

ACADEMIA ROMÂNĂ
Institutul de Filosofie și Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru”

SOCIETATEA GERMANO-ROMÂNĂ
DE FILOSOFIE

UNIVERSITATEA „TITU MAIORESCU”
Institutul de Studii,
Cercetare, Dezvoltare
și Inovare „Titu Maiorescu”
Facultatea de Psihologie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI

FILOSOFICO-PSIHOLOGICE



Anul VII

Nr. 1

ianuarie–iunie 2015

ACADEMIA ROMÂNĂ
Institutul de Filosofie și Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru”

SOCIETATEA GERMANO-ROMÂNĂ
DE FILOSOFIE

UNIVERSITATEA „TITU MAIORESCU”
Institutul de Studii,
Cercetare, Dezvoltare
și Inovare „Titu Maiorescu”
Facultatea de Psihologie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

ISSN: 2066-7566

Director: Acad. Alexandru SURDU

CONSILIUL EDITORIAL

Redactor șef: C.S. Victor Emanuel GICA

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

Membri: Prof. univ. dr. Grigore NICOLA; Prof. univ. dr. Viorel Iulian TĂNASE;
Prof. univ. dr. Irina HOLDEVICI; Prof. univ. dr. Dumitru CRISTEA;
Prof. univ. dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU; Prof. univ. dr. Teodor VIDAM;
Prof. univ. dr. Titi PARASCHIV; Prof. univ. dr. Petru CRAIOVAN;
Prof. univ. dr. Margareta DINCĂ; C.S. gr. III dr. Ana-Maria MARHAN;
C.S. gr. III dr. Mona MAMULEA; C.S. gr. II dr. Claudiu BACIU;
C.S. gr. III dr. Marius DOBRE; C.S. gr. II dr. Dragoș POPESCU

Redactori: C.S. gr. III dr. Camelia POPA; C.S. dr. Ștefan-Dominic GEORGESCU;
C.S. Ovidiu G. GRAMA

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);
Acad. Alexandru BOBOC;
Acad. Teodor DIMA;
Acad. Evangelos MOUTSOPOULOS (Atena, Grecia);
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@institutuldefilosofie.ro

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

APARE DE DOUĂ ORI PE AN

Anul VII, Nr. 1, ianuarie–iunie 2015

ACADEMIA ROMÂNĂ
Institutul de Filosofie și Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru”

DEUTSCH-RUMÄNISCHE GESELLSCHAFT
FÜR PHILOSOPHIE

UNIVERSITATEA „TITU MAIORESCU”
Institutul de Studii,
Cercetare, Dezvoltare
și Inovare „Titu Maiorescu”
Facultatea de Psihologie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREȘTI – BRAȘOV – IAȘI

PHILOSOPHISCH-PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

ISSN: 2066-7566

Direktor: Alexandru SURDU, Mitglied der Rumänischen Akademie

EDITORISCHER BEIRAT

Chef-Redakteur: WM Victor Emanuel GICA

Redaktions-Sekretär: WM Dr. Bogdan DANCIU

Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Grigore NICOLA; Univ. Prof. Dr. Viorel Iulian TĂNASE;
Univ. Prof. Dr. Irina HOLDEVICI; Univ. Prof. Dr. Dumitru CRISTEA;
Univ. Prof. Dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU; Univ. Prof. Dr. Teodor VIDAM;
Univ. Prof. Dr. Titi PARASCHIV; Univ. Prof. Dr. Petru CRAIOVAN;
Univ. Prof. Dr. Margareta DINCĂ; WM Dr. Ana-Maria MARHAN;
WM Dr. Mona MAMULEA; WM Dr. Claudiu BACIU; WM Dr. Marius DOBRE;
WM Dr. Dragoș POPESCU

Redakteurs: WM Dr. Camelia POPA; WM Dr. Ștefan-Dominic GEORGESCU;
WM Ovidiu G. GRAMA

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);
Alexandru BOBOC, Mitglied der Rumänischen Akademie;
Teodor DIMA, Mitglied der Rumänischen Akademie;
Evangelos MOUTSOPOULOS, Mitglied der Akademie von Athen (Griechenland);
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@institutuldefilosofie.ro

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

ERSCHEINT HALBJÄHRLICH

VII. Jahrgang, Nr. 1, Januar–Juni, 2015

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul VII

ianuarie – iunie 2015

Nr. 1

SUMAR

STUDII ȘI CERCETĂRI

HANS LENK, Alienation, Manipulation and the Self of the Athlete	9
ALEXANDRU BOBOC, Dialectica și istorismul în opera lui Kautsky	19
VIOREL CERNICA, Gândire judiciară și experiență nonjudiciară	35
CORNEL HARANGUȘ, Demersuri ale ontologiei filosofice	49
CONSTANTIN ZAHARIA, Le rire de Démocrite et la mélancolie de Cioran	71
MIHAELA POP, Conștiința emoțională și estetica interculturală	79
OANA ȘERBAN, Legătatea valorii estetice între autonomie și putere	91
CONSTANTIN STROE, Moralism laic raționalist în <i>Floarea darurilor</i> – carte de înțelepciune în cultura română	101
IOAN DRĂGOI, The Meaning of Mystery for Religious Phenomenon	113
ADELA MAGDALENA CIOBANU, CAMELIA POPA, IRINA MIHAELA PANTAZI, CLAUDIA DAMIAN, Diagnosticul diferențial al reacției acute la stres – prezentare de caz clinic	127
LAURA ALEXANDRA VOICU, Coordonate psihologice ale comunicării eficiente.....	133

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

Simpozionul Național „Constantin Noica”, Ediția a VII-a, <i>Treptele realității</i> , Târgu-Mureș, 10-11 iunie 2015 (<i>Victor Emanuel Gica</i>).....	137
--	-----

NOTE DE LECTURĂ

Loredana Cornelia Boșca, Lucia Ovidia Vreja, (coord.), <i>Filosofie și Economie. Teme și realități contemporane</i> , Editura ASE, București, 2015 (<i>Ștefan-Dominic Georgescu</i>).....	141
Adela Magdalena Ciobanu, Camelia Popa, <i>Boala psihică și eșecul social</i> , Editura Universitară, București, 2013 (<i>Bogdan Ionescu</i>)	146
Camelia Popa, Adela Magdalena Ciobanu (coord.), <i>Psychiatry and Psychopathology – Practical Applications</i> , Lambert Academic Publishing, Saarbrücken, Germany, 2015 (<i>Bogdan Ionescu</i>)	147

PHILOSOPHICO-PSYCHOLOGICAL INVESTIGATIONS

Year 7

January – June 2015

Nr. 1

CONTENTS

STUDIES AND RESEARCHES

HANS LENK, Alienation, Manipulation and the Self of the Athlete	9
ALEXANDRU BOBOC, Dialectics and Historicism in Kautsky's Work.....	19
VIOREL CERNICA, Judicative Thinking and Non-judicative Experience.....	35
CORNEL HARANGUȘ, Approaches of Philosophical Ontology	49
CONSTANTIN ZAHARIA, Democritus's Laugh and Cioran's Melancholy	71
MIHAELA POP, Emotional Consciousness and Intercultural Aesthetics	79
OANA ȘERBAN, The Lawlikeness of Aesthetic Value between Autonomy and Power	91
CONSTANTIN STROE, Rationalist Laic Moralism in the <i>Flower of Gifts</i> – Book of Popular Wisdom in the Romanian Culture	101
IOAN DRĂGOI, The Meaning of Mystery for Religious Phenomenon	113
ADELA MAGDALENA CIOBANU, CAMELIA POPA, IRINA MIHAELA PANTAZI, CLAUDIA DAMIAN, Acute Stress Disorder – Clinical Features.....	127
LAURA ALEXANDRA VOICU, The Efficient Communication – Psychological Coordinates	133

SCIENTIFIC LIFE

National Symposium “Constantin Noica”, Seventh Edition, <i>Levels of Reality</i> , Târgu-Mureș, June 10–11, 2015 (<i>Victor Emanuel Gica</i>).....	137
---	-----

READING NOTES

Loredana Cornelia Boșca, Lucia Ovidia Vreja (coord.), <i>Filosofie și Economie. Teme și realități contemporane (Philosophy and Economics. Contemporary Topics and Realities)</i> , Bucharest, Editura ASE, 2015 (<i>Ștefan-Dominic Georgescu</i>).....	141
Adela Magdalena Ciobanu, Camelia Popa, <i>Boala psihică și eșecul social, (Mental Illness and Social Failure)</i> , Editura Universitară, București, 2013 (<i>Bogdan Ionescu</i>)	146
Camelia Popa, Adela Magdalena Ciobanu (coord.), <i>Psychiatry and Psychopathology – Practical Applications</i> , Lambert Academic Publishing, Saarbrücken, Germany, 2015 (<i>Bogdan Ionescu</i>)	147

Cercetări filosofico-psiologice, anul VII, nr. 1, București, 2015, 149 p.

STUDII ȘI CERCETĂRI

ALIENATION, MANIPULATION AND THE SELF OF THE ATHLETE *

HANS LENK

Abstract. Since there is some truth in the exaggerated representation of the top sportsman as a personality type only concerned with performance, too often self-alienated and manipulated by others, it is necessary to find possibilities for explanation, for critical thought in order to contribute to the emancipation of the athlete, to avoid senseless and unnecessary experiences of alienation and to minimize those possibilities of manipulation which are morally reprehensible.

Key words: alienation, manipulation, self-constitution, top athlete.

The new social criticism of sport did regard the competitive sportsman as an immature (*unmündig*¹) subject, or rather an object of manipulation which remains in a state of alienation and is kept there by ruling bodies. Relevant quotations for this are well known. It was claimed by sport students in Hamburg that “sport has taken over and supports the principle of effectiveness of the Capitalist Society and its ideology“ and, beyond that, that “particularly uncritical individuals ... are attracted to intensive training and kept at it”: “there is no more any free decision. On the contrary, the competitive sportsman is the result of continuing corruption and manipulation”.

Is the only radical consequence of this very gloomy picture drastic manipulation by others and by oneself, performed in the interest of increased achievement only and under the quasi moral pressure of a public anxious to see medals and of the demanding clubs and supporting institutions? Is the top sportsman in fact sentenced to “alienating labour” in the sense of Marx? What do “alienation” and “manipulation” mean?

Discussion of Alienation

It is impossible here even to sketch out the history of the concept of “alienation”, “self-alienation” and even “self”; they have notoriously been open to different interpretations (cf. e.g. “alienation” in: Calvez 1964, Schacht 1970, Israel 1972). Historically, the

* First published as: *Philosophical Opening Speech at the Olympic Scientific Congress in Munich 1972*. Also in: Grupe, O. (ed.), *Sport in the Modern World. Chances and Problems*, Berlin/Heidelberg/New York, 1973, pp. 9-19.

¹ In German, the term *unmündig* usually means the legal state of a minor who is legally not able to manage his own affairs.

problem appears already at an early time. In addition to statements by St. Paul who complains that he does not do what he would like to do but does what he hates (Romans 7, 15) and theological speculations about the desertion from God by the “flesh”, one finds the subject of alienation already in Plato. Plato’s “soma = sema” (“the body is the grave of the soul”) already documented this problem of alienation in areas close to sport.

In Hegel “alienation” means change of the concept of self into objective forms (*Selbstentäußerung des Begriffs in objektivierte Formen*) and after that elevation of the concrete self into the general; this is the process which constitutes culture. Hegel’s theory of alienation, however, had only in the 1930s been rediscovered in the *Economic and Philosophic Manuscripts* of Marx. The problem of alienation has, in addition, been of particular significance for the last century because it opened up the possibility of linking Existentialist and Marxist starting points. Marcuse, Fromm, Horney, Heidegger, Tillich, Lefebvre and Sartre had used this expression in different ways. The expression “alienation” sparkles with many meanings, no uniform meaning exists. The expression does not describe a phenomenon which by its content is uniform but is used for a multiplicity of social phenomena and objects of philosophical interpretation. Examples of its use have at best one thing in common: that a desirable unity does not or does no longer exist so that something which should be uniform splits up into parts. The concept is not only used in an explanatory way but also polemically, critically, normatively. Concepts which have many meanings are well suited for ideological use.

Walter Kaufmann and Richard Schacht stated that a meaningful precise use of the concept “alienation” has to understand the concept as a definition of relationships. Somebody is alienated *from* somebody or *from* something. The content of the theories and concepts of alienation differ according to the categories of the related objects. Individuals, groups, classes and generations can be alienated. They can be alienated from other individuals, friends, groups of other people in general, from the surrounding society, from their culture and its basic values, from political systems, from their work and its products, from the social and ecological environment, from nature in its various meanings, from themselves (their self either in an empirical or personality constituting sense), from their being or ideal, from their past, from their bodies, etc.

Marx himself distinguishes five kinds of relationships of alienation affecting the working, i.e. producing man: 1) He is alienated from the *product*, from the work in so far as it appears to him as an alien object which has some hostile power over him, which he needs to satisfy his needs and into which he extrudes himself, his energy, strength and life. 2) The worker gets into an alienating relationship towards the work, towards the very *activity of producing*, as far as this appears to him as a “not belonging”, forced suffering, over which he has neither control nor freedom of decision and which gobbles up his energies and his personal life. 3) The conscious life activity of man, his supra-physical being (*Gattungswesen*) as well as his body simply become means of mere individual existence and are, therefore, alienated from him; his *spiritual being*, his human dignity is degraded to animal status. 4) In consequence there is an alienation of man from *other men*. He becomes dependent on the alien owner of the means of work and production, an owner who himself does not produce, but dominates product and production. Since any relationship of man to himself only realises itself in

his relationship to others, and since – according to Marx – this relationship documents itself in work, we are further faced with 5) *alienation from one's own self*.

An attempt to criticize Marx's theory of alienation cannot be made here. Remarkable and wrong is the fact that Marx *always* links alienation to an alien will, to an exploiter. Does sport activity in this sense constitute "alienated work," and is the athlete himself "alienated"?

An exact analysis shows:

1. The athlete does not experience his sporting performance as an alien object having power over him, but continues to identify himself with it, even if, as a record, it occasionally seems to become objectified and separated from him, and is seen as a mere number in the dimension of surpassing. However, alienation and objectification cannot be equated, as Lefebvre believes (this has been convincingly criticized by Calvez after Hyppolite).

2. Sporting activity is seldom an agonising burden for the sportsman but is nearly always invested with pleasurable feelings, positive affects and values; it is experienced as a personal act which has not been forced out of him.

3. Marx's assertion that the very "essence of humanity" is degraded to the status of animal function used to safeguard bare existence does not apply to sporting activity, for sport performance is being fostered as a cultural symbol which typically cannot be the only alternative of securing mere existence.

4. Marx's thesis of the "alienation of man from man", which results from the domination over the labourer by the owner of the production means, cannot *generally* be proved in sport. There are no means of producing sport results which would be analogous to factory machinery owned by an entrepreneur and on which the sportsman depends or which dominate him. Here we have no true existential dependence. The nonprofessional always has alternatives, even if he himself does not notice or recognize them. In addition it has been found in handling top athletes that excessive bureaucracy and authoritarian treatment are mistakes and reduce the result. It is not possible to administer and direct individuals as if they were lifeless material, when they are attempting to explore the limits of human ability with complete personal devotion.

5. Marx concludes the self-alienation of the workman from his alienation from his own work and life activity. Self-alienation, like alienation from activity and other forms, is also a *socio-psychological* concept. The self-alienated person, in his activity, becomes a burden to himself. This activity does not, as Marx says, correspond to his wishes, interests, human dignity or real being (*Gattungswesen*). The socio-psychological category of self-alienation cannot be applied here because the sportsman does not regard his sporting activity as a burden but, as a rule, considers it a freely chosen, self-accountable activity which has pleasurable colouring and can even be regarded as libidinal, and because he identifies himself to the highest degree with his sporting result and its preparation and execution, in accordance with his wishes and interests.

The following theses summarize the above.

Thesis 1. Following a detailed analysis² regarding Marx's thesis about alienated work and its fivefold aspects, sporting activity can be regarded neither as forced labour

² Cf. *Sportwissenschaft* 3 (1973), pp. 15–23.

nor as dehumanising routine labour, nor as “alienated labour” in the sense of Marx. While, without doubt, many traits exist which can phenomenologically be compared to work, the significant differences (like attitudes, valuation, devotion, absence of compulsion, less serious sanctions and less dependence on the power of others) should not be neglected. The *complete* classification of sporting activity as a kind of labour is as much motivated by ideology as was its interpretation as pure play.

Thesis 2. The preparation and achievement of sport performance is an activity invested with affective tones and values; such activity can cause pleasurable experiences; in the widest sense and can represent an area of possible personal self-expression and self-formation. As far as the pressure of public opinion does not affect the athlete too much, sporting activity can, in fact, be regarded as a model of “free self-activity”, as an activity carrying libido in the sense of Marx and Marcuse. Particularly the claim that the athlete is alienated from himself by sport cannot be upheld.

Permit me to add a further thesis which need not be further proved here regarding the question whether the social criticism of certain alienated professional activities can be applied to sport.

Thesis 3. The actual socio-philosophical criticism of achievement: the so-called achievement principle as it is used in the occupational sphere is said, on the one hand, not to be justly applicable, not to be the only criterion of occupational and social position classification and, on the other hand, is said to be enforced with too much perfection. This criticism cannot be applied to competitive sport as a whole, but only to certain tendencies toward the objectification of results and records which are imposed on sportsmen. Altogether, the partly justifiable criticism of the occupational achievement principle cannot, or can only in exceptional cases, be applied to sport. For the sporting result is a personal act attributable to a person; with it and with its value, the acting individual identifies himself. This activity, as a rule, is not forced out of the sportsman against his interests and abilities, as happens with routine occupational activity.

Discussion of Manipulation

Once the theses of alienation in sport have been disproved, the critics are only left with the retreat to a manipulation hypothesis. We have to deal with this briefly. In this context I want to spare you a longer exposition of the concept of “manipulation”³. Only a definition by Plack (1971) may be quoted: “Manipulation is the steering of individuals by means which they are not conscious of, for purposes which are not their own but which should appear to them as their own”. The following difficulties have to be pointed out: It is not known whether such steering applies only to deliberate guidance by a powerful will or also to guidance by introjected values; manipulation can hardly be separated from education; the difference between permissible and non-permissible manipulation depends on educational, value-influenced guiding ideas; without setting up such an ideal from outside, no goals can be attributed to a child as his own goals. It follows that manipulation is a normative (evaluating) concept of aspect character. The decision whether one deals with permissible or non-permissible manipulation can, therefore, not be made completely on the basis of empirical scientific

³ Cf. *ibid.*, pp. 26–28.

analyses but only by normative *philosophical*, even moral philosophical discussion which, however, can and should be rational.

Is the thesis of manipulation true for the competing sportsman? Is the athlete or at least the top athlete being manipulated?

In the new sports criticism at least half a dozen different meanings of the concept “manipulation” are being used, depending on the situation to which it applies. These meanings partly overlap and are often mixed up. In accordance with the interpretation, answers to the above question will differ. Manipulation of the athlete was seen:

1. in the attunement to work norms in training;
2. in uncritical adjustment to the ruling political and social system based on promises of success and dosed rewards;
3. in the authoritarianism of the “father figure” coach;
4. in the pressure exerted by the club on the athlete (training and competition duties);
5. in financial dependence on the supporting institution;
6. in the pressure of public opinion which imposes its expectation of success on the athlete or threatens the unsuccessful sportsman with pillorying by headlines and sporting reviews;
7. in early childhood education in which parents and teachers encourage achievement, resulting in value systems which are uncritically accepted;
8. in the absence of any self-formulated public presentation of the sport result by the athlete who is said to be stamped or “falsely (re)produced” or rendered “speechless” (*sprachlos verproduziert*) (Prokop 1971), because he is generally not sufficiently articulate to reflect critically on his sport activity in original personal form and to present his ideas to the public mass media, and thus to confirm and constitute his own self in social contact.

I should like to return to this last interpretation because it is new and has hardly been discussed. However, first I want to insist without more detailed evidence⁴ on the following thesis regarding the manipulation of the sportsman.

Thesis 4. The question whether the competitive sportsman is manipulated cannot be simply answered by “yes” or “no”. First of all we should establish which of the various meanings of the word “manipulation” is meant in the particular case in question. One cannot dispute the existence in top sport of certain tendencies to have a directing influence (sometimes by pressure and the threatening of sanctions through clubs, public opinion or individual officials). However, in social criticism the frequency of this tendency has been considerably overvalued. If manipulation means influence in early childhood, then it can for practical purposes not be separated from education, and everybody is manipulated. Using moral and social-philosophical criteria, one should distinguish justifiable from unjustifiable manipulation. From a moral philosophical viewpoint, every adult, as an individual, is responsible for his decisions in the present; he is *relatively* free and can make *conditionally* free decisions if there are any and if he sees any alternatives at all. The voluntariness of sport performance has its limited analytical value as a social-psychological category and as a

⁴ For this cf. again *Sportwissenschaft* 3 (1973), pp. 28–37.

category of experience even if this problem is more acute in very young sportsmen because they have not yet developed enough critical ability and power of observation to enable them to be fully responsible for their decisions (see below). A more thorough analysis shows, therefore, that the term “manipulation” according to most of its interpretations cannot typically be applied to the situation of athletes, although a partial justification of some criticism can be agreed to.

Now let us return to the latest type of criticism of manipulation which claims that the sportsman lacks every possibility of public self-presentation and, therefore, lacks self-constitution. Gebauer (1972), following the theory of Goffman (1959) regarding the self-presentation of the personality in the group by performances, recently tried to distinguish between the actual performance of the sportsman and his *presentation* performance. A performance is not appreciated as such, as a pure action, unless it corresponds to a certain cultural value pattern and a certain response. Nobody takes seriously world records in walking on one’s hands or running backwards. Therefore, the action performance can only be documented, made known and judged publicly through a certain agreed presentation performance.

According to Goffman, the self-image of the acting individual mirrors itself by necessity in the reactions of the social environment. It is not possible to develop a personal identity against one’s social surroundings and independent of them. Even protest groups need their sub-culture. The presentation performances are completed by symbols, by spoken or written words but also by other expressive actions like gestures, signs and demonstrative acting which is sometimes done in public. According to Goffman, the ability to be expressively articulate and other abilities to produce such presentation performances are the conditions for the successful formation of a stable self which can only express itself in the group by multiple contacts and modes of reaction. Gebauer believes that very young, uncritical or not very intelligent top sportsmen are neither adequately articulate nor possess skilled ability of self-presentation. They, therefore, cannot utilize their action performance for the construction of an individual self-image or personal identity through well prepared presentation. Their performance is too much of a pure action performance. The athlete, so to speak, slips into a shell of identity held ready for him by others. Under the mere “principle of surpassing others”, the multiple possibilities of self-expression have been reduced to the single “dimension of merely beating the record”, to the bare result. The possibilities of expression, the will and ability of the individual to express himself are therefore reduced to a minimum.

The question is whether Gebauer, together with Goffman, does not ascribe too much significance to the personal presentation performance, to the secondary transformation of the original multiplicity of action. Is it not for some sportsmen a presentation of their activity and, therefore, of their self, who can hardly be achieved in normal life, if they can slip into roles which are publicly valued very positively, even if others prepare the scene for their appearance? Certainly the sportsman is not trained to appear to be more than he is in order to satisfy the needs of the publicity society, rather the contrary is true. But does not the public at the outset offer the newly developing talented individual a very remarkable credit of goodwill if he achieves or attempts to achieve an impressive goal? Does not the top sportsman also gain a multiplicity of new

experiences in training, in competition, in travels which would be unattainable to him in monotonous everyday life? In addition, the social interaction of a sporting competition and the preparation for it should not be reduced to pure orientation toward results. This can only be assumed from the aspect of purely external consideration. The sportsman and particularly a member of a sport team does not live only in the one dimension of his desire for records. This has already been shown in the discussion on the alienation thesis.

Aside from this, it seems that Goffman and Gebauer have overestimated the significance of the presentation performance and the social reaction for the constitution of personal identity, of the self, though it must be admitted that the social cradling is important. It would be unrealistic to overlook it. To a considerable extent the self is partly formed and constructed by the attitude adopted by the individual toward himself. It was not by accident that Steinbach (1967, 1968) found that for the stabilisation of the self by competitive sport, the training of the individual – which often takes place alone and isolated from social reactions of the immediate environment – is at least as essential, if not more important, than the competition and the following ceremony in honour of the successful. Even defeats can help stabilize the self-confidence of an athlete if he has lost honourably against great, recognized opponents. This, however, is not to deny the fact that sport and sporting performance are embedded in society.

Since there tends to be some truth in the deliberately exaggerated delineation of the sportsman as a personality type only concerned with performance, it is necessary to find possibilities for explanation, for critical thought in order to contribute to the emancipation of the athlete, to avoid senseless and unnecessary experiences of alienation and to minimize those possibilities of manipulation which are morally irresponsible. It is particularly desirable that such initiative should be taken by the organizations and the public. The image of the uncritical “dumb” athlete who is fanatically concerned with his performance only is, in fact, a somewhat frightening picture. He should be given a chance to develop his personality.

Are there no chances of emancipation which can be linked or joined to sporting activity? Competitive sport could prepare a field for this purpose in accordance with Goffman’s ideas: not only for the realisation of new types of actions but also for the demonstrative articulation of such activities as presentation performances, or for the transformation of “action material” into presentation performances which meet with an exceptional, valued social response. Competitive sport offers opportunities, starting points, stimuli and outlines of suitable areas and action patterns as the basis for the playful initiation and differentiated development of presentation performances. Accomplishment in sport is a personal act which is done and experienced as something performed by the self; therefore, it has a certain formative value for the constitution and development of the personality, for the self, and for the image seen by society and by the individual. The person of the sportsman cannot be sharply separated from the personality of the sportsman. The self constitutes and mirrors itself in evaluated and interpreted actions as well as in social reactions. The sketch of such a model of self-constitution is here not a merely descriptive theory but is joined to a normative appeal in the sense of a guiding image. In this case, the ideotypical concept of an adult, enlightened athlete.

Since sportsmen up to now do not possess the ability for this transformation to an adequate degree, it is necessary to create possibilities for the athletes, to facilitate public performances that are essential for self-constitution, to help athletes reflect on these, work through in a rational, evaluating manner, and to enable them to learn how to become more articulate, how to argue and how to appear in public. Without underestimating the importance of the sport competition and the public appearance before a critical public, such a programme would furthermore be essential and necessary as part of the guiding image to enlighten and educate athletes toward critical thinking, participation in discussions, and independent judgement. Then some of the mentioned possibilities of manipulation would be reduced and deprived of their efficacy, even if living together with other top sportsmen should no longer follow the standard pattern set by the authoritative coaches as dominating figures of the superego vis-à-vis humble obedience.

Such a programme of enlightenment for athletes is not all that utopian. "Democratic training" has been practised and realized in some areas, even in team sport, e.g. with the rowers of Karl Adam in Ratzeburg, for a decade and a half; this applies to the question of training methods, training quantities, the strategic structure of racing reports, etc. All these questions were subjected to rational discussion. The identification of the individual with his performance which he experiences at a higher degree than his own is in such a case higher than when enforced from outside or when mere orders are carried out. A performance in the arrangement and formation of which the sportsman has participated is, as a rule, considerably superior to one that has only been ordered, even if pure performance efficiency should, from the pedagogical and moral points of view, not be regarded as the main goal. Variation and change, particularly through critical discussions, are possible and desirable in training. It is not correct, as social criticism of sport all too simply implies, that rationalization and compulsive order, aspiration for achievement and authoritarianism are always linked. In this way training is not a mere repressive, compelling system, nor a programme to enslave the individual.

If many sportsmen, particularly the younger ones, still lack the ability to look critically at the role and consequences of their sport activity, as well as the linguistic ability and self-confidence necessary to "present" their success in public, an enlightening education fostering critical thinking should be the guiding principle to which coaches, guides and mentors (all of whom have a particularly high pedagogic responsibility in this respect) ought to lead the young athlete, at least by attempting a step-by-step approach. Ideally the criterion should always be the critical, personal, responsible and relatively free decision of the active individual. One should not force an athlete by exaggerated expectation of medals into a slavery of competitive sport. In fact, it cannot be done.

Statements such as this one by a young female gymnast (who knows how typical her attitude is?) should cause the leading powers of competitive sport to wonder whether they have not neglected some things in this respect: "Sometimes I don't want anymore... I then want to throw everything away and go somewhere to a dance. But then one thinks it over again. I have sacrificed so many years for competitive sport that I cannot give up everything at one fell swoop. I have decided in favour of competitive sport and must live as I am supposed to do". This statement and the public comment of a German champion show the partial, but only partial, justification of the social criticism in regard to some tendencies to manipulate top sport. "It does not matter to

me whether I am manipulated or not. The only thing of importance to me is whether I stand on the top of the steps". In this context, we must not forget the possibilities of voluntarily chosen self-enrichment and positively affect-coloured, partially playful self-fulfilment as well as the social exercise and opportunity for experience which sport, and particularly competitive sport, holds for the athlete.

I want to summarize what I have just said.

Thesis 5. Too little care has been given to training the intellectual and critical ability of the athlete to reflect on the role and significance of his successes. At the same time emancipatory chances of self-fulfilment and self-reflection can be noticed also in sport. Sport performances cannot automatically guarantee the emancipation of the athlete; but even from the point of view of a social-philosophical interaction theory of the self-constitution and self-expression (Goffman) they offer *one*, though not the only field of articulation for primary, spontaneous performances in life. This field opens up possibilities for the presentation of the self in the social environment and for active self-stabilization by action. In addition, competitive sport solves also social problems by offering a "myth" of life-enjoying activity which acts as a substitute for adventure and is a symbolic representation of archetypal battles of roles; this applies to active as well as passive individuals (cf. Lenk 1972).

From the above discussion, summarized in the form of theses, we can conclude the following postulates to be put into practice (they are listed here as three further theses).

Thesis 6. The following programme of intellectual teaching of athletes should as soon as possible be initiated in order to avoid possible dangers of manipulation: Coaches and supervisors should be convinced of the value of the guiding idea that sportsmen should reflect critically on their training, should themselves influence it as far as possible and should be able to put their thoughts into words. These are important tasks of protection and supervision for mentors, particularly when dealing with very young top sportsmen. The adult critical and enlightened athlete should be the goal which, however, can be approached step by step only and certainly only incompletely. Improvement programmes should be orientated toward the sportsman as an adult, responsible man and not as an individual who produces records under pressure.

Thesis 7. The public should again and again be informed about this ideal picture of the responsible athlete and about this programme of enlightenment by clubs and sport journals. It should learn – it should be told repeatedly – that it is not morally entitled to complain about insufficient performance and to sharply criticize the athletes. It rather has to perform a sort of protecting function, if it looks on young, unfinished human beings as its representatives (also e.g. medical protection against high performances desired by the athletes and their coaches who may be detrimental to their health). The public must learn that the public denunciation of unsuccessful athletes and their knowledge that such a reaction may be possible will certainly not increase their performances.

Thesis 8. The philosophical (in particular the socio-philosophical) analysis and discussion of performance behaviour, especially in sport, should be extended and strongly promoted, to overcome the widespread lack of orientation concerning social,

philosophical and intellectual problems of sports, particularly in connection with the subjects of alienation and self-alienation.

Only after consideration of these and other similar postulates will it be possible, in a manner compatible with human dignity, to utilize the chances of “emancipatory” personality formation inherent in performance and aspiration for achievement in sport, even though these chances have no automatic effect but must be “touched off” by pedagogical measures. Top athletes are also human beings, not “mechanical producers of medals”, not high performance muscle machines, not useful performance-idiots or “luxuriated performance animals”. Theoretically, almost every sports organizer and every coach understands this. But in the individual case more selective non-bureaucratic and human action should be taken. And one should not forget that even fun, humour and play also have their place in modern sports – even in today’s high level and top performance sports.

References

- Adam, K., “Nichtakademische Betrachtungen zu einer Philosophie der Leistung”, in *Leistungssport 2*, 1972, pp. 62–68.
- Adorno, T.W., “Veblens Angriff auf die Kultur”, in Adorno, T.W., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Munich, 1963, pp. 68–91.
- Calvez, J.-V., *Karl Marx*, Olten/Freiburg, 1964.
- Gebauer, G., “Leistung als Aktion und Präsentation”, in *Sportwissenschaft 2*, 1972, pp. 182–203.
- Goffman, E., *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, 1959.
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, 6th ed., Hamburg, 1952.
- Israel, J., *Der Begriff Entfremdung. Makrosoziologische Untersuchung von Marx bis zur Soziologie der Gegenwart*, Reinbek, 1972.
- Kaufmann, W., *Without Guilt and Justice*, New York, 1973.
- Lefebvre, H., *Der dialektische Materialismus* (1940), Frankfurt a.M., 1966.
- Lenk, H., *Leistungssport: Ideologie oder Mythos? Zur Leistungskritik und Sportphilosophie*, Stuttgart, 1972.
- Marcuse, H., *Triebstruktur und Gesellschaft*, 2ed., Frankfurt a.M., 1970.
- Marx, K., *Pariser Manuskripte 1844. Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in Marx, K., *Texte zu Methode und Praxis*, vol. 2., Reinbek, 1966.
- Marx, K., Engels, F., *Die Deutsche Ideologie*, in K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. 3, Berlin, 1959.
- Plack, A., *Manipulierung des Menschen und Menschenwürde*, in Löbsack, Th. (ed.), *Zu dumm für die Zukunft?*, Düsseldorf, 1971, pp. 34–58.
- Prokop, U., *Soziologie der Olympischen Spiele. Sport und Kapitalismus*, Munich, 1971.
- Schacht, R., *Alienation*, Garden City, NY, 1970.
- Steinbach, M., *Pathocharakterologie menschlicher Höchstleistung*, Med. Habil. Univ., Mainz 1967 (unpublished).
- Steinbach, M., *Pathocharakterologische Motivationen sportlicher Höchstleistungen bei mehrdimensionaler Betrachtung maßgeblicher Bedingungen*, Mainz, 1968.
- VanderZwaag, H.J., *Toward a Philosophy of Sport*, Reading, Mass., 1972.

DIALECTICA ȘI ISTORISMUL ÎN OPERA LUI KAUTSKY *

ALEXANDRU BOBOC

Dialectics and Historicism in Kautsky's Work. The present paper is concerned with Karl Kautsky, one of the foremost theoreticians of historical materialism; his writings were consequential for the study of “national economy” and for social theory during the late XIXth century and the early XXth century. His entire work remains – regardless of any “mistake”, “opportunism”, “reformism” or even “revisionism” – a dialectical rebuttal of idealism, eclecticism, and sophistry. Kautsky’s merit, in this regard, is to have put the problem of the models of dialectical method and of its competitiveness in the new stage of science and social-historical praxis.

Key words: Karl Kautsky, history of marxism, historical materialism, social theory, dialectical thought.

1. Experiența istoriei mișcării muncitorești și a marxismului totodată a contribuit, prin forța lucrurilor, la un proces de nuanțare în înțelegerea raportului dintre unitate (adevărurile „universal-valabile”) și diversitate în înțelegerea, aplicarea și, mai ales, dezvoltarea marxismului. Pe acest fond, maniera etichetărilor, a aprecierilor globale, negativiste, s-a dovedit tot mai anacronică și, oricum, o frână în studierea operei lui Marx, a doctrinei sale economice și filosofice. Este și contextul în care, laolaltă cu lectura „textelor clasicilor”, s-a desfășurat regândirea și resemnificarea operei unor mari teoreticieni ai marxismului – Plehanov, Gramsci, G. Lukács ș.a.

Atmosfera din mișcarea comunistă mondială devenise totodată favorabilă unor dezbateri constructive în jurul altor personalități din istoria marxismului, personalități din rândul cărora nu poate lipsi *Karl Kautsky*, unul dintre teoreticienii de înaltă clasă în propunerea și dezvoltarea teoriei marxiste, a concepției materialiste a istoriei îndeosebi, pentru care grăitoare rămâne impunătoarea *Die materialistische Geschichtsauffassung* (1927, 2 volume, totalizând cca. 1800 p.!), până în prezent, *faute de mieux* (cum ar zice francezii!), cea mai de seamă realizare în acest gen de scrieri.

De fapt, acesta este și motivul de bază în angajarea unei discuții constructive în jurul „renegatului Kautsky”. Fără a neglija semnificația istorică-conjuncturală a acestei faze din istoria mișcării muncitorești europene, vom încerca să punem în lumină *participarea lui Kautsky la răspândirea și dezvoltarea marxismului, locul și rolul lui în istoria dialecticii*. Așa cum s-a precizat încă demult, „felul cum concepe Kautsky

* Preluare (cu unele modificări) din volumul *Din istoria dialecticii marxiste*, Editura Academiei, 1987 în intenția de a deschide o dezbatere asupra lui Marx și a marxismului în gândirea contemporană.

dialectica este pătrunzător și original, chiar dacă el nu e de natură a satisface pe cei ce apără litera concepției pur hegeliene”; căci, după Kautsky, Marx și Engels „n-au considerat schema dialectică o lege universală a mișcării, ci numai una „extrem de generală” (Engels), „schema dialectică” trebuind să fie descoperită „acolo unde e ascunsă în fapte, altminteri se alunecă în construcții personale”¹.

Karl Kautsky² este considerat, cvasiunanim, ca teoretician de seamă al materialismului istoric, ale cărui scrieri au exercitat o influență considerabilă pe târâmul teoriilor „economiei naționale” și al teoriei sociale de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Opera³ sa rămâne, dincolo de orice

¹ M. Florian, *Dialectica. Sistem și metodă de la Platon la Lenin*, București, Casa Școalelor, 1947, p. 147, 150.

