii au dat dovadă, adesea, de o profundă reticență în introducerea de noi *termeni* și, deoarece *conceptele* pe care acești termeni le desemnau au suferit în realitate o continuă îmbogățire, numai lipsa de instrucție filosofică poate da impresia că în filosofie se bate pasul pe loc. Inovațiile terminologice radicale nu au lipsit nici ele, dar nu s-au dovedit în cele din urmă o opțiune mai bună decât tendința conservatoare, căci au dat naștere unor termeni încă mai obscuri decât cei tradiționali, accesibili unui număr redus de inițiați, care pot încă să fie – cu unele nuanțe – „traduși” în limbajul obișnuit al filosofiei.

Structura (pentadică) a *Teoriei Subsistenței* se dezvăluie printr-un efort continuu de raportare la terminologia filosofică clasică. Nici nu s-ar fi putut proceda altfel, arată Alexandru Surdu, deoarece, spre deosebire de Transcendență, Subsistența i-a preocupat deja, și încă într-un mod hotărâtor, pe primii filosofi greci. Capitolul I al *Teoriei Subsistenței* reconstituie, minuțios, traseul conceptului de-a lungul aventurii grecești a gândirii. Pentru primii gânditori eleni, Subsistența era substratul natural, elementul și principiul. Infinitul și eternul, uneori și unicul, erau atributele substratului natural. Conceptul Subsistenței a evoluat apoi, deja de la Anaximandru pierzându-și caracterul natural (fizic). Cu Școala Eleată caracteristicile naturale ale Subsistenței sunt metamorfozate complet în superentități absolute. Infinitul, Unul, Eternitatea, Totul, Absolutul eleate, ca atribute ale Subsistenței, tind chiar să fie extinse și asupra Existenței. Eleații nu s-au sfiit să accepte consecințele acestei excesive utilizări a supercategoriilor, căutând, împotriva evidenței senzoriale, să o sprijine exclusiv pe cale logică. Autorul *Teoriei Subsistenței*, recunoscându-le eleaților meritele în determinarea mai precisă a gândirii ca atare (pentru ei această determinare era identitate dintre gândire și Ființă), le reproșează totuși confuzia pe care au menținut-o între sfera Subsistenței și cea a Existenței.

Elementele au continuat să-i intereseze pe presocraticii de diferite orientări, dar nu l-au preocupat prea mult pe Socrate, pentru care problema Subsistenței nu prezintă un interes deosebit. Elevul său, Platon, reia studiul acestei probleme, reușind să depășească blocajul în care o adusese Școala eleată prin transferarea supercategoriilor pe tărâmul Ființei. Cu Aristotel și strădania sa de a se limita la Existență, Unul redevine unitate, Infinitatea infinit, Eternitatea etern, având fiecare opusele lor: multiplul, finitul, respectiv pieritorul. Pentru Plotin, Subsistența este subsistare în triplă postură: Unul, gândirea și sufletul. Ea este principiul, cauza și începutul Existenței, fiind transcendentă în raport cu aceasta, trăsătură care se va menține și la Proclus.

Istoria grecească a Subsistenței este valorificată, în Capitolul II al lucrării, intitulat *Cele cinci supercategorii autologice* din perspectivă categorial-sistematică. Din această perspectivă, Subsistența are, potrivit autorului Filosofiei pentadice, caracter *autologic*, ceea ce înseamnă că „este ceea ce spune sau exprimă” sau, cu alte cuvinte, este *inefabilă*. Vorbind *despre* subsistent, exprimându-l în propoziții și judecăți, îi dăm întotdeauna acestuia un sens existențial, cu toate că, nefăcând parte din Existență, subsistentul propriu-zis nu există. Subsistența presupune totuși cele cinci supercategorii pomenite mai sus, fără să le cuprindă ca ceva subordonat.

Nefiind în raport de subordonare, supercategoriile nu se ierarhizează nici între ele. Există doar o „tradiție a enumerării” lor, pe care expunerea o respectă: *Unum, Totum, Infinitum, Aeternitas, Absolutum*. Însă nu tratarea izolată – deși i se acordă atenția cuvenită – a supercategoriilor este importantă pentru sistemul pentadic, din perspectiva Subsistenței, ci raportările lor, care au un sens dialectico-speculativ. Raportările celor cinci supercategorii, precum și integrarea lor în conceptul Subsistenței, constituie materia Capitolului III, *Autologia supercategoriilor a Teoriei Subsistenței*. Raportarea supercategoriilor în contextul domeniului Subsistenței are loc prin apel la o schemă disciplinară: presupuzițiile *ontologice* conduc la explicații *psihologice* care, la rândul lor, au implicații *gnoseologice*. Sunt, de asemenea, surprinse aspecte *logice* ale relaționării, precum și unele interpretări *lingvistice*. Pe scurt, din punct de vedere ontologic, analiza supercategoriilor evidențiază faptul că ele nu au semnificație ontică, nici nu sunt Idei în sens platonice, dovedindu-se anterioare Existenței; din punct de vedere psihologic, ceea ce exprimă cuvântul supercategorial pare a fi apanajul gândirii speculative (*nous theoretikos*), care presupune o identitate dintre ceea ce gândește și ceea ce este gândit; din perspectivă gnoseologică raportarea supercategoriilor „reprezintă o procesualitate, un drum sau o cale (metodă) care să ne conducă spre ceva fundamental sau elevat”; logic, supercategoriile evidențiază o tendință de reducere a grupării lor pentadice, care se datorează dificultăților de abordare dialectico-speculativă a acestora, dificultăți ce par uneori a fi rezolvate prin apel la abordări raționale sau intelective ale supercategoriilor.

Capitolul IV, *Ipostazele Subsistenței* și capitolul V, *Manifestarea Subsistenței*, înregistrează rezultatele abordării supercategoriale a Subsistenței. Subsistența, văzută ca Lume pentru care categoriile autologice sunt supraordonate (ceea ce, riguros vorbind, nu este justificat) duce la o cunoaștere de tip *pars pro toto*, cunoaștere pentru care Subsistența apare ca Supersistență, ceea ce transferă discuția în jurul supercategoriilor în domeniul religiei. Conștientizarea legăturii omului cu Subsistența (Unul, Totul, Infinitul, Absolutul, Eternitatea) și, eventual, identificarea cu aceasta, reprezintă, în interpretarea lui Alexandru Surdu, preocuparea de bază a religiilor orientale; în schimb, în religiile occidentale, între Supersistență (Divinitate) și Subsistență există diferențe, aspectul supersistent al Subsistenței suportând o nouă izolare față de supercategorii, ceea ce are ca rezultat apariția unor insolubile: „Dumnezeu a creat Totul, deci s-a creat pe sine”. Paradoxurile de acest tip se datorează însă aplicării unor mijloace de exprimare și gândire raționale asupra unui domeniu inaccesibil rațiunii.

Tot ca tipuri de abordare *pars pro toto* a problematicii Subsistenței apar și diferitele tentative științifice de fundare a cosmologiei pe evenimente super-universale, unice. Și acestea sunt doar consecințe ale utilizării predicative a supercategoriilor Subsistenței.

O altă tentativă de conversiune a Subsistenței într-o Lume o reprezintă Protosistența, starea prealabilă a Lumii, care are legătură cu începutul Lumii, dar nu se reduce la el. De asemenea, Episistența, ca opusă Protosistenței, convertește

Subsistența în starea finală a Lumii, în care supercategoriile Infinitului și Eternității se substituie finității și temporalității acesteia.

Dezvoltarea problematicii Subsistenței lămurește ceea ce s-a susținut încă din prima parte a Filosofiei pentadice (*Problema Transcendenței*), și anume că Transcendența este una dintre componentele Subsistenței. Chiar dacă, consideră Alexandru Surdu, problema Transcendenței constituie o preocupare mai recentă, ea a fost anticipată, prin demersuri asupra Subsistenței, încă de la primele manifestări ale reflecției filosofice. Din perspectiva Subsistenței, autologiile, care erau deja puse în joc în dezbateră conceptului Transcendenței, îi rezervă acesteia un loc în cadrul *Teoriei Subsistenței*, alături de Supersistență, Protosistență, Episistență și Transcendentalitate.

Ca structură (super)categorială, Subsistența, filosofic privind lucrurile, se vedește, în cadrul Filosofiei pentadice, a fi o permanentă temă de investigație, nu o chestiune susceptibilă de a fi soluționată vreodată. Tema Subsistenței, în măsura în care capătă soluții, pune rațiunea și intelectul în încurcătură, ceea ce va conduce, mai devreme sau mai târziu, la restructurarea Supersistenței, Protosistenței, Episistenței sau Transcendentalității. Preocupările privind crearea și sfârșitul Lumii, privind materia primă a Universului și a naturii facultăților sufletului nu sunt însă, din această cauză, lipsite de sens, cum s-a susținut câteodată. Reflecția filosofică dă acestor preocupări, care sunt mai cu seamă științifice, dar au adesea și caracter religios, poziția cuvenită în cadrul efortului uman de cunoaștere, restrângându-le pretențiile nejustificate de a închide definitiv probleme care, principial, nu pot fi închise. Filosofia sistematică în general, nu doar cea pentadică, are, la Alexandru Surdu, o vocație de temperare a avânturilor teoretice, nu de impulsioneare a lor. S-a susținut adesea că speculativul este o teoretizare lipsită de fundament; o teoretizare asupra căreia nu se pot emite judecăți valabile. Dar, privind lucrurile chiar din perspectiva speculativului, cel puțin în ipostaza în care ne este prezentat în Sistemul filosofiei pentadice, putem spune că, dimpotrivă, în afara structurilor (super)categoriale, puține tipuri de rezultate ale unor investigații pot emite pretenția valabilității absolute.

Desigur, după ce a făcut-o de nenumărate ori, știința a ajuns să evite angajamentul în teorii generale asupra Totului sau unor totalități subordonate acestuia, redenumindu-le ipoteze. Această precauție cu caracter mai mult metodologic nu este totuși decât o cale de a evita prin nepronunțare (care se autoprezintă drept imparțialitate) propriile dificultăți, punându-le în sarcina filosofiei, care ar continua să se folosească ea de noțiunile incerte pe care oamenii de știință le-au abandonat. Se dovedește însă că a abandona noțiuni precum Infinitul, Eternitatea, Absolutul, Unul sau Totul (ele nefiind de fapt simple noțiuni) nu este așa de ușor pe cât se crede; nenumite ca atare, autologiile reapar ca fantome care bântuie cercetarea științifică cea mai puțin speculativă.