² Născut la 16 octombrie 1854 la Praga, moare la 17 octombrie 1938, în timpul emigrației, la Amsterdam. Studii, începând cu 1874, de filosofie, istorie, etnologie și economie națională la Viena; după anii 1880-1881, petrecuți la Zürich, călătorește la Londra, unde intră sub influența lui Marx și Engels. În 1883 întemeiază revista lunară social-democrată „Die Neue Zeit”. Participă la dezvoltarea mișcării muncitorești și a marxismului, la critica revizionismului din Internaționala II-a. După publicarea lucrării *Dictatura proletariatului* (1918), urmată de replica lui Lenin (în *Revoluția proletară și renegatul Kautsky*, 1918), Kautsky este considerat ca ostil „marxismului revoluționar”, vorbindu-se de trecerea lui „deplină” pe pozițiile „centrismului” și „reformismului”. De fapt, aprecierea, dominantă în istoria marxismului, se leagă de acest moment. Kautsky apare ca: „un reprezentant de seamă al «centrismului», care, deși „teoretician al social-democrației germane”, „a evoluat de la marxism spre oportunism” (M. A. Dînik, M. T. Iovciuc ș.a., *Istoria filosofiei*, vol. V, Edit. Științifică, București, 1963, p. 413). Se consideră chiar că „nu se situa niciodată pe poziții marxiste combative”, că „și-a camuflat îndepărtarea de marxism și concesiile făcute revizionismului prin metoda sa favorită a eclecticismului și sofisticii”, îndepărtându-se de materialismul istoric „spre social-darvinism”, „teoria idealistă a «factorilor», cu „accente pozitivist-vulgare”, înlocuind dialectica materialistă „prin teoria echilibrului” și „faimoasa teorie a «ultraimperialismului», care duce „la înlocuirea marxismului revoluționar prin eclectism în teorie” și la „ploconire sau neputință în fața oportunismului în practică” (*ibidem*, p. 414, 415). Evident, după aceste etichetări este firească întrebarea asupra oportunității discuției despre Kautsky ca teoretician al marxismului, și mai ales, de ce Lenin însuși, chiar în lucrarea în care îl numește „renegatul Kautsky” scrie: „Din numeroasele lucrări ale lui Kautsky știm că el a fost în stare să fie un istoric marxist, că aceste lucrări, cu toată renegarea de care el s-a făcut vinovat mai târziu, vor rămâne un bun trainic al proletariatului” (V.I. Lenin, *Revoluția proletară și renegatul Kautsky*, în *Opere complete*, ed. a II-a, vol. 37, București, Edit. Politică, 1965, p. 287 (subl. ns.).

³ **Lucrări principale:** *Karl Marx's ökonomische Lehren, gemeinverständlich dargestellt und erläutert*, 1887 (*Doctrina economică a lui Marx, înfățișată popular și comentată*, trad. rom. după ed. 12-a, Stuttgart, J. H. W. Dietz, 1912, în Edit. Partidului Social-Democrat, col. „Biblioteca Socialistă”, 1945); *Thomas More und seine Utopie*, Stuttgart, 1888 (*T. Morus și utopia sa*, trad. rom., în Edit. P.S.D., 1945); *Das Erfurter Programm*, Stuttgart, Dietz, 1892 (până în 1922 – 17 ediții); *Vorläufer des neueren Sozialismus*, 1894, Dietz (*Precursori ai socialismului modern*, trad. rom. 1947, Edit. P.S.D.); *Bernstein und das sozialdemokratische Programm*, Dietz, 1899; *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, Dietz, 1906; *Ursprung des Christentums*, Dietz, 1908 (*Originea creștinismului*, până în 1923 – 13 ediții; trad. Tatiana și Radu Grigorovici, București,

„rătăcire”, „oportunism”, „reformism”, „revizionism” chiar, o replică în stilul gândirii dialectice dată idealismului, eclecticismului și sofisticii. Contribuția lui Kautsky, în acest sens, pune problema modelelor metodei dialecticii și a competitivității ei în noul stadiu al științei și al practicii social-istorice.

2. Înainte de a prezenta această contribuție este bine să încercăm a clarifica aici problemele legate de esența polemicii Lenin-Kautsky. Pune, oare, argumentarea leninistă în afară de cauza marxismului opera lui Kautsky? În expunerea acestuia, dialectica materialistă încetează, cumva, de a fi, așa cum spunea Marx⁴, „critică și revoluționară?”

Dacă astfel stau lucrurile, osteneala marxiștilor, începând cu Lenin, de a demonstra că opera lui Kautsky „rămâne – așa cum scria Lenin – un bun temelnic al proletariatului” aduce aminte de un obicei al sciților: atunci când voiau să treacă la nemurire pe unul din ai lor, îl aruncau în văzduh și-l prindeau în vârful suliților !

Premise ale unei aprecieri, exigente, dar nuanțate, a operei și a activității lui Kautsky aflăm deja în corespondența acestuia cu Fr. Engels⁵, precum și în alte scrisori ale lui Engels⁶.

Edit. Partidului Social-Democrat, 1945, „Biblioteca Socialistă”); *Die Diktatur des Proletariats*, Viena, 1918; *Terrorismus und Kommunismus*, 1919, Berlin; *Von der Demokratie zur Staatsklaverei*, Berlin, 1921 (*De la democrație la sclavia statală*, trad. rom., București, Cultura Națională, 1922); *Die proletarische Revolution und ihr Programm*, Berlin, 1922; *Die materialistische Geschichtsauffassung*, 2. Bd., Berlin, Dietz, 1927; *Briefwechsel mit Fr. Engels*, hrsg. von B. Kautsky, 2. Aufl., 1955; în 1905-1910 pregătește și editează lucrarea lui Marx, *Teorii asupra plusvalorii*, în forma vol. IV al *Capitalului*. O listă completă (și o bibliografie) până în 1924, în vol. *Der lebendige Marxismus. Festgabe zum 70. Geburtstag von Karl Kautsky*, hrsg. von O. Janssen, Jena, Thüringer Verlagsanstalt und Druckerei G.m.b.H., 1924, 610 p. (cuprinzând, între alte contribuții, pe cele ale lui Max Adler, Otto Bauer, Benedikt Kautsky, Karl Kautsky jr., Otto Janssen), p. 605-610. **Despre K. Kautsky: *Selbstdarstellung***, în *Die Volkswirtschaftslehre der Gegenwart*, Leipzig, 1924, cu un *Literaturverzeichnis*; K. Korsch, *Die materialistische Geschichtsauffassung* (1929); *Ein Leben für den Sozialismus. Erinnerungen an Kautsky* (1954); W. Blumenberg, *Karl Kautsky* (1960); D. B. McKown, *The Classical Marxist Critique of Religion. Marx, Lenin, Kautsky* (1975). Este de reținut că mișcarea socialistă din România a receptat și a tradus, începând cu C. Dobrogeanu-Gherea, opera lui Kautsky. Pe lângă traducerile semnalate mai sus, reținem: *Bazele social-democrației* (cercul de Editură Socialistă, 1911, bibl. „România muncitoare”, cu o pref. de C. Dobrogeanu-Gherea); *Înmulțire și dezvoltare în natură și societate* (1946, Edit. P.S.D.); *Reformă socială sau revoluție socială* (1944, Edit. P.S.D.). În S. Emil, *Cugetări și luptători socialiști* („Biblioteca Socialistă”, 1933, p. 19-20) se apreciază: Kautsky „era privit de toți ca profesorul Internaționalei Socialiste”: „Cine vrea să devină un socialist cât mai luminat și pe deplin conștient, trebuie să citească, să studieze nu numai pe Marx și Engels, ci neapărat și pe Karl Kautsky”, ale cărui scrieri „frapează prin erudiția și bogata argumentare, prin limpezime și obiectivitate”.

⁴ K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. Politică, 1966, p. 27.

⁵ În principal: Engels către K. Kautsky la: 1 febr. 1881; 27 aug. 1881; 7 febr. 1882; 15 nov. 1882; 10 febr. 1883; 2 mart. 1883; 24 mart. 1884; 23 febr. 1891; 29 iun. 1891.

⁶ Menționăm: Engels către Stephan Bauer, 10 apr. 1885; Engels către Babel, 24 iul. 1895.

Mai întâi, Engels îl considera pe Kautsky „unul dintre pușinii din generația mai tânără care își dau osteneala să învețe realmente ceva” și să iasă „din acea atmosferă necritică” în care se afla „întreaga literatură istorică și economică” de atunci din Germania⁷. În mod concret, în legătură cu articolul *Der Vetter aus America (Vărul din America)*, 1881. Engels scria: „lucrarea merită să o revezi temeinic”, este „cel mai bun manifest pe care l-am citit vreodată”⁸.

Discutând despre „sarcinile reale ale revoluției”, Engels (la 7 februarie 1882) preciza idei extrem de semnificative: sarcina revoluției de la 1848 „a constat în restaurarea naționalităților asuprite și dezmembrate din Europa centrală”: „o mișcare internațională a proletariatului este posibilă, în general, numai în cadrul unor națiuni independente”⁹.

Erau, desigur, idei împărtășite unui om deschis, chiar entuziasmat față de ideile noi. Este adevărat, Engels nu iartă unele analize incomplete din lucrările lui Kautsky și nici unele inconsecvențe: acum 3-4 ani „d-ta practicai necesitatea de îngrădire pe cale artificială a creșterii populației”, iar „acum demonstrezi că nu există suficiență populație pentru a consuma, pe lângă ceea ce produce Europa însăși, și excedentul de produse alimentare al Americii”¹⁰.

Engels manifesta o mare încredere în capacitatea teoretică a lui Kautsky, fără să uite însă unele aspecte discutabile în realizările lui concrete. Cumva, Lenin continuă, la început, acest stil de raportare, pentru ca apoi, în legătură cu *atitudinea față de dictatura proletariatului*, să treacă la formulări ce echivalează semantic cu „renegatul Kautsky”, pe fondul concepției despre „renegarea de care au dat dovadă eroii Internaționalei a II-a”¹¹, care înseamnă, „la Kautsky și la cei de teapa lui”, „renunțarea totală la bazele revoluționare ale marxismului”¹².

Formulând sarcina demascării greșelilor teoretice ale „kautskysmului”, ale lui Kautsky însuși, Lenin îl numea însă „principalul teoretician marxist din epoca asa-zisei Internaționale a II-a, adică din pătratul de veac 1889-1914”¹³.

Divergențele dintre Kautsky și Lenin încep cu prilejul definiției imperialismului: „chiar încă în noembrie 1914”, scria Lenin, Kautsky „s-a pronunțat foarte categoric” împotriva „ideilor fundamentale exprimate în definiția noastră a imperialismului”, afirmând că „prin imperialism trebuie să se înțeleagă nu o «fază» sau o treaptă a economiei, ci o politică, și anume o politică 'preferată' de capitalul financiar”, ajungând

⁷ K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 35, București, Edit. Politică, 1984, p. 155.

⁸ *Ibidem*, p. 222.

⁹ *Ibidem*, p. 264, 265.

¹⁰ *Ibidem*, p. 426 (Engels către K. Kautsky, 10 febr. 1883). În scrisoarea din 2 mart. 1883, Engels spunea chiar: „... la d-ta generalizările au viteza unui tren rapid (...) Sunt convins că, dacă vei continua aceste studii (...) vei ajunge la cu totul alte rezultate” (*ibidem*, p. 443).

¹¹ V.I. Lenin, *Imperialismul, stadiul cel mai înalt al capitalismului (Expunere populară)*, în *Opere complete*, vol. 27, București, Edit. Politică, 1964(1916), p. 314.

¹² *Ibidem*, p. 315.

¹³ *Ibidem*, p. 394 (*subl. ns.*).

la definiția: „imperialismul este în tendința fiecărei națiuni capitaliste industriale de a anexa sau de a subordona teritoriilor agrare”¹⁴.

„Pe noi însă, scria Lenin, ne preocupă aici *latura economică* a problemei, pe care *însuși* Kautsky a introdus-o în definiția sa”; căci „pentru imperialism este tocmai caracteristic *nu* capitalul industrial, *ci* cel financiar”¹⁵.

În acest context, Lenin formula necesitatea de a analiza „în mod special pe promotorul principal al acestor denaturări”, Karl Kautsky, „fostul marxist”, a cărui „broșură” (1918, intitulată *Dictatura proletariatului*) constituie „un model de denaturare mic-burgheză a marxismului”¹⁶. Căci „marxist este numai acela care *extinde* recunoașterea luptei de clasă până la recunoașterea *dictaturii proletariatului*”, aceasta constituind „piatra de încercare a *adevăratai* înțelegeri și recunoașteri a marxismului”¹⁷.

Pe scurt, cu toată contribuția sa la „expunerea marxismului în formă populară” și cu toată „polemica lui cu oportuniștii, în frunte cu Bernstein”, Kautsky face concesiile oportunistului, gândirea sa „nu depășește cadrul parlamentarismului burghez”¹⁸.

„Așadar, la el avem a face cu o renunțare totală la revoluția proletariatului”, în locul căreia așează „teoria liberală a 'cuceririi majorității', a 'folosirii democrației’”¹⁹.

Kautsky, consideră Lenin, tocmai el, cel care „în 1909 a scris o carte întreagă despre apropierea unei epoci a revoluțiilor și despre legătura dintre război și revoluție” iar, în 1912, „a semnat Manifestul de la Basel cu privire la folosirea în scopuri revoluționare a războiului”, astăzi „nu știe cum să mai justifice și să prezinte în culori mai frumoase social-șovinismul” și „se alătură burgheziei pentru a-și bate joc de orice planuri de revoluție, de orice pas în direcția unei lupte revoluționare fățișe”²⁰.

¹⁴ *Ibidem* (Lenin spunea că această definiție este „unilaterală”, deoarece „scoate în relief în chip arbitrar numai o singură problemă, cea națională (...) legând în chip arbitrar și greșit această problemă *numai* de capitalul industrial din țările care anexează alte națiuni” – *ibidem*, p. 394-395).

¹⁵ *Ibidem*, p. 395.

¹⁶ V.I. Lenin, *Statul și revoluția* (1917), în *Opere complete*, vol. 33, București, Edit. Politică, 1964, p. 4; 34.

¹⁷ *Ibidem*, p. 34.

¹⁸ *Ibidem*, p. 104, 108, 109.

¹⁹ V.I. Lenin, *Revoluția proletară și renegatul Kautsky* (1918), în *Opere complete*, vol. 37, 1965, p. 105.

²⁰ *Ibidem*, p. 245, 246. Lenin trimite la lucrările anterioare (*Imperialismul... și Statul și revoluția*), venind (ca preludiviu la argumentarea din *Revoluția proletară...*) cu următoarele precizări: „Kautskysmul nu este ceva întâmplător, ci produsul social al contradicțiilor Internaționalei a II-a”; Kautsky „a denaturat complet învățătura lui Marx, a falsificat-o în spiritul oportunistului” (V.I. Lenin, *op. cit.*, p. 246, 247). Întreaga argumentare din *Revoluția proletară* urmărește „cum l-a transformat Kautsky pe Marx într-un liberal de duzină”, erorile amintitei broșuri a lui Kautsky în ceea ce privește „problema fundamentală”, aceea a „conținutului esențial al revoluției proletare”, anume „problema dictaturii proletariatului” discutată în forma „«opozității radicale» dintre «metoda democratică și cea dictatorială»”, pentru el „cuvântul dictatură” însemnând „suprimarea democrației” (*ibidem*, p. 248, 249).

În esență, deci, „problema fundamentală” este aceea a „dictaturii proletariatului” și a raportului dintre democrație și dictatură. Prin „dictatura revoluționară a proletariatului”, preciza Lenin, Marx înțelegea, după interpretarea lui Kautsky, nu „«o formă de guvernământ» care să excludă democrația, ci o *stare*, și anume «starea de dominație»”, posibilă numai „în condițiile respectării stricte a democrației”²¹. Dar, continua Lenin, „dictatura proletariatului, statul proletar, mașina de reprimare a burgheziei de către proletariat, nu este «o formă de guvernământ», ci un stat de *alt tip*. Reprimarea este necesară pentru că exproprierea burgheziei va întâmpina întotdeauna o împotrivire înverșunată din partea acesteia”²².

3. Ce rămâne însă, în lumina evoluției istorice a mișcării muncitorești și a teoriei marxiste, din opera lui Kautsky? Reprezintă ea doar o „renunțare” la „esența revoluționară a marxismului”? Înainte de a răspunde la acestea, să-l privim pe Kautsky ca teoretician – ca filosof, istoric și economist totodată –, gânditor cu temeinică pregătire științifică.

Prin opera sa, K. Kautsky s-a situat în contextul „formeii dialectice a materialismului”, continuând să înțeleagă teoria lui Marx și Engels „nedogmatic”; el acorda o mare atenție scrisorii din 30 mai 1873 a lui Engels către Marx²³.

După cum rezultă din scrisoarea menționată, Engels trasa aici programul unei concepții moderne despre formele mișcării și clasificarea dialectică a științelor, program desfășurat apoi în *Anti Dühring* și *Dialectica naturii* și dominat de teza: „Obiectul științelor naturii îl constituie materia în mișcare, corpurile (...) științele naturii cunosc corpurile numai raportându-le unele la altele, considerându-le în mișcare. Cunoașterea diferitelor forme de mișcare este cunoașterea corpurilor. Prin urmare, studierea acestor forme de mișcare diferite constituie obiectul principal al științelor naturii”²⁴.

Kautsky însuși, ale cărui cărți „au avut incontestabile merite în trezirea conștiinței de clasă a proletariatului”²⁵, pune concepția materialistă a istoriei în contextul unei înțelegeri unitare dialectice a naturii și a istoriei. „Deși atât de necesară ca punct de plecare al științei, stabilirea de concepte nu ne duce prea departe dacă vrem să le cercetăm și să le clasificăm în sine. La o mai profundă înțelegere ajungem însă numai pe calea metodei dialectice sau genetice. Însuși conceptul și definiția sa vor

²¹ *Ibidem*, p. 105.

²² *Ibidem*, p. 105.

²³ W. Ziegenfus u. G. Jung (hrsg.), *Philosophen-Lexikon*, Bd. I, Berlin, W. de Gruyter, 1949, p. 650, 651. Într-un alt context, Kautsky este considerat ca „teoretician de seamă al metodei dialectice a materialismului istoric, și întemeietor al «marxismului popular». Opera sa multilaterală a influențat puternic și a incitat dezbaterile teoretice pe tărâmul economiei naționale și al teoriei sociale socialiste”; după întâlnirea cu „cercul de la Zürich”, apoi cu Marx și Engels la Londra, Kautsky s-a orientat spre „concepția materialistă a istoriei”, pe care a apărât-o „împotriva «materialismului vulgar» și a revizionismului” (*Internationales Soziologen Lexikon*, hrsg. von W. Bernsdorf, F. Enke, Stuttgart, 1959, p. 256).

²⁴ K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 33, București, Edit. Politică, 1975, p. 75.

²⁵ G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Darmstadt u. Neuwied, Luchterhand, 1968, p. 379.

deveni mai clare în cursul aplicării acestei metode”²⁶. Căci „obiectul cercetării va deveni cu atât mai clar cu cât lanțul ansamblurilor cu care punem în legătură un lucru, o idee, un eveniment, o concisiune va fi mai cuprinzător. Idealul științific constă propriu-zis în descoperirea conexiunii universale a tuturor fenomenelor. Aceasta ar și constitui dobândirea adevărului absolut”²⁷.

Este semnificativ că volumul omagial din 1924 concepe totul sub semnul „rodnicei metodei marxiste”, opunând „vorbăriei despre cea din urmă criză iremediabilă a marxismului” faptul însuși „al marxismului viu, activ”²⁸. Editorul (O. Janssen) consideră că „în edificarea unei culturi socialiste” este nevoie, pe lângă „statornicia sentimentului”, și „de un intelect critic lucid, precum și de perspective teoretice mai largi”; tocmai de aceea, „prezenta publicație vrea să fie o modestă contribuție la opera generației noastre, să aplice marxismul la raporturile și condițiile capitalismului mondial din zilele noastre și ale proletariatului mondial, să stimuleze adâncirea teoriei socialiste”²⁹.

Fără a intenționa o rezumare a conținutului studiilor din această *Festgabe*, atragem atenția asupra faptului că autorii implică, în analizele lor, punctele de vedere și analizele marxiste desfășurate de Kautsky. Este ceea ce recunosc în mod chiar explicit unii dintre autori, atunci când își propun „o încercare de a duce mai departe ceea ce ne-a învățat Karl Kautsky, dascălul nostru comun, cel mai mare teoretician al social-democrației, contemporane”, ceea ce justifică un „*Zurück auf Marx und Kautsky*”³⁰.

În acest context se situează și lucrarea *Karl Marx' ökonomische Lehren*, care, deși apărută înainte de volumele II și III ale *Capitalului*, „tratează legea valorii nu sub aspect pur teoretic, ci pornind de la faptele pieții”³¹.

Se vorbește chiar de „o particularitate a gândirii lui Kautsky”, de o „maturizare” (în scrierile sale mai târzii) care „i-a asigurat o poziție privilegiată în școala marxistă”; în locul „deducției abstracte a lui Marx” în studiul banilor, Kautsky a folosit „analiza istorică pe baza metodei materialist-istorice”, acest „simț istoric viu de a se folosi de

²⁶ K. Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, 1. Bd., *Natur und Gesellschaft*, Berlin, Verlag J.H.W. Dietz Nachf., G.M.B.H., 1927, p. 26.

²⁷ *Ibidem*, p. 27.

²⁸ O. Janssen (hrsg.), *Der lebendiger Marxismus. Festgabe zum 70. Geburtstage von Karl Kautsky*, Jena, Thübingen, Verlagsanstalt u. Druckerei G.m.b.H., 1924, p. 5, 6.

²⁹ *Ibidem*, p. 7, (*Vorwort*). De aici și aria tematică a celor patru secțiuni: „Cu privire la teoria economică a perioadei de după război: „calea către socializare”; „Politică și istorie; politica populației și educația”; „Noi teritorii ale materialismului istoric”. Dintre studiile mai semnificative: *Cu privire la analiza crizei economice mondiale* (O. Leichter, Viena); *Câteva observații asupra mecanismului modului de producție capitalist* (Benedikt Kautsky); *Clasă muncitoare și intelectualitate* (Th. Cassau); *Ordine socială și ordine de constrângere* (M. Adler); *Premise psihologice ale socialismului* (Anna Siemsen); *Muncă de educația și luptă de clasă* (M. Hodann, Berlin); *Tabloul mondial al capitalismului* (O. Bauer); *Darwinism și marxism* (I. Schaxel); *Despre socialism ca idee etică* (A. Kranold, Jena); *Geografie și concepție materialistă a istoriei* (E. Graf); *Cu privire la psihologia masei. Kautsky și Freud* (O. Janssen).

³⁰ S. de Wolff, *Prosperitäts- und Depressionsperioden*, în *Der lebendiger Marxismus*, p. 14, 43.

³¹ B. Kautsky, *Einige Bemerkungen über den Mechanismus der kapitalistischen Produktionsweise*, în *vol. cit.*, p. 103, 104.

concepția materialistă a istoriei ca metodă de cercetare mereu nouă” putându-se constata în expunerea teoriei banilor (*Geldtheorie*)³².

Așa cum mărturisea Otto Bauer, tocmai Kautsky, „un maestru al concepției materialiste a istoriei”, a pus în evidență „rodnicia metodei de lucru”, deschizând „un nou câmp de acțiune” pentru concepția marxistă³³.

4. De fapt, lucrările lui Kautsky oglindesc o etapă de seamă din istoria marxismului, etapă marcată de dificultățile inerente confruntării nemijlocite a teoriei cu practica revoluționară.

Desigur, în definirea imperialismului și, în continuare, în proiectarea sarcinilor mișcării revoluționare, Kautsky își manifesta, pe bună dreptate, o rezervă față de programul leninist concret și, într-un plan mai larg, față de sarcinile *immediate* ale revoluției proletare.

Analiza retrospectivă a situației, precum și modul în care au evoluat formele de organizare a mișcării muncitorești, procesul revoluționar însuși pun însă în atenție unele implicații de perspectivă conținute în elaborările cunoscutului teoretician. În acest sens, de pildă, vine și ideea valorii independenței națiunilor, formulată de Engels în corespondența cu Kautsky: „o mișcare internațională a proletariatului este posibilă, în general, numai în cadrul unor națiuni independente”.

În ceea ce privește teza „recunoașterea *dictaturii proletariatului*” – „piatra de încercare a adevăratei înțelegeri și recunoașterii a marxismului” – valabilitatea acesteia rămâne, totuși, istoricește condiționată contextual și, ca urmare, „cucerirea majorității”, „folosirea democrației” nu înseamnă a aclama „teoria liberală”, și, cu atât mai puțin, nu înseamnă „renunțare totală la revoluția proletariatului”.

Desigur, programul leninist și-a avut valabilitatea lui, dar în condiții istorice determinate, și de aici posibilitatea reală a tolerării și a altor puncte de vedere sub specia complementarității, nu a incompatibilității.

În acest sens, și „programul” gândit de Kautsky: „chestiunea formelor de trecere de la modul de producție capitalist la cel socialist se poate formula și ca problemă a formelor revoluției proletare”³⁴.

Spre deosebire de „revoluția politică burgheză”, al cărei „punct de plecare” l-a constituit „lupta pentru democrație”, revoluția proletară „se desfășoară *pe baza democrației*”; de fapt, „odată cu proletariatul se consolidează și democrația, calea normală către cucerirea puterii politice de către proletariat fiind aceea a democrației”³⁵.

³² A. Braunthal, *Kautsky als Geldtheoretiker*, în *vol. cit.*, p. 127.

³³ O. Bauer, *Das Weltbild des Kapitalismus*, în *vol. cit.*, p. 408. Sunt de menționat aici și contribuțiile lui Kautsky la delimitarea concepției materialiste a istoriei de „darwinismul social”, precum și la înțelegerea „semnificației cercetării geografice pentru materialismul istoric” (*ibidem*, p. 485 urm., p. 567 urm.). Într-un alt plan, Kautsky a fost preocupat „de a circumscrie exact conceptul neclar de masă”; el a cercetat sistematic „rolul maselor neorganizate și acțiunea lor” (O. Janssen, *Zur Psychologie der Masse. Kautsky und Freud*, în *vol. cit.*, p. 589).

³⁴ K. Kautsky, *Die proletarische Revolution und ihr Programm*, 2. Aufl., Berlin u. Stuttgart, Dietz Nachf., 1922, p. 67.

³⁵ *Ibidem*, p. 73, 85, 142.

„Republica democrată este forma de stat pentru dominația proletariatului”, pentru „realizarea socialismului”³⁶.

Așa cum se știe, analizând formațiunea socială capitalistă modernă, Marx a pus în lumină criza profundă în care se afla aceasta, iar în dialectica obiectivă a crizei a dezvăluit și cauzele apelurilor la forme dictatoriale și la violență pe măsura restrângerii cadrului liberalismului și al democrației burgheze. În principal, în noua sa teorie anticapitalistă a puterii, Marx sublinia următoarele două idei: *a)* de inițiativă istorică și de asumare a unei înalte responsabilități a proletariatului într-o revoluție radicală; *b)* de organizare a puterii politice proletare. Dată fiind menirea istorică a proletariatului modern, în alegerea formei organizării politico-sociale trebuia să se pună accent pe afirmare și organizare în cadre politice adecvate, democratice într-un mod nou, lăsând deschisă problema instrumentului de clasă, a formei de stat (văzută, în ordine istorică, în Comuna din Paris). În acest sens, Marx scria: „Proletariatul va folosi dominația lui politică pentru a centraliza toate uneltele de producție în mâinile statului, adică în mâinile proletariatului organizat ca clasă dominantă și pentru a mări, cât se poate de repede, masa forțelor de producție”³⁷.

Pe baza unei analize concrete, Marx pune în atenție „dictatura proletariatului” în principal în sensul statului democrației proletare. Faptul că, în experiența concretă, „proletariatul organizat ca clasă dominantă” a fost înțeles în sensul unor practici nedorite ține de contexte istorice concrete, nu de structura teoriei revoluționare. De aici și posibilitatea unor forme profund democratice, așa cum este aceea a statului democrației muncitorești.

În alți termeni, punctul de vedere metodologic de perspectivă în înțelegerea teoriei revoluționare este acela al unității în diversitate și nu al unei unități închise, așa numita „unitate de monolit a marxism-leninismului”. Numai o largă diversitate bazată pe diversitatea contextelor istorice reale și (ceea ce se uită uneori!) a acțiunii concrete a teoriei revoluționare justifică unitatea efectivă a acesteia, faptul că teoriei revoluționare îi sunt structurale un sistem și un stil de gândire, o unitate teoretico-metodologică și de concepție dinamice.

Principalul în teoria revoluționară îl constituie astfel deschiderea ei către practică, dinamismul în folosirea ei concretă și dezvoltarea creatoare, în raport cu noile experiențe, cu noile fenomene istorice și științifice.

Fără a ignora limitele operei lui Kautsky, ea înscrie, totuși, o pagină importantă în istoria marxismului, a filosofiei marxiste îndeosebi. Cu o modestie caracteristică

³⁶ *Ibidem*, 142. În lucrarea *De la democrație la robia de stat* (București, Cultura Națională, 1922, p. 32, 45). Kautsky scria: „democrația este, în toate împrejurările economice și tehnice actuale, o necesitate istorică, o necesitate pentru proletariat și pentru statul însuși”; „Eu afirm că democrația este indispensabilă ca formă de stat, spre a dezvolta în proletariat puterea și maturitatea necesară dezrobirii sale”. În polemica sa cu Ed. Bernstein, Kautsky preciza: „Unitatea de tactică e unitate de acțiune și nu exclude divergențele de gândire și diversitatea din punct de vedere teoretic. Perfecta unitate s-ar putea realiza doar într-o sectă religioasă, cu originalitatea gândirii ea fiind incompatibilă” (*Le Marxisme et son Critique Bernstein*, Paris, P. V. Stock, 1900, p. 5).

³⁷ K. Marx, Fr. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, în *Opere*, vol. 4, București, Edit. Politică, 1958, p. 487 (*subl. ns.*).

travaliului intelectual serios, Kautsky sublinia, în acest sens, următoarele: „dacă voi fi reușit să găsec puncte noi, remarcabile, de vedere, acestea se datoresc concepției și metodei istorice a lui Marx”³⁸.

Propunându-și „o dezvoltare a eticii pe baza concepției materialiste a istoriei”, dezvoltare pentru ale cărei rezultate se considera „singurul răspunzător”, Kautsky scria: „Concepția materialistă a istoriei are o mare semnificației nu numai pentru că ne permite să *explicăm* istoria mai bine decât până acum, ci și pentru că ne permite să o facem mai bine decât până acum. Și acest din urmă lucru este cu mult mai important decât cel dintâi. Din progresele practicii, noi deducem și pe cele ale cunoașterii; acestea din urmă sunt confirmate de practică. Căci nici o viziune despre lume nu este într-o atât de mare măsură o filosofie a faptei (*Tat*), ca materialismul dialectic”³⁹.

Studiul procesului istoric „în lumina concepției materialiste a istoriei” este indispensabil „pentru a conduce proletariatul la punctul de vedere al socialului, la conștiința de sine și la maturitate politică, la o gândire larg cuprinzătoare”⁴⁰.

5. Kautsky și-a asumat răspunderea, într-o perioadă critică din istoria luptelor ideologice, pentru o expunere și o justificare a concepției materialiste a istoriei: „noi ne întemeiem întreaga gândire și acțiune pe concepția materialistă a istoriei, dar am omis până acum să oferim o expunere sistematică și atotcuprinzătoare, precum și o justificare a acestei concepții”, care „indică în ceea ce este universal în dezvoltarea lumii particularitățile dezvoltării sociale”, oferind partidului social-democrat „metoda cea mai rodnică” de a duce lupta; bineînțeles, aceasta „numai atunci când nu este numai recunoscută, ci și înțeleasă și aplicată conștient”⁴¹.

Concepția materialistă a istoriei – continuă Kautsky – rămâne, „cea mai importantă dintre multiplele înfăptuiri epocale ale celor două mari spirite care au fost Marx și Engels”, fără ea neputând nicicum să fie înțelese „socialismul în ansamblu” și „esența mișcării muncitorești moderne”⁴².

Împotriva interpretărilor denaturante și a criticilor din epocă, autorul revenea, de la început, cu o precizare de perspectivă: i s-ar putea aduce acestei concepții reproșul de „supărătoare unilateralitate” dacă „ar considera interesul material drept unicul motiv al acțiunii umane”; căci „noi vedem «forța motrice fundamentală» a istoriei în dezvoltarea economică, nu în interesele materiale”⁴³. În conceperea dialectică a dezvoltării istorice trebuie să pornim, considera Kautsky, nu numai de la Hegel, ci și de la darwinism, „teoria care, în deceniul al șaptelea, domina întreaga lume”⁴⁴.

³⁸ K. Kautsky, *Thomas Morus și utopia sa*, București, Edit. P.S.D., 1945, p. 4. Această lucrare, continuă Kautsky, aparține unui „elev german al lui Marx și Engels” și are la bază „concepția materialistă a istoriei creată de maeștrii noștri” (*ibidem*, p. 5).

³⁹ Idem, *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, Stuttgart, J.v.W. Dietz, 1929, p. V, VIII.

⁴⁰ Idem, *Der Ursprung des Christentums. Eine historische Untersuchung*, 13, Aufl., Berlin u. Stuttgart, Dietz, 1923, p. XVI.

⁴¹ Idem, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Bd. I, p. V, VII, XV.

⁴² *Ibidem*, p. 3.

⁴³ *Ibidem*, p. 7.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 17. Marx și Engels, scrie Kautsky, „au pornit de la Hegel, eu de la Darwin” (*ibidem*); de aici, probabil, a venit și acuzația de „concesii” făcute „darwinismului social”.

O profundă concepere dialectică a cunoașterii și acțiunii arată însă în ce măsură, ca spirit teoretic, Kautsky se ridică de-asupra multor „modelări” ale dialecticii. „Interacțiunea strânsă dintre cunoaștere și acționare – scria el – ne permite să înțelegem nu numai de ce cunoașterea noastră este limitată, ci ne și indică de ce în cadrul acestor limite cunoașterea trebuie să fie una efectivă, reală. Căci o acțiune conștient călăuzită de un scop este posibilă numai sub aceste premise” și „consecințele practice ne arată în ce măsură suntem în stare de cunoașterea realității”⁴⁵.

În fond, „practica ne dă nu numai certitudinea că lumea înconjurătoare există în mod real în afară noastră, ci ne și arată că suntem capabili să o concepem, până la un anumit grad, în mod corect. Căci întreaga posibilitate a unei acțiuni cu scop se bazează pe posibilitatea de a cunoaște lumea”⁴⁶.

De fapt, „a acționa nu înseamnă altceva decât a atinge sau a evita prin aceasta anumite efecte”, orice acțiune fiind bazată pe „interconexiunea dintre cauză și efect” – una efectivă, între lucruri, nu doar „în capul omului”; căci „acțiunea noastră se exercită asupra lumii exterioare, nu asupra imaginii pe care această lume o declanșează în conștiința noastră. Acțiunea se exercită ca atare asupra lucrului în sine”⁴⁷.

Pe fondul unei ample dezvoltări teoretice în sfera dialecticii cunoașterii și acțiunii, Kautsky oferă (în volumul I al operei în cauză) o veritabilă panoramă a gândirii dialectice și o expunere într-adevăr „cuprinzătoare” a concepției materialiste a istoriei, de fapt a istorismului dialectic, punctele centrale ale acestei expuneri fiind ele însele semnificative: „spiritul și lumea”: „natura umană”: „societatea umană” (aici: rasă, tehnică și economia). Dialecticii ca atare, pe lângă studiul aplicărilor ei multiple, îi este consacrat un capitol axat pe următoarea problematică: „Eul și lumea”: „Dialectica dezvoltării pornind de la sine însuși”. „Dialectica perfecționării”; „Natura conservativă a spiritului”; „Acomodarea reciprocă a ideilor”.

În toată expunerea domină teza: „nu activitatea spiritului, ci numai felul și realizarea acestei activități constituie problema”⁴⁸. Căci „omul poate să înțeleagă pe deplin ființa umană generică numai dacă observă și cercetează oamenii din jurul său. Soluția pentru opoziția dintre eu și lume constă într-o adaptare (acomodare, *Anpassung*) între eu și lumea exterioară”⁴⁹.

În scopul acestei concepții, Marx și Engels „au materializat” dialectica, „au aplicat-o într-o lege a mișcării atât a lumii materiale cât și a gândirii”; procesul mișcării și dezvoltării în lumea organică este „unul dialectic, adică, unul care începe cu o afirmare, continuă cu o negare și se încheie printr-o negare a negației, adică printr-o afirmare. În acest sens a folosit Hegel termenul, iar Marx și Engels l-au preluat de la el”⁵⁰.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 112.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 114.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 115.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 128.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 129.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 130, 129. Principiul formulat de Engels în *Anti-Dühring*, observă Kautsky, poate fi înțeles în sensul că „procesele ce permit considerarea lor ca negare a negației se petrec în anumite

Pentru aceasta însă nu trebuie să luăm dialectica dintru început „ca schemă necesară a dezvoltării”, ci doar „să o descoperim acolo unde ea are loc”; tocmai de aceea, pentru Marx, dialectica hegeliană a constituit „numai un «principiu euristic», nu un „adevăr absolut”⁵¹.