CATEGORIA SUBSISTENȚEI ÎN SISTEMUL FILOSOFIEI PENTADICE

SERGIU BĂLAN

După cum a subliniat de nenumărate ori în cursurile și în cărțile sale, Alexandru Surdu este de părere că filosofia cu adevărat elevată trebuie să fie construită prin urmarea uneia dintre cele două căi consacrate în istoria gândirii: calea disciplinară sau calea categorial-sistematică. Începuturile filosofiei disciplinare sunt identificabile la primii filosofi elini, care au fost preocupați mai întâi de ontologie, iar apoi, odată cu Aristotel, de logică. Disciplinele filosofice trebuie împărțite în fundamentale și secundare, iar Al. Surdu consideră că acelea fundamentale sunt cinci: (1) ontologia, (2) logica, (3) metodologia, (4) gnoseologia și (5) epistemologia¹. Cel mai adesea, filosofia disciplinară presupune concentrarea interesului asupra uneia dintre aceste discipline și identificarea ei cu întregul domeniu al filosofiei, conform principiului *pars pro toto*, astfel încât putem cu ușurință delimita în istoria gândirii perioade în care filosofia a fost ontologizantă (presocraticii), logicizantă (aristotelismul), metodologizantă (modernii) ș.a.m.d. Au existat și momente în care s-a încercat depășirea acestei tendințe, prin construirea unor sisteme filosofice disciplinare echilibrate, precum este acela al lui Christian Wolf, care împarte filosofia în două domenii, filosofia teoretică sau metafizica (ce cuprinde ontologia, psihologia rațională, cosmologia rațională și teologia rațională) și filosofia practică (ce include etica, economia și politica)². Chiar dacă disciplinele filosofice constituie structurile fundamentale de la care pornește o astfel de abordare, ea nu poate face totuși abstracție de studiul categoriilor filosofice, deoarece „disciplinar, este necesară prezentarea prealabilă a categoriilor logice și metodologice, fără de care nu pot fi alcătuite celelalte discipline, logica jucând rolul de prope-deutică”³. Al. Surdu atrage însă atenția că „istoria categorial-disciplinară a filosofiei nu corespunde cu istoria obișnuită disciplinară a filosofiei”, ci este „o istorie rezumativă a filosofiei disciplinare”⁴.

Importanța teoriei categoriilor este însă mult mai vizibilă dacă ne referim la cea de-a doua cale regală a filosofării, aceea care presupune construcția categorial-sistematică, începută odată cu Kant și cu încercarea sa de a prezenta în premieră o sistematizare și o deducere a categoriilor, după modelul schemei de clasificare a judecăților, care „era artificială pentru domeniul categoriilor, dar punea în evidență, pentru fiecare

¹ Al. Surdu, *Filosofia pentadică I. Problema Transcendenței*, Editura Academiei Române, București, 2007, p. 19.

² Idem, *Filosofia modernă*, Editura Paideea, București, 2002, pp. 83-86.

³ Idem, *Filosofia contemporană*, Editura Paideea, București, 2003, p. 150.

⁴ *Ibidem*, pp. 150-151.

grupă de concepte, o modalitate dialectico-speculativă de raportare, prin teză, antiteză și sinteză⁵. Sistemele filosofice categoriale presupun deci existența unei scheme de categorii, precum și a unei maniere dialectico-speculative de legătură între acestea, astfel încât există mai multe tipuri de sisteme, în funcție de numărul categoriilor și al „pașilor” proceselor dialectico speculative. Astfel, întâlnim în istoria filosofiei sisteme categoriale dialectico-speculative binare (pitagoreicii, dar și Ștefan Odobleja și Mircea Florian), triadice (Heraclit, Hegel), tetradice (Noica) și pentadice (Platon)⁶. Numărul minim al categoriilor este de două, deoarece dialectica presupune raportări precum opoziția, contrarietatea ori contradicția, care nu sunt posibile decât între cel puțin două entități. Pe de altă parte, Al. Surdu consideră că numărul maxim de categorii ce poate constitui o schemă (așa cum se poate vedea până acum istoria filosofiei) este de cinci, deoarece în condițiile în care schemele superioare le includ pe cele inferioare, „schemele dialectico-speculative pentadice sunt maximale. Nu există o dialectică distinctă cu mai mult de cinci termeni, fără să fie o raportare a unor scheme subordonate”⁷.

În aceste condiții, Alexandru Surdu își propune, sub titulatura *Filosofia pentadică*, să edifice un sistem filosofic bazat pe o schemă dialectico-speculativă care are la fundamentul său cinci categorii: Subsistența, Existența, Ființa, Realitatea și Existența Reală (acestea patru din urmă acoperind ceea ce numim îndeobște „Lumea”). Subsistența, înțeleasă ca substrat al lumii, a constituit preocuparea primă a celor dintâi filosofi elini, și a condus la apariția metafizicii ca disciplină. Ontologiei îi corespunde categoria Existenței, cu subdiviziunile ei, precum spațiu, timp, mișcare etc. Domeniul Ființei este logica, știința formelor gândirii (ale cărei facultăți sunt și ele în număr de cinci: rațiunea, intelectul, intelectul rațional, rațiunea speculativă și speculațiunea), ale întrebărilor fundamentale: ce este, cum este, de ce este. Realitatea, ca domeniu de constituire a teoriilor despre Adevăr, Frumos, Bine, Dreptate și Libertate (știința, arta, moralitatea, justiția, politica) este produsul metodologiei, înțeleasă ca domeniu al aplicării formelor gândirii la diverse conținuturi oferite de Existență. În fine, Existența Reală denumește Existența realizată, adică Existența în forma ei modificată de către om în conformitate cu teoriile sale, ce constituie domeniul Realității⁸.

Volumul al doilea al *Filosofiei pentadice* se intitulează *Teoria Subsistenței*. Categorie fundamentală a filosofiei pentadice, Subsistența a constituit o preocupare fundamentală a filosofiei occidentale încă de la începuturile sale. Etimologia termenului, așa cum îl utilizăm astăzi, este una latină: *sub + sisto*, de la *sisto, sistere, stiti, statum*, care înseamnă a sta sub, a persista, rezista, dura, sub ceva, a sta la baza aceluia ceva⁹. La debutul filosofiei eline, arată Al. Surdu, Subsistența avea înțeles de substrat natural, determinat sau nedeterminat, uneori unic, alteori multiplu. Ulterior, Anaximandros, pitagoreicii, eleații au propus puncte de vedere diferite, care nu mai vorbeau despre Subsistență ca substrat natural, ci ca *apeiron*, număr, Unul, fiind de acum con-

⁵ Idem, *Filosofia modernă*, p. 11.

⁶ Idem, *Gândirea speculativă*, Editura Paideea, București, 2000, pp. 189 sq.

⁷ *Ibidem*, pp. 360-361.

⁸ Idem, *Filosofia contemporană*, pp. 151-152.

⁹ Idem, *Filosofia Pentadică II. Teoria Subsistenței*, Editura Academiei Române, București, 2012, p. 19.

cepută ca ne-corporală (Melissos). Filosofia clasică greacă, odată cu Socrate, pierde interesul pentru Subsistență și determinațiile sale, în favoarea aceleia pentru sufletul care se cunoaște pe sine, deși la Platon mai putem găsi ceva ce amintește de ea, adică „ființa totală” (*pantelos on*), care include mișcarea, viața, sufletul și gândirea¹⁰. Deja cu Aristotel, privit ca un kantian *avant la lettre*, atenția se îndreaptă exclusiv asupra domeniului Existenței, astfel că la el nu se poate vorbi despre o Subsistență autentică, ci despre o infinitate de subsistenți, care sunt substanțele¹¹. Plotin, la rândul său, înțelege Subsistența ca subsistare (*hypostasis*), într-o triplă semnificație, ca Unul, primul și binele. Ceea ce urmează apoi, în istoria gândirii occidentale, pare să însemne pierderea interesului pentru Subsistență, care este redusă de către filosofii ulteriori la câte unul dintre cele cinci aspecte, sau ipostaze, ale sale: Supersistența, Protosistența, Episistența, Transcendența și Transcendentalitatea. Aceste ipostaze capătă înțeles în contextul în care vorbim despre modurile diferite în care Subsistența poate fi gândită prin raportare la Lume: „Căci numai despre aceasta se poate vorbi despre ceva care să fie *dincolo* (Transcendența) sau *dincoace* (Transcendentalitatea) de aceasta, *înainte* (Protosistența) sau *după* ea (Episistență) și, în fine, *mai presus* de aceasta (Supersistența)”¹².

În general, arată Alexandru Surdu, despre Supersistență au tratat cu deosebire religiile, deoarece „cea mai veche legătură a omului cu Supersistența a fost religia”: în cele occidentale, spre exemplu, Supersistența este identificată cu Divinitatea personală, care nu e doar diferită de lume, dar este și superioară acesteia. Dar și discursul științific se referă uneori la această ipostază a Subsistenței, atunci când tratează, în contextul ipotezelor cosmologice referitoare la începutul Universului, despre posibilitatea infinității ori chiar a eternității acestuia¹³. În timp ce, prin raport cu Lumea, Supersistența este mai presus de toate, Protosistența este mai înainte de toate. Din perspectivă iudeo-creștină, Dumnezeu, în calitatea sa de Creator *ex nihilo* al lumii, o precede pe aceasta, fiind deci înțeles ca Protosistență. Relația dintre aceasta și Lume nu trebuie înțeleasă însă în sens cauzal, deoarece ea este un raport ce are în mod decisiv și esențial numai la nivelul Existenței. În ceea ce privește discursul filosofic despre Protosistență și despre relația sa cu lumea, Al. Surdu argumentează că sursa tuturor speculațiilor pe această temă este de găsit la Aristotel, cu deosebire în teoria despre mișcătorul nemișcat al lumii¹⁴.

Simetrică față de Protosistență în raportarea sa la Lume este Episistența, adică Subsistența de pe urmă, ori ultimă în înțeles temporal a Lumii. Condiția esențială a posibilității înțelegerii ei este aceea a acceptării, indiferent de ceea ce se crede despre începutul Lumii, a ideii finitudinii și vremelniciei acesteia. Și în acest caz putem identifica un discurs religios despre Episistență (apocaliptica religioasă), dar și unul științific (diferitele ipoteze cosmologice privind finalul Universului)¹⁵.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 22-24.

¹¹ *Ibidem*, p. 29.

¹² *Ibidem*, p. 160.

¹³ *Ibidem*, pp. 164-165.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 168-173.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 174-179.

Cu privire la ipostaza de Transcendență a Subsistenței, autorul a expus considerațiunile sale pe larg în primul volum al *Filosofiei Pentadice*, intitulat *Problema Transcendenței*. În condițiile în care prin Transcendență se înțelege ceea ce este *dincolo* de Lume, putem vorbi despre o transcendență relativă și despre o Transcendență propriu zisă. Transcendența relativă privește limitele cunoașterii omenești sau imperfecțiunea mijloacelor de observație la nivel macro- sau micro-fizic, întrucât se consideră în genere că limitele Lumii sunt totuna cu limitele puterii noastre de investigație, în timp ce Transcendența propriu-zisă se referă la ceea ce este *dincolo* de acesta în mod absolut, adică infinitatea în sens spațial și eternitatea în cel temporal¹⁶.

Dacă, în spiritul filosofiei kantiene, Transcendența presupune o trecere într-un „*dincolo*” al Lumii, Transcendentalitatea se referă la trecerea înspre un „*dincoace*”, adică nu spre obiectul, ci spre subiectul transcendental, adică spre ceea ce s-a numit adesea suflet. Desigur, în tradiție kantiană, discuția despre Transcendentalitate nu are cum să nu ajungă la contradicții, paralogisme, raționamente dialectice, însă, ne atrage atenția Alexandru Surdu, nu trebuie să trecem cu vederea poziția lui Hegel, care era departe de a manifesta mefiență față de contradicții și, dimpotrivă, le căuta, le considera inerente gândirii despre astfel de chestiuni, și căuta să le transfigureze în sinteze¹⁷.

În afară de discutarea ipostazelor Subsistenței, Al. Surdu dedică o însemnată parte a lucrării sale caracterului inefabil al acesteia din care derivă necesitatea de a înțelege faptul că ea admite enunțuri contradictorii, dar și aceea de a lua în discuție faptul că trebuie considerată „autologică”, adică acela că „este ceea ce spune sau exprimă”¹⁸. „Autologiile” Subsistenței sunt, după cum argumentează autorul, „cele 5 supercategorii cu care se identifică Subsistența, fără a fi ceva diferit de fiecare în parte, dar presupunându-le pe toate, în pofida impedimentelor lingvistice și semantice... Ordinea lor nu este importantă, dar presupune totuși o tradiție a enumerării, care se bazează pe importanța și ponderea care le-au fost acordate în decursul timpului: *Unum, Totum, Inifinitum, Aeternitas, Absolutum*”¹⁹. Desigur că spațiul limitat al acestei recenzii nu ne permite să intrăm în detalii cu privire la aceste super-categorii, precum și la alte aspecte ale construcției sistemului *Filosofiei Pentadice* pe care le regăsim în acest al doilea volum al ei. De altminteri, orice încercare de rezumare păcătuiește față de lucrarea rezumată, așa încât invităm cititorul să se îndrepte spre textul cărții pentru a lua contact direct cu o mostră de autentică filosofare sistematică, în cel mai profund înțeles al acestui cuvânt, așa cum considerăm filosofia românească nu a mai cunoscut de la publicarea lucrării lui Noica, *Devenirea întru ființă*. Și dacă, în lumina acestei scheme categoriale care descrie filosofia însăși ca fiind eminamente un domeniu deschis, nelimitat, vom consimți să fim de acord cu modul în care o definește Al. Surdu, drept „teoria trecerii de la Subsistență și Existență, prin intermediul Ființei și Realității, la Existența Reală”²⁰, atunci nu ne rămâne decât să așteptăm cu nerăbdare publicarea următoarelor volume ale sistemului, care să ne înfățișeze și celelalte etape ale acestei treceri.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 179-181. Cf. și Al. Surdu, *Filosofia pentadică I. Problema Transcendenței*.

¹⁷ *Idem*, *Filosofia Pentadică II. Teoria Subsistenței*, pp. 182 sq.

¹⁸ *Ibidem*, p. 36.

¹⁹ *Ibidem*, p. 41.

²⁰ *Idem*, *Filosofia contemporană*, p. 153.

TEORIA SUBSISTENȚEI. ASPECTE ISTORICE ȘI SISTEMATICE

ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU

Plasat în continuarea lucrării *Problema Transcendenței*, volumul *Teoria Subsistenței* reprezintă ce de-a doua parte (dintre cele cinci) a filosofiei pentadice, sistem filosofic original elaborat de domnul Academician Alexandru Surdu. Maniera de abordare a problemelor fundamentale și perene ale filosofiei este aceeași ca și în cazul primului volum mai sus menționat, fiind vorba, prin urmare, de o unitate metodologică firească și absolut inevitabilă, care apare, însă, în contextul unei diversificări tematice. Aceasta deoarece tratarea Subsistenței – în calitate de concept filosofic – presupune o depășire a primei etape a sistemului, dat fiind faptul că, într-un anumit sens, Subsistența este Totul.

Înainte de expunerea și analiza conținutului lucrării apar, în mod inevitabil, două probleme care se impun atenției cititorului. Prima este legată de plasarea discuției despre Subsistență imediat după cea privitoare la Transcendență, iar a doua este legată de titlul lucrării.

Așadar, care este motivul pentru care Subsistența este tratată în continuarea Transcendenței? Desigur, este bine știut faptul că sistemul filosofiei pentadice se referă la Subsistență (Transcendență), Existență, Ființă, Realitate și Existență Reală. Fiecare dintre acestea are un rol precis și relații bine determinate cu fiecare dintre părțile sistemului. Mai mult chiar: interesul pentru acestea apare și se dezvoltă pe parcursul istoriei filosofiei, cu reluări și reinterpretări specifice nivelului și structurilor fundamentale ale fiecărei perioade din istoria filosofiei occidentale. În afară de aceste aspecte generale, trebuie spus că, efectiv, filosofia pentadică are cinci categorii fundamentale, prezentate de autor astfel: S(T) – E – F – R – ER, fiecare dintre inițiale stând pentru câte una dintre categoriile filosofice menționate.

Totuși, Transcendența se bucură de o tratare separată, în primul volum al *Filosofiei pentadice*. În plus, primul volum se intitulează *Problema Transcendenței*, în vreme ce al doilea poartă titlul de *Teoria Subsistenței*. Transcendența, în acest al doilea volum, apare ca o parte sau accepțiune a Subsistenței. De fapt, într-un fel sau altul, toate categoriile filosofice, și la fel și supercategoriile – termen tehnic introdus de Alexandru Surdu – par să se refere, într-un fel sau altul, la Subsistență. Aceasta pentru că Subsistența, într-un anumit sens, este Totul. Totuși, sistemul începe în mod legitim cu problema Transcendenței din cel puțin două motive. Primul ar fi că Transcendența înseamnă – în sens restrictiv – ceea ce este dincolo. Acest „dincolo” trebuie, însă, înțeles mereu prin raportarea Transcendenței la celelalte concepte ale filosofiei pentadice. Primul volum al filosofiei pentadice

elaborează și expune accepțiunile Transcendenței, din tratarea acestei probleme desprinzându-se concluzia că Transcendența este răspunsul absolut la întrebarea fundamentală a metafizicii: de ce este ceva mai degrabă decât nimic? Transcendența se referă la acel dincolo absolut, la ceea ce se ascunde în mod radical – poate, chiar, la ceea ce este sortit să rămână mister. De aici decurge, oarecum, al doilea motiv al plasării discuției despre Transcendență la începutul sistemului filosofiei pentadice: aceasta este sortită să rămână o problemă, o *hyper-thesis*, „*hyper*” însemnând, aici, „dincolo”.

În continuarea acestui argument apare acum explicația cu privire la titlul celui de-al doilea volum al *Filosofiei pentadice*. Despre Transcendență nu se putea elabora o *theoria* propriu-zisă, tocmai pentru că Transcendența este acest dincolo absolut, sortit să rămână misterios. În plus, termenul *theoria* este întrebuințat, aici, în sensul său clasic, autentic, iar nu în cel contemporan, degradat, de simplă însușare și relaționare exterioară de enunțuri mai mult sau mai puțin abstracte. Fără a insista prea mult asupra sensului acestui termen (pentru clarificări a se vedea *Teoria Subsistenței*, p. 31 și *passim*) trebuie precizat că el se traduce prin *speculatio*, iar *theoria* autentică este legată nu de gândirea modelator-operatorie intelectuală, ci de gândirea speculativă, care are rolul de a facilita oglindirea Absolutului în cugetul uman (de altfel, Alexandru Surdu atrage atenția că tremenul „cuget” este foarte potrivit atunci când vine vorba despre *theoria* sau gândirea speculativă). *Theoria* nu este, deci, un simplu capitol de manual sau o reușită care se poate scrie și tipări în paginile unui volum oarecare, ci este, într-un anume sens, un eveniment al gândirii și ființei umane, un eveniment cogitativ care presupune pregătire și o anumită atitudine pe care numai înțeleptul o poate avea în fața vieții. Ar fi de amintit aici exemplul lui Socrate, care considera că viața filosofului este o pregătire pentru trecerea dincolo de lume, spre tărâmul unde sufletul se întâlnește cu Adevărul, acesta din urmă obținându-se doar prin *theoria*. Către Adevărul care este Unul, Totul, Absolutul, Infinitul și Eternitatea sau, într-un cuvânt, Subsistența. Socrate propune ca înțeleptul să se pregătească pentru o astfel de trecere, pentru revelația ce va să vină după moartea trupului trecător, viața acestuia trebuind să se desfășoare în proximitatea *theoriei*, care este forma autentică a Adevărului. În acest context se înțelege de ce Alexandru Surdu leagă *theoria* de Subsistență, în vreme ce problema – *pro-ballo* – reprezintă ceea ce este mereu dincolo, aruncat în față, ceea ce nu poate fi atins, ceea ce rămâne mister, adică Transcendența. Subsistența este, deci, dată cugetului uman – mai bine zis, revelată – prin *theoria*, iar Transcendența rămâne, pe vecie, o problemă. Trebuie aici amintit numai în treacăt Lucian Blaga, cu al său Mare Anonim, care rămâne mereu cantonat în Transcendența absolută. Limitele filosofiei lui Blaga, depășite în mod evident de sistemul filosofiei pentadice, rezidă în faptul că acesta ignoră categoria Subsistenței. Pentru Blaga, Transcendența este radicală și orice tentativă cogitativă este doar o aruncare cu săgeți în bezna Transcendenței. Lumea pare ruptă în două, Prezența și Transcendența, aceasta din urmă fiind mereu amânată. Unul dintre meritele filosofiei pentadice este tocmai depășirea rupturii dintre Transcendență și Prezență sau Actualitate, chiar prin *theoria* Subsistenței. Subsistența este Totul (în

sens autologic, așa cum argumentează Alexandru Surdu, nu în sens predicativ), prin urmare în Subsistență se reface legătura dintre Transcendență și celelalte patru părți ale sistemului, care constituie Lumea (p. 197). Filosofia pentadică permite revelarea autentică a misterului, în vecinătatea și în armonie cu metafizica și religia creștine, care nu acceptă un Dumnezeu îndepărtat, și îl primesc ca pe Tatăl, care a dat pe Fiul și, prin El, pe Sfântul Duh, cel puțin în accepțiunea revelației (*apokalypso*, sau înlăturarea ascunderii). La fel stau lucrurile atunci când vine vorba despre relația filosofiei pentadice cu sistemul hegelian. Hegel trăsesse Transcendența în Ființă și, identificând ontologia cu logica, pusese semnul egal între Subsistență și Ființă. Perspectiva filosofiei pentadice este că Subsistența și Ființa trebuie tratate separat.

În rândul considerațiilor generale se așează și acelea privitoare la structura lucrării. Aceasta are, în mod firesc, cinci părți. Prima se referă la accepțiunea Subsistenței și aici regăsim clarificările necesare – inclusiv cele privitoare la etimologie – legate de înțelesurile Subsistenței, clarificări menite să înlătore eventualele erori a căror sursă ar putea fi – așa cum afirma cu multe alte ocazii, Alexandru Surdu – neînțelegerile privitoare la limbaj și concepte.