În sensul unei dialectici obiective, „în natură are loc o dezvoltare neîncetată, dar aceasta nu este echivalentă cu perfecționarea și nici cu cea mai înaltă dezvoltare”⁵².

Întărind ideea deosebiri de fond între dialectica naturii și dialectica vieții sociale, autorul scria: „În sensul propriu al cuvântului, de luptă poate fi vorba numai acolo unde este activă de la început, o conștiință care cunoaște opoziția și caută să o depășească”⁵³. În opoziție cu viziunea hegeliană, Kautsky preciza că „spiritul de care este vorba aci este spiritul în lumea fenomenelor”⁵⁴.

6. În înțelegerea dialecticii socialului și umanului, Kautsky introduce considerații teoretice de permanentă actualitate, cum sunt cele despre: esența socială a omului; limbă; norme și acțiune; tehnică și progres tehnic; tehnică, economie și dezvoltare socială ș.a. Și ... ceva inedit pentru epoca respectivă: „pentru dezvoltarea ideii concepției materialiste a istoriei, manuscrisul *Ideologiei germane* este de mare importanță”⁵⁵.

În plus, precizarea apartenenței la o înțelegere activă, creatoare a marxismului: „Oricât ar părea de diferită de cea a lui Marx și Engels, în expunerea mea, concepția materialistă a istoriei concordă pe deplin, în metoda pe care o aplică și în rezultate, cu cea creată de ei”; „mă aflu în acord cu Marx și Engels și astăzi, cu toate că atât fundamentarea filosofică, cât și dialectica dezvoltării organismelor și a societății umane eu o concep parțial altfel decât ei”⁵⁶.

În conceperea dialectică a societății, acțiunii și cunoașterii, Kautsky pune în lumină specificul lumii umane, al omului, valorilor și normelor. Dincolo de orice „darwinism social”, el susține teza omului ca „ființă socială” și al distanței calitative ce desparte lumea omului de lumea animală. „Dezvoltarea limbajului – scrie Kautsky – constituie factorul ce face posibilă formularea de norme pentru reglarea activă mai mult sau mai puțin conștientă a acțiunii sociale”; „impulsuri inconștiente”, instincte ale „lunii animale”, nu sunt în stare să provoace „acțiuni conștiente”, așa cum sunt „cele din lumea umană”⁵⁷.

„Orientarea către adevăr, bine și frumos constituie indiciul că omul se deosebește de animal”, că „prin om survine un nou factor în imperiul frumuseții:

împrejurări ca reale și tocmai de aceea putem să acționăm” (*ibidem*, p. 32). Este ideea caracterului obiectiv al dialecticii negării.

⁵¹ *Ibidem*, p. 135, 136.

⁵² *Ibidem*, p. 139.

⁵³ *Ibidem*, p. 141.

⁵⁴ *Ibidem*. Este adevărat însă că, așa cum s-a observat, pentru Kautsky, „procesul dialectic nu e valabil pentru evoluția societății însăși, ci pentru adaptarea individului la mediu” (M. Florian, *Dialectica. Sistem și metodă de la Platon la Lenin*, p. 147).

⁵⁵ K. Kautsky, *Op. cit.*, p. 840.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 804.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 241, 291.

capacitatea nu numai de a percepe și gusta frumosul, ci și de a-l produce artificial. Odată cu tehnica umană, cu dominarea conștientă a materiei se naște *arta*, o caracteristică ce deosebește pe om de animal”⁵⁸.

Considerații de esență asupra tehnicii și progresului tehnic vin să întărească ideea specificității lumii umane. „Niciun popor – scrie Kautsky – nu s-a dezvoltat numai din el însuși”; de fapt, „progresul tehnic însuși nu este opera geniului singular”, fiecare inovator „stă pe umerii predecesorilor, niciunul nu creează cu totul din nou”, astfel că s-ar putea spune că „fiecare popor se află cu att mai sus cu cât a fost în stare să învețe de la alții”⁵⁹.

Tocmai de aceea, cu toate că „dezvoltarea tehnică, economică și socială a devenit oarecum independentă de schimbările lumii înconjurătoare”, „natura omului nu este în toate împrejurările aceeași”, iar „zestrea a priori cu care un popor intră într-un interval determinat al istoriei este inteligibilă numai dacă se cunoaște trecutul său”⁶⁰.

În afirmarea lumii umane, în ceea ce s-ar numi o „instituirea teleologică” (termenul aparține lui G. Lukács), rolul principal îl îndeplinește conștiința, gândirea. „Tot ceea ce omul face în mod conștient – scrie Kautsky – trebuie să fie gândit mai întâi ca intenție, ca scop, ca idee în capul său, și numai astfel devine practic”⁶¹.

Subiecții se personalizează în modalități diferite în procesul rezolvării problemelor practicii, ale vieții. Chiar orice „înnoire tehnică” are sarcina „de a rezolva o problemă practică determinată”; cu atât mai mult cunoașterea naturii trebuie să se afle „în strânsă interacțiune” cu tehnica și economia⁶², căci „punctul de plecare al oricărei cunoașteri rămâne experiența”, spiritul însuși „nu râvnește către nou doar din sine însuși”⁶³.

7. În alți termeni – omul și genul uman într-o istorie a cunoașterii și acțiunii, ceea ce și desfășoară apoi (vol. II) Kautsky sub genericul „statul și dezvoltarea umanității”, punând câteva probleme-cheie ale filosofiei istoriei: sensul istoriei; individualul în istorie; voința și știința în istorie; scopul procesului istoric ș.a.

Studiul societății, istoriei și culturii devine un nou prilej de a funcționaliza gândirea dialectică și istorismul: „Prin cultură – scrie Kautsky – înțelegem suma tuturor performanțelor (*Leistungen*) ce-l ridică pe om de-asupra stării naturale și care se întemeiază în ultimă instanță pe tehnica sa”⁶⁴.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 361, 371, 372.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 479, 654, 687.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 788, 797.

⁶¹ *Ibidem*, p. 800. Marx însuși spunea: omul „face din activitatea sa vitală obiectul voinței și conștiinței sale. El are o activitate vitală conștientă. Aceasta nu este o determinare cu care el se contopește nemijlocit. Activitatea vitală conștientă este aceea care deosebește nemijlocit pe om de activitatea vitală a animalului. Tocmai prin aceasta și numai prin aceasta el este o ființă generică” (K. Marx, *Manuscrise economico-filosofice din 1844*, în K. Marx, Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. Politică, 1968, p. 555).

⁶² K. Kautsky, *op. cit.*, p. 869, 872.

⁶³ *Ibidem*, p. 154, 144.

⁶⁴ Idem, *Die materialistische Geschichtsauffassung, Zweiter Band, Der Staat und die Entwicklung der Menschheit*, 1927, p. 251.

În ceea ce privește concepția asupra istoriei, care pentru Marx și Engels este înainte de toate „o teorie a istoriei societății cu clase și a statelor cu clase”, Kautsky consideră că, „la fel ca orice știință, istoria izvorăște din nevoile practice pe care le impune viața”⁶⁵.

Istoria înseamnă, în principal, studiul trecutului, dar în virtutea faptului că „amintirea trecutului trebuie să slujească contemporaneității” sau, mai clar, că „întreaga cunoaștere a trecutului ne servește pentru a ne descurca în prezent, pentru a configura scopul acțiunilor noastre”; căci „știința despre trecut și fixarea scopurilor în viitor sunt strâns unite laolaltă”⁶⁶.

În tradiția clasică, a lui Hegel și Marx, autorul regândește teza „istoria – *magistra vitae* (*Lehmeisterin*) a popoarelor”, care „presupune recunoașterea necesității cauzale în viața popoarelor”, istoria putând astfel deveni „numai pentru ceea ce se repetă”, „ceva izolat în istorie fiind aproximativ la fel de greu de cunoscut ca și lucrul în-sine luat izolat”⁶⁷.

Tocmai de aceea „modul propriu de a fi al unei epoci istorice nu este de conceput fără ceea ce are ea comun cu alte epoci”⁶⁸.

O necesitate în istorie este evidențiată și prin faptul că „activitatea istorică a unui anumit gânditor” nu depinde numai de el însuși (aceasta cu toate că „a voi este mai timpuriu decât a ști”) și, mai ales, pentru că „a scrie istoria și a face istoria” stau laolaltă⁶⁹.

Istoria, în concepția lui Kautsky, înseamnă, în cele din urmă, „creșterea neîntreruptă a culturii”, „ascensiunea umanității”, acțiunea „legii progresului”⁷⁰.

Elogiul progresului domină aici toată dezbateră în jurul „sensului istoriei”. „Sensul dezvoltării și cu aceasta al istoriei nu constă în mișcarea întregii vieți către un țel determinat, ci în progresele către o tot mai mare multiplicitate, care pentru organisme și creațiile acestora este legată de condiția ce se arată corespunzătoare scopului original al vieții, acela al întreținerii indivizilor”⁷¹.

În sistemul de gândire al autorului, concepția materialistă a istoriei este considerată „ajutorul cel mai de preț”, care „ne învață nu numai să cunoaștem mai bine istoria de până acum, ci și să *facem* istoria pe mai departe”; tocmai de aceea, întrucât Marx a oferit „nu propriu-zis legile concepției materialiste în genere, ci numai pe cele ale istoriei de până acum”, este necesară „dezvoltarea pe mai departe a concepției materialiste a istoriei”⁷².

⁶⁵ *Ibidem*, p. 630, 649.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 649, 639.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 655, 656, 666.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 689.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 709, 714, 741.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 769, 783, 825.

⁷¹ *Ibidem*, p. 835.

⁷² *Ibidem*, p. 845, 615, 629.

Și aceasta într-o perspectivă dialectică greu de trecut cu vederea în istoria marxismului: „Fără idei noi – nici un fel de practică conștientă (...) Spiritul devine revoluționar numai acolo unde lumea înconjurătoare este deja revoluționară”⁷³.

8. Ceea ce caracterizează opera teoretică a lui Kautsky în ansamblu este adeziunea sa la spiritul dialecticii și al concepției materialiste a istoriei, la ceea ce el însuși numea „concepția și metoda istorică a lui Marx”.

Tocmai în acest sens Kautsky a desfășurat temeinice analize ale problematicii economice, etice, de istorie socială și istorie a culturii, având, în același timp, preocuparea constantă de a explica, a populariza și, pe unele planuri, a dezvolta concepția și metodologia marxistă. Căci dincolo de expuneri exemplare, ca *Doctrina economică a lui K. Marx*, autorul a dus mai departe cercetarea problemelor etice și de istorie a religiilor, chiar dezvoltările lui Marx și Engels în sfera materialismului istoric.

Kautsky a sesizat cu multă pătrundere unitatea dintre gândire și acțiune, dintre cunoaștere și faptă, specifică demersului teoretico-gnoseologic. Însăși explicarea științifică a istoriei este concepută ca unitate între *a scrie* și *a face* istorie, între conștiința istorică și istoria efectivă, între mișcare revoluționară și conștiința de sine a proletariatului modern. În acest sens și ideea că fără concepția materialistă a istoriei nu pot fi înțelese „socialismul în ansamblu” și „esența mișcării muncitorești moderne”.

De aici și nevoia dezvoltărilor teoretice constructive, pentru care factorii determinanți se află „în dezvoltarea economică, nu în interesele materiale” pur și simplu. Criticând vulgarizarea marxismului, ca și interpretările denaturate din epocă, autorul pune în lumină rolul activ al conștiinței, al ideilor revoluționare, prezentând concepția lui Marx ca expresie teoretică exemplară a interacțiunii dintre cunoaștere și practică, dintre cunoaștere și transformarea efectivă a lumii.

Dialectica însăși este înțeleasă, de aceea, nu ca „schemă necesară a dezvoltării”, ci ca instrument teoretic de lucru efectiv, verificându-se în practică și totodată oferind orizont practicii și acțiunii umane în genere.

În acest sens, Kautsky desfășoară pe larg argumentarea tezilor despre deosebirea și unitatea dintre dialectica subiectivă și dialectica obiectivă, dintre dialectica socialului și dialectica naturii, criticând reduționismul în variatele lui forme, atât ale idealismului speculativ, cât și ale materialismului „economic”. Preocuparea de a pune „spiritul” la locul lui se împletește astfel cu o înțelegere dialectică a unității dintre material și ideal, dintre conștiință și existență.

În continuarea precizărilor teoretico-metodologice ale lui Marx și Engels, Kautsky desfășoară un studiu competent al limbajului, normelor și acțiunii, al tehnicii și progresului tehnic, studiu ce înscrie o pagină de seamă în istoria ancorării marxismului în problematica efectivă a științei și practicii.

⁷³ Idem, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Bd. I, p. 144. De reținut însă că, așa cum s-a observat, Kautsky pune accent pe metodă, materialismul marxist însuși fiind înțeles mai mult ca metodă (M. Adler, *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, Berlin, E. Laubsche, 1931, p. 109, 110). Situația nu rezultă însă dintr-un program, ci apare ca rezultat al nevoii de a accentua asupra materialismului istoric.

Cu riscul unei doze de exagerare, am putea spune că, sub aspectul amploarei și al documentării cel puțin, un asemenea studiu constituia atunci o premieră în istoria teoriei marxiste. Și aceasta întrucât celebrul teoretician marxist a înțeles că doctrina lui Marx trebuie să fie un instrument de gândire și acțiune, să favorizeze cercetarea concretă, nu să o blocheze. Aici se pot insera și dezvoltările sale în sensul unei modelări a dialecticii, pornind de la studiul organicului, cu accent însă pe specificul lumii umane, pentru care studiul trecutului și al componentei creative proprie omului sunt indiscutabile.

Nu pot să nu atragă atenția aici înțelegerea caracterului istoric al „naturii omului” în strânsă legătură cu ceea ce Kautsky numea „zestrea *a priori* cu care un popor se integrează într-un interval determinat al istoriei”. Căci numai în funcție de acestea devine inteligibilă importanța trecutului și, mai ales, a contextului istoric în care fiecare popor creează, se afirmă ca atare și prin ceea ce „a fost în stare să învețe de la alții”. Aici și importanța individului și a experienței acestuia, care nu încalcă, ci face operațională acțiunea necesității istorice.

Departate de a ilustra numai un moment de dificultate din istoria marxismului, Kautsky a contribuit, în mod substanțial, la afirmarea gândirii dialectice și istorice, la afirmarea valorilor practice și a spiritului umanist în istoria și cultura modernă. În acest sens și patosul pledoariei sale pentru valoarea inegalabilă a concepției materialiste a istoriei, care, spunea Kautsky, „ne învață nu numai *să cunoaștem* mai bine istoria de până acum, ci și *să făurim* istoria viitoare”.

GÂNDIRE JUDICATIVĂ ȘI EXPERIENȚĂ NONJUDICATIVĂ

VIOREL CERNICA

Judicative Thinking and Non-judicative Experience. The author presents two kinds of thinking: the thinking of the things themselves, and the self-thinking. The difference between them is continually performed by the second one. The main idea of this paper refers to the possibility to grasp the things themselves, but not outside the thinking. In order to enlighten this fact, two applications of the *epoché* are necessary: the first, in order to know the things as the true object of thinking; the second, in order to obtain the difference between the things themselves and the thinking of them. The conclusion is the idea about a world of the consciousnesses that can keep this difference. And this supposes a non-judicative experience, conditioned itself by the “withdrawal of time” phenomenon.

Keywords: judicative, non-judicative, reflexive thinking, things themselves, *epoché*, world of consciousnesses.

§ 1. Introducere

Termenii „judicativ” și „non-judicativ” au, la o primă vedere, sensul unor domenii ale logicii aflate în opoziție radicală: domeniul judecării (al cunoștinței, adevărului, al raționamentului științific sau de altă natură, al argumentării „dialectice” etc.) și domeniul ante-predicativului (al prereflectivului, pre-judicativului, experienței perceptive și evidenței directe, nemediate etc.)¹. Poate fi vorba însă, în cazul celui dintâi, despre un spațiu mai larg, de cunoaștere, care este reglat prin fel de fel de convenții al căror izvor este judecata, cu structura și funcțiile ei clasice, aristotelice, apoi despre un alt spațiu, aparținând tot cunoașterii, dar care este, esențial, incompatibil cu aceste reglementări și care, în istoria filosofiei și a științei, a ideologiei de asemenea – cele trei tipuri fundamentale de discurs puse la punct de gândirea occidentală – a fost, totuși, subordonat reglementărilor în cauză. Din acest motiv, am putea accepta ideea unei „dictaturi a judicativului”, adică a unei subordonări totale, constitutive și regulative (în sens kantian), a oricărei forme de discurs față de regulile logice ale judecării, singura formă a gândirii legată în mod direct de adevăr, adică de „valoarea” fundamentală a cunoașterii, care definește ceea-ce-este cunoașterea².

¹ A se vedea: J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, ed. cit.; Dan Zahavi, *Subjectivity and selfhood: investigating the first-person perspective*, ed. cit.; Dorothee Legrand, *Pre-Reflective Self-Consciousness: On Being Bodily in the World*; Shaun Gallagher, Dan Zahavi, *The phenomenological mind. An introduction to philosophy of mind and cognitive science*, ed. cit.

² Problematika judicativului este tematizată în lucrarea proprie *Judecată și timp. Fenomenologia judicativului*, Iași, Editura Institutul European, 2013.

Mă interesează, în contextul de față, problema posibilității non-judicativului de a-și căpăta autonomia constitutivă și funcțională și de a-și impune propriile reglementări într-un spațiu de discurs creat prin dislocarea unor „topos-uri” aflate în însuși orizontul dictaturii judicativului. Aceasta din urmă pronunță, prin mijlocirea regulilor fundamentale ale judecății, verdicte de autorizare sau de respingere a unor gânduri, idei, probleme, soluții, argumente etc. Cele neautorizate nu pot fi re-formate judicativ, deși ele au fost acceptate, alături de alte elemente propriu-zis judicative, în filosofie, mai cu seamă, dar, de asemenea, în știință. Categoria de ne-ființă din *Sofistul* lui Platon, „conceptul nimic” pe care Kant îl înzestrea cu patru sensuri în *Critica rațiunii pure*, ori „nimicul” ca negare totală a ființării sunt „gânduri” autorizate condiționat, contextual, mai bine zis, alături de altele direct autorizabile datorită constituirii lor potrivit regulilor judicative. În cercetarea de față, încerc să evaluez șansele non-judicativului de a prinde formă autonomă în structura unor reconstrucții filosofice, adică în unele concepte, probleme, argumente etc. ale acestora care nu pot fi autorizate judicativ nici măcar contextual. În felul acesta, poate fi schițată o cale de a evalua șansa „istorică” a non-judicativului de a-și crea propriul „loc” de gândire și rostire. Se poate ca tocmai elementele non-judicative de cunoaștere pe care inițial le găsim a fi autorizate contextual (a se vedea exemplele de mai sus) să se arate ca veritabile fapte non-judicative, care se constituie și care funcționează în orizont epistemic fără vreun aport propriu-zis judicativ. Deocamdată, însă, nu poate fi testată decât posibilitatea acestei autonomii. Apoi, prin noi cercetări, ar deveni cu puțință descrierea unor elemente non-judicative de cunoaștere care se susțin prin ele însele. Totuși, un asemenea lucru este destul de ciudat pe temeiul angajamentelor judicative sub autoritatea cărora se află orice tip de discurs, prin urmare, chiar și cel interesat de problema pusă aici în discuție.

§ 2. Reflexivitatea gândirii și dictatura judicativului

Judicativul (dictatura judicativului, mai bine zis) s-a constituit ca atare prin formalizarea *logos*-ului, sau de-naturarea acestuia și constituirea logicii-organon. Istoric, este vorba despre logica și filosofia lui Aristotel ca prim moment al dictaturii judicativului. Lucrarea în care sunt formulate ca atare legile de constituire „logică” a oricărei forme de discurs este tratatul *Despre interpretare / Peri Hermeneias* din *corpusul Organon*-ului³. Regulile dictaturii judicativului, cu funcție nu doar regulativă, ci și constitutivă (în sens kantian), au fost însă de la bun început justificate „teoretic” prin două „discipline” filosofice, a căror prezență în istoria filosofiei este constantă: analitica și dialectica. Discipline, nu metode de filosofare, deși ambele au jucat și acest din urmă rol. În lucrarea proprie *Judecată și timp. Fenomenologia judicativului* sunt prezentate condițiile formale și cele istorice ale acestui fenomen, *dictatura judicativului*, apoi sunt construite trei aplicații care vizează: logica și filosofia lui Aristotel, logica transcendentală a lui Kant (care cuprinde o analitică transcendentală și o dialectică transcendentală) și analitica existențială a lui Heidegger, ilustrând astfel, pe de o parte, extensia istorică a

³ Tratatul care alcătuiesc *Organon*-ul: *Categoriile*, *Despre interpretare*, *Analitica primă*, *Analitica secundă*, *Topica* și *Respingerile sofistice*.

acestor două discipline, iar pe de alta, poziția originară, pentru constituirea și funcționarea demersurilor filosofice, a analiticii și dialecticii, adică a dictaturii judicativului⁴. De aici nu trebuie să înțelegem că în istoria filosofiei s-a pierdut orice posibilitate a non-judicativului – în fond, a *logos*-ului neblocat formal, netrecut în logica-organon – de a susține reguli și condiții ale unei structuri discursive în filosofie. Dar este vorba despre intervenții impure, fiindcă elementele non-judicativului au făcut întotdeauna corp comun cu alte elemente propriu-zis judicative, autorizarea lor de a fi semnificative pentru filosofie, știință („cunoaștere”) fiind primită de întreaga reconstrucție filosofică în care s-au aflat atât unele, cât și celelalte. A indica „locuri” ale non-judicativului nu înseamnă a neantiza judicativul. Dimpotrivă, este vorba doar de o evaluare a puterii celui dintâi de a-și valorifica resursele propriului său fapt de a fi ceva diferit față de cel de-al doilea. Astfel, discursul filosofic, cel științific și ideologic au preluat întotdeauna elemente ale experienței pre-judicative. Dar acestea au fost dizolvate în structura constitutivă și regulativă a judicativului, fiind ele însele „judicativizate”, adică formalizate și blocate în orizont judicativ. Chiar în contextele cele mai expuse „pericolului” non-judicativ – cum ar fi empirismul lui Locke sau cel al lui Hume, logica lui Hegel, schița unei teorii a nimicului din *Critica rațiunii pure* a lui Kant, supraevaluarea evidenței în dauna adevărului așa cum apare în metafizica lui Descartes și în fenomenologia lui Husserl, fenomenologia „credinței perceptive” a lui M. Merleau-Ponty, „etica” lui Levinas, planul unei „logici a lui Hermes” gândit de Noica, fenomenologia donației și a saturației a lui J.-L. Marion etc.⁵ – dictatura judicativului operează constitutiv, iar non-judicativul, deși este descris în ceea ce este el, apare proiectat, până la urmă, ca un fel de treaptă către „cunoașterea” veritabilă înfăptuită exclusiv la nivel judicativ.

Situația aceasta, determinată de constituirea celor două discipline judicative, analitica și dialectica, precum și de constrângerile constitutive și regulative exprimate de ele pentru orice reconstrucție filosofică, are de-a face cu un fapt al „lumii vieții”, anterior istoric momentului de constituire a logicii aristotelice: este vorba despre tehnicizarea gândirii, de faptul că aceasta a preluat funcții de ordonare a faptelor sufletești și, mai departe, a celor sociale, părăsind tocmai „lucrurile însele”, ocupându-se în special de sine însăși, de propriile scheme de constituire și reglare a gândurilor și rostirilor noastre în vederea autorizării lor „publice”. O gândire a gândirii reprezintă faptul reflexiv cu cea mai adâncă înrâurire în „lumea vieții umane”. Cred că nu pot susține un asemenea rol nici percepția, așa cum pretinde M. Merleau-Ponty, nici vocea conștiinței „ființării căreia îi este esențială relația cu ființa însăși”, după un punct de vedere al lui Heidegger, nici timpul originar sau fluxul actelor de conștiință cum afirmă Husserl, nici „pentru-sinele”, conștiința, în sensul lui Sartre, pentru a lua câteva exemple. Gândirea care se gândește pe sine reprezintă „principiul tuturor principiilor” (*Prinzip der Prinzipien*), cu o expresie husserliană. Și nu doar pentru filosofie, ci pentru discurs, în genere. Reflexivitatea gândirii, sau gândirea care se ocupă cu ea însăși, este logica; nu doar logica-organon, așa cum a fost croită de către Aristotel și reproiectată apoi în mai multe variante, toate formale, ci, de asemenea, logica în forma unei ordini de gândire care acoperă toate actele

⁴ A se vedea, *Judecată și timp. Fenomenologia judicativului*, Secțiunea I, Capitolul 3: „Aplicații”.

⁵ A se vedea Bibliografia.

și faptele sufletești, constituind și reglementând – în final, autorizând – tot ceea ce ține de lumea vieții umane.

Un asemenea fenomen de părăsire (sau măcar îndepărtare) de lucrurile însele nu este ușor de acceptat din poziția „culturală” (și filosofică) în care ne aflăm astăzi. În cauză sunt multe prejudecăți stabilite și exersate îndelung de gândirea reflexivă însăși (simplu, „reflecție”); de exemplu, revigorarea prejudecăților psihologismului prin cercetări psihologice – de tip judicativ – comandate de noile condiții de viață umană, după ce acesta fusese scos în afara legitimității filosofice prin fenomenologie, filosofie analitică etc.; ori forțarea limitelor „gândirii naturale” prin fel de fel de formalisme justificate prin cercetări matematice – de tip judicativ – comandate de „noile” științe, cum ar fi informatica, știința comunicării, *neuroscience* etc. Pe de altă parte, trebuie recunoscut că acest fapt al părăsirii lucrurilor înseși a condiționat destinul discursului și, în final, viața oamenilor – lumea vieții umane, mai bine zis – într-o mare parte a istoriei acesteia. Ceea ce înseamnă că gândirea reflexivă a devenit la un moment dat principiul de ordine al lumii vieții umane. Tocmai de aceea, problema pe care ne-o punem acum în mod firesc nu vizează o scoatere din joc a gândirii reflexive, ci „vederea” lucrurilor înseși printr-o gândire care li se adresează lor înseși, iar nu gândirii despre ele. Într-un limbaj mai tehnic, aceasta înseamnă îndreptarea interesului nostru de cunoaștere către pre-judicativ, sau ante-predicativ (pre-reflectiv/reflexiv), dat fiind faptul că forma pe care o ia gândirea reflexivă este aceea a judecății. De altminteri, Aristotel însuși considera că știința începe cu raționamentul și că acesta trebuie să aibă premise – de forma judecăților – care pot fi scoase fie din experiență, fie pe calea intuiției intelectuale⁶. Dar ceea ce se petrece dincoace de raționament, adică în percepție, amintire, experiență, are semnificație numai în perspectiva științei, așa încât, judecata cuprinde tot acest material al experienței, „judicativizându-l” și „raționamentizându-l”. Gândirea reflexivă, deși are forma judecății și a raționamentului (alcătuit el însuși din judecăți), își impune „legile” proprii și dincoace de domeniul ei, anume în orizont pre-reflexiv. Cred că nu poate exista vreo îndoială privind prezența gândirii înseși dincoace de judecată și raționament. Gândirea reglează și experiența, adică ea o prelucrează; dar o prelucrează după norme ale gândirii reflexive impuse („autorizate”) de logica formală; ea nu rămâne, ca gândire a experienței, în legătură cu lucrurile însele; poate doar cu „stările de lucruri”, cum ar spune Wittgenstein, ele însele re-date în „imagini” de forma judecăților⁷. Dar nu se pierd din nou lucrurile însele, procedându-se astfel?

Acest fenomen a fost sesizat demult în filosofie. Oricum, în filosofia contemporană el este vizat în egală măsură de fenomenologie și de filosofia analitică, din perspectiva cunoașterii, ori de hermeneutica filosofică și de diferite variante ale deconstructivismului, din perspectiva creației culturale. Însă aceste filosofii – socotite, acum, drept metode de filosofare – ajung până la a „reduce” materialul experienței ordonat prin gândirea lucrurilor înseși la gândirea reflexivă. Tocmai de aceea analitica și dialectica sunt încă în rolul propriu în toate aceste modele filosofice: acela de a converti,

⁶ Cf. Aristotel, *Analitica secundă*, II, 19, 100 a; ed. cit., vol. III, p. 188.

⁷ Wittgenstein, *Tractatus*, 2 (2.01 – 2.225), ed. cit., pp. 11-19.

potrivit unor reguli logice acreditate, gândirea lucrurilor înseși în gândire formală sau reflexivă.

S-a argumentat la un moment dat ideea că nu e cu puțință o altă cale de intrare în relație a noastră cu lucrurile, atâta vreme cât ele fac deja parte din lumea vieții umane (*Lebenswelt*). Mai mult, noi avem de-a face continuu cu „stări de lucruri”, nu cu lucrurile însele (care sunt simple abstracții), și tocmai din acest motiv judecata trebuie să regleze orice discurs; și, de fapt, orice gând, orice rostire etc. Nu există nicio îndoială în privința relației noastre cu stările de lucruri: într-adevăr, cu acestea avem de-a face. Dar suntem noi înșine participanți la stările de lucruri, iar această participare nu este numai „de sus”, dinspre gândirea care, întorcându-se asupra-și, zărește și „conținuturile” proprii inițiale, care provin de la lucrurile însele. Participarea noastră la stările de lucruri ar trebui privită și dinspre unitatea acestora, adică dinspre legătura originară a propriei noastre „conștiințe” cu lucrurile însele, i.e. dinspre prezența „noastră” ca atare în însăși structura acestora. Fac observația că „lucrul” este o abstracție luat ca simplu „obiect” al gândirii, dar că el este ceva, ca lucrul însuși, odată ordonat, prin gândire, în lumea vieții umane⁸. De aceea trebuie să păstrăm orizontul acesteia din urmă pentru întreaga discuție pe tema propusă aici; altminteri, nu facem decât să manipulăm niște abstracții.

Rezultă din cele spuse că avem de-a face cu două ipostaze ale gândirii, ca „metodă” de punere în ordine a participării noastre la propria „lume a vieții”: 1) gândirea lucrurilor înseși, experiența pre-judiciară (pre-reflexivă/reflexivă), care nu ajunge la formalismul („dictatorial” al) judecării, dar care poate avea autonomie constitutivă (fiind originară diferită de cea judiciară); 2) gândirea reflexivă (reflecția), i.e., gândirea care se gândește pe sine, care se ia pe sine ca obiect și se prezintă ca fiind ipostaza împlinită a gândirii înseși. Este clar că aceasta din urmă face obiect din sine și că cea dintâi își pierde orice marcă, se pierde pe sine odată transferată în schemele celeilalte. Logica formală este însuși corpusul de scenarii ale raportării gândirii la ea însăși și de „pierdere” a gândirii prerreflexive. În ce măsură însă gândirea lucrurilor se poate păstra pe sine în limite proprii, odată prinsă sub condiționările gândirii reflexive? Ce diferențe „formale” există între cele două ipostaze ale gândirii? Dar nu cumva este vorba la propriu despre două „gândiri”, iar nu despre una care trece de la o ipostază la alta în funcție de obiectul pe care îl prelucrează potrivit schemelor sale, adică potrivit traseelor de punere în ordine a obiectului propriu? Aceste trasee logice ordonatoare – înseși schemele de raționare validă ale logicii – au o valabilitate „referențială” necondiționată, ori sunt și ele condiționate de lucrurile însele? Ori sunt condiționate de altceva?

O încercare de a pune în discuție gândirea lucrurilor înseși nu poate lua, totuși, decât forma (formele) pe care o pune (le pune) la dispoziție gândirea formală (reflexivă). De aici dificultatea de a miza pe o anumită autonomie a gândirii lucrurilor înseși. Dar în ciuda acestei dificultăți, nu am putea încerca să regândim condițiile în care aceasta poate rămâne ea însăși, constitutiv vorbind? Este clar că orice încercare de gândire a gândirii-lucrurilor-înseși trece granița dinspre aceasta din urmă către gândirea reflexivă. Și atunci, ne-am putea resemna: este o imposibilitate constituirea după norme proprii a gândirii non-reflexive. Pe de altă parte, am putea accepta faptul că gândirea, în intenționalitatea

⁸ Wittgenstein socotește „lucrul” drept mister. Cf. *Tractatus*, 6.44, 6.45; ed. cit., p. 110.

sa, este, în același timp, act și obiect corelativ acestui act. Cele două situații ar putea arăta astfel:

1. lucrurile însele & gândirea (care le gândește pentru a le pune într-o ordine, în chiar lumea vieții umane);
2. [(lucrurile însele & gândirea) & gândirea care se gândește pe sine]; care se gândește pe sine, în măsura în care obiectul celei gândite este reprezentat de lucrurile însele.

Fără îndoială, o asemenea situație dublă a gândirii devine inteligibilă prin gândirea însăși. Ceea ce înseamnă că ea funcționează încă o dată reflexiv, având drept obiect tocmai diferența dintre cele două ipostaze ale sale. Dar, în fapt, însăși gândirea în a doua sa ipostază constituie diferența amintită, așa încât nu avem motive să multiplicăm ipostazele gândirii. Oricum, gândirea (reflexivă) care constituie această diferență și o expune este cu adevărat activă și întărită în chiar funcția sa de ordonare a lucrurilor înseși precum și a gândurilor despre acestea. În plus, ea nu provoacă o anulare sau măcar o slăbire peste măsură a unor reguli, principii logice (cum se întâmplă, de exemplu, cu terțul exclus în logicile intuiționiste, ori cu noncontradicția în conceptul „gândirii slabe” al lui Vatimo). Dimpotrivă, ea reordonează, după un scenariu absolut nou, diferența în cauză, în sensul de a nu confunda lucrurile însele cu gândurile despre ele. Un caz analog cu o asemenea abordare ar putea fi „concepția semantică asupra adevărului” a lui Alfred Tarski, cu mențiunea că în aceasta nu sunt vizate aceste ipostaze ale gândirii, fiecare cu obiectul propriu, intenționale amândouă, așadar, ci două niveluri ale limbajului, numite de autor limbaj-obiect (*object language*) și metalimbaj (*meta-language*)⁹. Spun că ar putea fi, deoarece nu limbajul constituie sistemul de referință al observațiilor din studiul de față; tocmai judecata cu întregul său aparat de legi constitutive pentru discurs (filosofie, știință, ideologie) – și pentru discursul ce susține aceste observații – este instituit ca plan de raportare a tuturor semnificațiilor (sensurilor autorizate judicativ), ca „sistem de referință”. Iar ceea ce poate căpăta deodată înțelesul cel mai important pentru problema celor două ipostaze ale gândirii este însăși diferența dintre ele: ea însăși semnalată prin gândirea ce se gândește pe sine.

§ 3. De-constituirea fenomenală și pre-judicativul

Un loc potrivit pentru a ilustra funcția performatoare a gândirii care se gândește pe sine este, așa cum s-a înțeles și din cele spuse până aici, acela al cercetărilor pre-judicativului (pre-reflectivului). Deși locul în cauză pare a fi potrivit doar pentru gândirea lucrurilor înseși, chiar aici, în măsura în care gândirea tocmai amintită se constituie ca atare, pre-luarea sa prin gândirea ce se gândește pe sine este necesară. Altfel nu putem ști despre acest „strat” de experiență; și, de fapt, el nici nu ar fi cu putință. Tocmai datorită acestei performări duble a gândirii trebuie să admitem că gândirea lucrurilor înseși – la nivel pre-reflectiv – nu este cu puțință decât pe calea unei reducții radicale, a *epoché*-ului, operată de gândirea reflexivă asupra „lunii prereflexive” constituită prin gândirea

⁹ A se vedea, A. Tarski, *The semantic conception of truth and the foundation of semantics*, ed. cit.

lucrurilor înseși. Raportat la această din urmă operație, lumea prereflectivă este constituită ca atare (prin gândirea lucrurilor înseși). Dacă nu ar fi, atunci ea ar rămâne ceva în afara oricărei conștiințe, gândiri etc. și ar funcționa asemănător „faptelor brute” ale empiriștilor, care nu pot fi prinse în vreun fel sau, dacă ajung în orizontul operațional al unui subiect, sunt de-naturate, subiectivate; sau asemănător lucrului-în-sine kantian, care nu-și poate conserva propriul fapt de a fi ceva, fiindcă ceea ce este de fapt este fenomenul (lucru în sine care, așa cum spunea Jacobi, are o poziție așa încât fără el nu poți intra în filosofia lui Kant, iar cu el nu poți rămâne acolo!)¹⁰. Contrar celor ce se spun îndeobște despre intervenția transcendențială asupra lucrurilor înseși, anume că acestea din urmă ar fi luate din registrul lor de ființă (!) și ar fi prelucrate de un subiect (!) tocmai în sensul pierderii identității lor ontice (ustensilice, valorizante, a simplei-prezențe etc.), am putea susține îndreptățit acum că tocmai prin *epoché* ele sunt salvate, fiind aduse în orizontul operațional al gândirii așa cum sunt ele, „în persoană”, cu o expresie husserliană. Prin *epoché*, adică prin suspendarea oricărei judecăți asupra-le de sens „obiectiv-transcendent”, ele rămân lucrurile însele, deși sunt „gândite”. A le gândi – într-o primă instanță – nu înseamnă altceva decât a le confirma identitatea „sensului” lor cu ele însele; ceea ce constituie („obiectul”) actul (*performing*) gândirii lor este această unitate de „lucru cu sens”; ele nu sunt în preajma gândirii, ci ele se arată pe ele însele, „în persoană”, ca fapt de a fi în gândire, odată cu gândirea, pentru ele însele și pentru gândirea lor. Dar distanța dintre ele și gândire (din situația 1. de mai sus) este continuu refăcută de gândirea însăși; dar de acea gândire care se gândește pe sine (din situația 2. de mai sus) și care păstrează lucrurile „în persoană”. Se poate întâmpla ca gândirea de primă instanță să de-natureze „subiectiv” etc. lucrurile însele, dar cealaltă gândire le restabilește, neîncetat, propriul lor fapt de a fi „lucrurile însele”. În acest sens, gândirea care se gândește pe sine operează prin *epoché*, dar în sensul de a „reduce” gândirea lucrurilor înseși la condiția de obiect propriu și de a sesiza și păstra într-o autonomie funcțională diferența (transcendența reciprocă) dintre lucrurile însele și gândirea lor (cea de primă instanță). Totodată, această operare aduce, cum ar spune J.-L. Marion, în manieră cartesiană, certitudinea propriei existențe a gândirii ca subiect¹¹. Dictatura judiciarului reține doar acest din urmă sens al acestor operații: subiectul există neproblematic (evidență apodictică), iar lumea, la fel. Desigur, cele două sensuri ale operării *epoché*-ului trebuie lămurite. Cu atât mai mult cu cât al doilea dintre ele pare a lucra pentru a suspenda tocmai ceea ce este stabilit prin cel dintâi; sau ceea ce aceasta nu reușește să susțină ferm: lucrurile însele.

Dublul act al gândirii, adică dubla operare a *epoché*-ului, ne aduce continuu în „realitatea” lumii vieții umane. Sensul prim al actului suspendă tocmai „obiectivitatea” lucrului, autonomia sa față de un „subiect”. Totuși, ele nu sunt nimic în afara acestei operări, ceea ce înseamnă că ceea ce este suspendat este mai degrabă nimic. Ele își capătă obiectivitatea autentică prin sensul secund al operării, fiindcă acum gândirea se gândește pe sine, iar sinele său, anume gândirea care gândește lucrurile, puse să fie ca „lucrurile însele” pentru gândirea pre-reflexivă, se arată el însuși pe sine, în persoană, ca fiind

¹⁰ Cf. George Giovanni, *Friedrich Heinrich Jacobi*, în *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/friedrich-jacobi>.

¹¹ A se vedea, J.-L. Marion, *Fenomenul erosului*, cap. I: „Despre o reducere radicală”, ed. cit.

„lucrul însuși”. Gândirea care se gândește pe sine are un obiect propriu, care nu ea însăși, pur și simplu, ca o gândire absolută; în fapt, ea nu poate să fie astfel, fiindcă dacă ar fi, atunci ar avea întocmai soarta „lucrului” existent în afara gândirii: ar fi nimic. Prin urmare, lucrurile însele nu pot fi ele însele decât datorită acestui dublu sens al operării *epoché*-ului. Primul sens pare a suspenda condiția de obiectivitate a lucrurilor, dar, în fapt, nu poate fi vorba despre așa ceva, fiindcă acestea sunt ceea ce sunt numai în gândirea prereflectivă și numai întrucât aceasta este „obiect” al gândirii care se gândește pe sine; este sinele acesteia, dar un sine care pune în sens, odată „în-semnat” el însuși, atât lucrurile însele, cât și gândirea ca un corelat al acestora.

La o primă vedere asupra scenariului de mai sus, *epoché*-ul odată operat (și conștientizat ca atare) este desființat printr-un nou *epoché*, care are ca obiect tocmai ceea ce a căpătat sens (ființă) prin cea dintâi operare; altfel s-ar pierde însuși rezultatul firesc al aplicației: diferența dintre cele două ipostaze ale gândirii. Dar, în fapt, deocamdată nu este vorba decât despre o singură operare cu două sensuri. Faptul că pot fi zărite aici două operări succesive prin care se ajunge la suspendarea întregii lumi constituite transcendent de un subiect care a aplicat *epoché*-ul reprezintă însă o dovadă a posibilității de a aplica întocmai, a doua oară, *epoché*-ul, în sensul de a nu pierde (sau de a recupera, depinde de caz) lucrurile însele. Deocamdată, însă, nu este vorba decât despre două sensuri ale aceleiași operări. Primul sens este acela de a deschide o cale către lucrurile însele, cel de-al doilea sens – al aceleiași operări – este de a sancționa diferența dintre gândirea lucrurilor înseși și gândirea care se gândește pe sine (care face obiect din cea dintâi gândire). Cum am precizat, fără acest al doilea sens nu este cu puțință păstrarea lucrurilor înseși în faptul lor de a fi. Totuși, pe de altă parte, gândirea devenită reflexivă chiar prin aplicarea *epoché*-ului „hotărăște” că ea este ca atare, în identitatea sa de gândire, doar gândire care se gândește pe sine, gândire absolută. În felul acesta, lucrurile însele sunt pierdute și rămân în scenă doar gândurile despre ele; acesta este sensul corespunzător dictaturii judicativului. Așadar, lucrurile însele sunt „constituite” prin *epoché*, însă imediat sunt pierdute prin autonomizarea gândirii; tehnic vorbind, aceasta din urmă este, în fapt, formalizare a gândirii. Fără îndoială, gândirea formală are propria sa lume.

De aici, din formalizare, decurge problema recuperării lucrurilor înseși. Iar calea care cred că trebuie urmată este tocmai aceea a aplicării, încă o dată, a *epoché*-ului asupra lumii constituite pe temeiul exclusiv al gândirii formale, reflexive (al gândirii care se gândește pe sine, al gândirii absolute). Prima suspendare a „judecății” de obiectivitate a lucrurilor împreună cu lucrurile însele constituite prin gândirea care se gândește pe sine și al cărei sine este însăși diferența dintre ele și gândirea lor conduce către două „lumi: a) cea în care lucrurile însele sunt ceea ce sunt prin gândirea care se gândește pe sine și al cărei sine este diferența dintre ipostaza sa prereflectivă și cea reflexivă; b) aceea a gândirii absolute, formale, al cărei sine este însuși absolutul său; aceasta aparține dictaturii judicativului. Al doilea *epoché* trebuie aplicat în sensul recuperării lucrurilor înseși. Prima lume se constituie spontan; cea de-a doua, discursiv. Abia această lume presupune sensul de transcendent, de constituire a „obiectului” prin capacitățile unui „subiect”. Aceste două funcții nu sunt cu puțință potrivit celor două sensuri ale *epoché*-ului, atâta vreme cât acesta este luat în unitatea sa performatoare, iar nu după posibile sensuri

postoperatorii. Cel de-al doilea *epoché* apare ca operație de suspendare a însuși „discursului” de constituire a „lumii” proprii dictaturii judicativului.

Revenirea la „lumea vieții” – în alți termeni, la lucrurile însele – nu este cu puțință decât printr-un *epoché* adresat „lumii” rezultate după aplicarea celui dintâi *epoché* și după autonomizarea gândirii înseși, anume lumii constituite prin capacitățile transcendente ale unui subiect. Regulile gândirii diferenței dintre cele două ipostaze ale gândirii par a fi ulterioare *epoché*-ului secund, ca și cum și-ar avea condiția în acesta; dar ele sunt active de la prima constituire obiectuală, de la prima apariție a lucrurilor înseși. Tot acest ansamblu de „aplicații” cu sens de suspendare a judecăților (mai degrabă, a prejudecăților) noastre despre lucruri, judecăți avansate de conștiința comună sau de cea științifică, filosofică etc., constituie o „activitate” care poate fi numită „reducție”. Opozanții transcendentalis-mului par a socoti că ar fi cu puțință o priză directă a lucrurilor, că acestea ar fi date (undeve) și că un subiect înzestrat cu anumite capacități le-ar putea prinde întocmai. Dar tot acest scenariu este destul de complicat, pentru că nici una dintre cele trei condiții ale sale – subiect existent în mod autarhic, lucru (în sine) în aceeași condiție, legătură miraculoasă între acestea două – nu poate fi probată autonom, ca și cum ar fi ceva în sine (cum ar trebui să stea lucrurile din perspectivă non-transcendentală). Adepții transcendentalismului, însă, consideră că un act constitutiv al conștiinței rezolvă toate problemele de mai sus, fiindcă are preeminență o unitate de „existență” din care s-ar putea desprinde un subiect, un obiect, legătura dintre acestea etc. Iar unitatea este ceva în virtutea propriei sale „donații”. Donație, dar către ce? Tot ideea de donație instituie, de fapt, și scenariul non-transcendental, deși „funcțiile” subiectului și obiectului sunt mai bine fixate decât în scenariul opus, prin urmare mai greu de re poziționat în așa fel încât doar una dintre ele „să se dea” (în/ca donație). Ajungem, așadar, lucrând transcendental, în același loc spre care se îndreaptă și critica filosofiei transcendente, loc definit prin separația dintre subiect și obiect. Fără îndoială, toate problemele semnalate mai sus, indiferent de preeminența unității date a unor condiții, sau de întâietatea acestora dincolo de unitatea lor, revin cu toată forța. E cu puțință însă o altă cale, una care să nu fie nici transcendentală, nici non-transcendentală? Pentru aceasta, ar trebui să poată fi evitată calea care duce către „temeiul ultim”, „cauza primă”, „primul motor”, „principiul tuturor lucrurilor”, „ego-ul transcendental” etc. (proprie, în anumite condiții de diferență, atât transcendentalismului, cât și opusului său). Cred că este cu puțință să deschidem o asemenea cale, suspendând însă tocmai ideea de preeminență constitutivă; mai bine zis, aplicând *epoché*-ul tocmai pe ceea ce, în condițiile unei prime aplicări a acestuia, s-a constituit deja. Această cale nu poate fi decât către pre-judicativ; și poate fi deschisă numai după ce ne asumăm întreaga „lume” judicativă (dictatura judicativului) sprijinită de conștiința noastră opinativă în aceeași măsură ca și de cea științifică, filosofică, ideologică. Așadar, cum să o deschidem? Aplicând un nou *epoché*, care să vizeze lumea judicativă în întregul ei.

Pre-judicativul nu poate fi „prins” direct, prin el însuși. De la bun început, el este deja cuprins în structura judicativă a gândirii, rostirii, fapturii noastre omenești. Orice încercare de vizare directă a sa sfârșește în convenții, prejudecăți, nonsensuri. Dar orice schimbare de sens, către judicativul ca atare, nesocotind pre-judicativul, are aceeași soartă. Cred că oricine deschide o cale „naturală” către pre-judicativ trebuie să-și asume

„lumea judicativă” în care el se află deja. El este „judicativizat” (adică acreditat în spațiul gândirii, rostirii și făptuirii umane) și numai pornind de la această ipostază a sa, autorizată judicativ, am putea descoperi o cale către el însuși, „dat în persoană”.

Fenomenologia pare să fi adoptat o asemenea cale, atunci când Husserl stabilea, pe de o parte, domeniul de aplicație al reducăiei: cunoștințele comune, dar și cunoștințele științifice, iar pe de alta, sensul ei: suspendarea supoziției de obiectivitate a „lucrurilor”. Numai că reducăia în cauză nu se limita la a scoate din sens tot acest univers al cunoașterii, ci îl anula pur și simplu, ca și cum întreaga operație de constituire a cunoștinței trebuia să pornească de la un punct „zero”, un loc absolut: ego-ul transcendentă (și corelatul său, „lumea”, ca un simplu orizont de constituire, nu ca mulțime a „lucrurilor”, „faptelor” etc.). Pe de altă parte, Heidegger, prin ideea sa de „hermeneutică a facticității”, lua ca de la sine înțeles faptul că sensul ustensilic al „obiectelor” este primul moment de „înțelegere” a lucrurilor înseși¹². Ca și cum lumea și, desigur, „lucrul însuși” este un *datum*, un *positum* veritabil. Contradicțiile acestei idei heideggeriene – aproape identică ideii lui Husserl despre preeminența sensurilor intersubiective (față de cele subiectiv-transcendentale) în constituirea oricărui fenomen, formulată în *Ideii II*¹³ – sunt, de fapt, rezultate ale unei defectuoase „reflecții transcendentale” (Kant): raportăm fel de fel de reprezentări („sensuri”) între ele, dar pierdem din vedere originea lor (la Kant: intelectul pur sau intuiția sensibilă)¹⁴. Lumea, sensul, lucrul, obiectul, faptul, subiectul, ustensilul etc. sunt simple reprezentări: resemnificate, e drept, în universul factic al unei ființări pentru care este esențial faptul-de-a-fi; prin urmare, ele nu pot fi lucrurile însele. Și, ca reprezentări autorizate – fie și factic – ele se află deja în „lumea judicativă”. Pentru a descoperi lucrurile însele nu trebuie anulată cunoașterea judicativă cu toate convențiile sale, socotind, de exemplu, un datum împrejurarea „subiectivă” a unei calificări ustensilice. Cunoașterea judicativă are un aspect problematic, din cauza căruia ea nu este niciodată împlinită. Tocmai acest aspect problematic și sentimentul puținței de a-l identifica, transformat în motivație a căutării „lucrurilor înseși”, pot deveni veritabili ghizi pentru aplicarea unui nou *epoché* asupra întregului neîmplinit al cunoașterii judicative.

Nu este astfel propusă o nouă cale de constituire a „lucrurilor înseși”, anulată fiind constituirea de tip judicativ, ci este „valorificată” aceasta din urmă în sensul limitării

¹² „Pentru a scoate la iveală ființarea care este doar simplu-prezentă, această cunoaștere trece mai întâi *prin* ceea-ce-este-la-îndemână în preocupare.” Heidegger, *Ființă și timp*, ed. cit., p. 96. A se vedea întregul Capitol II din Partea Întâi, Secțiunea Întâi, „Mundaneitatea lumii”.

¹³ „Ego-ul este întotdeauna un *subiect al intenționalităților*, și aceasta înseamnă că o noemă și un Obiect noematic sunt în mod immanent constituite („apercepție”); conștiința unui Obiect este produsă. În particular, un Obiect poziționat ca existând, care este prezent conștiinței în „cum-ul” lui, intră într-o relație „intențională” cu subiectul într-un nou sens: subiectul se poartă el însuși către Obiect, iar Obiectul *stimulează* ori *motivează* subiectul.” Husserl, *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*, Second Book: „Studies in the phenomenology of constitution”, ed. cit., p. 231.

¹⁴ „Numesc *reflecție transcendentă* acțiunea prin care țin împreună comparația reprezentărilor în genere cu facultatea de cunoaștere, în care ea are loc și prin care disting dacă ele sunt comparate între ele ca aparținând intelectului pur sau intuiției sensibile.” Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 255.

valabilității sale și al scoaterii la iveală – printr-un nou *epoché* – a pre-judicativului. Aceasta presupune: recunoașterea rolului „constitutiv” pe care îl are gândirea care se gândește pe sine pentru cunoaștere și pentru lumea vieții omului, asumarea, ca punct de plecare al acestei operări, a lumii judicative, plină de convenții și de „ordine” de acreditare a unor elemente de gândire, rostire și făptuire, operarea timpORIZATOARE (timpul fiind implicat în orice tip de constituire), chiar dacă aceasta este specifică dictaturii judicative etc.

Cine operează *epoché*-ul? Pe cel dintâi, cu cele două sensuri ale sale, și pe cel de-al doilea? Întrebarea este legitimă, de vreme ce am vorbit până aici despre operare – a *epoché*-ului prim în două sensuri, a celui de-al doilea în sens proiectiv – fără operator, fără să vizez un „subiect” identificabil, recognoscibil. E clar, totuși, că este vorba despre un „subiect”. Problema semnalată de la Husserl și Heidegger încoace cu toată puterea, anume consecința vicioasă a relației subiect-obiect pentru însuși destinul metafizicii, a cărei formulă (și esență) este, tocmai din cauza acestui cuplu, onto-teo-logia, nu este semnificativă, deocamdată. Prezența copleșitoare a acestui cuplu în istoria filosofiei se datorează unor motivații care nu pot fi desfășurate aici. Oricum, un „subiect” operează *epoché* și aceasta cu intenția de a constitui „fenomenal” (prima operare) și apoi de a reveni la lucrurile însele (a doua operare). Acestea din urmă nu pot fi constituite și apoi recuperate decât pe o asemenea cale, așa cum s-a motivat mai sus. Dar dacă ele sunt acum recuperate, înseamnă că între timp au fost pierdute; dar, pe de altă parte, și că a existat o situație în care acestea erau chiar ceea ce ele sunt: lucrurile însele. De fapt, aici este vorba doar despre gânduri posibile numai prin aplicarea *epoché*-ului. Fără operarea sa, lucrurile însele nu sunt ceea ce sunt, pierderea lor nu este o pierdere reală, recuperarea lor nu este o problemă. Toate acestea își au sensul pentru o conștiință în orizontul căreia gândirea proprie a operat prin *epoché* și care înțelege pericolul sub care se află „lucrurile” de la bun început: pierderea lor printre gândurile despre ele. De aceea se și pune problema recuperării lor, la un moment dat. Odată pierdute printre gândurile despre ele, lucrurile însele ar desființa și funcțiile subiective; toate! Gândirea care se gândește la sine, operând încă o dată *epoché*-ul, salvează cu adevărat lucrurile și se salvează și pe sine. Ea păstrează continuu diferența dintre sine (ceea ce este ea în primă instanță) și sine (ceea ce este ea în ipostaza reflexivă), dintre lucruri și ea însăși în ambele ipostaze. Dar le plasează pe toate acestea în orizontul unei conștiințe care se află, datorită relațiilor tocmai amintite, în „lume”; *este vorba despre o lume a conștiințelor, singura care poate păstra, într-un mod fără echivoc, diferența dintre lucrurile însele și gândirea despre ele.*

O gândire care se gândește pe sine într-o identitate desăvârșită este o Idee în sens kantian: niciodată conceptul ei nu se va putea umple de „substanță” experiențială (intuitiv-sensibilă, intuitiv-eidetică etc.) corespunzătoare. Și tocmai aceasta este pretenția gândirii reflexive ce urmează primei aplicări a *epoché*-ului. Dar o gândire care se gândește pe sine, acest sine propriu fiind el însuși o gândire despre altceva, anume despre lucrurile însele, este un fapt în ordinea firii. E drept, ne lipsește calea de a păstra continuu suficientă claritate asupra acestui „fenomen”; și puterea de a nu deschide „discursul” prin care se constituie dictatura judicativului. De aceea gândirea care se gândește pe sine a fost interpretată abstract, ca o funcție a conștiinței prin care un subiect își dezvăluie sieși operațiile gândirii sale, transformându-le apoi în reguli de corectitudine absolută a

gândirii în genere, adică și a gândirii care gândește lucrurile însele. Tocmai acesta fiind sensul dictaturii judicativului. Acest fapt nu este lipsit de susținere prin ceea ce noi înșine suntem; dimpotrivă, el reprezintă una dintre condițiile cunoașterii, ale comunicării interumane, ale conviețuirii în lumea vieții umane. Totuși, gândirea „condiționează” astfel cunoașterea și lumea vieții umane nu în această ipostază abstractă, ci în ipostaza sa de gândire care se gândește pe sine (cea reflexivă), „obiectul” său fiind o gândire care are de-a face cu lucrurile însele (gândirea de primă instanță).

Pentru a recupera acest ultim sens și pentru a-l păstra activ, calea este aceea a considerării „lumii” create prin funcțiile transcendente ale gândirii înseși și a aplicării unei „reducții” asupra acesteia, în așa fel încât reflexivitatea gândirii să se așeze în termeni firești. Unde găsim această „lume”? Aici! Este lumea conștiinței noastre comune, aceea a științei, a filosofiei, a ideologiilor de toate felurile; în genere, a dictaturii judicativului. Odată determinată astfel, ne rămâne să trecem la reducția anunțată. Problema este că o asemenea reducție nu depășește granițele dictaturii judicativului; totuși, le identifică pe acestea și le descrie. În *Judecată și timp*, reducția este operată ca atare. Lumea dictaturii judicativului este „redușă” la timp. Acesta are funcții constitutive și el reprezintă în acest orizont însăși judecata, care pare a avea doar funcții operaționale, iar timpul doar sensuri obiectuale (corelative funcțiilor operaționale ale judecății). Dar, în fapt, cele două se află într-o identitate funcțională care trebuie luată, întâi, ca atare și apoi re-gândită de pe poziția unei intenționalități care vizează, paradoxal, tocmai de-constituirea lumii dictaturii judicativului. Rezultatul: o lume a conștiințelor (care păstrează diferența dintre gândire și lucrurile însele, ca obiect al ei).

Timpul, așadar, este însăși reflexivitatea gândirii, adică lumea dictaturii judicativului. Noua reducție trebuie aplicată acestuia, pentru a căpăta o șansă de a de-constitui tocmai „această lume”. Cum ea nu este însăși lumea vieții umane decât în măsura în care poate căpăta un asemenea sens printr-o nouă reducție (*epoché*), dar, pe de altă parte, fiindcă scopul oricărui demers lămuritor în privința faptului-uman-de-a-fi-în-lume este tocmai revenirea la lumea vieții umane, trebuie prins un sens al lucrurilor care ține de un „fenomen” opus total timpului: acest fenomen este „retragerea timpului”. O lume a conștiințelor – rezultatul „brut” al operării secunde prin *epoché* – este a-temporală. Dar nu în sensul că ea nu ar mai suporta fel de fel de constituiri fenomenale: dacă ar fi așa, atunci nu am mai avea de-a face cu conștiință sau conștiințe; ci în sensul unei simultaneități care suspendă timpul – pentru o „clipă” – reînstituindu-l apoi pentru a-și exercita toate funcțiile sale propriu-zis constitutive, alături de judecată. Lumea conștiințelor, ca rezultat imediat al operării secunde a *epoché*-ului, dacă ar fi privită din perspectiva timporizării (a constituirii fenomenale), fapt cu totul posibil, ar fi tocmai acest „fenomen” al sincronicității (contemporaneității) conștiințelor. În ceea-ce-este ea însă, adică nealterată cu fel de fel de convenții judicative, această lume a conștiințelor înseamnă „retragere a timpului”.

De ce „retragerea timpului”? Întâi, pentru că gândirea reflexivă, dictatura judicativului, în alți termeni, nu are puterea de a constitui fenomenal lumea sa decât ca timp, iar o nouă tentativă a ei de a constitui lumea – dacă această operație ar avea un sens – va conduce tot la timp. Apoi, pentru că, odată constituită lumea dictaturii judicativului, conștiința nu mai poate opera decât în direcția unei de-constituiri a acesteia care se lasă

ghidată de „obiectul” său, anume timpul; iar acesta doar se poate retrage din operativitatea ce îi este proprie. O anumită *pasivitate a gândirii*, luată în sensul fenomenului retragerii timpului, poate deschide calea unei de-constituiri a lumii dictaturii judicativului. Aceasta este, cred, sarcina filosofiei actuale. De altminteri, câteva tentative sunt în curs, atât în spațiul fenomenologiei, al hermeneuticii filosofice, al eticii aplicate, cât și în cel al filosofiei analitice.

Iată „termenii” fundamentali ai acestei căi către lucrurile însele: *lumea conștiințelor*, *retragerea timpului*, *pasivitatea gândirii*, *de-constituirea dictaturii judicativului*, *simultaneitatea conștiințelor*, *epoché* secund. Luați în sine sau cu sensurile lor judicative, toți acești termeni sunt problematici. Dar rămân la fel și pe calea către „lucrurile însele” deschisă aici? Răspunsul nu poate urma decât unei cercetări care să țină seama de cele câteva indicii – ale căii către lucrurile însele – evidențiate în lucrarea de față.

Bibliografie

- ARISTOTEL, *Organon*, vol. I-IV, București, Editura Științifică, 1957-1963.
- CAPUTO, J.D., *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutical Project*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1987.
- GALLAGHER, S., ZAHAVI, D., *The phenomenological mind. An introduction to philosophy of mind and cognitive science*, Routledge, London and New York, 2008.
- GIOVANNI, G., *Friedrich Heinrich Jacobi*, în *Stanford Encyclopedia of Philosophy*; <http://plato.stanford.edu/entries/friedrich-jacobi>.
- HEIDEGGER, M., *Ființa și timp*, trad. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2003.
- HUSSERL, Ed., *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*, Second Book: „Studies in the phenomenology of constitution”, translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2000.
- HUSSERL, Ed., *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, traduit par D. Souche, PUF, Paris, 1970.
- KANT, Im., *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, București, Editura IRI, 1994.
- LEGRAND, Dorothée, *Pre-Reflective Self-Consciousness: On Being Bodily in the World*, în “Janus head”, vol. 9, No.1, 2007, pp. 493-519; <http://www.janushead.org/9-2/Legrand.pdf>.
- LEVINAS, Emm., *Totalité et Infini. Essay sur l'exteriorité*, troisième édition, Martinus Nijhoff, La Haye, 1968.
- MARION, J.-L., *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, PUF, 2001.
- MARION, J.-L., *Fenomenul erosului*, trad. Maria-Cornelia Ică jr, Sibiu, Editura Deisis, 2004.

- MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris, 1945.
- MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, Éditions Gallimard, Paris, 1964.
- RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- SARTRE, J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1976.
- TARSKI, A., *The semantic conception of truth and the foundation of semantics*, în *Philosophy and phenomenological research*, No 4 / 1944, pp. 341-376.
- VATIMO, G., *Dialectică, diferență, gândire slabă*, în vol. *Gândirea slabă*, trad. Ștefania Mincu, Editura Pontica, Constanța, 1998.
- WITTGENSTEIN, L., (1) *Tractatus logico-philosophicus / Logisch-philosophische Abhandlung*, SIDE-BY-SIDE-BY-SIDE EDITION, VERSION 0.21 (APRIL 14, 2010), containing the original German, alongside both the Ogden/Ramsey, and Pears/McGuinness English translations.
- ZAHAVI, Dan, *Subjectivity and selfhood: investigating the first-person perspective*, Cambridge, MIT Press, 2005.
- ZAHAVI, Dan, *Inner time-consciousness and pre-reflective self-awareness*, în Donn Welton (ed.), *The New Husserl: a Critical Reader*, Bloomington: Indiana University Press, 2003, pp. 157-180.

DEMERSURI ALE ONTOLOGIEI FILOSOFICE

CORNEL HARANGUȘ

Approaches of Philosophical Ontology. The paper questions the ontological levels and forms of discourse in the traditional, in the modern, as well as in the contemporary philosophy. The paper does not seek to legitimize philosophical ontology. This was demolished, but ontology has a consistent history in European philosophy, which deserves to be understood. The work is based on the idea that philosophical ontology is a discourse that has two levels, with different theoretical positions. The first level is *descriptive*, the second is *explanatory*. The paper delineates four types of ontological description: material, logical, categorial and phenomenological. Ontological explanation focuses on the ontological description trying to show what the described items are. Ontological hermeneutics is not a distinct level of ontological discourse, but integrates both levels. These considerations are supported by historical-philosophical illustration.

Keywords: ontological description, types of ontological descriptions, ontological explanation, schemes of ontological explanation, hermeneutics.

1. O justificare prealabilă

Lucrarea de față nu se ocupă de legitimarea ontologiei filosofice, nici cu reabilitarea metafizicii, cu combaterea contestării lor sau cu respingerea deconstructivismului, a punctelor de vedere ale postmodernismului sau ale postfilosofiei. Asupra pozițiilor de acest gen, în ce privește ontologia, m-am exprimat în cartea *Discursul ontologic în filosofie* (1995), cu destulă prudență. Trebuie admis că ontologia metafizică și-a încheiat misiunea și că filosofia tradițională, cea până la Hegel inclusiv, a pierdut teren, substanța ei abstractă fiind dizolvată în tot felul de preocupări derivate din ea, mult mai concrete și specializate, având fiecare din ele o fărâmă de obiect la vedere, pe care îl asaltează cu toate simțurile. Pentru că și încrederea în rațiune sau chiar în raționalitate s-a pierdut și ea. Studiul de față se va ocupa, în consecință, de ceea ce a fost ontologia în istoria filosofiei europene, indiferent ce pare a fi azi. Ontologia face parte dintr-o moștenire culturală, a Europei, în primul rând, fără de care spiritualitatea noastră europeană ar fi mult mai puțin consistentă de cât este. Este adevărat că ontologia filosofică a suferit o anumită comprimare, mai ales în Europa. Dar în filosofia contemporană ontologia este bogat reprezentată în direcțiile filosofice de factură logicistă, lingvistică, analitică în general. De aceea, a căuta înțelegerea acestei moșteniri și semnificația preocupărilor ontologice actuale pentru spiritul nostru nu poate să fie întrutotul inutil. Aceste câteva cuvinte sunt, cred, suficiente pentru a admite preocuparea de față ca legitimă. Să amintim spusele lui Heidegger din introducerea la *Ce este metafizica*: „câtă vreme omul rămâne *animal rationale*, el este *animal metaphysicum*”.

2. Descriere și explicație în ontologie

Este de la sine înțeles că despre descriere și explicație putem vorbi în cazul științelor, mai ales al științelor naturii – fizică, chimie, biologie – dar și în istorie și în științele sociale mai noi. Descrierea în științele invocate o putem observa în operațiile de identificare a obiectelor de studiu, care este consemnată în unele științe prin părți distincte ale acestora: statica în fizică, tabelul elementelor în chimie, anatomia în biologie, itemii în științele sociale și altele asemenea.

Explicația este o operație mai complexă, în care în principal se urmăresc evenimente naturale sau sociale care se derulează în timp și care duc la rezultate care sunt înțelese tocmai prin acea desfășurare. Avem deci în științele despre care vorbim două tipuri de operații, procedee sau demersuri pe care le-am descris foarte sumar. Ele ridică mari și multe probleme epistemologice, de care însă nu ne vom ocupa, pentru că obiectivele lucrării noastre nu o cer.

Se va putea însă obiecta că cele două demersuri – descrierea și explicația - nu le putem atribui filosofiei, mai precis ontologiei filosofice. Dar acest lucru nu este atât de adevărat pe cât pare. Să ne gândim că științele enumerate, cel puțin în parte, sunt moștenitoarele ontologiei filosofice europene, de la care și-au luat nu numai obiectul, lăsând-o fără acesta și descalificând-o aparent, dar și procedurile. Și ontologia filosofică a procedat descriptiv sau explicativ și și-a pus amprenta acestui dublet și în știință. Numai că ontologia filosofică a dezvoltat aceste proceduri într-un mod mai nebulos, mai nelegat, într-un orizont de generalitate ale cărei propoziții sunt greu de aplicat empiric, așa cum puteau sau pot să o facă științele. Întotdeauna începuturile sunt mai dificile decât desfășurările ulterioare. Aceste lucruri pot fi reperate în istoria filosofiei europene.

3. Descrierea ontologică

Pentru a accepta tematizarea unui asemenea concept, trebuie depășite două obstacole. Primul este acela al opiniei că ontologia filosofică de tip tradițional este nepracticabilă datorită dispariției obiectului său de reflecție. Partea reală a lumii a fost preluată în vederea studiului de către științele particulare, adevărurile „universale” și generalitățile metafizicii tradiționale sunt în zilele noastre depășite. Prin urmare a propune ideea actualității descrierii ontologice ar fi o încercare riscantă. Această idee o susține Ilie Pârvu, care afirmă că teoriile filosofice au o natură *nondescriptivă*, că acestea nu oferă informații asupra unui obiect determinat¹. Teoriile speculativ metafizice, în speță ontologiile trebuie să se mențină la nivelul perpetuei deliberări „asupra condițiilor de posibilitate și adecvare a oricărei filosofii”². Ilie Pârvu se folosește de ideile lui Whitehead referitoare la transcenderea schemelor conceptuale, a schemelor de idei și a oricărei încercări de categorizare a lumii, deoarece propozițiile sau enunțurile metafizicii nu pot fi exacte și nici nu pot fi înțelese clar și distinct³.

¹ Ilie Pârvu, *Cum se interpretează operele filosofice*, București, Editura Punct, 2001, p. 18.

² *Ibidem*, p. 18.

³ Vezi Cornel Haranguș, *Incursiuni*, Timișoara, David Press Print, 2014, p. 21.

Caracterul plauzibil al acestor caracterizări ale ontologiei filosofice (căci la aceasta se referă ele în primul rând) poate fi cu mare greutate subminat. Ele sunt susținute de deconstructivismul aplicat metafizicii și ontologiei, de genul celui al lui Jean Baudrillard și Jacques Derrida. Primul afirmă că noi nu putem ajunge la obiectele reale datorită interpoziției imaginii între noi și realitate, mai ales prin *media*; noi trăim într-o lume de „simulacre” datorită cărora nu mai avem acces la sens. Inevitabila căutare a sensului și a obiectului, de care nu se poate lipsi filosofia lui Jean Baudrillard, îl readuce la teoria proximității, a lui *aproape de* sau *înainte de*.

La Jacques Derrida realul devine un spectru, ceva inconsistent, în care sensul, la fel, își pierde statutul și autoritatea⁴. Dar această hermeneutică, împotriva termenilor distructivi, tari, la adresa ontologiei, are în țesătura discursului un orizont al obiectului, al realității.

Pe de altă parte putem afirma că filosofia europeană a păstrat o linie ontologică a cercetării chiar după ce metafizica tradițională și-a pierdut credibilitatea și centralitatea în filosofie. Ontologia *Ființei*, începută cu Parmenide și Aristotel în antichitate a fost relansată prin Martin Heidegger, la noi prin Constantin Noica, și nu și-a pierdut nici azi ecoul, împotriva deconstructivismului de care am amintit mai înainte. Dar filosofia contemporană, mai ales cea analitică sau cea bazată pe analiza limbajului este plină de problematizări logico-lingvistice cu tematică ontologică. În aria acestor filosofii, diversele orientări sunt pline de cercetări privind referențialitatea termenilor și a propozițiilor ca și de problematica atributivității sau predicției. Aceste problematizări sunt ontologice. Dar ceea ce este mai important de subliniat este că asemenea preocupări aparțin descrierii ontologice de un anumit tip, pe care îl vom preciza în cele ce urmează.

4. Filosofia ca adaptare spirituală

În două dintre cărțile mele⁵ am susținut ideea valabilității preocupărilor ontologice, nu în forma în care erau prezente în metafizica tradițională și nici numai cu susținerea pe care o au din perspectiva logico-lingvistică contemporană, dar și din alte motive, în principal din motive de adaptare spirituală la realitate.

Cred că s-a observat, dar s-a subliniat mai puțin că în interpretarea mitului peșterii a lui Platon de către Martin Heidegger este prezentă o destul de completă considerare a filosofiei ca mijloc de adaptare spirituală a omului la realitate. „Metafizica, scrie el, este guvernată în întregime de strădania de a defini ce anume este omul și care este poziția lui în mijlocul ființării”⁶. Heidegger este conștient că mitul peșterii intenționează să facă acest lucru pentru om, să îl situeze în mijlocul ființării, să îl facă adaptat la ființare. Această adaptare, cum se înțelege din întreaga poveste, este o adaptare spirituală. „Platon, afirmă Heidegger, spune cât se poate de limpede că mitul peșterii este chemat să

⁴ Vezi Dorica Bolțașiu, *Hermeneutica – limite și libertate. Radicalism și reconstrucție în secolul XX*, www.unibuc.ro, 2013.

⁵ Este vorba de *Discursul ontologic în filosofie*, Timișoara, Editura Hestia, 1995 și de *Eseu de ontologie descriptivă*, Timișoara, Editura Augusta, 2002.

⁶ Martin Heidegger, *Doctrina lui Platon despre adevăr*, în Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, București, Editura Politică, 1988, p. 200.

ilustreze esența „formării”⁷. A formării omului. Iar „Omul” înseamnă oricând natura umană sau omenirea în totalitatea ei, individul sau o comunitate, poporul sau un grup de popoare. De fiecare dată ceea ce contează este ca, în sfera unei alcătuirii metafizice fundamentale să-i fie asigurate omului, lui *animal rationale* – așa cum este el definit pornind de la această alcătuire fundamentală – eliberarea posibilităților sale, certitudinea determinării sale și securitatea „vieții” sale⁸.

Cred că am ilustrat suficient ideea că Heidegger vede în mitul peșterii un mit al adaptării prin metafizică a omului la lume, prin ideea Binelui, cum arată el mai departe. Această idee la Platon ține de ideea „formării”, de *Paideea*, cuvânt intraductibil, spune Heidegger, dar care a fost tradus prin *bildung*, adică „image”, adică „model”. Modelul formării. Dar Heidegger nu vrea să rămână la această destinație explicită a mitului pe care i-a dat-o Platon. „Dimpotrivă, spune el, interpretarea mitului pe care o încercăm acum își propune să trimită la „doctrina” platoniciană despre adevăr”⁹. Heidegger acceptă că interpretarea sa se îndepărtează de sensul explicit al mitului, căci spune imediat următoarele: „Nu cumva mitul este astfel încărcat cu ceva care este străin? Interpretarea amenință să degenereze într-o răstălmăcire brutală”¹⁰. Dar Platon, după cum se știe, rezolvă perplexitatea naivă prin aceea că dezvăluie că între formare și adevăr există o legătură substanțială, chiar dacă ascunsă. Căci dacă mitul este atât despre formare cât și despre adevăr, nu există între acestea o relație de esență?, se întreabă Heidegger. Iar răspunsul este afirmativ. Relația constă în aceea că esența adevărului și modificarea lui fac cu putință „formarea”, adică adaptarea. Toată povestea ieșirii din peșteră și intrării în dăruț a celor care au fost înainte înăuntru este în vederea susținerii acestei idei, a ilustrării posibilității de reorientare a omului în întregul său, a adaptării sale la un alt mediu. Iar acest lucru se face datorită adevărului și prin adevăr. „Esența *formării* își află temeiul în esența adevărului”¹¹, spune Heidegger. Acum *Paideea* se traduce deja prin adevăr; *adequatio intellectus et rei*.