Partea a doua aduce clarificări absolut necesare și prin excelență originale în legătură cu supercategoriile autologice: Unul, Totul, Absolutul, Infinitul și Eternitatea. În această a doua parte, precum și în partea a treia, atrag atenția, în special, chestiunile legate de accepțiunile subsistențiale ale supercategoriilor prin raportare la semnificațiile existențiale ale predicatelor care le dublează pe acestea. Astfel, Unul este pus în relație și distins de unu, la fel Totul și totalitățile, Infinitul și infinitățile, Eternitatea și eternul (și, desigur, temporalitățile), precum și Absolutul și atributul de absolut. Alexandru Surdu lasă să se înțeleagă că una dintre sursele neînțelegerii naturii supercategoriilor filosofice este tocmai confuzia care se face între acestea și atributele (sau, în alt sens, predicatelor) existențiale mai sus menționate. Aceste părți se disting, în opinia autorului acestor rânduri, ca fiind cele mai importante ale lucrării, tocmai pentru că introduc și explicitează termenul de „autologie”. Caracterul autologic al supercategoriilor trebuie distins de caracterul predicativ (sau atributiv) al conceptelor care le dublează, lipsa acestei distincții generând neînțelegeri grave cu privire la natura Subsistenței.

În partea a treia sunt expuse semnificațiile autologiei din punct de vedere ontologic, psihologic, gnoseologic, logic și lingvistic, fiind vorba, deci, și despre o utilizare specială a limbajului. Faptul este de o importanță sporită, tocmai pentru că supercategoriile autologice nu pot fi exprimate în mod obișnuit. Limbajul uzual, dar și cel al științelor, are în vedere realități date în experiență, în vreme ce supercategoriile sunt un fel de structuri de maximă abstracție (*aphairesis*) care se relaționează în mod aparte cu realitatea dată. Referința la arborele lui Porphyrios este, aici, dătătoare de seamă. Cele cinci niveluri ale arborelui porphyrian sunt legate între ele prin „a se spune despre” (fie că este vorba despre relația prejudicativă „*dicitur de*”, elaborată și expusă de Alexandru Surdu în lucrarea sa *Teoria formelor prejudicative*, fie că este avută în vedere despre simpla predicatie din

logica clasico-tradițională); supercategoriile nu se spun despre elementele din arborele lui Porphyrios, și nici acestea despre supercategorii. Dimpotrivă, supercategoriile se spun pe sine – fiind autologice – dar, spunându-se pe sine, fiecare dintre ele le spune pe toate celelalte. Aici este vorba despre o enunțare de tip dialectico-speculativ care nu poate fi în nici un caz redusă la predicativ sau la prejudicativ. Din acest motiv precizările de ordin logic și lingvistic sunt extrem de importante, deoarece aduc lămuriri cu privire la felul în care se poate vorbi despre Subsistență, dar și despre celelalte categorii filosofice fundamentale.

Se impune, aici, aducerea în atenție a conceptelor de logică dialectico-speculativă și lingvistică dialectico-speculativă, prima dintre ele fiind anunțată, pentru prima dată, de Alexandru Surdu în lucrarea sa *Noțiunea clasică și conceptul hegelian* (vezi *Probleme de logică*, vol VII, Ed. Academiei, București, 1977). Se impune, însă, și construcția unei lingvistici speculative, despre care amintește în treacăt Hegel în *Prefața la Fenomenologia spiritului*, dar căreia îi resimte lipsa și Wittgenstein, atunci când, în finalul *Tractatus-ului Logico-Philosophicus* (tradus, de altfel, din germană chiar de către Alexandru Surdu, traducerea prilejuindu-i filosofului român elaborarea unei prefețe în care face numeroase precizări privitoare la distincția dintre gândirea intelectuală, cea rațională și cea speculativă) afirmă că despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă. După informațiile pe care le deține autorul acestui studiu, capitolele al doilea și al treilea din *Teoria Subsistenței* reprezintă prima tratare sistematică a supercategoriilor autologice din istoria filosofiei occidentale și prima abordare a problemelor logico-lingvistice legate de domeniul speculativului.

În partea a patra se face vorbire despre ipostazele Subsistenței, și anume: Supersistența, Protosistența, Episistența, Transcendența și Transcendentalitatea. De o semnificație aparte este aici schema propusă de autor (p. 161) care expune foarte clar relațiile care se stabilesc între categoriile filosofice fundamentale (și supercategorii). Schema este prin excelență relevantă tocmai pentru a susține argumentele de mai sus privitoare la relația dintre Subsistență și Transcendență și, în mod implicit, pentru a realiza o cuprindere a problemei Transcendenței în *theoria* Subsistenței. Schema trebuie privită nu kantian, ca formă exterioară, ci mai degrabă hegelian, ca o expunere a unei dezvoltări organice. De altfel, Alexandru Surdu a exprimat în multe prilejuri rezerva față de schematismul kantian, care are veleități intelective ce nu sunt adecvate domeniului speculativ (inclusiv în *Teoria Subsistenței*, la p. 106-107).

În plus, în acest capitol se observă posibilitatea legăturii substanțiale și organice între categoriile (și supercategoriile) sistemului filosofiei pentadice. Caracterul sistematic al schemei înlătură orice dualism logico-ontologic, dar fără a aluneca în monism. Este vorba despre o schemă dialectico-speculativă ce ia forma unității speculative a diversului (fără a pierde diferențele – vezi, de pildă, p. 195), ceva de felul sintezei hegeliene, dar lipsită – potrivit lui Alexandru Surdu – de limitele metodologice ale dialecticii triadice. Astfel, în fiecare componentă a schemei pentadice sunt „cuprinse” celelalte componente, poate într-o accepțiune aparte a hegelianului *Aufgehoben/Aufheben*.

A cincea și ultima parte nu este o simplă sinteză concludivă, ci poartă un titlu semnificativ: *Manifestarea subsistenței*. Aceasta se referă la soarta istorico-sistematică a filosofiei pentadice, la mersul în istorie al acestor concepte fundamentale și, deși are un număr mai redus de pagini, este extrem de concentrată și atrage atenția asupra unui rol istoric pe care filosofia pentadică îl poate juca. De altfel, chiar titlul se referă sugestiv la manifestarea în istorie a categoriilor filosofiei pentadice.

O expunere completă a lucrării este, practic, imposibil de realizat în câteva pagini. Caracterul concentrat și sistematic interzice orice abordare superficială. În plus, o evaluare a filosofiei pentadice se va putea face numai în momentul în care expunerea sistemului se va finaliza. Pentru moment, autorul textului de față va face numai câteva scurte referiri la unele aspecte tratate în lucrare, care vor veni în continuarea celor prezentate mai sus.

Asupra ideii de *theoria* au fost deja prezentate câteva precizări, la care se mai adaugă aceea că *theoria* este concepută în sens original, de *speculatio*, iar nu ca fiind *contemplatio*. Diferența substanțială este legată de o oarecare semnificație vizual-perceptivă care s-a impus în mod ilegitim. Alexandru Surdu susține că prin *theoria* nu trebuie să se înțeleagă model vizual, chiar dacă *idea* are origini vizuale – aceasta din urmă fiind una dintre formele specifice gândirii speculative. Desigur, *theoria* presupune oglindire, dar este vorba nu despre oglindire în sens vizual, ci despre reproducere după un model – cum ar fi cazul cu ideile platonice, respectiv imitațiile lor, care sunt lucrurile perceptibile. Ispita intelectuală de a asimila gândirea cu privirea (probabil, de la Descartes citire, care vorbește despre idei intuitive, despre claritate și distincție ca exigențe pentru cunoaștere, toate acestea fiind metafore vizuale și, implicit, intelective), așa cum o face, de pildă, Heidegger, îndreptățește acuzațiile de reducere a gândirii speculative la cea intelectuală, reducere, desigur, nelegitimă. Ideile speculative nu sunt în nici un fel „infectate” de conceptul vederii, al percepției prin simțuri. *Theoria*, în acest context, este cugetare, iar nu simplă imagine a realității. Ori, cugetarea este, potrivit lui Plotin, pe care Alexandru Surdu îl aduce în discuție, un alt mod de a vedea, dar prin ieșirea din determinația perceptibilității. Oricum, *theoria* nu este imagine, ci oglindire.

Un alt aspect important este legat de modul de exprimare a Subsistenței. Este important de reamintit faptul că structurile judicative sunt inadecvate pentru Subsistență (p. 37); astfel, folosirea copulei sau a oricărui alt verb care să indice predicția duce la confuzii în ceea ce privește Subsistența. Din acest motiv se pare că este nevoie de elaborarea unei logici speculative, specifică domeniului Subsistenței, care să dispună de operații specifice, diferite de cele ale logicii intelectului sau rațiunii. În cazul Infinității, de pildă, una dintre supercategoriile Subsistenței, folosirea structurilor predicative reduce Infinitatea la atributul existențial al infinitului sau nemărginitului (p. 40). Judecățile de acest fel, de exemplu „Dumnezeu este infinit” duc la aporii și paradoxe a căror singură cauză este folosirea unei logici și a unui limbaj inadecvat pentru domeniul Subsistenței.

Mai trebuie menționate conceptele de cunoaștere speculativă, viață speculativă și adevăr speculativ (p. 125-131). Particularitățile acestora se regăsesc tratate

în lucrare, iar Alexandru Surdu pune în evidență faptul că ele erau intuite încă de Aristotel și că, din păcate, pe parcursul istoriei filosofiei occidentale ele fie au fost date uitării, fie au fost greșit interpretate. Tratarea Subsistenței prilejuiește, însă, redescoperirea semnificației speculative a multor concepte descoperite în filosofia greacă, a căror valoare explicativă este abia acum recuperată.

Am lăsat la final ceea ce ni se pare a fi una dintre cele mai importante contribuții în filosofia contemporană, și anume regulile supercategoriilor, care pot fi asimilate regulilor logicii clasice. Nu este un secret faptul că descoperirea principiilor logicii clasice a reprezentat un punct de cotitură în gândirea occidentală. De o însemnătate egală ni se pare a fi formularea principiilor logicii speculative, cu referire la supercategorii: raportarea autologică, identitatea simultană și autoîntemeierea. Acestea, alături de explicitarea rolului pe care raporturile supercategoriale și grupările supercategoriale le au în istoria filosofiei, reprezintă piatra de încercare a lucrării *Teoria Subsistenței*. Considerăm că aici se regăsește un punct extrem de important al filosofiei pentadice, dezvoltarea unei logici speculative fiind garanția unei bune întemeieri a acesteia. Desigur, însă, despre aceste lucruri se va putea vorbi în momentul în care sistemul filosofiei pentadice va fi finalizat.

În loc de concluzie ar fi potrivită menționarea unei povețe sau a unui învățământ care se regăsește în lucrare. Dreapta filosofare – așa cum spunea și Hegel – înseamnă nu preocuparea pentru sine, adică vanitate, ci a uita de sine în lucru, a lăsa lucrul să vorbească prin tine. *Teoria (theoria) Subsistenței*, ne spune explicit Alexandru Surdu, nu este și nu trebuie să fie altceva decât o meditație asupra istoriei gândirii, la fel ca întregul filosofiei pentadice. Scopul nu trebuie să fie triumful, ci adevărul. Iar cel care voiește să meargă pe calea adevărului trebuie să nu improvizeze, ci să mediteze speculativ asupra istoriei, adevărul speculativ fiind tocmai rezultatul acestei meditații, rezultatul care duce în sine, depășit și păstrat, întregul parcurs al istoriei filosofiei, pe care înțeleptul autentic nu îl poate ignora.

NOTE DE LECTURĂ

E. Moutsopoulos, *Valences de l'action*, Académie d'Athènes, Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque, 2012, 319 p.