Probabil că așa a înțeles metafizica occidentală, cum spune Heidegger însuși, acest mit și însuși funcția de adaptare a metafizicii în întregul ei. În măsura în care spune adevărul, metafizica ajută *Paideea*, la formare, la adaptare. Iar în măsura în care nu deține adevărul despre ființare și ființă, metafizica menține *apaideea*, inadaptația, și este nefolositoare. În acest fel, probabil, a ajuns metafizica, mai ales ontologia, să fie respinsă.

Dar metafizica are doar în mod secundar obiective cognitive, cum sugerează însuși Heidegger. Interpretarea cognitivă, prin adevăr, a mitului, pare străină. De aceea metafizica a și pierdut din vedere exercițiul adevărului, prin pierderea obiectului său, realitatea în întregime. Obiectivele ei cognitive s-au relativizat prin aceasta, au fost realizate prin împrumuturi de la științe, prin configurarea unei definiții proprii lipsită de substanță – știința științelor, gnoseologie etc. După căderea ontologiei, au rămas în picioare unele ramuri respectabile, cum ar fi etica, estetica, logica.

⁷ *Ibidem*, p. 183.

⁸ *Ibidem*, p. 200-201.

⁹ *Ibidem*, p. 183.

¹⁰ *Ibidem*, p. 183.

¹¹ *Ibidem*, p. 187.

Dar eroarea de a centra adaptarea pe adevăr, mai precis limitarea la adevăr a „formării”, a *paideiei*, a adaptării, a dus, odată, la considerarea metafizicii ca epuizată, depășită etc. (deconstructivismul), iar în al doilea rând a dat ocazia constituirii unei opoziții false între metafizica bazată pe adevăr și o metafizică, chiar o ontologie, bazată pe alte desfășurări intelectuale, mai puțin asociabile adevărului certificat dar utilizabile pentru adaptare. Filozofia a găsit aceste desfășurări în sofistică, retorică, argumentare, comunicare, ca alternative la metafizica bazată pe adevăr. O cinică reflecție spune: „Și minciuna-i vorbă”. Este reflecția atașabilă sofisticii celei mai agresive, cu care s-au luptat Socrate, Platon și Aristotel. Dar filosofia s-a dezvoltat până în zilele noastre și pe ceea ce stătea în principiu sub semnul relativului – retorica, argumentarea – și care păreau sau erau raționale din punctul de vedere al *Paideiei*, al formării, al adaptării. Fiecare din aceste direcții de comunicare posedă o ontologie a discursului, dar și a personajului în cadrul ființării, ca să ne exprimăm cu termenul lui Heidegger. „Ontologiile” lui Baudrillard și Derrida nu sunt cine știe ce „descoperiri”, pentru că și ontologia mitului peșterii este o ontologie a „simulacrelor”. Sforțarea ontologiilor „serioase”, de tipul celei a lui Heidegger – sau a lui Hillary Putnam, Quine, sau Patrick Suppes – a fost sau este aceea de a reduce caracterul relativist al gândirilor ontologice, de a reduce caracterele de simulacru al „obiectelor” ontologice. De fapt, chiar aceste ontologii ale simulacrelor au în spatele ideii lor de simulacru o ontologie „realistă”. Adică, ele presupun o realitate a lucrurilor pe care nu o putem accesa datorită unor „ecrane” care se interpun, de natură senzorială sau intelectuală. Așa încât strigătele relativiştilor împotriva ontologiei ca preocupare nu sunt întrutotul justificate. Ei nu văd că filosofia ca ontologie are cel puțin un *obiectiv* – adaptarea – chiar dacă nu are un *obiect* la fel ca științele. Dar finalmente nu poate fi gândită fără un obiect la care discursul să se refere. Așa că putem spune că ontologia nu și-a pierdut funcția și interesul atâta vreme cât omul integral are nevoie să se situeze în mod înțelept în existență sau ființare. Acest lucru l-a înțeles bine Heidegger cu a sa ontologie a facticității. Identificarea lui se va face prin descriere.

5. Tipuri ale descrierii ontologice

Descrierea ontologică, veche sau mai nouă, s-a manifestat în patru feluri: descrierea materială, descrierea logică, descrierea categorială și descrierea fenomenologică. Le vom prezenta pe fiecare într-un mod sumar, dar inteligibil, pe cât se poate.

a) *Descrierea materială*

Numim descriere ontologică materială ontologia care își construiește obiectul sau realitatea pe care o propune ca fundamentală, pornind de la cunoașterea comună sau de la cea științifică în funcție de epocă. Spunem acest lucru pentru că înainte de nașterea științei moderne descrierea realității de către ontologia în cauză se baza pe cunoașterea comună, pe speculații legate de observație și experiență. După apariția și fortificarea științei moderne descrierile materiale s-au bazat pe rezultatele științelor. De obicei asemenea tipuri de descriere ale realității au promovat ontologii realiste, aparținând istoric liniei materialiste în filosofie. Tales, Anaximene, Heraclit, Democrit și alți filosofi din antichitate, s-au Diderot, Helvetius, La Mettrie în epoca modernă, Ludwig Feuerbach și Friedrich Engels, în perioada post-hegeliană, au aparținut acestei linii ontologice.

Denumirea de „materială” a descrierii nu provine aici de la termenul central al acestei linii, - materia -, nici de la termenul „materialism”, ci de la faptul că descrierea ca atare reprezintă un conținut cognitiv care nu este logicizabil, poate că nu în principiu ci *de facto*, un conținut „material” pentru orice formă cognitivă cu statut de standard. Ceva analog cu diferența dintre „formal” și „material” în drept. În lucrarea *Discursul ontologic în filosofie* am caracterizat mai pe larg acest gen de descriere ontologică: „Descrierea materială este un realism ontologic de modalitate *actualistă*. Prezentarea ei poate fi cel mai bine făcută utilizând termenul și conceptul de *realitate* sau *existență*. Noi preferăm să utilizăm termenul de *realitate*.”... „Vom putea vorbi în acest fel de *realitate fizică, biologică și socială*”, ... „Aceasta este structura de bază și tradițională a acestei ontologii. Ea poate fi apoi extinsă prin delimitarea altor compartimente cum ar fi cel al tehnologiei sau al acțiunii. Chiar conștiința și limbajul pot fi obiectul sau realitatea în raport cu care se poate iniția un discurs ontologic de asemenea factură.”¹²

b) *Descrierea logică*

Acest gen de descriere ontologică este mult mai complicat și pretențios sub aspect tehnic. Putem delimita între o modalitate clasică a descrierii logice și una contemporană. Modalitatea clasică începe în antichitate cu Parmenide. Principala afirmație a acestei descrieri spune că „ființa este” iar „neființa nu este”. Parmenide nu admite neființa, neantul, nimicul, din care cauză el nu a putut ajunge la ideea multiplicității ființei, prezentă la Aristotel¹³. Dar despre aceasta mai târziu. La Aristotel găsim o preocupare logică pentru ființă, probabil ca ecou parmenidian în afirmația că Unul și Ființa înseamnă același lucru¹⁴.

La Hegel Ființă și Neant, așa cum știm, sunt lipsite de determinării, sunt pur logice și idențice¹⁵. Aparțin, prin urmare, descrierii logice, în succesiune mai degrabă aristotelică decât parmeridiană.

O descriere ontologică de tip logic găsim și în argumentul ontologic al existenței lui Dumnezeu, inventat de Anselm de Canterbury. Din cauza lungimii argumentului, nu îl reproducem ci trimitem la lucrarea noastră care îl prezintă¹⁶.

În contemporaneitate tratarea logică a problemelor legate de existență a dobândit o mare extindere prin Frege, Russell, Quine, Wittgenstein, Searle și alții, care au cercetat participarea cuantificării și a predicției la descrierea ontologică de tip logic. Teoria lumilor posibile reprezintă o altă temă de mare rezonanță în această privință.

Tot de descrierea logică în ontologie țin cercetările legate de referință și predicție sau cercetările privind universalitățile, precum și tema existenței ca predicat și multe altele¹⁷.

¹² Cornel Haranguș, *Discursul ontologic în filosofie*, Timișoara, Editura Hestia, 1995, p. 121.

¹³ Vezi Cătălin Cioabă, *Jocul cu timpul*, București, Humanitas, 2005, p. 41.

¹⁴ Vezi Aristotel, *Metafizica*, 1054a.

¹⁵ Vezi G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, București, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 63-64

¹⁶ Cornel Haranguș, *op. cit.*, p. 35-36.

¹⁷ Aceste teme nu pot fi prezentate pe scurt, datorită complexității lor, care nu admite simplificări severe. Ele sunt prezentate mai pe larg în lucrarea: Cornel Haranguș, *Eseu de ontologie descriptivă*, ed. cit.

c) *Descrierea categorială*

S-a observat că ideea aristotelică a multiplicității ființei, sugerată și de către Platon în *Sofistul*, este de fapt o constatare. Dar acea constatare nu poate fi identificată cu constatările de la care au plecat sau pleacă diversele descrieri materiale. Acestea au plecat eventual de la unele percepții, adică de la constatări bazate pe simțuri. Constatarea lui Aristotel privind multiplicitatea ființei este de altă natură. Datorită acestui lucru el a devenit inițiatorul unui alt tip de descriere ontologică: inițiatorul descrierii ontologice de tip categorial. Dintre cele peste 90 de locuri în care Aristotel se referă la Ființă, putem alege unul, exprimat destul de sintetic, pentru a-l comenta. Aristotel scrie: „Ceea ce se numește propriu-zis Ființă se ia în mai multe sensuri, dintre care, după cum s-a văzut, unul este Ființa prin accident, altul Ființa ca ceva adevărat prin opoziție cu Neființa, considerată ca egală cu falsul; apoi, pe lângă acestea, Ființa considerată în cadrul diferitelor categorii, cum e substanța, calitatea, cantitatea, locul, timpul și alte categorii de același fel. Dar, pe lângă aceste feluri de ființă, mai e și Ființa în stare potențială, și Ființa în act.”¹⁸

Să observăm că această constatare nu este de ordin sensibil, ci de ordin lingvistic și subiacent, poate, de ordin logic. Aristotel spune explicit că tratează despre mai multe „înțelesuri” ale cuvântului Ființă. Este, credem, interesant să arătăm că Aristotel deosebește ființa ca adevăr sau ca fals, așa cum este prezentată în citatul de mai sus, de Ființa lucrurilor luată în sensul propriu al cuvântului.¹⁹ Primul fel de Ființă există doar în cuget și rezultă din îmbinarea termenilor, cealaltă există obiectiv. Dar această problematică a ființei – ca adevăr sau fals – este una parmenidiană, am spune o remanentă, la fel ca și problema unității ființei. Este o problematică a descrierii logice a Ființei de care Aristotel nu s-a putut debarasa. Dar marea realizare a Stagiritului în perimetrul descrierii ontologice este aceea a descrierii categoriale, a descrierii ființei prin categoriile substanței, calității, cantității, etc. Această „invenție” aristotelică a dăinuit în filosofia europeană până în zilele noastre. Prin ea Aristotel se desprinde de formele anterioare ale descrierii ontologice, materială și logică. Dar, desigur, fără a le elimina. Se va folosi de ele în ontologia sa în conformitate cu nevoile raționamentului. Mai rămâne de precizat care este statutul categoriilor de *potențialitate* și *actualitate* sau *realitate*. Vom spune, fără dezvoltări, că ele nu aparțin descrierii ontologice de vreun fel sau altul, fiind categorii ale *explicației* ontologice. Atașarea lor la descrierea ontologică aparține faptului că discursul ontologic este gândit ca uninivelar. Nu există un sens restrâns și un sens larg a lui *polaxos*²⁰, ci nivele cu funcții diferite ale discursului ontologic.

Independența și originalitatea descrierii ontologice categoriale față de cea materială, dar mai ales de cea logică, devine deplină prin teoria *analogiei* ființei. Ființa nu este gândită ca un gen logic care ar permite subsumarea unor specii: fiecare din specii, pe care le-am putea gândi categorial, are o semnificație generală datorată nu relației logice

¹⁸ Aristotel, *Metafizica*, București, Editura Academiei R.P.R., 1965, p. 210.

¹⁹ Ibidem, p. 216.

²⁰ Vezi în acest sens Cătălin Cioabă, *op. cit.*, p. 53-54.

gen-specie ci unei analogii sau corespondențe, ca aceea pe care o are cuvântul *sănătos* în diferite utilizări sau aplicații, când spunem om *sănătos*, medicament *sănătos* și altele²¹.

Ontologia descriptivă de tip categorial are o largă și îndelungată prezență în istoria filosofiei europene. Poate fi exprimată în două formule. Prima ar fi aceea legată de practica filosofică a categorizării, care pornește de la Pitagora, se continuă cu Platon și se desăvârșește cu Aristotel. În diferite modalități aceasta este prezentă și la filosofii moderni, cum ar fi Berkeley, Hume, Kant și Hegel, și a fost ilustrată mai aproape de zilele noastre de Nicolai Hartmann, iar în filosofia românească – de către Mircea Florian. Deosebirile între filosofii amintiți sunt mari, însă în contextul acestui studiu nu pot fi abordate.

Tematica acestei ontologii este extrem de bogată, mai ales dacă încercăm să o reperăm și în filosofia contemporană, cu deosebire cea bazată pe studiul limbii. Dar în mod tradițional descrierea ontologică de acest gen studiază categoriile filosofice și cuplurile categoriale, cum ar fi Unul și Multiplul, Întregul și Partea, Identitatea și Alteritatea, Continuitatea și Discontinuitatea, într-un fel Spațiul și Timpul.

A doua formulă la care ne gândim este originată de problematizarea pe care Porfir în *Isagoga* sa a făcut-o în legătură cu categoriile aristotelice. Tematica acestei linii este de asemenea bogată, cuprinde mai ales chestiunile legate de *universalii*. Cum există universalii și particularii, ce sunt universalii ca semnificații, cum se exprimă semnificațiile, care este natura particularilor, care este relația universalilor cu gândirea, care este raportul lor cu predicția și alte asemenea întrebări și probleme sunt prezente în filosofie până în zilele noastre²². Se pot formula ontologii interesante pe acest teren și de fapt s-au formulat asemenea ontologii fiind de factură descriptivă, la care logica participă în mai mare măsură decât în ontologiile descriptive ale primei formule²³.

d) *Descrierea fenomenologică*

Dacă am considera că filosofia are trei *repere* fundamentale pe care se clădește, atunci am putea spune că ontologia tradițională s-a sprijinit pe reperul *obiect* iar fenomenologia pe *subiect* și *limbaj*, dezvoltând în acest caz și instrumentarul hermeneutic. Subiectul și limbajul sunt repere distincte. Această schemă este, desigur, simplificatoare, iar pentru a ameliora acest caracter, trebuie să mai adăugăm cel puțin o nuanță. Descrierea ontologică materială corespunde orientării spre reperul obiect, descrierea logică – orientării spre obiect, dar cu finalizare prin valorificarea subiectului ca subiect logic, descrierea categorială are ca reper obiectul, dar finalizează pe seama limbajului. Numai fenomenologia este, sau cuprinde, o descriere ontologică reperată în mod esențial pe subiect. Acest lucru este deductibil și din ceea ce spune Heidegger în lucrarea *Ontologie. Hermeneutica facticității*. El scrie: „*Neajunsul* fundamental al *ontologiei* – atât al celei tradiționale, cât și a celei contemporane – constă în două lucruri: 1. Tema ei este de la bun început faptul-de-a-fi *obiect*”²⁴. Iar Heidegger detaliază, arătând

²¹ Vezi *Ibidem*, p. 54-55.

²² Vezi în această privință Cornel Haranguș, *Discursul ontologic în filosofie*, ed. cit., p. 63-107.

²³ Vezi Cornel Haranguș, *Eseu de ontologie descriptivă*, ed. cit.

²⁴ Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutica facticității*, București, Humanitas, 2008, p. 26.

că ontologia se uită la aceleași obiecte de care se preocupă alte domenii teoretice ale culturii. El le numește „vizări teoretice indiferente”, adică fără implicarea subiectului.

2. „Prin urmare «ontologia» își blochează calea de acces tocmai către acea ființare de care depinde întreaga problematică filosofică, și anume către *Dasein*, cel de la care pleacă din capul locului și pentru care «este» în cele din urmă filosofia”²⁵.

Prin urmare, în înțelegerea fenomenologiei, în ontologie trebuie plecat de la această cheie – reperarea la subiect a metodei. Desigur, în fiecare din aceste orientări ale descrierilor ontologice vom găsi implicarea și a celorlalte repere, dar tonul esențial va fi dat de către unul singur. Acel singur reper este dominant și conferă unitatea de metodă și de stil a descrierilor ontologice. Desigur și Parmenide și idealismele subiective și chiar cele obiective sunt pe anumite laturi precursore ale fenomenologiei în ce privește reperarea la subiect, dacă interpretăm conceptele lor de realitate ca transfigurări ale conceptului de subiect. Dar conștiința metodei fenomenologice, în desăvârșirea ei, a venit cu Edmund Husserl. Conceptele cele mai importante de care se folosește filosoful sunt cel de *intenționalitate* și cel de *constituire*. Legătura dintre intenționalitate și existență, scrie Husserl, constă în aceea că orice existent are semnificație „numai ca un corelat particular al propriei mele intenționalități”²⁶. Constituirea fenomenologică a obiectului este o temă fundamentală pentru ontologie și ea constă în „examinarea universalității ego-ului sub unghiul de vedere al identității acestui obiect”²⁷. Principala operație a metodei fenomenologice este *reducția fenomenologică*. Ea asigură demersului ontologic „delimitarea de abordarea naivă a experienței subiective de orice fel, proprie simțului comun, științei factuale și chiar matematice și unei mari părți a filosofiei”²⁸.

Martin Heidegger a dezvoltat metoda fenomenologică, a creat o ontologie elaborată minuțios, la care a aplicat metoda în cauză. Ontologia *Dasein*-ului din *Sein und Zeit* este clădită pe ideea că despre *Ființă* putem discuta numai dacă pornim de la ființarea care înțelege ființa și ființările. Or, acea ființare este omul, numit de Heidegger *Dasein*. Termenul *Dasein*, complex în măsură mare, înseamnă acea ființare care este văzută în existența sa foarte concretă, aici și acum, în relațiile sale cu alte ființări – văzut, cum spune Heidegger – în facticitatea sa și care, în cotidianitatea sa deține înțelegerea lumii lucrurilor și a sa însăși. Subiectul vine în această calitate în filosofie și nu ca în metafizica tradițională, ca subiect distinct de obiect, înafara obiectului, și care s-ar apropia de acesta din exterioritatea lui. *Dasein*-ul nu este subiect.

Obiectul ontologiei heideggeriene este, așa cum se știe, *Dasein*-ul. Acesta comportă o descriere fenomenologică complexă, deosebită de celelalte forme ale descrierii ontologice. Dar Heidegger subliniază mai ales deosebirea ei de descrierea logică și de descrierea categorială. Categoriile, în utilizare tradițională, sunt aplicabile doar ființărilor care nu sunt de ordinul *Dasein*-ului, adică lucrurilor sau altor categorii de existențe care nu sunt *Dasein*.

²⁵ *Ibidem*, p. 26.

²⁶ Edmund Husserl, *Conferințe pariziene*, în Edmund Husserl, *Scrisori filosofice alese*, București, Editura Academiei Române. 1993, p. 162.

²⁷ *Ibidem*, p. 162.

²⁸ Cornel Haranguș, *Discursul ontologic în filosofie*, ed. cit., p. 109.

Este foarte greu să simplificăm, în vederea prezentării, descrierea ontologică a *Dasein*-ului. Dar în principal *Dasein*-ul se caracterizează prin *existențiali* și *existențiali*. Existențielii sunt caracteristicile *Dasein*-ului născute din manifestările lui spontane în lumea în care se află. Existențiali, însă, sunt caracteristici ale *Dasein*-ului care se datorează înțelegerii, conștiinței de facticitate, interpretării care urmează explicitării de factură conceptuală a acesteia, care este o posibilitate a ființei și a clipei etc.²⁹

Delimitarea lui Heidegger de descrierea categorială o putem vedea în interdicția de a folosi expresii ca „*Dasein* uman” sau „ființă umană”. *Dasein*-ul este facticitate, care nu poate fi identificată cu conceptul de om, pentru că ar duce la abordări categoriale³⁰.

Facticitatea pare a fi procesul surprins în fiecare moment al viețuirii *Dasein*-ului, al devenirii lui în fiecare moment. Facticitatea trebuie deosebită de rezultat, de ceea ce am numi, „omul”, definit biblic, teologic sau științific. Trebuie deosebit de ceea ce indică modalitatea categorială de a-l aborda pe om ca ființă: el trebuie abordat ca ființare, ca fluiditate. Prin urmare, în fiecare moment *Dasein*-ul este posibilitate. Direcțiile sale de desfășurare sunt oferite de *vorbărie* și alți existențiali. Dintre existențiali, cei mai faimoși, datorită importanței lor ontologice, sunt *grija* și *angoasa*.

Acest mod de a face ontologie este unul nou față de ontologia tradițională, iar acest lucru ține să îl sublinieze și Heidegger. El scrie: „Trebuie să ne eliberăm de prejudecata potrivit căreia ontologia obiectelor naturii – sau, în paralel cu aceasta, ontologia obiectelor culturii (ontologia obiectelor naturale și spirituale) – reprezintă singura ontologie posibilă, sau chiar *prototipul* oricărei ontologii.”³¹.

Ilustrări ale modalității fenomenologice de descriere ontologică se pot face și pe opera altor autori. În *Discursul ontologic în filosofie* am prezentat descrierea fenomenologică în opera filosofică a lui J.P. Sartre, *L'etre et le neant*, și în opera lui Constantin Noica. Ne vom opri însă la cele oferite până acum.

6. Explicația ontologică

Nu este vorba despre faptul că ceea ce propunem – caracterul bi-nivellar al discursului ontologic – ar fi identificabil în filosofile mai „mari” sau mai „mici” sau că filosofii au procedat în felul că inițial s-au preocupat de descrierea obiectului ontologiei lor și apoi s-au dedicat explicațiilor ontologice. O asemenea imagine a istoriei filosofiei este în mod sigur artificială. Așa cum cineva a spus despre teoriile științifice că se nasc și concurează între ele la fel ca entitățile biologice, credem că și filosofiele au avut o naștere „naturală” și s-au încropit din diferite componente, fără o conștiință metafilosofică de la care să pornească. Este posibil ca acest ultim aspect să se fi manifestat mai târziu, când filosofia europeană s-a maturizat. Ne gândim la filosofia clasică germană. Încercarea pe care o facem este de a identifica și delimita ce este *descriptiv* și ce este *explicativ* în diversele ontologii. A doua țintă este aceea de a vedea care sunt raporturile între aceste elemente ale discursului ontologic din filosofie. Ideea pe care o propunem este aceea că discursul ontologic explicativ este un nivel mai cuprinzător decât cel descriptiv, într-un

²⁹ Vezi Martin Heidegger, *Ontologie*, ed. cit., p. 45.

³⁰ Vezi *Ibidem*, p. 61.

³¹ *Ibidem*, p. 94-95.

fel, superior acestuia, care prin conținutul său aduce *înțelegerea* celor descrise. Așa cum se întâmplă de fapt în orice abordare intelectuală care are ceva de explicat.

Este de multă vreme acceptată ideea că filosofia începe cu interogațiile. Există întrebări pentru descriere, care o declanșează, și întrebări de la care pornește explicația. Întrebarea „ce?”, dezvoltată în întrebarea „ce este aceasta?” reprezintă interogația de la care pornește descrierea. Evident, întrebarea „de ce?” sau „de ce aceasta este așa cum este?” dă naștere unei explicații.

Explicațiile ontologice desfășoară discursul lor cu privire la obiectele descrierii ontologice. Ele introduc în abordare termeni și categorii cuprinzătoare, care explică de ce „ceva” este așa cum este. Cea mai favorizată în această privință este descrierea materială, ale cărei obiecte sunt abordate cu ajutorul unor categorii explicative, în primul rând categoria *devenirii*. În cadrul acestei abordări ontologice s-au constituit cuplurile ființă-devenire, static-dinamic, repaus-mișcare și altele. Dar felul în care figurează aceste cupluri în toată istoria lor filosofică induce în eroare, deoarece sugerează că discursul în centrul căruia se află una din categorii este de același nivel cu discursul celeilalte. Or, acest lucru nu este adevărat. Discursul axat pe categoria din stânga a cuplului este de obicei al descrierii ontologice, cel din dreapta, al explicației ontologice. Devenirea în sine nu există, ea se spune despre ceva care devine, fiind, prin urmare, „deasupra” discursului descriptiv ca nivel, inclusiv ca nivel de cuprindere, după cum am arătat. Din această cauză a postula entități ontologice care ar fi deodată statice și dinamice, de tipul entității ființă-devenire este o eroare. Aceasta derivă din punerea pe același nivel a celor două discursuri.

Explicației care „derivă” din descrierea ontologică materială îi aparțin și alte categorii care stau sub cea de *devenire*, cum ar fi mișcarea, determinismul sau cauzalitatea. Probabil că aici ar trebui să alăturăm și categoria *potențialității*.

Explicațiile ontologice care se referă la descrierea logică se inițiază de obicei cu ajutorul categoriilor modale; posibil, imposibil, necesar, contingent.

Pe seama descrierii categoriale nu se prea dezvoltă explicații ontologice, înțelegerea acestora rămânând la interpretare sau explicitare, adică la o hermeneutică internă. Din acest motiv, probabil Heidegger a exilat categorizarea din lumea dinamică a *Dasein*-ului. Totuși, vom remarca faptul că în acest tip de descriere apar cupluri categoriale, în care în partea stângă figurează un termen a cărui semnificație desemnează ceva static – Unu, Întreg, Identitate etc. iar în partea dreaptă un termen care semnifică o dinamică, o „spargere” a stabilității – Multiplu, Parte, Alteritate etc. Dacă pornim de la considerația că oricare termen nu este altceva decât nucleul unui discurs (altfel termenul este ceva „mort” sub aspectul semnificării și comunicării) atunci cuplurile categoriale semnifică existența în ontologia respectivă a cel puțin două discursuri, dintre care unul este despre stabilitate, repaus, nemișcare iar celălalt este despre dinamică, devenire, mișcare. Dar acest al doilea discurs este despre primul discurs, așa cum ne semnaleză corelația de cuplu a termenilor corelativi. Putem spune astfel că este vorba de al doilea discurs, care este unul explicativ cu privire la primul, care este descriptiv. Din acest punct de vedere putem spune că descrierea categorială și explicația corespunzătoare ei se înrudește cu cea materială dar este la un nivel de abstracție și rafinare superior primeia. În plus ea beneficiază de aportul logicității, deși aici logica joacă un rol infrastructural, așa

cum ne arată utilizarea de către Aristotel a principiului non-contradicției în ontologia sa din *Metafizica*.

Descrierea fenomenologică fiind o absorbție a obiectualității în subiectivitate (obiectul devine *fenomen*) poate să fie abordată de aproape toate genurile de explicație ontologică. Găsim abordări fenomenologice și la Kant și la Hegel, dar maturitatea fenomenologiei apare cu Husserl și Heidegger. În ceea ce noi am spune că este vorba de explicație ontologică la Martin Heidegger intră în joc două categorii: categoria *posibilului* și categoria *temporalității*. Oricare configurație a Dasein-ului este un mod al acestuia de a fi, adică o posibilitate a ființei sau ființării sale. Inclusiv moartea este o posibilitate de a fi a Dasein-ului. Posibilitatea explică aceste configurații sau moduri de a fi. Discursul posibilității se referă întotdeauna la acestea.

Am arătat în altă parte³² de ce posibilitatea este un termen explicativ: pentru că despre orice x putem pune întrebarea: de ce există x? La care răspunsul cel mai abstract dar și cel mai sigur poate fi de genul: pentru că x este posibil. Lucrurile pot fi duse și mai departe. Întrebarea se poate formula și în felul următor: de ce x există așa cum există? La care se poate răspunde în același mod: pentru că este posibil în felul dat în care există. Iar la Heidegger găsim mereu acest gen de abordare a „structurilor Dasein-ului”.

Discursul despre temporalitate este deasemenea unul explicativ, care se referă la modalitățile descrise ale Dasein-ului. Heidegger scrie: „Termenul ontologic originar al existențialității este însă temporalitatea”... „Structurile ontologice ale Dasein-ului dobândite anterior trebuie scoase în evidență retroactiv cu privire la sensul lor temporal”³³. Aceste idei revin de câteva ori în secțiunea a II-a a lucrării *Ființă și timp*, în formulări variate, dar cu același sens: structurile Dasein-ului descrise în analiza existențială a acestuia trebuie supuse unei interpretări pe baza ideii de temporalitate, nu de timp, cum uneori se propune în metafizicile precedente, non-fenomenologice. Iată o astfel de reluare: „Fenomenul originar al temporalității ni-l vom asigura aducând dovada faptului că toate structurile fundamentale ale Dasein-ului evidențiate până în clipa de față trebuie concepute – în ce privește integralitatea, unitatea și desfășurarea lor posibile – ca fiind în fond «temporale» și ca moduri de temporalizare ale temporalității. Astfel că odată ieșită la iveală temporalitatea, analiticii existențiale îi revine sarcina de a *relua* analiza Dasein-ului pe care tocmai a realizat-o, interpretând de astă dată structurile esențiale în privința temporalității lor”³⁴.

Mai sunt și alte locuri în care ideea revine, dar ne oprim aici cu documentarea pe text. Vom sublinia, însă, alte câteva lucruri. Primul ar fi acela că discursul temporalității este despre structurile Dasein-ului, până acum dezvăluite. Interpretăm această precizare, în sensul că structurile descrise ale acestuia au nevoie de o *explicație*, care se face cu ajutorul ideii de *temporalizare*. Heidegger afirmă că această operație poate fi numită, doar provizoriu, interpretare „temporală”. Cu riscul asumat de a greși, spunem că putem considera interpretarea „temporală” ca fiind explicația ontologică, în sensul pe care l-am dat acestei expresii în precizările inițiale. Al doilea lucru ar fi acela că pentru Heidegger

³² Vezi Cornel Haranguș, *Discursul ontologic în filosofie*, ed. cit., p. 176.

³³ Martin Heidegger, *Ființă și timp*, București, Humanitas, 2006, p. 313.

³⁴ *Ibidem*, p. 403-404.

temporalitatea nu „este”, nu se prezintă sub forma unei ființări ea nu este ci se temporalizează³⁵. Iar viitorul, trecutul și prezentul sunt doar *ecstaze* ale temporalității³⁶.

Nu este important să insistăm pe aceste analize ale lui Heidegger sau pe considerațiile sale cu privire la concepțiile lui Hegel sau Bergson despre timp numite de el ne-fenomenologice. Să reținem doar că temporalitatea nu există ca ființare, nu este o ființare. Atunci ce ne rămâne din temporalitatea atât de importantă pentru interpretarea sau explicarea structurilor descrise ale *Dasein*-ului, *existențiali* sau *existențiali* de toate felurile și din toate straturile acestuia? Din temporalitate se pare că nu rămâne decât devenirea, veșnica mișcare, care explică totul, adică tot ce este posibil. Posibilul devine în acest fel categorie importantă a explicației ontologice la Heidegger. Prin aceasta însă nu spunem că explicația ontologică incipientă pe care o găsim la Heidegger o putem reduce la formele pe care le-am întâlnit ale explicațiilor ontologice legate de celelalte forme ale descrierii ontologice, dar spunem că are o anumită analogie cu acestea. S-ar fi putut că în a doua parte a lucrării *Ființă și timp*, nescrisă și preconizată a fi intitulată *Timp și ființă*, lucrurile s-ar fi clarificat mai mult. Dar în secțiunea a doua a lucrării *Ființă și timp* toate structurile *Dasein*-ului, anterior obținute, sunt interpretate (explicate?) cu ajutorul ideii de temporalitate. Este suficient în acest sens să privim titlurile capitolului IV ale secțiunii a II-a ca să ne dăm seama de acest lucru: temporalitate și cotidianitate, temporalitatea stării de deschidere etc., cu subdiviziunile lor. Astfel că ideea pe care am exprimat-o altundeva că explicația ontologică este abia introdusă în *Ființă și timp*, prin conceptul *grijii*, trebuie moderată în ce privește negarea și mărită latura ei afirmativă.

7. Delimitarea între descrierea și explicația ontologică

Faptul că Heidegger în *Analitica existențială* a distins între analiza existențială și interpretarea existențială, și felul în care a distins, îl considerăm a fi semnul unei conștiințe a existenței a două niveluri ale discursului ontologic, pe care îl analogăm cu distincția dintre descriere și explicație în ontologia filosofică. Este important faptul că filosoful a conferit interpretării funcția de a clarifica și explicita structurile *Dasein*-ului, dând o a doua înțelegere a lor, mai cuprinzătoare, ceea ce ar semăna cu explicația lor.

În istoria ontologiei filosofice această separare a descrierii de explicație nu se găsește prea des. După aprecierea noastră acest lucru s-a petrecut târziu, în filosofia clasică germană la Kant și Hegel. Dar distincția despre care vorbim a apărut la acești filosofi transfigurată în distingerea a două funcții ale spiritului, intelect și rațiune. La Kant intelectul are funcția de a oferi concepte de obiecte, adică de a descrie obiecte, nu de a asigura de existența obiectivă a acestora, așa cum se prezintă. Rațiunea, însă, furnizează idei, care nu au nici o legătură cu realitatea, dar care au intenția de a cuprinde rațional întreaga realitate, adică, până la urmă, de a o explica. Știm că această încercare eșuează, se împotmolește în antinomii și în anfibolii. La Hegel distincția dintre intelect și rațiune este marcată prin caracterul limitat al conceptelor intelectului, care, din această cauză

³⁵ *Ibidem*, p. 434.

³⁶ *Ibidem*, p. 435.

intră în contradicții care nu pot fi rezolvate decât de rațiune, care procedează sintetic³⁷. Pentru Kant rațiunea reprezintă nimic altceva decât o altă folosire a intelectului. Aceasta este, credem, cea mai adecvată înțelegere a lucrurilor, pentru că nu putem să considerăm că intelectul și rațiunea se disting datorită bazei lor psihologice, ci doar ca folosire a minții. Când trebuie să delimiteze și să descrie obiectele, mintea separă și atribuie, trasând sever limitele acestora, iar când vrea să explice, pune descrierile în raporturi sintetice pe baza unor *Idei*. Prin urmare, intelectul și rațiunea, așa cum le-au distins cei doi filosofi sunt de fapt procedee, pe care le putem considera a fi corespunzătoare descrierii și explicației.

Dar distincția despre care vorbim nu a prea fost subliniată în alte ontologii filosofice, nici măcar în această formă transfigurată. Unele dintre ele, ciocnindu-se de problemă, încearcă să înghesuie explicația în descriere și să prezinte o anumită atitudine față de cele două niveluri, de obicei de scădere valoric-cognitivă a descrierii. În aceste ontologii, discursul ontologic este gândit a fi uni-nivellar, deși disparitatea procedeelelor lui este observată. Unul din exemplele cele mai clare de astfel de gândire este cea a lui Henri Bergson.

Bergson își construiește concepția ontologică și filosofică în general pe câteva opoziții pe care le interpretează fără să țină cont că se contrazice sau că folosește argumente slabe în susținerea tezelor. Opozițiile bergsoniene sunt în principal următoarele: materie-spirit, materie-durată, intelect-intuiție, știință-metafizică, real-possibil, stabilitate-mișcare. Există legătură între aceste opoziții în sensul unei corespondențe dintre termenii lor. Termenii din partea stângă ai primelor două opoziții desemnează ceea ce este inert, stabil, conceput ca nemișcat. Intelectul și știința (care este produsă de intelect), întrerup continuitatea mișcării, devenirii, duratei continue, creind o ontologie iluzorie. Adevărata ontologie este aceea a intuiției, a spiritului și a metafizicii, care plonjează în durată, percep mișcarea continuă, creatoare de noutate, percep elanul vital. Există, prin urmare, în reprezentarea noastră, două feluri de realități: una furnizată de către intelect și știință și una oferită de intuiție și metafizică. Prima este reprezentarea unei realități fragmentate, spațializate, din care au fost eliminate timpul, devenirea și creația ontică. A doua este reprezentarea unei realități continue, fluide, în neconținută devenire, schimbare. Dar Bergson nu știe să raporteze cele două reprezentări ale realității una la alta: el preferă să le înghesuie pe amândouă în același nivel al discursului ontologic, deși simte acut diferența dintre ele, așa cum se poate vedea din următorul text al filosofului: „Avem, pe deoparte, știința și arta mecanică relevante în sensul inteligenței pure; de cealaltă parte – metafizica, cea care face apel la intuiție. Între cele două extremități se vor plasa științele vieții morale, ale vieții sociale și chiar ale vieții organice, ultimele fiind mai intelectuale și cele dintâi – mai intuitive”³⁸.

Avem aici reprezentarea sintetică a realității și a cunoașterii ei în viziunea lui Henri Bergson. Coroborată cu alte afirmații, această reprezentare ne arată că filosoful percepe diferența opoziției sau opozițiilor de care se folosește, dar așa cum vom arăta, nu înțelege corect raporturile dintre termenii lor, reductibile ontologic la cele două

³⁷ Această distincție este creionată de Hegel în *Introducere la știința logicii*. La noi de această distincție s-a ocupat Constantin Noica, mai ales în lucrarea *Despărțirea de Goethe*.