O lucrare recentă a academicianului E. Moutsopoulos ne aruncă o lumină nouă asupra operei autorului, proiectată de aprecierea criticilor, care au descifrat în operele sale întrepătrunderea muzicii cu filosofia. În *Introducerea* cu valoare de confesiune, E. Moutsopoulos ne face să înțelegem de unde provine această proiecție muzicală asupra filosofiei sale, ca și iluminarea muzicii de filosofie; de aici aflăm că ea este pusă pe seama formației sale duble. Încă de la vârsta de zece ani, gânditorul grec a fost inițiat în texte ale marilor curente ale filosofiei antice în timpul programului școlar elementar, texte care i-au servit drept sursă permanentă de inspirație. Muzica a apărut chiar mai devreme în viața autorului, de la vârsta de șase ani, când datorită preocupărilor față de temporalitatea în muzică a avut viziunea intuitivă a unei eternități viitoare, completată de cea asupra unei eternități trecute, la limita căreia se situa el însuși. Această simțire filosofică a ritmului muzical și-a găsit, în timpul liceului, ecoul în lectura dialogului *Protagoras* al lui Platon, ce reflectă teza lui Damon din Oa, după care ritmul bun și armonia bună acționează pozitiv asupra psihicului și comportamentului tinerilor în timpul vieții lor¹. Ideea acestui text a fost cea care a început să îi pună probleme filosofice în deceniile următoare, nu numai când s-a ocupat de opera lui Damon, dar și a lui Democrit, care avea de asemenea preocupări muzicale. Aceste două surse educaționale au fost fixate și modelate de profesori de la Universitatea din Athena, unde pe lângă cele două discipline menționate a dobândit și o formație filologică solidă; Jean Theodoracopoulos, căruia i-a urmat la Universitate și apoi la Academia din Athena este cel căruia îi datorează cel mai mult, în timp ce la Sorbonna, dintre toți profesorii, Étienne Souriau și Pierre-Maxime Schuhl au fost cei care l-au marcat cel mai mult; de la ei a deprins necesitatea demonstrației solide, ca și gustul pentru detaliul semnificativ.

Începuturile elaborărilor filosofice le-a făcut cu teme din estetica lui Schopenhauer, a lui Kant și a filosofiei muzicii în dramaturgia antică. Acestei perioade îi aparține *Muzica în opera lui Platon*², ca și cele două volume asupra esteticii lui Brahms, prin care și-a extins interesele de estetician și muzicolog. Între

¹ Platon, *Protagoras*, Ediție îngrijită de Constantin Noica, București, Edit. Științifică, 1975, 326 b.

² E. Moutsopoulos, *Muzica în opera lui Platon*, București, Omonia, traducere și studiu introductiv de Rodica Croitoru, 2006, 476 p.

timp s-a simțit atras de neoplatonism, de unde a ales problematica imaginarului la Plotin, și mai târziu la Proclus, spre care l-a condus interesul pentru filosofia muzicii acestuia. Totodată, alături de cele două filoane principale ale operei sale, a atras către acestea și preocupări de ontologie, epistemologie, axiologie și filosofia istoriei, după cum nici nu a neglijat istoria diferitelor domenii filosofice. Astfel, fără să pretindă formarea unui sistem, considerând că epoca marilor sisteme filosofice a trecut de mult, E. Moutsopoulos consideră că gândirea sa se asociază mai degrabă unui realism pe care îl califică drept „dialectic”; un realism dinamic, „care ține seama de interacțiune, de interdependență și de interpenetrarea lumii obiective cu conștiința”³.

Ulterior acestei etape, interesul său filosofic s-a îndreptat către categoriile estetice, *frumosul* la Platon, Longin, înălțarea pe care Kant o opune frumosului sub numele de *sublim*, în acord cu clasicii francezi și romanticii englezi, ca și *agreabilul* în care Schopenhauer vede o decădere a frumosului. Cu timpul, estetica a înregistrat un număr sporit de categorii odată cu Charles Lalo; și numărul lor a crescut până la a alcătui o „roată” a lor, concepută ca un dispozitiv ale cărui raze înlocuiau cifrele de pe cadranul ceasului, unde douăsprezece categorii coborau de la frumos către urât, după care urcau către frumos. Inspirându-se de la acest dispozitiv compatibil verticalității sistemului de ipostaze plotiniene, autorul a elaborat o dispunere de *n* categorii estetice, care iradiază în jurul frumosului și răspund diversității calitative a tuturor nuanțelor categoriale posibile⁴.

Dând seama asupra acestei formații, studiile volumului pe care îl prezentăm sunt structurate în secțiunile: acțiunea structurantă, acțiunea edificatoare, acțiunea creatoare, acțiunea retrospectivă, evul mediu, epoca modernă, acțiuni actuale; noi vom prezenta de preferință câteva a căror tematică nu a mai fost supusă atenției cititorului român. În secțiunea *Acțiunea creatoare*, studiul „Strategii și tactici în compoziția muzicală”, precizează faptul că de la început autorul a practicat alternativ sau simultan un stil romantic grefat de elemente moștenite din lumea bizantină. În plus, a recurs adesea la utilizarea acordurilor majore de septimă la prima inversiune, acord îndrăgit de Wagner, pentru a da strălucire sonorității, dar totodată a utilizat și acorduri minore, pentru a evoca sentimente de durere intensă. Mai târziu a descoperit farmecul acordurilor alterate de septimă, pentru a marca mai bine cadențele, complete sau incomplete. A recurs la forme tripartite cu termeni intermediari, în stilul fugii, care reînnoiau interesul față de compozițiile adresate auditorului și a evitat, în operele corale, recurgerea la un stil ce comportă prea multe disonanțe, știind că vocea umană este supusă schimbării în contact cu alte voci. Aceste reticențe nu l-au împiedicat să aleagă totuși ritmuri complexe, care se potriveau cu „aritmia” profesată de „cântecul plat” bizantin, dar care provenea din tradiția poetică a antichității. Acest grup de trăsături particulare a constituit, în pofida schimbărilor parțiale suferite în decursul timpului, limbajul muzical în care s-a exprimat⁵.

³ *Op. cit.*, p. 11.

⁴ *Idem.*

⁵ *Ibidem*, p. 131.

În studiul „Mozart încântătorul” aparținător aceleiași secțiuni și tematici, E. Moutsopoulos apreciază că jocul și sunetul flautului din opera „Flautul fermecat” sunt definatorii pentru *kairoi*, care, de-a lungul acțiunii, se dovedesc contrari celor ai „flautului lui Pan” ce au numai o funcție muzicală, nu și decorativă ca în cazul considerat. Opera pleacă de la incantație (gr. *épa Foidè* > *épôidè*), care este cântec și procedeu magico-religios, cu valoare de invocație pentru obținerea favorii unei divinități sau muritor. Ea este folosită de cel destinat să fermece auditoriul prin instrumentul său (*aulos*, nu mult diferit de *syrinx*-ul lui Pan), căruia îi transmite puterea sa și îl face astfel fermecat și, la rândul său, destinat încântării. Încă un element pe care autorul îl remarcă în această operă este numărul trei, care se întâlnește peste tot, făcând aluzie la progresia inițiatică, mai ales prin cele trei acorduri de la începutul Uverturii, ce indică momente semnificative; ele sunt reluate de aparițiile triple ale spiritelor tinere, în cortegiul reginei nopții, ca și în vocaliza acesteia, reluată a treia și ultima oară în minor⁶. Caracterul inițiatic al muzicii se dezvăluie în frumusețea ariilor cântate de fiecare solist, ca și în terțetele „de un sublim incomparabil”, care atinge perfecțiunea, perfecțiune care în ansamblurile corale este însă neglijată; aici se desfășoară o încercare tehnică contrapunctică, care conjugă vocile la unison, adesea dublate la octavă, cu orchestra. Capodopera geniului mozartian este considerată feerică în totalitate, drept care ea continuă să fermece auditoriul⁷.

Din secțiunea *Timpurile moderne* am selectat un studiu de filosofie practică, unde întrepătrunderea religiei cu filosofia amintește de tehnica contrapunctului; el este „Stăpânirea binelui asupra răului în limitele religiei, după Kant”. Despre Kant se spune că el este cel care a reînnoit problematica opoziției dintre bine și rău; și el a realizat-o ținând seama de obligația imperativă de a opta pentru bine și de a evita răul, printr-o obligație derivată din legea morală care presupune, la rândul ei, convingerea existenței unei ființe supreme și implică respectul mijlocit de religie. Autorul apreciază că un spirit religios străbate ansamblul operei lui Kant, care se împlinește în *Religia doar în limitele rațiunii*; aici relația dintre principiul binelui și al răului se dezvoltă eminent dramatic. Față de neoplatonism, unde binele este asimilat, între altele, Principiului Prim, pentru Kant din perioada doctrinală binele este unul dintre principii, pentru că el rivalizează cu răul, dar el este un principiu privilegiat, pentru că trimite la Principiul Prim prin excelență, pe care îl reprezintă⁸.

Autorul consideră că prin intermediul principiului bun, în opoziție cu principiul rău, Kant a reușit să elaboreze o morală rațională pe fondul religiei. Întru această asociere a celor două el își trage argumentarea dintr-o notă la *Prefața* primei ediții (1793), unde Kant precizează că „în morală, «acțiunea bună» nu presupune un scop, ci legea care include condiția formală a întrebunțării libertății”⁹. Aici principiul binelui este reprezentat de legea morală atotputernică, căreia

⁶ *Ibidem*, p. 158.

⁷ *Ibidem*, p. 159.

⁸ *Ibidem*, p. 258.

⁹ Ak., VI, 4–5; OP., II, 17.

liberul arbitru îi este subordonat. Finalitatea acțiunii este fixată dinainte prin conștiința datoriei, care este emanată din ideea binelui suprem, care o presupune pe cea a unei ființe supreme. Așadar, prin intermediul legii morale se acționează conform principiului binelui, care atrage aprobarea; ființa supremă va fi garantul acesteia. Kant se manifestă, în raport cu religia, ca un spirit raționalist, pentru că rațiunea este aceea care îl face pe om credincios, în virtutea legii morale trăite în acțiune. Convingerea sa – este de părere autorul – evocă o origine manicheeană îndepărtată, pentru că se insistă asupra principiului răului în viața umană, principiu a cărui autonomie este negată cu seriozitate, pentru că el este calificat drept inerent principiului binelui; Kant lasă să se presupună „că rivalitatea lor rămâne, oarecum, internă și că principiul binelui nu este deloc pur la început, întrucât comportă imperfecțiunea”¹⁰.

Scepticismul lui Kant cu privire la această concepție se apropie de o atitudine cu totul diferită care înfățișează, după cum se constată, imanența răului în sânul binelui și, în consecință, predominarea acestuia asupra binelui printr-un fel de autopurificare. Or, ceea ce domină în acest proces este temeiul căruia îi revine sarcina de a ține seama de legea morală în general și de comandamentele sale diversificate, conform condițiilor apropiate de fiecare situație, după cum sunt acceptate la nivelul libertății. Aici autorul observă un „relativism latent”, în ideea conform căreia totul depinde de modul individual în care fiecare își folosește rațiunea, precum și libertatea în raport cu legea morală și cu maximele particulare care exprimă legea. El spune că „Rigurozitatea acestei argumentări subînțelege rigurozitatea procesului de *catharsis*, căruia i se supune rațiunea însăși pe calea liberului arbitru. Finalitatea acțiunilor la om este rezultatul *animalității* sale de *ființă vie*; al *umanității* sale de *ființă rațională* și al *personalității* sale de *ființă conștientă responsabilă*. A treia componentă le întărește și valorizează pe celelalte”¹¹.

O altă noțiune asupra căreia au atras atenția atât platonismul cât și aristotelismul și stoicismul, pe care a valorificat-o Kant este cea de *virtute*; fără să minimizeze importanța acestui termen antic, el îl folosește pentru a sublinia o accepțiune sinonimă curajului, în susținerea căreia se invocă prezența unui „adversar”. Omul are, deci, capacitatea de a-și îmbunătăți condiția prin respectarea legii morale. E. Moutsopoulos numește „dinamice” religiile de acest tip reprezentat prin excelență de creștinism, religii care fac apel la efortul omului întru perfecțiunea sa. Cu toate că, consideră el, chiar și în sânul unei astfel de religii dinamice atitudinea credinciosului poate fi una pasivă; astfel încât „...nu este decât o tentativă sărăcăcioasă, fără îndoială lăudabilă, de a aștepta perfecțiunea divină și umană asemănătoare celei a lui Christos”¹². Celelalte tipuri de religii care invocă ajutorul divin fac omul inactiv, adică „nedemn de acest ajutor”¹³. Kant ilustrează această idee prin numeroase reveniri la textul *Noului Testament*.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 259.

¹¹ *Idem*, p. 260.

¹² *Ibidem*, p. 262.

¹³ Ak., VI, 57; OP., III, 71.

Un studiu oarecum șocant pentru cititorul român, care va găsi în el un moment de întrepătrundere a istoriei Țării Moldovei cu Grecia începutului epocii moderne, este cel prezentat la aceeași secțiune ca cel anterior, cu titlul „Ulysse, versiune modernă”. El a fost ocazionat de lectura operei de bază a lui Dimitrie Cantemir¹⁴, în care E. Moutsopoulos a aflat o sursă inepuizabilă de informații asupra Greciei și grecilor din timpul său, și pe care nouă ni-l prezintă într-un tempo vivace. Se apreciază că această lucrare conține mărturii de o valoare inestimabilă, deși pe alocuri deficitare, totuși de un ajutor prețios pentru istoricul secolelor de jug otoman în Grecia. De această dată atenția i-a fost atrasă de un personaj ale cărui tribulații fac să merite pe deplin calificativul de „Ulysse modern” pe care i l-a dat autorul. Viața tumultuoasă a lui Liberios Gerakaris¹⁵, la fel ca cea a multor eroi despre care se povestește în această istorie scrisă de un „narator demn de crezare și cu un stil savuros”¹⁶, merită pe deplin să fie urmărite. Este vorba despre descendentul unei familii din Mani, extremitatea sudică a Peloponezului, pe care Cantemir o identifică cu antica Laconie.

Moravurile regiunii, care încurajau răzbunarea între clanurile rivale, l-au determinat pe eroul povestirii să se refugieze la Veneția, unde s-a angajat în marina Serenissimă, dar nu peste mult timp a început să practice pirateria pe cont propriu, până a fost capturat de flota otomană. Timp de șapte ani a fost supus regimului inuman al galerelor și nu a fost eliberat decât datorită istețimii sale de a se pretinde pro-turc, ca și a împrejurărilor care i-au fost favorabile. Poarta, numind deja cu succes un guvernator în Valahia, a voit să facă aceeași experiență în recent subjuga Mani. Cantemir apreciază că un guvernator creștin ortodox ar fi avut șanse mari de reușită într-o provincie a imperiului, care suferea de presiunile religioase ale venețienilor, agenți ai Vaticanului, și „suspina după dominația otomană”¹⁷.

Un astfel de guvernator a fost instalat cu pompă și i s-a aranjat căsătoria cu prințesa Anastasia, descendentă a unei familii nobile din Moldova (Buhusești), văduvă a principelui Duca, mort în captivitate într-o expediție în Polonia. Aventurierul însă un zăbovește prea mult pe meleagurile noastre și revine la Mani, iar soția lui se retrage la mănăstire odată ce descoperă identitatea de aventurier a soțului. În urma unei revolte la Mani, Liberakis fuge din nou la Veneția, unde este copleșit de onoruri. Dar curând revine la vechile sale îndeletniciri pirateresti, este capturat și arestat. Odată eliberat el revine în Peloponez în fruntea unei armate turcești să cucerească Peloponezul, după ce cucerise Corinthul; drept care grecii nu

¹⁴ *Histoire de l'empire ottoman où sont perçues les causes de son agrandissement et de sa décadence, avec des notes très instructives, par S.A.S. Démétrios Cantemir Prince de Moldavie*, traduite en français par M. de Joncières, Commandeur, Chanoine Régulier de l'Ordre Hospitalier du Saint Esprit de Montpellier, tome IV, Paris, chez Jacques-Nicolas Le Clercq, MDCCXLIII (1743), avec Approbation, et Privilège du Roi.

¹⁵ Supranumit Liberakis (1645-1696), prenume-diminutiv de la grecescul *hierax* = șoim, cu sufixul latin > bizantin *-arius*, ce desemnează ocupația, deci „vânător de șoimi”.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 272.

¹⁷ *Ibidem*, p. 272-273.

mai au încredere în el. Eroul însă merge mai departe, se îndreaptă către Grecia centrală și cucerește Carpenissi. Venețienii iau legătura cu el și îi conferă crucea Sf. Marcu, fiind apoi numit guvernator al Greciei centrale, cu dreptul de a întreține o gardă de corp personală. Fără niciun motiv aparent, trupele sale atacară orașul Arta, pe care îl jefuiră, comițând prejudicii serioase. Temându-se că va pierde sprijinul populației din regiune, senatul venețian îl arestează pe Gerakaris și îl întemnițează la Brescia, unde moare în închisoare. E. Moutsopoulos apreciază că „Autoritatea cu care tratează principele Cantemir subiecte referitoare la Grecia și la grecii din timpul său este confirmată și de surse contemporane, care fac din mărturia istoricului un ghid de o autenticitate incontestabilă”¹⁸.

Rodica Croitoru

Cleobulos Tsourkas, *Începuturile învățământului filosofic și gândirii libere în Balcani. Viața și opera lui Teofil Corydaleu (1563–1646)*, traducere din franceză și greacă veche, note și indexuri de Șerban N. Nicolau, Craiova, Editura Aius, 2012, 460 p.

În momentul publicării ei în limba franceză la București în 1948, lucrarea lui Cleobulos Tsourkas (*Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'oeuvre de Théophile Corydalée (1563-1646)*, Bucarest, 1948) venea să umple un gol în istoria civilizației grecești postbizantine, anume domeniul filosofiei. Mai mult, spunea cu îndreptățire autorul în prefața cărții, chiar despre filosofia bizantină se poate arăta că este insuficient studiată, cu toate că în secolele al XIV-lea și al XV-lea grecii refugiați în Italia o făcuseră cunoscută Occidentului odată cu o bună parte din moștenirea filosofică a antichității clasice. Renașterea italiană însemnase în bună măsură o întoarcere la sursele grecești ale culturii europene, la studiul textelor clasice în original, atâtea câte păstrase istoria și conservase Orientul creștin, infinit mai bogate decât ceea ce cunoscuse Occidentul latin la începuturile Evului Mediu. Nu trebuie uitat că primele variante latinești ale multor tratate aristotelice au fost intermediare de limba arabă și în vremea studenției lui Teofil Corydaleu, după Renaștere și în zorii epocii moderne, averroismul reprezenta încă o forță redevabilă în fața neoaristotelismului promovat la Padova.

Date fiind împrejurările politice potrivnice în momentul apariției acestei lucrări, România aflându-se atunci în pragul comunizării sovietice și a înghețului cultural care a urmat, scopul pentru care fusese concepută, acela de a atrage atenția lumii civilizate asupra neoaristotelismului dezvoltat de ultimul mare comentator de limbă greacă în Orientul european, Teofil Corydaleu, n-a mai fost atins. Lucrarea a fost confiscată de către noile autorități comuniste, iar autorul expulzat din

¹⁸ *Ibidem*, p. 274.

România. Lucrurile aveau să fie îndreptate abia în 1967 odată cu publicarea tot în limba franceză la Salonic, în Grecia, a celei de-a doua ediții a cărții.

În aceeași perioadă a sfârșitului anilor '60, în țară, Constantin Noica publica primele articole despre importanța deosebită pentru cultura română și rolul hotărâtor pe care l-a jucat neoaristotelismul corydaleean vreme de mai bine de un secol și jumătate la Academiiile Domnești din Iași și București. La aceste școli superioare românești, cu nimic mai prejos decât cele apusene, cum spune Constantin Noica, predarea se făcea în limba greacă veche, iar programa școlară era structurată după tratatele aristotelice. Profesorii erau proveniți în general din elevii formați de Teofil Corydaleu la Academia din Fanar, unde a predat și a fost multă vreme rector. Parte dintre aceștia trecuseră și prin universitățile italiene vestite ale epocii, precum Padova și Veneția, refugiindu-se apoi în Principatele Române. Mai mult, Cleobulos Tsourkas arată că aceste principate au devenit pentru Orientul Ortodox, prin cele două Academii de la Iași și București, începând cu secolul al XVII-lea, ceea ce au fost Florența și Padova pentru studiile clasice în Occident în secolele al XIV-lea și al XV-lea, adică centre și citadele ale luminilor, unde au fost în mare parte pregătite emenciparea și renașterea națională a tuturor popoarelor Peninsulei Balcanice.

Tot la sfârșitul anilor '60, în colaborare cu câțiva greci pribegi de-ai lui Manolis Glezos, cum spune Alexandru Surdu, Constantin Noica a publicat după manuscrisele aflate la Academia Română, în ediții bilingve (text grec – traducere franceză), primele două volume inedite, *Introducere la logică* în 1970, și *Comentarii la Metafizică* în 1973, din opera lui Teofil Corydaleu. Studiul introductiv la întreaga ediție, care trebuia să cuprindă în șapte volume întreaga operă filosofică a acestuia, incluzând și scrierile extrem de rare apărute la Veneția în secolul al XVIII-lea, este făcut de Cleobulos Tsourkas. Deși Bucureștiul redevenea astfel capitala neoaristotelismului greco-român, atât de important pentru cultura noastră, autoritățile comuniste ale epocii n-au sprijinit în niciun fel această întreprindere, așa încât restul lucrărilor au rămas în continuare, până în ziua de astăzi, nepublicate.