³⁸ Henri Bergson, *Introducere în metafizică*, Iași, Institutul European, p. 73-74.

reprezentări despre care am vorbit. Asemenea afirmații sunt de genul: „Adevărul este că nu există nici un substitut rigid, imuabil, și nici stări distincte care se preumblă asemenea actorilor pe o scenă. Există doar melodia continuă a vieții noastre interioare”³⁹. Sau: „*Durata reală* este ceea ce a fost întotdeauna *timpul*, dar timpul perceput ca indivizibil”⁴⁰.

Această reprezentare oferită de intuiție este contrapusă reprezentării oferite de intelect, care este legat de acțiune. Bergson subliniază acest lucru în modul următor: „Pentru că acțiunea noastră are nevoie de „imobilitate”, o erijăm pe aceasta din urmă în realitate, facem din ea un absolut și vedem în mișcare ceva ce i se adaugă din exterior”⁴¹.

Faptul că Bergson nu înțelege că discursul devenirii se referă explicativ la discursul descrierii îl deducem din aceea că el le contrapune mereu, dar faptul că filosoful încearcă să înghesuie discursul ontologic explicativ în nivelul discursului ontologic descriptiv îl deducem din aceea că el, după ce subliniază diferența mare dintre intelect și intuiție, dintre știință și metafizică, revine mereu cu afirmația că cele două sunt egale ca valoare, că și intelectul și știința ajung la esența realității, a obiectului. Cele două reprezentări sunt gândite la nivelul unui singur palier discursiv. Iată un text în acest sens: „Atribuim, prin urmare, metafizicii un obiect limitat, în principal spiritul și o metodă specială – intuiția. Deosebim astfel cu precizie metafizica de știință, dar le și atribuim o valoare egală. Suntem încredințați că și una și cealaltă pot atinge realitatea în temeiurile ei”⁴².

Bergson a creat o metafizică necritică, precriticistă. Iar ca descriere ontologică a avut în vedere doar descrierea materială, cea care preia obiectele și descrierea lor din experiență și știință. Celelalte forme ale descrierii ontologice nu le are în vedere, nici măcar fără să își dea seama. Din când în când amintește de logică, dar nu știe de descrierea logică: asimilează logica științei. Descrierea fenomenologică este dibuită în propozițiile despre contaminarea spiritului de materie și invers, dar nu îl înțelege pe Kant ca precursor al fenomenologiei.

Deși a dat peste ea, nu are conștiința explicației ontologice ca al doilea nivel al discursului ontologic. De fapt, explicația ontologică a fost înțeleasă în mod complet o singură dată în filosofia tradițională. Este vorba de Hegel, care a formulat cele trei legi ale explicației – legea contradicției, legea trecerii schimbărilor cantitative în schimbări calitative și invers și legea negării negației. Aceste legi sunt cu adevărat legi ontologice, legi care nu sunt nici științifice, nici logice. Oricare din legile numite poate figura în edificiul unei explicații, care structural seamănă cu cea numită deductiv-nomologică. Aceasta, pentru că asocierea oricăreia dintre ele cu o descriere a unor fenomene sau evenimente poate oferi deducerea „obiectului” de explicat. Iar acest lucru, prin natura legilor respective, s-ar petrece pe terenul ontologiei filosofice sau chiar a ontologiilor regionale.

Utilizarea expresiei „explicație ontologică” poate ridica multe probleme, dacă vrem să o identificăm formal, adică în structura și articulațiile ei, cu explicația științifică.

³⁹ *Ibidem*, p. 135.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 136.

⁴¹ *Ibidem*, p. 131.

⁴² *Ibidem*, p. 39.

Aceasta din două motive: primul ar fi acela că explicația ontologică este obișnuit mai dezlănțată decât cea științifică iar al doilea ar fi acela că explicația științifică ridică la rândul ei multe probleme începând cu cele sesizate de David Hume în legătură cu explicația cauzală. Noi vorbim însă aici de ontologiile filosofice, populate de două mari familii de termeni. Pe deoparte avem termeni ca *ființă*, *obiect*, *entitate*, *monadă*, *materie*, etc. despre care spunem că sunt descriptivi și termeni ca *devenire*, *mișcare*, *temporalitate*, *haos*, *cauză primă*, *prim motor* și alții despre care spunem că aparțin discursului ontologic explicativ. Apariția a ceva nou în lume, fapt care se întâmplă mereu, pune problema precedentelor din care a provenit dar mai ales a proceselor și evenimentelor care i-au dat naștere. Realizarea unui discurs ontologic care se străduiește să aplice ideea devenirii noutății respective îl putem considera a fi un discurs ontologic explicativ. Fie că reușește sau nu din punct de vedere teoretic sau chiar empiric, avem de aface cu o explicație ontologică, cu o schemă care se repetă într-un teatru cu mai mulți actori. Există mai multe scheme sau perspective în care s-au încadrat discursurile ontologice explicative. Ele ar fi, cu aproximația de rigoare, următoarele:

1. Schema *haos-cosmos*, care aparține unor mitologii, prezente la Homer și Hesiod, dar și la Empedocle, care contează ca filosof;
2. Schema *cauzal-deterministă* atribuită lui Democrit și Epicur, materialiştilor moderni și paradigmei în care se încadrează fizica galileo-newtoniană în ce privește ipotezele explicative;
3. Schema dialectică *ființă-devenire*, care aparține lui Heraclit și Hegel, care explică devenirea prin contradicție;
4. Schema *primului motor* a lui Aristotel dar și a deismului modern;
5. Schema *factorială* în care pot fi încadrate unele idei ale lui Aristotel, teismul, elanul vital al lui Bergson, ideea absolută a lui Hegel considerată ca factor și substanță a devenirii;
6. Schema *indeterministă* prezentă și în termodinamică și fizica cuantică, de care un gen de reflecție filosofică a făcut mare caz;
7. Schema *haologică*, teoretizată și în fizică precum și în unele ramuri noi ale matematicii (matematica fractalilor)⁴³.

În ideea explicației ontologice noi legăm de interpretare ceea ce găsim în ontologiile filosofice, tradiționale și contemporane, în unele din ele, nu ceea ce ar trebui să găsim în toate. Nu toate ontologiile filosofice au un discurs explicativ mai mult sau mai puțin conturat.

Deosebim descrierea și explicația ontologică pornind de la propoziție. Nu există termeni (concepte) descriptivi sau explicativi, ci numai propoziții de acest fel sau structuri propoziționale. În acest sens putem deosebi propoziții pur descriptive, propoziții care par descriptive dar cuprind germeni de explicație și structuri propoziționale explicative. Am spus că termenii nu sunt descriptivi sau explicativi. Această precizare este însă valabilă numai în sensul că un termen singular nu poate descrie sau explica ceva, decât dacă este desfășurat în propoziție sau este antrenat în structuri propoziționale.

⁴³ Vezi Cornel Haranguș, *Eseu de ontologie descriptivă*, ed. cit., p. 242-243.

Este altceva că termenii pot fi specifici pentru un nivel sau altul al discursului ontologic. Este evident că termeni ca *devenire*, *schimbare*, *mișcare*, *determinism* și alți termeni de același fel sunt specifici explicației ontologice și nu pot intra în descrieri de obiecte. Iar termenii care desemnează calități sau relații ale lucrurilor sau între lucruri (obiecte) intră în propoziții descriptive, care pot forma nivelul descriptiv al unei ontologii.

Să ilustrăm cele spuse prin exemple. Să luăm propoziția: *Geamul este roșu*.

În mod evident această propoziție este una descriptivă. Este, logic vorbind, o predicatie, care atribuie culoarea *roșu* unui obiect, *geamul*. Termenii aceștia sunt exclusivi, extensiunile lor sunt exterioare una alteia, iar relația lor nu are nici un dedesubt care să o complice. Pur și simplu atribuirea realizează o descriere a obiectului și nimic altceva.

Să luăm acum propoziția: *Tigrul este patruped*. Această propoziție este mai complicată decât prima, pentru că este o definiție: tigrul este definit ca patruped. Această propoziție nu este o simplă atribuire a calității de *patruped*, tigrului, similară cu atribuirea calității *roșu*, geamului. Aceasta, pentru că extensiunile celor doi termeni nu sunt exterioare una alteia, extensiunea termenului *tigru* este cuprinsă în extensiunea termenului *patruped*. Specia este cuprinsă în genul ei proxim, sau cum ar spune Fregge „obiectul” tigrului cade sub conceptul de patruped. În această propoziție, datorită relației dintre subiectul logic și predicatul logic, facem un pas spre explicație. Conceptual vorbind, definiția nu mai este o propoziție plată, ca descrierea pură, ci este structurată, prin prezența a două niveluri de generalitate în cadrul ei – nivelul speciei și nivelul genului proxim. În prima propoziție nu avem decât un singur nivel, care cuprinde referința și atribuirea sau predicatia. Prezența a două niveluri de generalitate, în definiție, care sunt puse într-o relație logică, trimite spre explicativ. Să luăm acum o structură propozițională explicativă:

Eclipsa de soare este cauzată de interpunerea Lunii între Pământ și Soare.

Ieri Luna s-a interpus între Pământ și Soare.

Ieri a avut loc o eclipsă de Soare.

Este clar că cele două premise ale raționamentului de mai sus ne explică de ce a avut loc ieri o eclipsă de Soare. Pe această structură lingvistică, propozițională, se construiesc explicațiile deductiv-nomologice, adică cele mai tari explicații din științele naturii sau chiar din alte științe.

Cu cele trei structuri lingvistice am exemplificat trei tipuri de discurs, care pot fi realizate și în ontologia filosofică și care au și fost realizate, dar nu în mod explicit, clar și ordonat, cum le-am prezentat noi. Primul discurs al cărui nucleu este prima propoziție este discursul descriptiv, al doilea discurs ar fi unul legat și de descriere și de explicație, adică intermediar, iar al treilea ar fi discursul explicativ ilustrat de a treia structură propozițională. Gândirea ontologică s-a dezvoltat și clarificat treptat, de-alungul întregii istorii a filosofiei (vorbim de filosofia europeană) și a parcurs faze asemănătoare unui vis cultural. Dar aceasta este doar o metaforă.

În caracterizarea descrierii și explicației ontologice am apelat și la ideea de *timp*, spunând că descrierea elimină timpul, adică propozițiile descriptive nu implică în nici un

fel timpul în vreme ce propozițiile explicative îl implică. Să probăm acest lucru pe exemplele date.

Dacă luăm prima propoziție, *Geamul este roșu*, constatăm că oricum ne-am raporta la timp, acesta nu are nici o relevanță pentru propoziția în discuție. Nu putem spune că ori de câte ori vedem un *geam*, acesta este *roșu* și nici că ori de câte ori vedem ceva *roșu*, acesta este un *geam*. Relația celor doi termeni ai propoziției este în afara timpului. Nu există o determinație logică între ei, și nici una ontologică. Relația lor este o simplă atribuire descriptivă. În schimb, în definiție lucrurile stau altfel. Noi vom spune că ori de câte ori vedem un tigru, vedem un patrușed. Desigur, nu și invers. Dar timpul este implicat în acest mod ascuns în propoziția definițională. Nu mai insistăm.

În structura propozițională privitoare la eclipsă avem o explicație a eclipsei de ieri. Temporalitatea este în mod explicit atrasă în explicație: putem preciza nu numai ziua eclipsei, dar și ora și minutul. Structural, nu se adaugă nimic.

8. Hermeneutica ontologică

Istoria filosofiei, dar mai ales istoria ontologiei filosofice a dat prin Heidegger o explicitare foarte clară a implicării ontologice a hermeneuticii, implicare pe care aceasta a avut-o, însă, întotdeauna. Dar această implicare nu a fost nici măcar pentru el atât de clară în orice moment, după cum se vede din următoarele. Heidegger scrie: „hermeneutica nici măcar nu e filosofie, ci ceva cu totul preliminar” ... „rostul ei este doar acela de ‘a supune atenției’ filosofilor de azi un obiect căzut până de curând în uitare”⁴⁴. Desigur obiectul căzut în uitare este ființa.

Ceea ce este interesant în acest citat nu este atât afirmarea caracterului preliminar al hermeneuticii, cât faptul că acest caracter este atribuit și filosofiei timpului său. Ne-am fi așteptat ca numitul caracter să fie plasat undeva la începutul filosofiilor europene. Dar lucrurile nu stau așa, după cum vedem. O altă observație ar fi că remarcă făcută de filosof cu privire la hermeneutică nu rămâne nici ea neschimbată. În *Ființă și timp*, într-o viziune mai largă asupra hermeneuticii, unirea acesteia cu ontologia fenomenologică va fi completată, sau cel puțin așa pare. Dar înainte de a arăta acest lucru, facem un scurt comentariu privind acel caracter preliminar al hermeneuticii. Hermeneutica nu este o metodă în sensul conceptului deplin al termenului. După cum vom vedea, regulile „de metodă” ale hermeneuticii sunt cu totul vagi și puține. Hermeneutica este *interpretare*, dar nu neapărat în sens aristotelic, ci interpretarea vorbirii, a logosului, cu sensul că scoate la vedere ceea ce despre ce vorbește logosul. Raportul dintre hermeneutică și ontologie ar fi aproximativ similar raportului dintre adevăr și metodă cercetat de H.G. Gadamer în celebra sa carte intitulată *Adevăr și metodă*. Dar hermeneutica nu este metodă, și chiar dacă ar fi, nu ar aparține adevărului ontologiei. Atunci ne întrebăm ce este hermeneutica în viziunea lui Martin Heidegger în *Ființă și timp*? Acest lucru este lămurit de filosof în capitolul 2 al cărții, paragraful 7, intitulat *Metoda fenomenologică a cercetării* (desigur, și în alte locuri, pe care nu le mai indicăm). După ce explicitează ce înseamnă cuvântul *fenomen* și cuvântul *logos* din unirea cărora s-a compus numele

⁴⁴ Martin Heidegger, *Ontologia*, ed. cit., p. 52.

metodei pe care o practică în ontologia sa a *Dasein*-ului, el arată că acesta are caracterul lui *ermeneien*. „Datorită acestuia, înțelegerea inerentă *Dasein*-ului însuși ajunge să cunoască sensul autentic al ființei și a structurilor fundamentale ale ființei *Dasein*-ului. Fenomenologia *Dasein*-ului este hermeneutică în semnificația originară a cuvântului, potrivit căreia el desemnează activitatea explicitării”⁴⁵. Acesta ar fi un prim sens al cuvântului hermeneutică. O cercetare ontologică a ființării care nu este de ordinul *Dasein*-ului ar fi un al doilea sens al termenului. Acest sens ar însemna o „elaborare a condițiilor de posibilitate pentru orice cercetare ontologică”⁴⁶. Cercetarea ontologică în care *Dasein*-ul are preeminență ontologică față de orice ființare dă un al treilea sens specific termenului în discuție, sens *primordial* pentru filosofie. Heidegger se referă aici la propria sa ontologie a *Dasein*-ului, la propria sa hermeneutică. În această hermeneutică ontologia și fenomenologia devin același lucru și fac parte din filosofie⁴⁷.

Chiar și în această evoluție a sensurilor termenilor de hermeneutică la Heidegger, caracterul preliminar al acestuia în raport cu obiectul ei rămâne. Cu toată contopirea dintre ontologie și hermeneutică de care vorbește Heidegger, aceasta din urmă este ceva ce *explicitază* sau *interpretează* ceva despre care „vorbește” un logos oarecare, în speță cel ontologic.

Există și un al patrulea sens al termenului „hermeneutică”, nu prea important din punctul de vedere al lui Martin Heidegger, fiind un sens derivat. Este vorba de metodologia științelor de tip istoriografic ale spiritului⁴⁸.

Această preliminaritate a hermeneuticii a fost, credem, motivul imensului succes pe care l-a dobândit aceasta mai ales în perioada post-modernă sau post-filosofică. Acest lucru s-a datorat, probabil, tot atât de imensei libertăți pe care o oferă interpretului, „hermeneutului”, în practica sa. Hermeneutica nu are teze de la care să plece și care să-l oblige pe acesta să țină o anumită linie, așa cum, spre exemplu, l-ar obliga calea interpretării logice. Aceasta ar fi hermeneutica lui Aristotel, hermeneutica judecății, adică a propozițiilor, care îngustează căile imaginației teoretice și neteoretice. De aceea, această hermeneutică a și fost aparent părăsită, dar care totuși e prezentă și în actualitate. Într-o ontologie descriptivă, principiul propozițional este încă prezent, așa cum am arătat în altă parte⁴⁹. Dar există și alte drumuri ale hermeneuticii actuale, cu alte teme și mize decât cea a lui Heidegger, chiar dacă pornesc de la el. Ne gândim înainte de toate la hermeneuticile lui Gadamer și Habermas.

Există o problemă a lucrării de față, anume aceea dacă putem menține și pentru hermeneutică existența celor două niveluri – descriptiv și explicativ – ale aplicării ei. Răspunsul este: se pare că da. Heidegger folosește el însuși expresia „descriere fenomenologică” deși i se pare tautologică, dar totuși utilizabilă cu sens. El scrie: „Din cercetarea însăși va rezulta că sensul metodologic al descrierii fenomenologice este

⁴⁵ Martin Heidegger, *Ființă și timp*, ed. cit., p. 49.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 94.

⁴⁷ Vezi *Ibidem*, p. 50.

⁴⁸ Vezi *Ibidem*, p. 49.

⁴⁹ Vezi Cornel Haranguș, *Eseu de ontologie descriptivă*, ed. cit., mai ales partea a I-a, și partea a II-a, II.

*explicitarea*⁵⁰. Iar libertatea de a merge spre lucrurile însele a dat naștere unei schimbări de procedură. Care este aceasta? Heidegger răspunde, referindu-se la Husserl: „Descripția fenomenologică a luat locul construcției argumentative”⁵¹. Și într-adevăr, schimbarea se datorează libertăților pe care le permite această hermeneutică. Orice argumentare pornește de la premise care constrâng, pot duce la orbiri dogmatice, în vreme ce descrierea fenomenologică, cu procedura ei a constituirii obiectului oferă un spațiu mai larg explicitării, înțelegerii și chiar conceptualizării. Ce dezvăluie descripția fenomenologică? Dezvăluie structuri fenomenale, modul în care este întâlnit și asimilat obiectul ca fenomen.

Ideea de explicație ontologică este conținută la Heidegger în *Ființă și timp* în stabilirea sensului termenului „fenomenologie”. Fenomenologia este „tot ceea ce ține de modul punerii în lumină și de *explicare* (s.n.) și care constituie aparatul conceptual pe care îl pretinde această cercetare”⁵². Este evident că *descriptiv* și *explicativ* sunt concepte diferite așa cum le arată sensul, iar acest lucru este valabil atât pentru metoda fenomenologică, cât și pentru hermeneutică, în virtutea consubstanțialității lor. Descrierea și explicația traversează, deci, discursul ontologic de factură filosofică europeană.

Bibliografie

- Albertazzi, L., *Formal and material ontology*, în *Formal ontology*, Kluwer Academic Publishers, 1996.
- Aristotel, *Organon, I*, Editura Științifică, București, 1957.
- Aristotel, *Metafizica*, Editura Academiei RPR, București, 1965.
- Bergson, H., *Introducere în metafizică*, Editura Institutul European, Iași, 1998.
- Berkeley, G., *Principiile cunoașterii omenești*, Editura Agora, Iași, 1995.
- Chisholm, R., *Realistic theory of categories. An essay on ontology*, Cambridge University Press, 1996.
- Cioabă, C., *Jocul cu timpul*, Editura Humanitas, București, 2005.
- Donnellan, K., *Reference and Definite Descriptions*, în *Pragmatique et theorie de L'enunciation*, Editura Universității, București, 2001.
- Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, în Rene Descartes, *Două tratate filosofice*, Humanitas, București, 1992.
- Haranguș, C., *Discursul ontologic în filosofie*, Editura Hestia, Timișoara, 1995.
- Haranguș, C., *Eseu de ontologie descriptivă*, Editura Augusta, Timișoara, 2002.
- Heidegger, M., *Doctrina lui Platon despre adevăr*, în Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988.
- Heidegger M., *Ontologia. Hermeneutica facticității*, Editura Humanitas, București, 2008.

⁵⁰ Martin Heidegger, *Ființă și timp*, ed. cit., p. 49.

⁵¹ Martin Heidegger, *Ontologia*, ed. cit., p.126

⁵² Martin Heidegger, *Ființă și timp*, ed. cit, p.48

- Heidegger M., *Kant et les problemes de la Metaphisique*, Paris, Edition Gallimard, 1953.
- Heidegger M., *Ființă și timp*, Editura Humanitas, București, 2006.
- Hegel, G.W.F., *Știința logicii*, Editura Academiei RSR, București, 1966.
- Husserl, E., *Scrieri filosofice alese*, Editura Academiei Române, București, 1993.
- Inwagen, P., *Meta-ontology*, în *Erkenntnis*, vol.48, nr. 2-3, 1998.
- Jubien, M., *Contemporary Metaphysics*, Blackwell Publishers, USA, 1997.
- Locke, J., *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I și vol. II, Editura Științifică, București, 1959-1961.
- Strawson, P. F., *Analisis and metaphysics*, Oxford University Press, 1992.
- Yule, G., *Pragmatics*, Oxford University Press, 1996.

LE RIRE DE DÉMOCRITE ET LA MÉLANCOLIE DE CIORAN

CONSTANTIN ZAHARIA

Democritus's Laugh and Cioran's Melancholy. A corpus of letters wrongly attributed to Hippocrates portrays Democritus, considered a fool by the people of Abdera, and Hippocrates, called in to cure the philosopher. The philosopher's laughter about all things occurring is absurd in the eyes of his fellow-citizens. The doctor, who thinks at first that it is a fit of black bile taking the form of *euthymia*, is eventually persuaded by the arguments put forward by Democritus and concedes that the madness of the world justifies fully the hilarity of the philosopher. Cioran, whose outbursts and vehemence fall under black bile, belongs entirely to the field of reflection that challenges the meaning of existence, as well as other fundamental notions: God, civilization, history. Melancholy is the essential ingredient of his thinking and, via an unexpected switch, lucidity sometimes takes the form, even in the author's writings, of a hint of madness. But are we not, yet again, right in Aristotle's *Problem XXX, 1*, which says that all extraordinary people are melancholic?

Key words: melancholy, humours, madness, genius (*perittos*).

Démocrite est devenu fou ! Tel est le message que les Abdéritains envoient désespérément à Hippocrate, célèbre médecin de Cos. Plongée dans le plus vif des chagrins, la cité d'Abdère le supplie de s'y rendre pour sauver leur philosophe, expression vivante de la sagesse honorée par la ville entière. Le symptôme de cette folie est le rire incontinent par lequel le « malade » réagit à toute nouvelle qu'on lui annonce. Quelqu'un est mort ? Démocrite rit. Chaque événement, grand ou petit, devient pour lui sujet d'hilarité : l'exercice d'un métier, la promotion sociale, un discours donné devant la foule, le mariage d'Un Tel ou les mésaventures d'un autre... Mais, chose encore plus grave, à ce rire indifférencié, qui répond à tout ce qui vient du dehors, s'ajoute un comportement étrange, que les Abdéritains ne peuvent pas s'expliquer. Ainsi, Démocrite « reste éveillé nuit et jour » et estime que « la vie n'est rien » ; parfois « il écoute la voix des oiseaux » ou « il se relève souvent la nuit et semble chanter tout seul à mi-voix » ; enfin, d'autres fois « il prétend voyager dans l'infini, et qu'il y a d'innombrables Démocrites semblables à lui »¹. Bien sûr, Hippocrate ne reste pas insensible à l'appel d'Abdère. Il s'y rend pour voir son patient et lui administrer, si c'est le cas, le traitement adéquat. Démocrite étant aussi célèbre dans le monde grec que les Abdéritains y étaient connus pour leur faiblesse d'esprit,

¹ Hippocrate, *Sur le rire et la folie*, Préface, traduction et notes d'Yves Hersant, Rivages, collection "Rivages poche / Petite Bibliothèque", 1989, p. 37-38.

Hippocrate n'exclut pas la possibilité d'un malentendu : la maladie du philosophe serait éventuellement autre chose que la folie attribuée par ses concitoyens ; ainsi, le médecin croit « qu'il ne s'agit pas d'une maladie, mais plutôt d'un excès de science, d'une science immodérée non pas dans la réalité, mais dans l'opinion des citoyens. Car l'excès de vertu n'a jamais rien de dommageable, c'est l'ignorance de ceux qui en décident qui fait prendre la surabondance pour une maladie »². En effet, les suppositions d'Hippocrate se confirment. Arrivé aux portes d'Abdère, il est accueilli par un grand nombre de gens qui font des gestes de désespoir. Mais le long entretien qu'il a avec Démocrite le rassure au sujet de sa folie supposée. Il trouve le philosophe à l'ombre d'un platane dans le jardin de sa demeure, en train d'écrire un traité sur la folie. La partie centrale du dialogue entre Démocrite et Hippocrate contient le témoignage du sage qui justifie son rire apparemment incontrôlé : « Tu attribues deux causes à mon rire, les biens et les maux ; mais je ris d'un unique objet, l'homme plein de déraison, vide d'œuvres droites, puéril en tous ses projets, souffrant sans nul bénéfice des épreuves sans fin, poussé par ses désirs immodérés à s'aventurer jusqu'aux limites de la terre... »³. Cette « seule chose » peut vêtir des aspects inépuisables, car les véritables raisons sont l'inconstance, la contradiction entre le dire et le faire, l'absence de lucidité et le mépris inconscient pour la vérité : « Je tourne leurs échecs en dérision, j'éclate de rire sur leurs infortunes, car ils transgressent les lois de la vérité ; rivalisant de haine, ils livrent combat à leurs frères, à leurs parents, à leurs concitoyens, tout cela pour des biens dont nul en mourant ne demeure le maître ; ils se massacrent mutuellement ; insoucieux des lois, ils regardent de haut leurs amis ou leur patrie en difficulté ; ils donnent du prix à ce qui est indigne et inanimé ; toute leur fortune passe dans l'achat de statues, sous prétexte que l'oeuvre sculptée semble parler, mais ils exècrent ceux qui parlent vraiment »⁴. Ce n'est évidemment qu'une mince partie du réquisitoire par lequel Démocrite dénonce non seulement l'inanité de toute action humaine, mais aussi la *déraison* de ceux qui s'imaginent que leur agitation peut dire quelque chose à l'univers. Persuadé que les opinions avancées par l'illustre philosophe sont justes, Hippocrate se promet d'emporter à Cos l'enseignement plein de sagesse de son patient supposé, qu'il attribue à une « philosophie superlative ». Les Abdéritains ont pu se tromper, en considérant le rire de Démocrite comme un signe de folie, mais les véritables fous ce sont eux, car l'inconscience dont ils font preuve les rend inaptes à reconnaître la sagesse.

Voilà le résumé de plusieurs *Lettres* attribuées à Hippocrate, corpus apocryphe qui date du début de l'ère chrétienne, mais sans rapport réel avec l'auteur des écrits médicaux qui forment la substance de la Collection hippocratique. Ces écrits, un des premiers romans par lettres jamais connus, en plus de leur charme particulier, mettent en cause le rapport entre folie, sagesse et sens commun. Organisée selon des principes autonomes, qui dépassent les possibilités de perception et de compréhension du sens commun, la sagesse peut passer pour de la folie, tout comme le sens commun, considéré selon le point de vue de la ferveur et de l'enthousiasme super-philosophiques,

² *Ibidem*, p. 53-54.

³ *Ibid.*, p. 83.

⁴ *Ibid.*, p. 85-86.

est folie. C'est au médecin que revient la position la plus embarrassante, car il doit modérer, en véritable arbitre, les excès de l'une ou de l'autre. Pour ce faire, il dispose d'un moyen qui lui permet d'identifier les symptômes maladiques avant de les soumettre à un traitement. A l'époque de l'Antiquité, la médecine hippocratique était indissolublement liée à la philosophie⁵. Cependant, dans les lettres citées, on parvient à la situation paradoxale où les rôles sont inversés : c'est Hippocrate qui devient le patient de Démocrite ; le médecin se rallie à l'opinion singulière du penseur et renonce au traitement envisagé, en rejetant l'illusion collective.

Mais c'est justement ce remède envisagé par Hippocrate qui est en mesure de retenir l'attention, car dans le monde antique la folie relevait d'un complexe pathologique nommé « maladie de l'âme ». Un rôle essentiel dans le maintien de l'équilibre de l'âme et du corps revenait aux humeurs qui, au-delà des limites tolérables, pouvaient avoir des conséquences des plus néfastes. Il s'agit notamment de la bile noire, dont le nom, en grec ancien *mélaina cholé*, se trouve à l'origine de la *mélancolie*, mot qui évoque d'habitude la rêverie et le vague à l'âme. Le sens originnaire du terme, celui d'*humeur noire*, renvoie cependant à la tradition médico-philosophique de l'Antiquité. L'énumération même très sommaire de ces conceptions présente l'avantage non seulement de suivre l'évolution de l'une des grandes idées de la culture occidentale, mais aussi d'en identifier les sens originaires dans l'espace de la modernité.

La notion d'humeur provient de la médecine empirique. A l'époque d'Hippocrate prend naissance l'humorisme, doctrine des quatre humeurs (le sang, le flegme, la bile jaune et la bile noire), qui correspondent aux quatre âges de l'homme. A chacune s'associe une saison et deux qualités (le chaud ou le froid et le sec ou l'humide). L'humeur noire était caractéristique de l'âge mûr, donc elle était associée à l'automne ; *sec* et *froid* en étaient les qualités spécifiques. Ultérieurement, cette conception deviendra la doctrine des quatre Tempéraments, qui désignent autant de « dispositions » : le flegmatique, le sanguin, le colérique et le mélancolique sont toutefois le résultat d'un long processus de transformation d'une doctrine médicale en types psychologiques.

A l'époque antique on attribuait à la bile noire un rôle particulier dans le déclenchement de certains troubles mentaux. « Cette substance était si généralement reconnue comme la cause de la folie que l'on se mit, à partir de la fin du V^e siècle avant J.-C., à utiliser le verbe *melangholan* (être d'humeur noire) comme synonyme de *mainesthai* (être fou) »⁶. Il s'agit évidemment des individus chez qui l'humeur noire, à l'encontre de sa qualité habituelle, devient « complètement chaude ». En estimant le rire de Démocrite malsain, Hippocrate suppose d'abord que celui-ci est « travaillé par la bile noire ». Il demande par conséquent à son disciple de chercher les plantes pour les remèdes et de préparer ceux-ci avec beaucoup de soin, en lui donnant des conseils

⁵ Jackie Pigeaud, *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Les Belles Lettres, collection "Etudes anciennes", 1989.

⁶ Raymond Klibansky, Erwin Panofsky et Fritz Saxl, *Saturne et la Mélancolie. Etudes historiques et philosophiques : nature, religion, médecine et art*, Gallimard, collection "Bibliothèque illustrée des histoires", 1989, p. 46.

détaillés ; il n'oublie pas de nommer l'hellébore, célèbre pour ses propriétés purgatives, dont l'administration dans le traitement de la folie était censé réduire l'action de l'humeur mélancolique.

Le chapitre XXX, 1 des *Problèmes* d'Aristote⁷ est une véritable « monographie sur la bile noire ». Aristote se demande d'abord quelles sont les causes qui déterminent le caractère mélancolique des hommes d'exception (*perittoï*), catégorie à laquelle appartiennent des philosophes, hommes politiques, poètes, artistes, ainsi que des héros, sans oublier d'en mentionner des noms célèbres, dont Héraklès, Ajax et Bellérophon. Du point de vue mental, ceux-ci sont des « anormaux ». Cependant, l'anormalité est bénéfique et le mélancolique un homme de génie lorsque l'humeur noire existe « en quantité suffisante pour élever le caractère au-dessus de la moyenne » mais pas trop grande, pour qu'elle puisse « conserver une température moyenne, entre “trop chaude” et “trop froide” »⁸.

Il y a encore d'autres traits qui définissent le caractère mélancolique ; ainsi, la notion de véhémence (*sphodrôtes*) est typiquement aristotélicienne⁹. Par ailleurs, « la notion mythique de fureur fut remplacée par la notion scientifique de mélancolie, opération d'autant plus facile que les mots “mélancolique” et “fou” - au sens purement pathologique - étaient depuis longtemps synonymes »¹⁰. La rêverie, le sentiment du vague et le penchant « poétique » communément reconnus comme spécifiques de la mélancolie n'ont rien à voir avec l'agressivité des fous mélancoliques, hommes de génie ou non, à l'époque d'Hippocrate. La violence était la principale cause de la « surtension constante de la vie spirituelle du mélancolique »¹¹. Enfin, il faut ajouter qu'Aristote n'a jamais rejeté les notions d'« enthousiasme » et de « fureur créatrice ». D'ailleurs Platon, à son tour, « montra comment un état normal qui, vu de l'extérieur, ressemblait à la folie et faisait, d'un grand penseur, un insensé aux yeux du monde, était peut-être à l'origine de toutes les grandes réalisations intellectuelles »¹².

Cioran éprouve la mélancolie dans tous ses états, mais d'abord comme humeur noire dont les effets dévastateurs paralysent le corps et l'esprit. A lire certains passages de ses œuvres, on serait tenté de lui attribuer une connaissance particulièrement exacte de la physiologie des Anciens. Lorsqu'il avoue par exemple : « J'ai beau m'élaner, un sang de plomb me tire en bas »¹³, il associe la pesanteur à l'humeur, symptôme typique de l'atrabile : à partir du Moyen-Âge, on considérait que la « combustion » pouvait transformer le sang en bile noire ; dans ce cas, on parlait de mélancolie *aduste*¹⁴. Cioran va jusqu'à attribuer au désespoir, à l'ennui ou au cafard une origine physiologique, en rattachant le monde des affects à « l'amertume des entrailles »¹⁵. La

⁷ Traduit et commenté dans *Saturne et la Mélancolie*, p. 49-75.

⁸ *Saturne et la Mélancolie*, p. 79.

⁹ *Ibidem*, p. 81.

¹⁰ *Ibid.*, p. 89.

¹¹ *Ibid.*, p. 82.

¹² *Ibid.*, p. 88-89.

¹³ *Cahiers 1957-1972*, Gallimard, 1997, p. 70.

¹⁴ *Saturne et la mélancolie*, p. 149 sqq.

¹⁵ *Cahiers 1957-1972*, p. 214.

mélancolie devient ainsi une tonalité affective dépourvue de tout prestige puisqu'elle « relève encore du ressentiment : c'est une songerie empreinte d'âcreté, une jalousie travestie en langueur, une rancune vaporeuse » ; celui qui l'éprouve « ne se désiste de rien » et « s'embourbe dans le "je" », n'ayant pas la possibilité, ni la chance de « se désapproprier de soi »¹⁶.

Mais la mélancolie est une idée plurielle, qui s'enrichit le long des époques de sens différents qui mènent à l'apparition de concepts complémentaires : *taedium vitae*, nostalgie, spleen ou folie en sont des synonymes, statut qui ne porte pas atteinte à leur autonomie poétique, médicale ou psychologique. Par conséquent, la signification humorale de la mélancolie sera présente chez Cioran sous diverses étiquettes : désespoir, ennui, cafard, mais le plus souvent *tristesse*, catégorie affective qui désigne dès l'époque d'Hippocrate l'état d'esprit du mélancolique. Etat d'âme en général négatif, la tristesse conduit à l'abandon de soi et du monde, signifie absence de tout repère ontologique et impossibilité d'agir. « Etat d'inadhésion diffus », « rupture passive avec l'être », elle est « une négation incertaine d'elle-même, impropre (...) à se muer en affirmation ou en doute »¹⁷. Cela ne signifie pas pour autant qu'il faut éviter d'être triste ; Cioran est trop attaché à la tristesse « pour permettre à l'esprit de l'appauvrir en s'y exerçant »¹⁸.

La mélancolie est à tel point complexe que toute tentative de la définir semble pour le moins aventureuse. Serait-elle une méthodologie de la catastrophe ? oubli de tout, sauf de soi ? Aux V^e-IV^e siècles avant J.-C. elle avait le sens de folie ; la fureur et la véhémence étaient les réactions typiques du caractère mélancolique. On remarque chez Cioran la présence d'une tonalité particulière, qui est celle de la véhémence discursive. Peu importe s'il s'agit d'un élément stylistique ou autre. Quel que soit le nom donné à cette forme de violence – fureur, agressivité ou témérité –, l'esprit bagarreur des phrases de Cioran ne cesse que pour faire place à l'ironie, dont la force corrosive s'inscrit avec succès dans le paradigme de la « fureur mélancolique ». Le sentiment d'inadhésion au monde relève dans une grande mesure de la même configuration malade, ainsi que le refus de l'histoire, l'appétit pour la négation ou le besoin misanthropique de solitude. Celle-ci est présente lorsque Cioran porte des jugements sur ses semblables, mais il le fait parfois d'une manière si radicale, qu'on est tenté de croire que la *mauvaise humeur* n'est qu'un euphémisme de l'*humeur noire* : « Dès qu'on sort dans la rue, à la vue des gens, *extermination* est le premier mot qui vient à l'esprit »¹⁹.

Cioran affirme à plusieurs reprises la primauté des sensations sur l'idée²⁰. Un attachement pareil au domaine des sens peut étonner ; mais il est normal chez le mélancolique contraint de subir les caprices dévastateurs d'une physiologie hésitante

¹⁶ *Histoire et utopie*, Gallimard, collection "Folio essais", 1990, p. 100.