Cu atât mai importantă apare, din această perspectivă, publicarea unei traduceri românești a primei ediții a cărții lui Cleobulos Tsourkas, interzisă și confiscată, cum s-a spus, în 1948, la momentul apariției. Traducerea românească, apărută sub egida *Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”* al Academiei Române, are la început un studiu al academicianului Alexandru Surdu despre neoaristotelismul scolastic la Academiiile Domnești și un studiu al traducătorului despre comentariul lui Teofil Corydaleu la antepredicamentele aristotelice. Față de ediția originală, care cuprinde în partea a doua, unde este discutată opera de comentator a lui Corydaleu, peste 600 de fragmente descifrate de Cleobulos Tsourkas după manuscrisele corydaleene, netraduse, cel mult parafrazate în textul cărții, în această ediție fragmentele de logică și fizică sunt integral traduse alături de o bună parte din celelalte. Alături de indexul de nume, îmbogățit în traducerea de față, s-au adăugat un index român alături de un index analitic greco-român la care se

face trimitere. În sfârșit, puținele ilustrații ale primei ediții au fost îmbogățite cu cele din ediția a doua și din alte surse, fiind structurate în trei secțiuni referitoare la cărți, oameni și locuri ce au avut legătură cu Academiile Domnești din Principatele Române.

Până la restituirea completă a întregii opere de comentator aristotelic a lui Teofil Corydaleu, cel care a dăruit atât de mult popoarelor Peninsulei Balcanice și în special românilor, să încercăm să lăsăm de-o parte nepăsarea noastră culturală, spre a nu ajunge la pierzanie cum spune Constantin Noica, și să facem acum ceea ce stă în puterile noastre în ceasul acesta.

Cezar Roșu

Vasile Dem. Zamfirescu, *Nevroză balcanică*, București, Editura Trei, 2012

Ușor de citit, accesibilă și abordabilă, aparent pe înțelesul tuturor, *Nevroza balcanică* semnată de Vasile Dem. Zamfirescu este o însumare de scurte eseuri care oglindesc universul contemporan al unui psihanalist român, dar care poate deveni, *in extenso*, universul oricărui dintre noi. Dacă până nu demult românul se pricepea la politică și fotbal, mai nou românul se poate lăuda și cu calitatea „înnăscută” de a fi un *fin psiholog*.

Metoda psihanalitică este, fără îndoială, direcția urmată de autor în radiografierea trunchiată a societății românești din diverse ipostaze: cea a românului trăind în România, cea a psihoterapeutului de orientare psihanalitică, cea a observatorului neutru (atât cât îi poate permite condiția sa de om și de român, în cazul de față), cea a nostalgicului care a dobândit, după mult timp de autoanaliză, calmul minții și al sufletului pentru a putea privi drept, fățiș, societatea plină de dramă și umor din care face parte. Caracterul fragmentar se datorează, desigur, faptului că volumul este o punere laolaltă a mai multor eseuri scrise cu diverse alte ocazii.

Găsim pe tot parcursul lucrării o dorință, o năzuință de *a face sens* sau *de a da sens* unei existențe colective, cea a românilor, și poate, prin aceasta, și celei *individuale*. Dar la o privire mai atentă se întrezărește și dorința – firească pentru un psihoterapeut – de a pune un diagnostic și a înlesni procesul de vindecare. Așadar, ne putem închipui o Românie întreagă întinsă pe divan...

Titlul, deși discutabil, poate – și nu mă refer aici la termenul psihologic, ci la cel care desemnează o *tipologie geografică* –, este atrăgător. Are acel ceva, e „catchy”, cum spun americanii. Altminteri, „nevroza balcanică” este o sintagmă tributară *etnopsihanalizei*, disciplină care propune o dublă analiză: una în cadrul etnologiei, iar cealaltă în cadrul psihanalizei. Se caută, astfel, înțelegerea tulburărilor psihice prin prisma culturii căreia îi aparține pacientul. Discutăm, cu alte cuvinte, despre o „zestre” a spațiului cultural. Între spațiul cultural și psihic, raportul este biunivoc: spațiul în care trăim își pune amprenta asupra psihicului, după cum psihicul transformă spațiul. „Nevroza” românilor explică, așadar, creati-

vitarea, neliniștea și impulsul creator, dar mai explică și stagnarea, nehotărârea, neputința de a înfăptui ceva în plan concret.

Împărțită în cinci secțiuni („Conflicte legate de stima de sine”, „Conflicte clasice”, „Conflicte de identitate”, „Dincolo și dincoace de nevroză”, „Psihanaliza în România – momente cairotice”), cartea diagnostichează și psihanalizează într-un anumit sens societatea românească de la origini până în prezent.

Subiectul central al cărții este acel perpetuu sentiment de ratare al românului sau, în termeni psihologici, stima de sine scăzută, subiect abordat de-a lungul scrierii prin trei mari teme: socialul, amorul (sexualitatea) și arta. Vasile Dem. Zamfirescu își poartă cititorul pe firul ipotezei sale începând chiar de la evenimentul marcant și, evident, traumatizant al nașterii poporului român printr-o *înfrângere*. Un alt moment care, se pare, nu a făcut altceva decât să întărească sentimentul de neputință al românului este episodul comunist. Așadar, sunt atinse pas cu pas perioadele și evenimentele care, într-un fel sau altul, au marcat și au influențat nașterea, dar și creșterea, consolidarea poporului român de astăzi și, odată cu aceasta, nașterea și consolidarea unui complex se pare, cel de *inferioritate*. Cele trei perspective – socială, sexuală și artistică – se completează reciproc și formează tabloul complet al unei societăți nevrotice.

Întâlnim de-a lungul volumului trei tipuri de abordare. Primul, în care vedem exercițiul propriu-zis al etnopsihanalizei în spațiul românesc, rulează concepte și teme precum „ura de sine”, „mândria de sine”, „stima de sine”, „erosul”, „sufletul și spiritul” etc. –, toate acestea dând seamă de amprenta pe care specificul cultural o pune asupra comportamentului românesc de zi cu zi. Cel de-al doilea mod de abordare presupune un exercițiu terapeutic virtual care are drept protagoniști personalități autohtone ale spațiului literar și filosofic (Constantin Noica, Andrei Pleșu, Mircea Cărtărescu ș.a.), dar nu numai (Stendhal, prin intermediul personajului Julien Sorel). Astfel, noțiuni precum „doliul”, „condiția de psiholog”, „fascinația nelimitatului” sunt tratate folosind drept reper diverse opere literare ori personajele acestora, cugetări filosofice sau autodezvăluiri. În fine, cartea utilizează și o manieră pur psihologică de prezentare care clarifică și lămurește o serie de concepte proprii psihologiei în general sau psihanalizei în special: perversiunea, inconștientul personal (postulat de Freud), inconștientul colectiv și arhetipurile (ambele postulate de Jung), metoda interpretării viselor și cele două moduri diferite (freudian și jungian) de raportare la lumea onirică, văzută ca expresie a inconștientului.

Prezentările de caz ilustrează ipotezele și clarifică informațiile de ordin psihanalitic prezentate la începutul volumului. Ele sunt o bună călăuză a cititorului care îndrăznește să se apropie de divan – căci, la urma urmei, cartea lui Vasile Dem. Zamfirescu este o invitație la *introspecție*.

Roberta Carolina Cristea

Lucian Cherata, *Limba rromani. Istorie. Morfologie. Structuri lexicale indo-europene*, Craiova, Editura AIUS, 2012, 135 p.

Cartea domnului Lucian Cherata reprezintă, printre altele, o încercare de individualizare lingvistică a unei etnii dispuse sincron și diacronic pe un spațiu care depășește teoretic orice granițe naționale. Încercarea de analiză a autorului s-a realizat concret pe mai multe paliere.

Pe de o parte, strădania de a stabili o scară diacronică logică, însoțită de un probatoriu dorit convingător, pornind de la originile îndepărtate în timp și spațiu, s-a lovit de o trecere mult prea rapidă peste niște etape impuse de gramatica istorică a oricărei limbi. În acest sens, amintim, printre altele, inventarul sumar de elemente de denotație personală, care pot determina aproape singular diferite stadii de evoluție a acestei limbi cu circulație exclusiv orală (p. 38).

Catagrafile vistieriei Moldovei (1820-1845), publicate în 2012, pot oferi un material onomastic extrem de bogat și de pitoresc, edificator pentru procesul de secvențializare istorică a acestei limbi neatestată documentar.

Pe de altă parte, sesizăm încercarea domnului Lucian Cherata care, analizând cu intenții exhaustive exemplele lexicale individualizate și prin derivare progresivă și regresivă, le subsumează unei unice intenții, aceea de a plasa virtualul probatoriu lingvistic în imediata vecinătate a unei nobile origini sanscrite.

În practica circulației lexicale pe areale geografice ample apar ariile laterale într-o permanentă extensiune diversificatoare și caracterizate atât prin pierderea treptată a legăturilor motivaționale cu nucleul lingvistic inițial cât și prin imixtiunea unor alte influențe conexe care alterează, în primul rând, semantica lexemelor primare. Astfel, o virtuală conexiune directă de tipul „un pod peste ocean” între antroponimul *Rada*, de exemplu, păstrat, după părerea autorului, „în limba căldărariilor sub forma sanscrită” (p. 29) și propusul etimon direct sanscrit *rādhas*, încadrată pe diferite arii laterale, suferă inevitabile mutații. În acest caz, *Rada* poate fi forma feminină a lui *Radu*, cu un posibil etimon direct *sl. Rad* – „vesel” (*V. DOR* 355).

Având în vedere circulația amplă a acestui antroponim pe teritoriul românesc medieval, precum și legăturile directe și diversificate cu spiritualitatea slavă, căldărarii au preluat direct, credem, acest antroponim din spiritualitatea românească, cu o semantică cvasiconcretă, posibil diferită de cea primară.

În același sens, considerăm că populația rromă nomadă nu a avut prestigiul să impună un inventar antroponimic, chiar și cu virtuale rădăcini sanscrite, într-un areal romanic, unde contactele bi- și multilaterale au fost cristalizate și perpetuate, prioritar, pe căi culte. Antroponimul *Lolian* (< *lolium* „neghină”), prin apocopa terminației *-ian* a putut fi derivat multiplu sufixal pe teren românesc dând *Lolică*, *Lola*, *Lolești* (*v. și DOR* 96), fără ca acestea să mai poată fi puse în legătură cu mult prea îndepărtatul etimon sanscrit, discutabil adus în spațiul românesc tocmai de nomazii rromi.

Pentru detalieri, îi propunem domnului Lucian Cherata consultarea inventarului antroponimic al *Dicționarului toponimic al României. Oltenia*, apărut în șapte volume la Editura Universitaria din Craiova, care, prin anchete de teren în majori-

tatea localităților oltenești, chiar și în cele locuite de rromi, și printr-o impresionantă documentare arhivistică, mai ales fondurile documentare ale mănăstirilor care aveau în stăpânire țigani robi, a pus în circulație cele mai diferite formule marcatoare personale.

Cartea *Limba rromani* a domnului Lucian Cherata este structurată pe mai multe minicapitole, individualizate cu exemple concrete. Dintre acestea cel dedicat morfologiei întrece în dimensiuni. Reținem în continuare în capitolul II câteva considerații asupra limbii rromani, printre care opiniile legate de originea acesteia, „structura gramaticală redutabilă a acesteia” (p. 21). Lipsește însă o analiză pertinentă a dinamicii acestei limbi în secole, atât în spațiile de migrare ale țiganilor nomazi, cât și, mai ales, în spațiul cultural românesc medieval unde, parțial, s-a conturat un minisedentarism al acestei etnii.

Lipsa surselor scrise în această limbă a determinat inexistența unei încorsețări normative, dar poate fi suplinită, după cum spuneam, printr-o analiză profesională a formulelor denominative țigănești, subliniindu-se traiectele de evoluție și de aici primări și nașteri de noi marcaje personale.