¹⁷ *La chute dans le temps*, p. 87.

¹⁸ *Syllogismes de l'amertume*, Gallimard, « Folio essais », 1987, p. 31.

¹⁹ *Ecartèlement*, p. 94.

²⁰ « Nous ne devrions parler que de sensations et de visions : jamais d'idées - car elles n'émanent pas de nos entrailles et ne sont jamais véritablement nôtres » (*Aveux et anathèmes*, Gallimard, collection « Arcades », 1989, p. 51).

entre l'inertie et le dynamisme intempestif. Aussi la mélancolie apparaît-elle comme une défaillance des fonctions vitales : « Dans quel auteur ancien ai-je lu que la tristesse était due au “ralentissement” du sang ? Elle est bien cela : du sang *stagnant* »²¹. Il est impossible alors de voir dans sa propre tristesse autre chose que la condition nécessaire à la pensée, façonnée par l'intensité des sensations que provoque l'excès d'humeur noire : « J'abhorre toute idée *indifférente* : je ne suis pas toujours triste, donc je ne pense pas toujours »²². C'est un aveu essentiel, qui non seulement associe une certaine agressivité à la pensée, mais aussi, par un retournement inattendu, assigne à celle-ci une tonalité incontestablement mélancolique. En parlant de sa jeunesse, Cioran nomme explicitement cette virulence, en employant le mot juste : « Lorsque je songe à ces moments d'enthousiasme et de fureur, aux spéculations insensées qui ravageaient et obnubilaient mon esprit, je les attribue maintenant non plus à des rêves de philanthropie et de destruction, à la hantise de je ne sais quelle pureté, mais à une tristesse bestiale qui, dissimulée sous le masque de la ferveur, se déployait à mes dépens et dont j'étais néanmoins complice... »²³. Ces témoignages attestent jusqu'à l'évidence l'hypothèse selon laquelle la tristesse de Cioran a beaucoup à voir avec ce que la médecine hippocratique nommait *mélancolie* quand elle identifiait la folie provoquée par l'excès d'humeur noire.

La folie se situe sur un territoire face auquel l'esprit se considère lui-même avec sévérité, inquiétude, voire avec frayeur, sans jamais savoir s'il a réellement franchi la frontière qui sépare la raison de la déraison. Celle-ci est aux aguets, prête à profiter de la moindre étourderie pour s'emparer de l'esprit qui subit la tentation de s'abandonner aux solutions fantasmatiques de la véhémence : « Ces accès de colère, de folie ! Je fais des discours qui m'épuisent adressés à des ennemis réels ou imaginaires, disons réels, à propos d'incidents imaginaires »²⁴. La folie mêle ce qui est *réel* à l'*imaginaire*, mais souvent elle comporte une disposition discursive particulière : « J'ai remarqué que quand ça ne va pas très bien, *mentalement* j'entends, j'ai toujours envie de *proclamer* »²⁵. Cioran se montre inquiet, avec ou sans humour, de ce qui « ne tourne pas rond » avec lui-même et essaie d'en dégager les causes. Or, ce qui devient évident dans le soupçon qui le hante, c'est précisément la manifestation d'une violence qui est d'autant plus fâcheuse qu'elle est sans objet : « J'ai des accès de haine incroyables, d'une virulence à faire peur. Mais ils sont, ces accès, entièrement gratuits ; ce qui révèle un vice de constitution, un dérangement profond de la machine. Je hais sans aucune nécessité ; mais au fait s'agit-il de haine ? N'est-ce pas plutôt un état durable de folie non déclarée ? »²⁶ A moins que la folie ne soit tout simplement – et ce serait là un beau retour à la mélancolie – « qu'un chagrin qui n'évolue plus »²⁷.

²¹ *Le mauvais demiurge*, p. 127.

²² *Précis de décomposition*, p. 137.

²³ *Histoire et utopie*, p. 13.

²⁴ *Cahiers 1957-1972*, p. 124.

²⁵ *Ibidem*, p. 703.

²⁶ *Ibid.*, p. 191.

²⁷ *Le mauvais demiurge*, p. 140.

Pourtant, il ne faut pas se leurrer : Cioran est l'un des esprits les plus lucides du XX^e siècle. Ceux qui ne connaissent pas sa mélancolie, et à qui le rire de Démocrite ne dit rien, estimeront peut-être qu'il est aventureux d'affirmer que les grandes vérités, séduisantes par leur caractère insolite et révoltantes par la manière véhémement dont elles sont proférées, peuvent être prononcées en vertu de l'insensé « enthousiasme philosophique » nommé parfois, par d'autres insensés, folie. La réponse leur est donnée par Cioran lui-même, qui n'hésite pas à l'assumer avec humour, en usant d'une comparaison disproportionnée : « Pourquoi ne me comparerais-je pas aux plus grands saints ? – Ai-je dépensé moins de folie pour sauvegarder mes contradictions qu'ils n'en dépensèrent pour surmonter les leurs ? »²⁸.

Sur cette même question, Clément Rosset avance une autre interprétation dans un livre consacré au rapport entre sagesse et folie²⁹. Deux fragments du *Poème* de Parménide constituent le point de départ de son commentaire : « Il faut dire et penser que ce qui est est, car ce qui existe existe, et ce qui n'existe pas n'existe pas : je t'invite à méditer cela. » (VI), et « Tu ne forceras jamais ce qui n'existe pas à exister » (VII). Le principe de sagesse consiste en l'option parméniéenne pour la distinction nette entre l'existant et le non-existant. La mise en garde et l'injonction à peine voilées peuvent sembler graves dans ce contexte apparemment tautologique. Elles sont toutefois justifiées, puisque nombreux sont ceux qui par la suite ont essayé de fournir un fondement ontologique à ce qui n'existe pas, à commencer par l'Étranger du *Sophiste* de Platon, dont l'opinion est qu'« il nous est nécessaire de forcer ce qui n'existe pas à exister sous quelque rapport ». Affirmée de manière plus résolue, cette attitude mène facilement au « goût de l'irréel » qui est « à proprement parler (...) le premier et le dernier mot de la folie »³⁰.

Nous invitons l'Abdéritain à méditer cela.

²⁸ *Syllogismes de l'amertume*, p. 38.

²⁹ *Principes de sagesse et de folie*, Minuit, collection "Critique", 1991.

³⁰ *Ibidem*, p. 61.

CONȘTIINȚA EMOȚIONALĂ ȘI ESTETICA INTERCULTURALĂ

MIHAELA POP

Emotional Consciousness and Intercultural Aesthetics. This work aims at pointing out some characteristics of the contemporary art and aesthetics – especially the interest paid to the human body and to the emotional consciousness. Philosophers as M. Merleau-Ponty, J. Dewey and R. Shusterman were interested to explore this domain which had been almost omitted by the modern philosophical thought. The intercultural aesthetics offers today a substantial support to a better understanding of these new directions of contemporary art and art criticism. We strongly believe in the benefits of the intercultural aesthetics, especially in this period of cultural globalization.

Key words: contemporary art, aesthetic thought, body, emotional intelligence, body consciousness.

Explorările postbelice în domeniul artelor, dublate de gândirea filosofică fenomenologică și, ulterior, de cea postmodernă, deconstructivistă au scos în evidență arii de investigare noi pe care gândirea europeană le uitase în cursul lungilor secole de dominare de către raționalism și gândirea conceptuală.

Treptat, se deschideau universuri precum acela al inconștientului (cu ajutorul psihanalizei), explorat de la dadaști și suprarealiști până astăzi dar și, mai ales, universul emoțional, al trăirii, propus de Nietzsche. La acesta aderă și abordarea fenomenologică a lui Merleau-Ponty preocupată de dezvăluirea rolului corpului în modul nostru de raportare la lume. Pentru gânditorul francez, percepția nu este doar o re-prezentare în subiectivitate, ea este de fapt, modul uman de a fi în lume. Percepția rezultă din relația care se stabilește între corpul nostru, lucruri și ceilalți. Astfel corpul este condiția fundamentală de cunoaștere a lumii. Fiind în continuă relație cu lumea, el nu numai că ne ajută să o percepem dar ni se dezvăluie el însuși. Astfel putem constata existența unei conștiințe a corpului însuși, o conștiință „mută” spune Merleau-Ponty pe care fenomenologia sa caută să o dezvăluie.

În estetica actuală se vorbește tot mai mult despre *teoria omului emoțional*, teorie care caută să înțeleagă modul în care viața este resimțită nemijlocit fiind trăită fără intermediere conceptuală. Howard Gardner¹ lansează conceptul de ”inteligente multiple” ale *eu-lui*, una dintre acestea fiind „inteligenta emoțională”. Pentru acest gânditor este clar că nu mai funcționează opoziția rațional / irațional (înțeles ca emoțional). Emoția,

¹ Howard Gardner, *Inteligente multiple. Noi orizonturi*, Editura Sigma, București, 2006.

trăirea este ceva ce aparține conștiinței gânditoare care *știe* ce anume simte. Aceasta își găsește explicația în faptul că emoția (trăirea) este intențională și astfel, este resimțită în conștiință. Nu există o stare emoțională în sine, ea este trăită în raport cu obiectul ei și fiecare *știm* ce trăim. Astfel că între conștiința gânditoare și cea trăitoare nu există un clivaj, o ruptură netă, dimpotrivă, ele se află una în prelungirea celeilalte și împreună formează o unitate. Tocmai de aceea, orice act perceptiv nu este o „privire” în sine ci el este o interpretare nemijlocită a lumii „privite” căci unitatea ființei umane este prezentă în acea percepție. Astfel percepția este una culturală nu pur și simplu naturală. Obiectul privit prilejuiește emoția dar nu este cauza ei. Ca obiect-valoare, el generează stări emoționale căci este purtător de înțelesuri și este perceput ca simbol așa cum observase Ernst Cassirer. Obiectul este investit de către ființa umană cu semnificații iar emoția este a noastră, ne aparține. Putem vorbi astfel de un *eu* multiplu: unul gânditor, altul emoțional, altul visător... În orice act al percepției noastre se împletesc toate aceste *eu*-ri multiple care fac ca obiectele percepute să fie de fapt reconstrucții ale noastre. Proprietățile lor sunt, de fapt, ceea ce noi atribuim acelor obiecte. Ca urmare, „vederea” perceptivă este una încărcată cultural iar realitatea devine o fațetă a aparenței. Este ceea ce afirmase și Merleau-Ponty: „aparența este realitate”².

Dar percepția se realizează prin intermediul corpului uman ceea ce face ca ea să fie condiționată de capacitatea corporalului nostru. Se recuperează astfel dimensiunea existențială a cunoașterii și se încurajează meditația asupra sensului cunoașterii ca formă de viață după alte reguli decât cele ale sistematizărilor cu caracter logic-abstract, după cum afirmă Constantin Aslam³.

Interesul pentru experiența directă, nemijlocită, pentru implicarea corpului în această experiență a crescut odată cu avangardele, în special prin intermediul Dadasimului și al Suprerealismului și a continuat ulterior în anii 1960-1970 cu mișcarea Fluxus și toate formele de *action art* (*performance art*, *body painting*, muzică, dans contemporan). În aceste explorări, cupă cum știm, se renunță la produsul finit al actului creației artistice – opera de artă. Rămâne actul propriu-zis al creației, performat de artist cu propriul trup, de cele mai multe ori. Asistăm astfel la o schimbare de paradigmă în gândirea estetică și artistică. Nume precum John Cage și lucrările sale de debut (*zgomotele cotidianului*, sau tăcerea armoniilor muzicale „bine temperate” pentru a elibera imediatul, cotidianul) dar și Merce Cunningham care propune eliminarea părții muzicale a dansului pentru ca acesta să fie impus doar de ritmul propriu și de impulsurile corpului, sunt doar câteva dintre posibilele exemple lămuritoare. Tina Bausch va prelua la rândul ei ideile lui Merce Cunningham. Ea a fost convinsă că dansul scoate în evidență *mișcarea* iar aceasta se încarcă de semnificații căci corpul are intenționalitate prezentă în percepțiile sale. El este punctul de întâlnire cu lumea și maniera autentică de raportare la aceasta. Tocmai de aceea, cei doi dansatori celebri ai secolului XX consideră că dansul nu mai trebuie să fie considerat o reprezentare a unei idei, a unei narațiuni, a unui metatext ci el însuși trebuie să dezvăluie mișcarea, să devină conștient de propria sa mișcare.

² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Aion, Oradea, 1999, pp.99-123.

³ C. Aslam, *Paradigme în istoria esteticii filosofice*, Institutul European, Iași, 2013, pp. 47-49.

Ideea aceasta își găsește interpretare filosofică în gândirea lui Richard Shusterman care propune o nouă abordare a esteticii pe care o numește *somaestetică*⁴. Aceasta este gândită ca o disciplină centrată asupra corpului. Shusterman atrage atenția asupra faptului că somaestetica nu este complet nouă, ea își are originea în gândirea antică și în conceptul *kalokagathia*. Spre deosebire de filosofia modernă europeană care se prelungește până azi și care este interesată doar de gândirea abstractă, rațională, *somaestetica* își propune să reînvie semnificațiile antice în care filosofia era considerată un mod de viață, o înțelepciune a vieții. În *Timaios*, Platon susține necesitatea menținerii unui echilibru între rolul acordat corpului și cel acordat gândirii raționale. Socrate însuși își menținea trupul sănătos făcând mereu gimnastică și interesându-se de tot ceea ce îi asigura sănătatea corporală. Exemplele de acest fel sunt numeroase pentru lumea antică atât cea presocratică dar și cea post-platonică. Shusterman observă totodată că această atitudine care afirmă necesitatea echilibrului trup – suflet nu este doar apanajul gândirii grecești ci ea este prezentă și în lumea asiatică. Propriu-zis, marile filosofii asiatice milenare precum confucianismul, daoismul, budismul, practicile yoga, zen, sunt intens preocupate de acest aspect.

Filosoful japonez Yuaso Yasuo insistă asupra noțiunii de „cultivare personală” (*shugyo* – echivalentul japonez pentru „a avea grijă de sine”). El consideră că această atitudine este temeiul filosofic al gândirii Răsăritului. Căci „adevărată cunoaștere nu poate fi obținută doar prin gândirea teoretică abstractă ci prin realizarea ei cu ajutorul corpului (*tainin, taitoku*). Confucianismul și daoismul chinez accentuează și ele nevoia de cunoaștere a propriului corp. „celui care-și iubește trupul mai mult decât un imperiu i se poate da guvernarea unui imperiu”. Sau: „dacă ești împlinit trupește, ești împlinit și spiritual; a fi împlinit spiritual aceasta este calea înțelepciunii”⁵.

Potrivit convingerii lui Shusterman, un continuator european al acestei gândiri bazată pe echilibrul corp – suflet sau trup – minte a fost Al. Baumgarten, întemeietorul recunoscut al esteticii moderne. El a căutat să susțină existența unei cunoașteri senzoriale bazată pe percepția sensibilă (*aisthesis*). Ea ar trebui conectată la gândirea abstractă pentru a se asigura o cunoaștere completă. Pentru Baumgarten, percepția era o formă de cunoaștere și contribuia la o viață mai bună. Și-a numit estetica, arta de a gândi bine afirmând că este știința cunoașterii sensitive, sensibile, emoționale. Shusterman observă totuși că Baumgarten nu a inclus în această abordare și cercetarea trupului și nevoia de modelare culturală a acestuia. Baumgarten a menținut astfel concepția occidentală modernă potrivit căreia trupul era doar un mecanism nu adevăratul centru al percepției. În concepția lui Shusterman, somaestetica ar trebui să fie „un studiu critic al experienței și ar

⁴ Sunt mai multe texte scrise de R. Shusterman în care putem găsi abordări cu privire la această viziune. Iată câteva dintre ele: „*Somaesthetics: A Disciplinary Proposal*”, în „The Journal of Aesthetics and Art Criticism”, vol. 57, no.3, 1999, pp.299-313; *Estetica pragmatistă*, Institutul European, Iași, 2004, mai ales pp. 266-301; *Body Consciousness. A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge University Press, New York, 2008.

⁵ „He who loves his body more than a dominion over the empire can be given the custody of the empire”; „Being complete in body, he is complete in spirit; and to be complete in spirit is the Way of the sage”. Cf. R. Shusterman, *Body Consciousness. A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge University Press, New York, 2008, pp. 18-19.

trebuie să considere corpul ca un *locus* al aprecierii sensori-estetice (*aisthesis*) și a șlefuirii (modelării) creative personale. Este dedicată cunoașterii, discursurilor, practicilor și disciplinelor ce studiază corpul și care structurează (ordonează) grija pentru somatic sau pot să o amelioreze.⁶ El menționează că orice cunoaștere este bazată pe percepție și aceasta este asigurată de corp. Or percepțiile sunt produse doar în strânsă relație cu condiția noastră de ființe care există în lume *în* și *prin* corpul lor așa cum a demonstrat Merleau-Ponty în lucrările sale.⁷ O mai bună cunoaștere a corpului, a modului cum realizăm percepțiile noastre și continua exersare a corpului pentru ameliorarea capacităților noastre perceptivă ar putea spori capacitățile noastre corporale de conectare cu realitatea, de implicare în propria noastră viață. Acest tip de cunoaștere este o auto-cunoaștere și ea a fost scopul filosofic începând cu Socrate și imperativul apolinic – *cunoaște-te pe tine însuși*. Potrivit lui Shusterman aceasta presupune cunoaștere întemeiată pe experiență personală trăită nemijlocit și care se bazează pe o continuă dorință de conștientizare a comportamentului nostru fizic, a obiceiurilor și gesturilor noastre corporale.

Mai mult decât atât, o asemenea cunoaștere a propriului corp ne-ar putea ajuta să ne îndeplinim dorințele într-o manieră mai adecvată. Cunoscând mai bine capacitățile trupului nostru ne putem orienta mai bine dorințele și voința.

Există chiar și o latură socială a acestei cunoașteri corporale. Shusterman menționează studiile lui M. Foucault referitoare la dominarea corporală și controlul corporal în funcție de imperativele unei societăți în anumite perioade istorice. Fiecare etapă istorică a generat o ideologie a dominării exprimată și prin norme referitoare la corp. Devenind conștienți de aceste ideologii și având o bună cunoaștere a propriilor nevoi și funcții corporale putem să ne protejăm mai bine împotriva diverselor metode de subordonare și dominare socială. Shusterman ține totodată să precizeze că Nietzsche și Merleau-Ponty au fost filosofi care au atras atenția asupra dimensiunii ontologice a corpului. El este un criteriu pentru identitatea personală și un temei ontologic pentru descrierea stărilor mentale.

Tuturor acestor abordări, gânditorul amintit le mai adaugă contribuția unor terapii dezvoltate în secolul XX care se bazează pe o strânsă relație între somatic și psihologic. El se referă în mod special la metodele lui F.M. Alexander (de la începutul secolului) și la acelea ale lui M. Feldenkraiss din anii 1970-1980 al căror scop fundamental este sporirea procesului de conștientizare a existenței propriului corp și a existenței umane prin și în corp.

Cât privește arta, această conștientizare își are rolul ei mai ales în procesul creației și realizării efective a operei de artă dar și în reprezentarea pe care și-o face artistul despre creația sa. Ca urmare, estetica ar dobândi o semnificație mai largă. Somaestetica ne poate ajuta să înțelegem mai bine cum să utilizăm mai bine un instrument artistic dar și cât de profund este implicat artistul într-un *performance art*, de pildă. Astfel arta nu mai este considerată ca un domeniu separat de celelalte experiențe ale vieții. Ea se află într-o strânsă continuitate cu acestea așa cum John Dewey a specificat în lucrarea lui *Arta ca*

⁶ R. Shusterman, *Somaesthetics: A Disciplinary Proposal*, în „The Journal of Aesthetics and Art Criticism”, vol. 57, no. 3, 1999, p. 304.

⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Editura Aion, Oradea, 1999, pp. 99 – 123.

experiență. Pentru a înțelege lumea artei contemporane ar trebui să abandonăm vechile concepții estetice și să apelăm la experiența directă, nemijlocită, cea de toate zilele. Artă este o copie a obiectelor reale; ea reflectă emoții și idei asociate cu experiențele vieții cotidiene în relație cu obiectele reale.⁸ Shusterman ține să menționeze că Dewey a fost foarte interesat de terapia lui Alexander pe care a practicat-o timp de 20 de ani. Această implicare directă în explorarea relațiilor profunde trup – suflet și a procesului de conștientizare a existenței propriului corp l-au convins pe Dewey asupra necesității de a propune această nouă viziune despre gândirea artistică înțeleasă ca o experiență în continuitate directă cu celelalte experiențe ale vieții.

Putem constata astfel că pentru Shusterman corpul nu mai este un obiect asupra căruia să aplicăm o forță sau o dorință. Devine calea prin care ne sporim capacitățile de gândire și stabilim conexiuni mai bune și mai bogate cu lumea. O mai bună conștientizare a propriului corp duce la deprinderi mai adecvate în toate activitățile noastre. Constatăm astfel că în secolul XX, gândirea occidentală deschide două direcții de înțelegere a artei într-o manieră mult mai cuprinzătoare: recunoaște statutul trăirii, al inteligenței emoționale și perceptivă ca fiind în bună continuitate cu gândirea abstractă și extinde universul artei cu mult dincolo de limitele tradiționale. Practic, potrivit lui Arthur Danto, *orice* poate deveni artă. Aceste două modificări în gândirea estetică permit împreună o altă: ele sunt condiții de posibilitate pentru realizarea unei estetici interculturale care răspunde noilor deschideri propuse de fenomenul globalizării. Acesta nu este doar economic și politic, el devine și unul cultural și implicit, artistic.

Știm că globalizarea nu presupune impunerea unei ierarhii a valorilor și a culturilor ci ne solicită doar capacitatea de a înțelege și a accepta că fiecare cultură își are valorile și realizările ei și că numai printr-un efort de înțelegere reciprocă se poate realiza comunicarea și schimbul intercultural. Estetica interculturală⁹ presupune o revalorizare a ceea ce s-a numit estetica comparativă. Ea nu își propune să impună ca model o anumită artă sau estetică. În schimb ea dorește să ne ajute să înțelegem mai bine gândirea estetică a unui popor și ce atitudine are acesta față de artă. Pentru acest țel estetica interculturală analizează anumite concepții estetice și le situează în contextul culturii și filosofiei aceluia popor. Totodată ea caută să găsească posibile apropieri, asemănări cu gândirea occidentală astfel încât prin acest demers hermeneutic să se poată stabili punți de legătură și de înțelegere reciprocă. De altfel, arta contemporană este o dovadă certă a tendinței de explorare a unor viziuni hibride, post-naționale sau cosmopolite. Convingerea susținătorilor esteticii interculturale constă în faptul că arta și estetica trebuie înțelese într-o manieră trans-culturală și că trebuie asigurată posibilitatea unor noi articulări conceptuale.

⁸ John Dewey, *Art as Experience*, Perigee Books, Putnam's Sons, New York, 1980, mai ales cap. 1: *The live creature*, pp. 3-10.

⁹ Ideile care urmează se bazează preponderent pe studii și articole publicate recent în volumul colectiv, *Intercultural Aesthetics. A Worldwide Perspective*, Antoon Van den Braembussche, Heinz Kimmerle și Nicole Note (editori), Leo Apostel Center for Interdisciplinary Studies, Brussels Free University, Belgium, vol. 9, Springer, Brussels, 2009.

Un gânditor japonez, Nishitari Keiji, afirmă într-un studiu extins¹⁰ că în gândirea japoneză complementaritatea, întrepătrunderea dintre materie (corp) și minte este considerată temei pentru orice judecată ulterioară. Existența în universul vieții nu poate separa cele două componente. În plus, există o comuniune accentuată între fiecare lucru și lumea vie. În formularea gânditorului japonez „acolo unde există un lucru, lumea «lumește», este generatoare de viață. Atunci când un lucru se află în locul lui *firesc*, adaugă gânditorul japonez, el se află totodată și în locul firesc al tuturor lucrurilor. Aflăm totodată că această manieră de gândire este specifică budismului, atât cel japonez cât și cel hindus.

Relația subiect – obiect este gândită diferit de modalitatea occidentală. Emoția estetică presupune o extindere a trăirii în detrimentul conștiinței de sine, de propria persoană. Dacă ne eliberăm de persoana carteziană, singulară, acel *ego* al gândirii europene moderne, constatăm că în atitudinea morală și estetică, desprinsă de egoism și egotism, frontierele *ego*-ului individual se topesc dezvăluind un spațiu interior împărțit, partajat. Este fenomenul pe care Aristotel, împrumutând o noțiune din domeniul credințelor religioase, l-a numit *catharsis*. Pentru oamenii Orientului îndepărtat noțiuni specifice acestei stări sunt: simpatia, spontaneitatea, ritmul natural¹¹. În gândirea chineză tradițională, *xin* este termenul pentru gândire dar și pentru inimă ceea ce sugerează tocmai această unitate între cele două componente ale vieții umane (raționalul și emoționalul). Știm iarăși că în cultura chineză poezia, caligrafia, pictura au un impact puternic asupra identității culturale. În toate aceste arte se pune un accent special pe caracterul sugestiv-intuitiv. Astfel imaginile din natură, fie ele vizuale fie verbale (poeme) au semnificații plasate dincolo de cuvinte sau de obiectele reprezentate. Cu toate acestea nu se copiază natura, perspectiva se dezvăluie de la o scenă la alta, nu este una liniară ca în Renașterea europeană. Opera de artă trebuie să aibă o *calitate vitală*, ea trebuie să redea sensul vieții, ea trebuie să intre în existență asemenea naturii prin acțiunea misterioasă a lui Dao care este „calea” universală însăși.¹² Astfel, de pildă, mișcarea, dinamica în alb și negru sunt considerate mai interesante estetic decât culoarea statică. În acest mod, prezența perechilor de opuși *yin/yang* dobândesc dimensiuni cosmice și trebuie să se armonizeze reciproc. Un peisaj potrivit acestui principiu ar trebui să reprezinte atât muntele cât și marea pentru a surprinde ordinea cosmică armonioasă și forțele ei.

În plus, arta trebuie să se caracterizeze prin naturalețe și regularitate (o altă pereche de contrarii). În versurile din timpul dinastiei Tang (secolele VII-X) sunt menționate reguli poetice foarte stricte dar impresia pe care o lasă versurile în timpul lecturii este aceea de naturalețe, firesc și produc o stare de eliberare totală față de orice norme. Cum se poate realiza așa ceva? Printr-un proces de interiorizare care apoi devine și pare

¹⁰ „Wherever a thing *is*, then the world *worlds*. And this, in turn, means that each thing by being in its home-ground is in the home-ground of all beings”, Nishitari Keiji, *Religion and Nothingness*, cf. Grazia Marchiano, *An Intercultural Approach to a World Aesthetics*, *Ibidem*, pp. 12-13.

¹¹ *Ibidem*, pp. 11-19.

¹² Karl-Heinz Pohl, *Identity and Hybridity. Chinese Culture and Aesthetics in the Age of Globalization*, în *op. cit.*, p. 91.

natural. Potrivit autorului, descoperim aici cum funcționează noțiunea *kung fu* care înseamnă atingerea excelenței, a perfecțiunii în orice acțiune, după un efort susținut. Vedem astfel că această noțiune era utilizată nu numai în practicile marțiale ci și în atingerea perfecțiunii creativității artistice.

În cultura japoneză nu există o strictă categorizare a stilurilor și domeniilor artistice: stampe, sculpturi, ceramică tradițională, săbii, teatrul *Noh*, *Kabuki*, muzica de curte, ceremonialuri, romane, versuri (*haiku*, *renga*, *wako*): nu există o separare clară între meșteșugar și artist. În arta tradițională afirmarea individuală nu a fost un deziderat. Estetizarea este un fenomen general vizibil foarte clar de pildă în ceremonialul ceaiului dar și în aranjamentele florale (*ikebana*), în caligrafie, cultivarea copăceilor (*bonsai*) sau în artele marțiale. Estetizarea lumii presupune intenția de a o face să pară mai naturală.

Astfel, arta japoneză tradițională nu este interesată de nou și nici de categoriile estetice occidentale (frumos, sublim, etc.) Mai mult chiar, frumosul nu se întemeiază pe armonie ci pe imperfecțiune potrivit afirmațiilor argumentate ale lui Henk Oosterling¹³. Aceasta pentru că în Japonia se consideră că viața naturală necesită o permanentă ajustare prin miniaturizare până la măsuri proporționale cu cele ale naturii. Tocmai de aceea estetica japoneză se întemeiază pe *preferința pentru sugestiv*, nu pentru explicit. Ca urmare, discursul artistic trebuie să dezvăluie relația dintre aparență și ceea ce este diferit, mereu diferit. Rezultă astfel că esteticul și spiritualul, emoționalul și reflexivul sunt greu de separat în gândirea extrem-orientală. În această ordine de semnificații, termenul *kire* (tăietură), folosit în teatrul *Noh*, presupune o discontinuitate continuă asemenea respirației. *Kire* exprimă tensiunea dintre viață și moarte. Or această tăietură continuă (asemenea respirației) este prezentă în orice manifestare a artei japoneze tradiționale. Arta *ikebana* se bazează pe *kire* căci ea exprimă naturalul ca o permanentă actualizare - stilizare prin secționare (separare, diferență).

Iată acum câteva aspecte ale gândirii estetice sud-sahariene. Ca și în spațiul Orientului Îndepărtat, arta africană tradițională nu este autonomă și este prezentă în toate domeniile vieții, inclusiv în comportamentul moral. O viziune comună întâlnită la majoritatea populațiilor se întemeiază pe conceptul de *viață și de forță a vieții*. Știm că pentru multe populații africane și lucrurile sunt vii căci pot fi locuite de spirite. Ca urmare și obiectele artistice au viață. Sunetul este considerat model pentru toate felurile de realități. A înțelege realitatea înseamnă a înțelege structurile sonore. Sunetul are rolul de a-l determina pe ascultător să se miște într-un anumit ritm care este acela al universului.¹⁴ Constatăm astfel că muzica ar fi arta dominantă în lumea africană.

Dansul este considerat ca mișcare a corpului uman în ritmul impus de sunetele universului. Sculptura în lemn este la rândul ei considerată expresia sunetului universal. Artistul creează o structură sonoră sau care este capabilă să rezoneze cu forța vitală a naturii. Prin bătăile tobei sunetul devine „cuvânt”, se raționalizează.

¹³ Henk Oosterling, *Living – in between – Cultures. Downscaling Intercultural Aesthetic to Daily Life*, în *op. cit.*, p. 19-43.

¹⁴ Heinz Kimmerle, *Living (with) Art: the African Aesthetic Worldview as an Inspiration for the western Philosophy of Art*, în *op. cit.*, pp. 43-53.

Un alt aspect semnificativ impus de arta africană este *jocul*. El delectează, place dar are în același timp un rol profund spiritual căci el impune colaborarea tuturor forțelor vitale și cosmice totodată. Fiecare participant este și actor și spectator în același timp așa cum se întâmplă uneori și în *performance art*.

În Ghana de Vest, la tribul Akan, există o relație strânsă între estetic și moral. O acțiune bună trebuie să fie și frumoasă. Iar frumusețea se află în mișcare, în mișcarea corpului. Exersând frumusețea mișcării individul obține și un caracter bun. Se realizează astfel unitatea trupului cu sufletul.

Constatăm astfel că gândirea tradițională din alte culturi este mult diferită de cea occidentală dar că există o anume trăsătură comună care favorizează o concepție estetică centrată pe trăire afectivă și pe corporalitate în strânsă legătură cu spiritualul. Or aceste aspecte sunt specifice artei contemporane occidentale ceea ce permite gândirea unor punți de comunicare între culturi atât de diferite.

Vom da în final, exemplul unor lucrări realizate de Marina Abramowicz și Ulay (F. Uwe Layseipen) pentru a vedea cum devine funcțională, în cazul artei occidentale contemporane, această întâlnire. Ea duce la explorări interesante artistic și estetic. Cei doi artiști au lucrat împreună o perioadă mai lungă de timp (anii 1970-1980) după care s-au separat. În timpul colaborării lor au căutat să exploreze limitele trupului, posibilitățile minții dar și ideea unei a treia identități care s-ar afla undeva în straturile profunde ale emoționalului și conștiinței intuitive umane și care nu se activează decât în urma unor îndelungi procese de conștientizare a ei. Aceste explorări presupun conștientizarea propriei identități apoi a celei diferite, a partenerului și de abia în al treilea rând s-ar putea ajunge la această aprofundare care pare a fi asemănătoare celei menționate în cazul gândirii japoneze în care se realizează o depășire a *ego*-ului personal spre un nivel de partajare a experienței emoțional-intuitive cu celălalt. Cei doi numeau această conștiință, o „ființă colectivă” și o numeau „corpul cu două capete”¹⁵. Pentru a atinge acest nivel abisal al comuniunii cu celălalt până la constituirea unei ființe fantomatice unice, cei doi se îmbrăcau și se comportau ca gemeni și au reușit să dezvolte o relație de încredere deplină. Au explorat stări extreme de conștiință și modul cum îi influențează conștientizarea celei de a treia identități. În anii 1976-1980, Marina și Ulay au realizat mai multe evenimente *performance* intitulate sugestiv *Relation Works* și care își propuneau să exploreze limitele sinelui și ideea de relație. Aceste limite devin accesibile numai printr-un proces de îndepărtare de exterior, de abstragere care se realizează, în cazul celor doi, prin atingerea unei stări de inaccesibilitate – lipsă de comunicare cu exteriorul. Cei doi au realizat aceasta printr-o concentrare profundă care a presupus un proces de introspecție exersată îndelung. Iată ce spunea Marina Abramowicz: „când ești concentrat pe *aici* și *acum*, oamenii (spectatorii) cred că ești absent”¹⁶.

Una dintre aceste lucrări s-a intitulat *Relația în spațiu* (1976) în care, cei doi aleargă separat într-o încăpere sugerând prin întâlnirile sau separările celor două trupuri

¹⁵ „a two-headed body”, [www. Wikipedia/Marina Abramowicz](http://www.Wikipedia/Marina Abramowicz) – accesat la 8 sept. 2014, 16:40.

¹⁶ Charles Green, *The Third Hand. Collaboration in Art from Conceptualism to Postmodernism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2001, p. 157 („When you are focused on the here and now, people get the impression that you are absent”).

amestecul de energie feminină și masculină și dezvăluind astfel sugestiv acel *sine* dual aflat într-o continuă dinamică. În lucrarea *Inspirație / Expirație (Breathing In / Breathing Out)* cei doi și-au unit gurile timp de aproape 17 minute. În acest răstimp au inspirat expirația celuilalt până când s-a consumat tot oxigenul din plămâni lor. Apoi au căzut amândoi inconștienți¹⁷.



Într-o altă lucrare, *Relație în timp*, din 1977, au stat în picioare, unul cu spatele la celălalt pe o durată foarte lungă de timp, legați fiind prin propriul păr. Au reușit astfel să-și dezvolte o conștiință foarte clară nu numai asupra propriului trup dar și asupra trupului celuilalt reușind apoi să gândească împreună fără să comunice verbal. Metoda presupunea o concentrare profundă asupra propriului corp, asupra limitelor gândirii proprii dar și o conștientizare foarte clară a trupului și gândirii celuilalt. În acest proces de introspecție își creau o lume interioară în care spectatorul nu putea să pătrundă. Cei doi au recunoscut că în timpul acestor performance reușeau să evadeze spre lumi exotice și în același timp, să extindă limitele sinelui. În anii 1980-1981, cei doi artiști au petrecut lungi perioade de timp în deșertul australian încercând să comunice doar prin conștiința emoțională, fără să apeleze la limbajul verbal și nici la semne. Scopul a fost tocmai această ameliorare a sensibilității emoționale comune. Au exersat și o practică indiană, *sadhus*¹⁸ și au reușit să realizeze un fel de „picturi imobile” cu propriile lor trupuri. În 1981, au dus la bun sfârșit încă un experiment reușind să nu vorbească și să nu mănânce perioade lungi de timp deși erau împreună. „Este desigur logic că am mers în deșert datorită experiențelor anterioare comune și datorită lucrărilor pe care le făceam. Noi miniaturizăm, reducem la minim ... și încercăm să facem asta cu trupul și cu energia lui pură”¹⁹ - spunea Marina Abramowicz într-un interviu. Iar în jurnalul ei din 1981 însemna: „experiențe fără să mâncăm și să vorbim pentru lungi perioade de timp/ Întâlnirea cu tibetani/ să fii tăcut, imobil și solitar/ Lumea se va rostogoli în extaz la picioarele tale/ să

¹⁷ Menționăm că imaginile sunt preluate, fără excepție, de pe motorul de căutare [www.Google/images/ Marina Abramovic](http://www.Google/images/Marina_Abramovic)

¹⁸ În hinduism un *sadhu* (om bun, om sfânt) este un ascet sau sfânt. Majoritatea sunt yogini dar nu toți sunt *sadhu*. Acesta se pregătește să realizeze *moksa* (eliberarea) adică cea de a patra și ultima treaptă a vieții (*asrama*) prin meditație și contemplare. Această manieră de a trăi este permisă și femeilor. [www. Wikipedia/sadhu/](http://www.Wikipedia/sadhu/) accesat 8 sept. 2014, ora 17.44.