Ar fi fost utilă în acest minicapitol o precizare a zonelor locuite de țigani din spațiul românesc de unde s-au preluat lexemele citate și o raportare a lor explicativă și confruntativă. Credem că aceasta ar fi fost singura posibilitate de a sesiza la nivel lingvistic un minimum sau chiar o evoluție a omogenizării structurilor gramaticale, dar mai ales a semanticii. Această modalitate de investigare folosită ca metodă de lucru în dialectologie ar fi făcut mult mai util textul cărții domnului Lucian Cherata, care, cu toată prețuirea pentru autorul erudit, trebuie să fie privită doar ca o *carte de popularizare*.

Tot din punctul de vedere al statutului de *carte de popularizare* dar în contradicție cu afirmația autorului că „limba rromani moștenește o gramatică redutabilă” trebuie privită tolerant lipsa unor minicapitole care să individualizeze nivelele fonetico-fonologice, sintactic, semantic, al transferurilor lexicale, al împrumuturilor etc.

Un fapt lingvistic care ar fi trezit interesul cititorului român, căruia această carte i se adresează în primul rând, credem, ar fi fost o analiză, sub toate aspectele, ale raportului cu limba română. Avem în vedere secolele de conviețuire cu românii, chiar dacă uneori conflictuale, în care țiganii, din nevoia unui dialog minim instituțional dar și în diferite sfere concrete de activitate și-au adaptat din mers instrumentul comunicării.

Sub presiunea vieții cotidiene, ar fi fost interesant, credem, să se urmărească dinamica lexicală, eterogenitatea unui flux oral în care, de exemplu, trei cuvinte țigănești sunt însoțite de alte zece românești din cauza sărăciei acute a vocabularului etniei rromilor.

Deși domnul Lucian Cherata merită laude pentru strădaniile sale de a aborda de pe poziții erudite problematica limbii rromilor, totuși nu pot fi trecute cu vederea multiplele aspecte sub care se prezintă raporturile bilaterale lingvistice ale țiganilor cu românii, dar și cu multe alte etnii cu care s-au intersectat pe traiectul

migrațiilor. Din acest punct de vedere credem că disputa dintre termenii *țigan* și *rrom* pe teren lingvistic românesc, exceptând conotațiile peiorative, trebui să pălească în fața vitalității termenului *țigan* la nivel derivativ ca apelativ și chiar în toponimie.

În timp ce termenul *rrom* este cvasinecunoscut în spiritualitatea românească medievală și modernă, iar utilizarea lui stârnește ambiguități la nivelul vorbirii, termenul *țigan* s-a și toponimizat, marcând secvențe borgatonimice urbane (*Țigănia*, București, 1764 MȚR 293/18, 1767 MȚR 206/30, 1808 MȚR Mss. 161, 1826 MȚR Mss. 164; *Mahalaua Țigăniei Vlădica*, București, 1842 MȚR Mss. 147, la care se adaugă 38 de articole-titlu *ȚIGĂNIA* extrase din teritoriul Olteniei și aflate în vol. 6 al *Dicționarului toponimic al României. Oltenia*, Craiova 2006).

Într-o altă ediție, cartea domnului Lucian Cherata trebuie să beneficieze de o îmbunătățire a opticii de abordare a problematicii culturale a rromilor, fără a se facilita, chiar și involuntar, o inflamare exagerată a unui presupus prestigiu cultural și lingvistic, recunoscându-se în acest sens că bagajul lingvistic sanscrit, decriptat uneori forțat de autorul cărții, s-a pierdut pe cărările mai puțin civilizate ale migrațiilor nomade. Cu toată deferența datorată domnului Lucian Cherata, credem că etniei rromilor trebuie să i se ofere realitatea ei culturală așa cum este, fără adaosuri artificiale, needificatoare.

Ca vechi cercetător al limbii române, care în decursul a patruzeci de ani de carieră a parcurs în lung și-n lat partea de sud a țării pentru a înregistra secvențe dialectale și toponimice specifice provinciilor Oltenia și Muntenia, îi sugerez domnului Lucian Cherata o mai mare rigurozitate în înregistrarea acestei limbi în cât mai multe puncte de informare teritorială. Atunci va observa că, în funcție de populația cu care țiganii au intrat în contact, influențele asupra limbii lor au penetrat până în straturile de adâncime.

Atunci și numai atunci va observa că analiza de laborator a limbii țiganilor nesuținută de realitatea concretă de pe teren este depășită și parțial inutilă. În caz contrar se vor pune față în față secvențe livești sanscrite, discutabile de multe ori, cu o realitate lingvistică contemporană a etniei rromilor care, fără îndoială, le va fi defavorabilă. Oricum, investigațiile de acest tip sunt temerare dar, în final, scutesc pe un cercetător de a face afirmații generale, neacoperite, dar pitoresc plasate într-un context condiționat doar de cerințele de moment ale contingentului.

Adrian Rezeanu

Sergiu Bălan, *Cercetări de istorie a filosofiei*, București, Editura Pro Universitaria, 2012, 456 p.

Volumul strânge laolaltă douăzeci și două de studii apărute anterior în diverse volume colective și reviste, publicate însă în tiraje reduse și cu o distribuție mai degrabă confidențială. Primul lucru care poate surprinde cititorul, încă de la citirea su-

marului, este varietatea neobișnuită a temelor și autorilor abordați: de la chestiuni metodologice și logice la raportul minte–corp și antropologie; de la Descartes, Hume și Hegel la Popper, Rawls și Nozick; de la filosofia istoriei și filosofie socială la epistemologie și metafilosofie; în fine, de la R.G. Collingwood și Arnold J. Toynbee la Alexandru Bogza și Alexandru Surdu – și n-am epuizat nici temele, nici autorii. De altfel, încă din nota sa introductivă, autorul ne atrage atenția asupra celor „câteva «motive» (ce se intersectează și se suprapun) în jurul cărora ele [textele] se grupează: teoria categoriilor în sens larg (incluzând categorii logice, ontologice, epistemice, metodologice, etice, estetice), filosofia istoriei, filosofia analitică, filosofia socială și, mai recent, filosofia economiei și antropologia economică” (p. 7).

Acest aspect caleidoscopic are însă drept pandant o mare unitate stilistică și de metodă – Sergiu Bălan este în mod evident adeptul ferm al unei abordări de tip „no nonsense”. Textele sale sunt limpezi, bine documentate și la obiect. Tema tratată este urmărită îndeaproape, fără divagații inutile și prețiozități savante. Atunci când în cursul expunerii intervin evaluări, acestea sunt în general ponderate și sprijinite cu argumente pertinente. Mijloacele pe care autorul le pune în joc sunt adaptate scopului particular propus – nimic nu este făcut doar *pour épater le bourgeois*.

Un studiu foarte util consider că este cel intitulat „Câteva aspecte ale problematicii istorismului”, în care autorul critică folosirea indistinctă, dar foarte răspândită, a termenilor „istorism” și „istoricism” și lămurește deosebiriile dintre cele două concepte. În esență, istorismul este teoria după care fenomenele sociale și culturale sunt determinate istoric, au caracter istoricește determinat, în timp ce historicismul este un caz particular de istorism, și anume teoria după care evenimentele istorice sunt guvernate de legi, legi care pot fi cunoscute și pe baza cărora se pot face predicții.

De asemenea, foarte utile găsesc că sunt și cele patru studii care au ca subiect diverse aspecte ale gândirii filosofului britanic R.G. Collingwood („Filosofie și istorie în opera lui R.G. Collingwood”, „Dialectica formelor filosofiei în viziunea lui R.G. Collingwood”, „Raportul dintre filosofie, istorie și celelalte forme ale experienței în scrierile de tinerețe ale lui Collingwood” și „Interpretarea metafizică a *Analiticii Principiilor* în viziunea lui R.G. Collingwood”), deoarece – deși opera sa este profund originală și semnificativă – acesta nu este foarte cunoscut la noi (dacă știu bine, numai două dintre cărțile sale au fost traduse în românește). Sergiu Bălan este de altfel autor al unei cărți dedicate britanicului – *Între istorie și filosofie. Sistemul lui R.G. Collingwood*, București, Editura Academiei Române, 2009.

În ce mă privește, am citit cu interes „Categoriile hegeliene într-o interpretare analitică”, studiu care ne aduce în atenție reconsiderarea de care se bucură Hegel în rândurile unora dintre reprezentanții filosofiei analitice. Interpretarea analitică la care se referă titlul textului îi aparține americanului Robert Brandom, autor al mai multor scrieri despre Hegel și care lucrează în prezent la o carte despre *Fenomenologia spiritului*. Bălan ne prezintă atât interpretarea lui Brandom, cât și o parte din criticile mai semnificative aduse acesteia.

Autorii români asupra cărora se oprește Sergiu Bălan sunt Mircea Eliade, Alexandru Bogza și Alexandru Surdu. Textul „Categorii metodologice în știința

religiilor la Mircea Eliade” aduce în discuție chestiunea caracterului specific și autonom al obiectului istoriei religiilor și „consecințele ce decurg de aici asupra modului în care gânditorul român concepe și aplică metodele de cercetare în istoria religiilor. Aceasta trebuie să fie sintetică, totalizatoare, interpretativă și, mai presus de toate, să evite cu orice preț pericolul reduționismului” (p. 378). După o expunere extinsă, chiar dacă nu exhaustivă, a concepției lui Eliade asupra metodologiei istoriei religiilor (sau „științei religiilor”, cum preferă – motivat – s-o numească Bălan), textul conchide că, dincolo de a asigura cercetătorului cunoașterea și interpretarea fenomenului religios, ea are și o „finalitate mai largă, și anume aceea de a-i permite să devină ceea ce Culianu numește [...] un «mistagog»” (p. 402).

Studiul „Logica dialectico-speculativă pentadică a lui Alexandru Bogza” pune în lumină interconexiunile dintre concepția filosofică generală a gânditorului român și logica specifică pe care el o construiește, analizând-o pe aceasta din urmă pe larg; în acest scop, Bălan apelează la conceptul de logică dialectico-speculativă. Sunt de părere că studiul nu poate fi ocolit de cel care nutrește vreun interes pentru gândirea lui Bogza.

În ce privește textul „Artă și dialectică în viziunea lui Alexandru Surdu”, Sergiu Bălan face aici o expunere clară și sistematică a modului în care funcționează dialectica pentadică în câmpul particular al artelor, așa cum se vede din perspectiva lucrării *Pentamorfoza artei* a lui Alexandru Surdu.

Amintesc aici încă alte câteva titluri din cuprinsul volumului, făcând inevitabil o selecție personală: „Problema limbajului privat la Wittgenstein”, „Problematika ideologiei în filosofia contemporană”, „Metoda etnografică în cercetarea antropologică”, „*Homo Oeconomicus* și critica raționalității utilitare”.

Fără să urmărească să facă gaură-n cerul istoriei filosofiei și propunându-și scopul mult mai modest și totodată mai onorabil al *clarificării* subiectelor abordate, oricare ar fi acelea, volumul poate fi de un real folos studenților în filosofie și în genere tuturor celor interesați de una sau alta dintre temele tratate.

Ovidiu G. Grama