¹⁹ „it is quite logical that we went to the desert because of our kind of background and the work we do. We minimize ... and we try to realize with pure body and energy” în Charles Green, *The Third Hand. Collaboration in Art from Conceptualism to Postmodernism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2001, p. 159.

mănânci miere, furnici, și greieri/ *anima mundi*/ oamenii șarpelui rănit/ bumerangul absent/ mișcare lentă”²⁰

În 1988 cei doi au decis să se separe dar într-un mod artistic, în continuarea practicilor pe care le exploraseră împreună timp de atâția ani. Fiecare a parcurs drumul Marelui Zid chinezesc. Marina a pornit dinspre Marea Glabenă iar Ulay dinspre Deșertul Gobi. S-au întâlnit, la mijloc, la 2500 de km distanță de locul de pornire. S-au întâlnit și și-au luat rămas bun, continuându-și fiecare drumul în direcția pe care porniseră de la început.

Comentând realizările celor doi, critica de specialitate a scos în evidență experiența lor în scopul dezvoltării conștiinței emoționale și pentru procesul de abstractare din lume prin acest proces de auto-purificare. Limbajul este anulat și se produce un proces de golire. Se poate vorbi de tentația vidului care fusese explorată și de Yves Klein în anii 1950. Acest vid presupune o experiențiere practică a „morții artistului” potrivit teoriei lui Roland Barthes. Artistul nu mai are o viață personală dincolo și în afara operei lui de artă. Artistul însuși *este* opera de artă, *cu și prin* propriul corp. În cele din urmă corpul dobândește o autonomie care face posibilă revelarea unor capacități corporale intuitive care au fost uitate de lumea noastră industrializată și extrem de raționalizată dar pe care, o serie de practici ale populațiilor tradiționale non-europene le exercită încă.

Denise Green observă că în culturile Orientului Îndepărtat care au influențat, după cum am văzut, multe dintre practicile acestor artiști, ritualurile și practicile tradiționale asigură o relație specială între o spiritualitate interioară și lumea materială exterioară. Semnificația identității în aceste culturi derivă dintr-o formă metonimică de raportare la univers și în care ființa umană se află în strânsă continuitate cu lumea naturală în care trăiește. În lumea aborigenilor australieni, sinele interior se poate extinde grație unor viziuni mitice și mistice care sunt trăite într-o manieră unificată. Sinele se proiectează în exteriorul natural care este gândit ca fiind magic iar acest spațiu invadează la rândul lui subiectivitatea interioară.²¹ În cultura indiană tradițională există zeița Uma (Parvati) care reprezintă capacitatea de creație, puterea și energia creatoare. Sculptarea statuii ei constituie, în credința locală, însuși procesul de manifestare a zeiței prin forța energiei creatoare care-l călăuzește pe sculptor. Toate aceste caracteristici ale zeiței acționează din interiorul materialului în timpul realizării sculpturii.

Constatăm astfel că pentru a înțelege mai bine arta contemporană o cunoaștere extinsă a gândirii estetice și a înțelepciunii unor culturi și civilizații din alte regiuni și continente ne poate fi de mare folos. Tocmai de aceea consider că rolul esteticii interculturale va crește în anii care vin.

²⁰ „Experiments without eating and talking for long periods of time / Meeting Tibetans/ Be quiet stil land solitary / The world will roll in ecstasy at your feet / Eating honey, ants, grass hoppers / *anima mundi* / wounded snake men / missing boomerang/slow motion” in Charles Green, *The Third Hand. Collaboration in Art from Conceptualism to Postmodernism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2001, p. 167.

²¹ *Uma* este o zeiță în cultura hindusă cunoscută și sub numele Parvati. Semnificația acestei denumiri este: *mamă, mama munților*. Sursa: www.Wikipedia/sadhu/ - accesat pe 8.09. 2014, ora 18:19.

Bibliografie

- Aslam, C., *Paradigme în istoria esteticii filosofice*, Institutul European, Iași, 2013.
- Dewey, J., *Art as Experience*, Perigee Books, Putnam's Sons, New York, 1980.
- Gardner, H., *Inteligențe multiple. Noi orizonturi*, Editura Sigma, București, 2006.
- Green, Ch., *The Third Hand. Collaboration in Art from Conceptualism to Postmodernism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2001.
- Kimmerle, H., *Living (with) Art: the African Aesthetic Worldview as an Inspiration for the western Philosophy of Art*, in *Intercultural Aesthetics. A Worldwide Perspective*, editat de Antoon Van den Braembussche, Heinz Kimmerle și Nicole Note, Leo Apostel Center for Interdisciplinary Studies, Brussels Free University, Belgium, vol. 9, Springer, Brussels, 2009, pp. 43-53.
- Marchiano, Gr., *An Intercultural Approach to a World Aesthetics in Intercultural Aesthetics. A Worldwide Perspective*, editat de Antoon Van den Braembussche, Heinz Kimmerle și Nicole Note, Leo Apostel Center for Interdisciplinary Studies, Brussels Free University, Belgium, vol. 9, Springer, Brussels, 2009, pp. 12-13.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenologia percepției*, Editura Aion, Oradea, 1999.
- Oosterling, H., *Living – in between – Cultures. Downscaling Intercultural Aesthetic to Daily Life*, in *Intercultural Aesthetics. A Worldwide Perspective*, editat de Antoon Van den Braembussche, Heinz-Kimmerle și Nicole Note, Leo Apostel Center for Interdisciplinary Studies, Brussels Free University, Belgium, vol. 9, Springer, Brussels, 2009, pp. 19-43.
- Pohl, K.-H., *Identity and Hybridity. Chinese Culture and Aesthetics in the Age of Globalization*, in *Intercultural Aesthetics. A Worldwide Perspective*, editat de Antoon Van den Braembussche, Heinz Kimmerle și Nicole Note, Leo Apostel Center for Interdisciplinary Studies, Brussels Free University, Belgium, vol. 9, Springer, Brussels, 2009, pp. 87-105.
- Shusterman, R., *Somaesthetics: A Disciplinary Proposal*, în „The Journal of Aesthetics and Art Criticism”, vol. 57, no. 3, 1999, pp. 299-313.
- Shusterman, R., *Estetica pragmatistă*, Institutul European, Iasi, 2004.
- Shusterman, R., *Body Consciousness. A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge University Press, New York, 2008.

LEGITATEA VALORII ESTETICE ÎNTRE AUTONOMIE ȘI PUTERE

OANA ȘERBAN

The Lawlikeness of Aesthetic Value between Autonomy and Power. The aim of this article is to research the lawlikeness of aesthetic value, as well as its autonomy, following Hartmann's interpretation of the aesthetic object as "a relation of apparition". Therefore, I operate the distinction between *real* and *unreal* as an explanatory ontological model of the aesthetic knowledge, understood as an action performed by a subject and an object which are placed in consecution, from the perspective of their „apparition” or determination. This article analyses the existence of certain internal contradictions of Hartmann's aesthetics, resulted both from the acceptance of the necessity of the Subject in the constitution of the aesthetic act and from the possibility of suspending the Subject through mechanisms of formalizing perceptions and constituting judgments of taste. Through this second alternative, I will explore the role of a phenomenological approach in ensuring the suspension of the Subject and not its disappearance, as many critiques considered, misinterpreting Hartmann's intentions. As a consequence, this research develops an original working hypothesis, proposing the rejection of different interpreting traditions of the ontological constitution of both aesthetic values and objects, by criticizing them as antimodern considerations on Hartmann's works. We shall see to what extent this perspective will also allow the rejection of major objections to Hartmann's ontological interpretation of the aesthetic value and its autonomy.

Key words: subject, object, aesthetic value, real, unreal, relation of apparition, lawlikeness, ontology, autonomy.

I. Modernism și antimodernism în fundamentarea ontologică a valorii estetice. Mizele instituirii diferenței dintre real și ireal

Ca pretinsă „filosofie a Subiectului”, estetica acționează în numele revendicării unui actor suveran al deliberării *judecăților de gust* și recunoașterii, deopotrivă categoriale și pragmatice, a *valorilor* cu care operează ca *moduri de existență* a unor lumi. S-ar putea specula faptul că o asemenea abordare se află sub incidența un discurs al modernității care privilegiază însăși construcția Subiectului ca figură a omului și a plecării sale de la sine, definite ca *acțiuni*. Prezența obsedantă a unui Subiect cunoscător, angajat în gestionarea și garantarea condițiilor de posibilitate ale cunoașterii și investigării certitudinii acesteia antrenează însă, din perspectiva lui Hartmann, o schimbare de paradigmă, problema cunoașterii (estetice) fiind postulată ontologic și mai mult decât atât, tratată ca o mișcare de reacțiune a unui *subiect* și a unui *obiect* care coexistă într-o

determinare a cunoașterii înseși: „nu obiectul determină subiectul, ci subiectul determină obiectul”¹.

Poate teoria estetică hartmanniană să susțină o asemenea deplasare ca moștenire a discursului modern dedicat ontologiei Subiectului? Mai mult decât atât, derivă dintr-o atare presupuziție un context specific probării *autonomiei Subiectului* și implicit, fundamentării legității valorii estetice, printr-un discurs al ontologiei cunoașterii estetice, ca un raport de putere între subiect și obiect?

Ca răspuns al unei interogații care vizează fundamentele ontologice ale valorii estetice prin analiza cunoașterii estetice ca produs supus unei ontologii a cunoașterii, miza acestei cercetări constă în justificarea *tezei* potrivit căreia întemeierea legității valorii estetice și a autonomiei acesteia este posibilă prin abordarea obiectului estetic ca „mod de apariție”, după cum susține Hartmann, prin operarea distincției dintre *real* și *ireal* ca model ontologic explicativ al cunoașterii estetice ca acțiune realizată între un *subiect* și un *obiect*, aflate, din perspectiva determinării, în consecuție. Voi observa, în consecință, în ce măsură o asemenea asumție dă seama de un *antimodernism* al esteticii hartmanniene, care, propunând fenomenul artistic în termenii unui discurs deopotrivă ontologic și axiologic, explorează modalități de existență ale obiectului și subiectului estetic în termenii unei *apariții*. O asemenea poziție pare să fie acceptată și de Al. Boboc, reducând condiția obiectului estetic la traversarea tensiunii ontologice dintre *real* și *ireal*:

Apariția ca „apariție a ceva” nu este de natură etică și nici nu are caracterul unei idei; Hartmann respinge metafizica frumosului a *modernilor*; în discuție nu mai este ce apare, ci „numai modul de apariție”. În obiectul estetic nu se amestecă modurile de ființare, căci sunt prea eterogene; întregul este „o alcătuire cu pur caracter de obiect, în opoziție cu toate momentele de act, ale intuirii și plăcerii estetice”; „ceva obiectual” nu înseamnă însă ceva care ființează independent de subiect, ci numai în parte real, în parte ireal².

În consecință, teza anterior amintită va funcționa totodată ca pretext pentru investigarea *raportului de apariție* din estetica hartmanniană ca sursă a unui *antimodernism* pe care filosoful german îl cultivă ca răsturnare a esteticii tradiționale, influențând, dincolo de ecoul unui sistem de gândire a obiectivismului și subiectivismului într-o manieră autentică, însuși statutul valorii estetice în genere și al relațiilor de coabitare cu valori adiacente, precum cele *etice*. În plan secundar, orice deschidere hermeneutică în această direcție va testa posibilitatea deturnării suveranității pretinse a subiectului, pe măsură ce ontologia³ obiectului estetic este

¹ Nicolai Hartmann, *Grundzuge*, p. 207, *apud* Al. Boboc, *Studiu introductiv*, în Nicolai Hartmann, *Estetica*, București, Editura Univers, 1974.

² Alexandru Boboc, *op. cit.*, p. XXXI.

³ Hartmann consideră că abordarea sa este una care legitimează domeniul ontologiei critice, ca dimensiune situată în contrast cu realismul critic și idealismul fenomenologic. Criticul, din definirea acestui tip de discurs ontologic, ține de trei coordonate: „(1) critic înseamnă afirmarea lecției kantiene potrivit căreia nu putem lua ca fiind valabilă, în mod dogmatic, orice relație cu realitatea, în ciuda existenței unei cunoașteri a priori în acest sens”; (2) mai apoi, Hartmann se raportează la criticismul kantian ca la o construcție incompletă, în sensul în care nu a operat

clarificată, „Hartmann admitând posibilitatea înlocuirii unor funcții ale subiectului prin mijloace mecanice”⁴. Asemenea exerciții, menite a retrage condiția subiectului ca *purtător de valoare* și autor al judecăților apreciative, „indică o anumită incoerență în concepția lui Hartmann, legată, poate, de faptul că *Estetica* nu a fost finisată”⁵. Însă prezenta cercetare va încerca să elimine justificarea contradicțiilor interioare construcției hartmanniene, prin recursul la o „speță biografică”, constituind o explicație prin antrenarea perspectivei *fenomenologice* estetice care îngăduie, prin propunerea „faptului apariției” ca fiind indiferent deopotrivă față de real și de ireal, secvențe nu ale *dispariției*, ci ale *suspendării Subiectului*⁶.

II. Valoarea estetică între apariție și construcție. Disputa real-ireal între „planul din față” și „planul din spate” al ontologiei valorii estetice

Recuperând atitudinea estetică prin contemplare și creație artistică, Hartmann operează o filosofie a valorilor⁷ racordată la două dimensiuni interdependente, cea *etică*, respectiv cea *estetică*, într-un sens profund „antimodern”: cel puțin la o asemenea calificare îndeamnă respingerea hegeliană a acceptării intuiției artistice ca o etapă anterioară înțelegerii cunoașterii.

Reconsiderarea ontologică a axiologiei propune, în acord cu grila de gândire hartmanniană, o fundamentare a valorii estetice prin formula unui realism critic. Pentru discursul estetic, o asemenea direcție este, pe de o parte, constitutivă pentru „reelaborarea teoriei cunoașterii ca ontologie a cunoașterii”⁸ și implicit, pentru reconfigurarea cunoașterii estetice. Pe de altă parte, de vreme ce „orice ontologie

critic suficient presupuzițiile transmise istoric, referitoare la relația cu realitatea. (3) abia al treilea sens al criticii merge către miezul ontologiei hartmanniene, atașând determinarea conștientă a categoriilor constituirii principiilor ontologice. Termenul de categorie ne va reaminti astfel că există o diferență de identitate între conceptul unui principiu ontologic și principiul în sine.” (Keith R. Peterson, *Nicolai Hartmann's Philosophy of Nature: Realist Ontology and Philosophical Anthropology*, în „Scripta Philosophiae Naturalis”, 2, 2012, p. 145).

⁴ Al. Boboc, *op. cit.*, p. XXXIX.

⁵ *Ibidem*.

⁶ „Modul de ființare al obiectului estetic poate fi înțeles numai dacă ținem seama și de pregătirea fenomenologică a lui Hartmann; căci faptul apariției este indiferent și față de real și față de ireal, este doar obiect intențional. Numai într-o perspectivă fenomenologică putem întâlni un a fi fără a fi de fapt, care, pe deasupra, mai este și „purtător de valoare”; teza după care valoarea unei opere există numai „pentru” un subiect ar antrena dificultățile idealismului gnoseologic modern, dacă Hartmann nu ar accepta experiența fenomenologică” (*Ibidem*).

⁷ Cele mai importante eforturi ale demersului hartmannian în dimensiunea constituirii unei filosofii a valorilor sunt recunoscute prin „exercițiul de sistematizare” a valorilor luând în seamă complexitatea valorii ca fenomen, insistând asupra „pluralității ireductibile”, prin „respectarea faptelor concrete ale experienței valorice” și prin reorganizarea teoriei emoțiilor și sentimentelor în elaborarea judecăților valorice. A se consulta critica făcută de Eva H. Cadwalder, în *The continuing Relevance of Nicolai Hartmann's Theory of Value*, în „The Journal of Value Inquiry”, Volume 18, Issue 2, 1984, pp 113-121.

⁸ Al. Boboc, *op. cit.*, p. X.

luată în particular devine doctrină a categoriilor”⁹, un asemenea tratament hermeneutic obligă la abordarea ontologică a categoriilor estetice. Astfel, ca origine și ca apariție, valoarea estetică își dispută legitatea în termenii raportului dintre autonomie și putere pe care statutul însuși de valoare îl degajă. Astfel, întrucât „nu există lumi diferite, închise, în care noi trăim la fel, ci unica lume a obiectelor reale este pentru noi, în același timp, una teoretică, etică, estetică ș.a. Probabil că nu există nici un obiect care să nu poată fi, într-un anumit sens, și obiect al contemplării estetice ca atare”¹⁰.

Semnificativă este, în acest context, maniera în care *valabilitatea valorii*, apriorică, este independentă de instituirea gândirii categoriale, ceea ce propune un nou orizont de discurs al autonomiei subiectului. Hartmann conchide în *Etica* sa faptul că valoarea deține o poziție ierarhică superioară în fața oricărei structuri categoriale, valorile însele operând ca fundamentele ale *persoanei* și implicit, ale constituirii subiectului. Aceasta asumție este însă un pas necesar pentru conchiderea ontologică și axiologică a valorii estetice, mai întâi, pentru a așeza Subiectul într-o dimensiune privilegiată a apreciativului; mai apoi, pentru a argumenta ființa în sine a valorilor, care obligă la gândirea ipotezei existenței unei relativități la subiect. De fapt, discursul despre valoarea ca valoare, *in extenso*, este cel care guvernează orice proces ulterior de caracterizare a elementelor care compun taxonomia valorilor, după structură: dimensiunea etică, respectiv dimensiunea estetică a valorilor însele. Ca esențialități, valorile „opun caracterul lor absolut subiectului valorizator”, „orice relativitate la subiect atingând numai structura materiei”¹¹. Din acest punct de vedere, constituirea axiologică a esteticii va impune deplasarea analizei valorilor actului artistic către valorile obiectului, fiind necesară o constituire imuabilă a valorilor estetice și a corporalizării lor într-un sistem al valorilor extins și universal. Prima interogație care survine, în dimensiunea acestei interpretări deschise, este aceea adresată naturii obiectului estetic ca obiect al cunoașterii: este pertinentă echivalența celor două?

Încercarea de a construi un răspuns pertinent antrenează în mod necesar subiectul, ca actor responsabil al (re)cunoașterii obiectului estetic în actul cunoașterii. În aceste circumstanțe, agentul este obligat să distingă între valorile actului și valorile obiectului estetic: de aceea, valorile estetice, în mod imperativ, sunt definite ca valori ale actului, ale ființării în sine, în vreme ce valorile actului sunt subiective, retrase sau configurate prin accidente, fiind așadar valori care nu au existență neîndoielnică în sens ontologic, ci existență validă numai pentru un Subiect.

De aceea, obiectul estetic se deosebește de obiectul cunoașterii (care există independent de noi); acesta din urmă se arată numai accidental ca obiect, pe când primul (obiectul estetic) este, dimpotrivă, în mod esențial obiect, și anume „obiect pentru subiect” și pentru „actele determinante ale unui subiect”. Cu alte cuvinte,

⁹ Nicolai Hartmann, *Vechea și noua ontologie și alte scrieri filosofice*, București, Editura Paideia, 1997, p. 163.

¹⁰ Idem, *Grundzuge*, p. 212.

¹¹ A se consulta Nicolai Hartmann, *Ethik*, Walter de Gruyter et Co., Berlin, 1926, p. 134.

obiectul estetic există numai pentru cel care îl contemplă; de aceea, el este din fiecare loc un altul¹².

Argumentul pe care îl susțin, în lumina acestor repere, constă în justificarea valorilor estetice ca fiind existențe posibile numai într-un *real* constituit obiectiv, care *ex-pune* obiectul estetic, și nu îl *pro-pune*, prin alterarea sa interpretativă sau formală. Obiectul situat înaintea Subiectului și în afara lui (gr. „ex” – *a arunca în afară*) devine, prin însăși maniera de ipostaziere, anunțată de Al. Boboc, pe urmele lui Hartmann, o *prezentare (Darstellung)*, fundament incontestabil al actului artistic și sursă a valorilor care îi sunt atribuite¹³.

Ce înseamnă, în consecință, racordarea valorilor estetice la real prin prisma obiectului estetic și mai mult decât atât, în ce sens modifică acest aspect constituirea legității valorii estetice, o interogație-cheie a mizelor acestei cercetări? La prima vedere, această asociere face loc distincției dintre *sesizarea estetică* și *cunoașterea estetică*, o distanță moștenită din filosofia lui Baumgarten care este recalibrată de gândirea hartmanniană, prin recunoașterea faptului că *arta nu este o continuare a cunoașterii*.

Prin urmare, ca mod de cunoaștere, și anume cu tendința autentică de a deveni o știință, „estetica are drept obiect, ținuta pur contemplativă”, iar *frumosul* va fi considerat obiectul universal al esteticii. De asemenea, estetica în înțelesul ei major există numai pentru cel ce ia *atitudine filosofică*; ea nu poate exista în acest anume înțeles pentru cel ce are doar *atitudine estetică*. Atitudinea estetică este atitudinea celui care contemplă și creează artistic, pe când atitudinea esteticianului este atitudinea filosofului care își ia drept obiect al său însuși atitudinea de dăruire, contemplare și cea de creație¹⁴.

Hartmann reduce astfel distincția dintre artă și cunoaștere la o operație categorială de distingere a subiectului estetic de obiectul estetic, instaurând frumosul ca obiect exclusiv al acestei discipline. Acestuia îi vor fi atașate valorile fundamentale artistice și conceptele valorice care îl raportează la recunoașterea operei de artă. În rândul acestora, Hartmann plasează *forma*, ca modelare particulară a materiei; *intuiția*, definită parțial ca un construct sensibil, parțial ca rezultatul unei reflecții autonome a subiectului asupra obiectului, continuând jocul

¹² Al. Boboc, *op. cit.*, p. XXIV.

¹³ „Valorile estetice se constituie numai în real; asta nu înseamnă însă „realizare”, ci numai o „prezentare” care „este obiectivă, este obiectuală în sens strict și este însuși obiect al contemplării”. Sfera valorilor estetice nu o constituie nicidecum realul; ele „nu a putere” pentru că nu „merg în real”. (...) Libertatea în artă nu se aseamănă cu cea etică, întrucât arta acționează în sfera posibilului. „valoarea estetică, deci- în opoziție cu cea etică- determină pe omul care o percepe (*erfasst*), nu în realizarea sa, ci în „prezentarea” sa într-un altul. Acest altul este tocmai opera de artă. Prezentarea însăși este arta. Valoarea estetică este autonomă, nu se fundează pe nici un alt fel de valoare” (A se consulta interpretarea făcută de Al. Boboc lucrării lui Hartmann, *Über die Stellung der ästhetischen Werte im Reich der Werte überhaupt*, în Al. Boboc, *op. cit.*, p. XXIV).

¹⁴ A se consulta Vasile Morar, *Estetica*, Editura Universității din București, București, 2004.

kantian al puterilor sufletului¹⁵; respectiv *genurile frumosului*, recunoscute prin triada *uman - natural - artistic*. Consider că percepția estetică poate fi restrânsă la două coordonate esențiale: *apariția obiectului*, respectiv *privirea subiectului*, prin prisma celor două resorturi discutându-se raportul intim dintre subiectivism și obiectivism în sens modern. Obiectivarea subiectivului în percepția estetică se petrece ca o condiție *sine qua non* a instituirii obiectului estetic: *valoarea estetică este valoare a apariției înseși*¹⁶. Perceperea însă este guvernată, în sens estetic, de distincția propusă de Hartmann între *planul din față* și *planul din spate* al produselor spiritului, care produc fenomenul estetic și posibilitatea de a discuta ontologic statutul obiectului și al valorilor estetice, aspect care, din punctul meu de vedere, este posibil numai prin racordarea acestei diferențe la distanța dintre real și ireal. Odată stabilit statutul frumosului, Hartmann observă necesitatea constituirii unei *legități* a acestuia, de vreme ce este supus unui tratament cognitiv. Astfel, prin conexiunea dintre artă și cunoaștere și acceptarea tezei că între cele două nu poate fi un raport de includere integrală, dar nici de suprapunere fidelă, chiar și într-un sens parțial, Hartmann remarcă un contrast imediat: dacă legile logice sunt generale, suferind slabe raportări la domeniul obiectelor, *legile frumosului individualizează*, constituind sursele unei specificități a percepției estetice care este normalizată, în sens tare, de *legitatea particulară a obiectului dat în singularitatea lui*.

Filosoful constată însă faptul că „legitatea aceasta particulară scapă însă principial oricărei analize filosofice. Ea nu poate fi sesizată cu mijloacele cunoașterii, stând în esența ei ca să rămână ascunsă și să fie simțită doar ca prezență și constrângere, dar nu să fie sesizată obiectiv”¹⁷. Este posibil ca poziția lui Hartmann să fie suspectată de intenția de a reduce rezultatele în planul cunoașterii în urma aplicării și exersării unor legi ale frumosului, cel puțin datorită manierei care atestă că „pare să stea în esența lor ca ele să rămână ascunse conștiinței, alcătuiind doar misterul unui plan de spate, cu totul ascuns”. Sunt recunoscute, în această dimensiune, cel puțin două direcții urmărite în consolidarea demersului teoretic de constituire a legității valorilor estetice. Mai întâi, enigma *planului din spate* nu este deloc un concept survenit accidental în analiza sindromului unei cunoașteri de tip estetic. Acesta prefigurează, deși timid pentru obiectivele propuse în conceptualizarea frumosului, ceea ce mai târziu, în paginile *Esteticii* hartmanniene apare ca metoda de abordare a unui trans-obiect postulat în planul din spate, ori, altfel spus, într-o dimensiune a unui obiect estetic care angajează o pluralitate de straturi și forme menite a individualiza momentul

¹⁵ Potrivit lui Al. Boboc, „acordul intern al acestor două feluri de intuiție a fost numit de Kant „joc al puterilor sufletului”; Kant s-a îndepărtat prea mult de sensibilitate, consideră Hartmann; pentru a-l depăși, trebuie părăsită „colaborarea imaginație-intelect” și înlocuită cu cea de „conlucrare” a celor două intuiții: sensibilă și spontan-interioară și productivă. Ambele intuiții constituie laolaltă elementul activ care stă la baza plăcerii, a satisfacției sau a desfătării.” (Al. Boboc, *op. cit.*, p. XXX).

¹⁶ *Ibidem*, p. XLIX.

¹⁷ Nicolai Hartmann, „Legile frumosului și cunoașterea lor”, *Estetica*, ed. cit., p. 5.

aparitiei ca esență a actului estetic. Din acest punct de vedere, consider că pentru Hartmann, planul din spate joacă rolul unui nucleu de concentrare a transpunerii unui obiect estetic în obiectul unui act contemplativ în care are loc o remodelare a acestuia în zona intuiției. Pe de altă parte, în această manieră se explică de ce estetica poate defini teoretic frumosul și practicile artistice ori naturile acestuia, dar se află în imposibilitatea de a descrie posibilitățile de învățare a frumosului, o utopie pe care Hartmann o datorează funcției recunoașterii obiectului estetic în conformitate cu legi generale exersate în raport cu identitatea acestuia. Planul din spate este cel care conferă legitate frumuseții înseși, girând *construcția operei de artă* în detașarea acestei operații de semnificația *aparitiei*, care este recuperată de planul din față. În opoziție cu acesta, planul din spate dezvoltă distanța ontologică dintre modurile de existență ale subiectului și obiectului estetic deopotrivă, iar această diferență devine fundamentală pentru condițiile de posibilitate ale legității valorii estetice. Potrivit lui Al. Boboc:

Opoziția de existență între cele două planuri „constituie, ontologic, ceea ce e mai caracteristic obiectului estetic: o alcătuire unitară este totalitatea indisolubilă a ceva real și a ceva ireal- un non-sens ontic oarecum- posibilă numai prin participarea hotărâtoare a celui de-al treilea membru, subiectul receptor, care rămâne totuși în afara stratificației. Aceasta nu este însă valabil și pentru frumosul uman; aici, ceea ce apare este real, și astfel distincția modurilor de existență e înlăturată.¹⁸

Urmând același sindrom antimodern, Hartmann respinge astfel formalismul estetic, considerând că fiecare strat posedă astfel propria frumusețe, funcție estetică și astfel, un rol în determinarea frumuseții unei multiplicități care acționează, la rândul său, ca un principiu categorial. Tocmai în această determinare locuiește nealterat, pe deplin autentic, planul din față ca dat al unui subiect:

Alături de opoziția modurilor de existență intervine o deosebire a straturilor: această nouă opoziție descompune planul din spate într-o întreagă succesiune de straturi, care lasă neatins planul din față. Pentru opera de artă, succesiunea este prezentă numai în raportul de apariție, pentru subiectul care îl contemplă; aceste straturi sunt ireale, dar estetic esențiale. Pe scurt, „potrivit modului de existență, obiectul artistic prezintă inevitabil două straturi, potrivit structurii globale a conținutului – cu alte cuvinte, potrivit formei interioare –, el are straturi multiple”.¹⁹

Esența raportului estetic constă în despicierea planului din spate, în segmentarea acestor unități de conținut care subzistă în forma unei opera de artă, dând chiar condițiile de posibilitate ale acesteia. În ceea ce privește articularea unei asemenea potențialități, consider că lucrurile sunt evidente: orice opera de artă este generată de o multiplicitate de straturi care se modifică mutual, dinspre *planul din față* spre *planul din spate*, în cadrul *raportului de apariție*, iar simultan, în cadrul *raportului de construcție* a operei de artă, modelarea planului anterior, așadar din spate, este condiția necesară și suficientă pentru modelarea planului din față. Un

¹⁸ Al. Boboc, *N. Hartmann și estetica modernă, Studiu introductiv* la N. Hartmann, *Estetica*, trad. C. Floru, Editura Univers, București, 1974, p. V-LTV., p. XLI.

¹⁹ *Ibidem*.

posibil impact al acestei determinări este reflectat asupra hermeneuticii operei de artă, a cărei frumusețe va suporta ceea ce Hartmann numește „o condiționare mediată din partea subiectului”²⁰. Numai astfel poate fi explicată imposibilitatea subiectului de a dispărea din construcția și din apariția operei de artă deopotrivă și, în speță, a obiectului estetic: acesta poate fi cel mult suspendat, așa cum anunțăm la începutul cercetării, percepția estetică fiind tocmai acea „pătrundere dincolo a privirii”²¹, asumată ca o traversare lucidă a fenomenului ca ceea ce se dă și se retrage, ivind realul înapoia irealului, sau vizibilul înaintea invizibilului.

De aceea, apelul ridicat la Husserl, „înapoi la lucruri”, a rămas și aici neîmplinit. Și de aceea nu s-a reușit să se meargă: în domeniul teoretic, până la ceea ce ființează, în cel etic, până la adevărata analiză valorică, în cel estetic, până la esența frumosului însuși. Și aceasta s-a schimbat de atunci. Ni s-a deschis drum liber înainte. În teoria ființândului, ca atare, el a ajuns de mult practicabil; în etică a dus la noua analiză de conținut a valorii. Numai estetica nu a pășit serios pe el.

III. În loc de concluzii

Un demers original pentru operarea gândirii categoriale în orizontul constituirii legității valorii estetice prin autonomie, această sintetică cercetare a avut ca scop identificarea unei structuri a fundamentării esteticii, în sens larg, modern, ca filosofie a Subiectului, odată asumată și integrată ipoteza hartmanniană a determinării obiectului estetic de către subiectul însuși. Abordarea straturilor succesive ontice ale obiectului estetic și implicit ale realității imediate a funcționat, în acest context, ca exercițiu de interpretare a operei de artă ca proces al apariției și al construcției, două acțiuni care survin drept ecuații ale raportului dintre subiect și obiect în termenii cunoașterii estetice criticată în arealul mai larg al unei ontologii a cunoașterii.

Ca posibilă deschidere a cercetării, articularea ontologiei critice hartmanniene impune o primă dimensiune a extrapolării prezentei analize într-un univers de discurs care inserează distincția dintre obiectiv și transobiectiv, generând astfel cele patru planuri ale proiectului lui Hartmann: ontologia cunoașterii, ontologia obiectului cunoașterii, ontologia ființei reale și ontologia ființei ideale²², segmente definite drept părți constitutive ale „noii ontologii”. Simpla valorizare însă, ca proces subiectiv, atestă însă arta ca prezență: o ex-punere în care valoarea estetică „mărturisește și determină în mod negreșit un real”²³.

Dincolo de aceste considerente, mizele instituirii diferenței dintre real și ireal în realizarea legității valorii estetice prin autonomia acestora rămân discutabile, fiind deschise către o interpretare autentică a unei atitudini antimoderne probată de Hartmann în *Estetica* sa. Pentru o lectură degajată de canoanele grilelor

²⁰ Hartmann, *op. cit.*, p. 33.

²¹ *Ibidem*, p. 49.

²² A se consulta pledoaria lui Hartmann despre noua ontologie, în Nicolai Hartmann, *Vechea și noua ontologie și alte scrieri filosofice*, Editura Paideia, București, 1997, p. 8.

²³ *Ibidem*, p. 154.

hermeneutice clasice ale lucrărilor hartmanniene, specularea antimodernismului filosofului german propune, cel puțin la prima vedere, noi justificări ale respingerii metafizicii tradiționale și pozitivismului vehiculat în paginile sale, reconfigurând, de pildă, sensurile și obiectivele criticii dedicate lui Kant, în elaborarea statutului autonomiei valorilor estetice și a frumosului. O filosofie încă neepuizată, „neconsumată”, după cum s-ar putea conchide în spiritul postmodernității, estetica hartmanniană recuperează, prin atașarea ei *antimodernismului*, dreptul de a propune o „nouă sursă”, în sens heideggerian, pentru destinul artei contemporane, al discursului metafizic și al „ontologiei critice, sistematice, a zilelor noastre”²⁴.

Bibliografie:

- Boboc, Alexandru, *N. Hartmann și estetica modernă, Studiu introductiv* la N. Hartmann, *Estetica*, trad. C. Floru, București, Editura Univers, 1974, pp. V-LTV.
- , *Nicolai Hartmann și realismul contemporan*, Editura Științifică, București, 1973.
- Cadwallder, Eva. H, *The continuing Relevance of Nicolai Hartmann's Theory of Value*, în „The Journal of Value Inquiry”, Volume 18, Issue 2, 1984, pp. 113-121.
- Hartmann, Nicolai, *Estetica*, Editura Univers, București, 1974.
- Hartmann, Nicolai, *Ethik*, Berlin, Walter de Gruyter et Co., 1926.
- Hartmann, Nicolai, *Vechea și noua ontologie și alte scrieri filosofice*, Editura Paideia, București, 1997.
- Morar, Vasile, *Estetica*, Editura Universității din București, București, 2004.
- Peterson, Keith, *Nicolai Hartmann's Philosophy of Nature: Realist Ontology and Philosophical Anthropology*, în *Scripta Philosophiae Naturalis*, 2012, Vol. 2, pp. 143-179.

²⁴ Nicolai Hartmann, *Systematische Selbstdarstellung* (1995), p. 7, *apud* Al. Boboc, *op. cit.*, p. IX.

MORALISM LAIC RAȚIONALIST ÎN *FLOAREA DARURILOR* – CARTE DE ÎNȚELEPCIUNE ÎN CULTURA ROMÂNĂ

CONSTANTIN STROE

Rationalist Laic Moralism in the *Flower of Gifts* – Book of Popular Wisdom in the Romanian Culture. In his study, the author shows that in this book of popular wisdom, *Flower of Gifts*, we find gathered, almost like in a little dictionary, information and explications about some terms pertaining to the specific field of morals, some of these as excerpts coming from famous ancient and medieval thinkers and scholars, others as small fable-like stories having their root in the colloquialism of the stories about simple, ordinary people. At the same time, the author informs the readers that in his presentation he did not respect the pattern on which the book was built, as he chose only those “sections” which upheld his outlook and the purpose of his approach: highlighting those elements of wisdom which, later, gave birth to a methodical and systematical thinking on moral behaviour, thus bringing to light rules and principles of conduct observed by people in all the circumstances of their lives, with a view to lay emphasis either on the individual “way of salvation”, or on the “way of fulfilling the common duties.” Briefly, having an obvious didactic and moralising character, and being written in a “paraenetic tone”, the *Flower of Gifts* brings out an inventory of the virtues and their opposed complementary vices, considered worthy to be known in detail in order to be either promoted as landmarks for an exemplary moral conduct (the virtues), or to be avoided and driven away as “life spoiling” (the vices).

Key words: popular wisdom, virtue, vice, behaviour rule, moral conduct, rationalism.

Cel mai adesea, doar cu puține excepții, istoria și-a croit drum așa cum a vrut ea și nu cum am vrut noi. Ca exemplu, în siajul cunoașterii a existat o vreme când inițiaților li s-a revelat simultan, în mai multe locuri, o cantitate mare de informații matematice și astronomice, așa cum se presupune că a existat o vreme când vracilor li s-a dat de către zei să cunoască toate plantele de leac și utilizările lor, și cum a existat o vreme a marilor profeți-reformatori, care i-au învățat pe oameni cum să comunice cu zeii. În istoria civilizației au existat perioade de vârf, când transformările au venit în valuri, fără explicații logice. În acest caz informațiile au ajuns independent în mai multe părți¹.

În colțul nostru de lume au venit atât din Orient, mai la început, cât, mai apoi și mai ales, din Occident. Dacă ne referim la *Etică*, domeniul nostru de interes, mai întâi a fost teologia morală. Trecerea dinspre teologia morală spre filosofia morală (etică) a fost un proces care a presupus debarasarea de concepțiile teologale vechi și îmbrățișarea celor

¹ „Formula AS”, anul XVIII, nr. 841, octombrie 2008, p. 19.

raționale noi. Promovarea filosofiei morale în detrimentul teologiei morale – reprezentată generos de către corifeii Școlii ardelene: Samuil Micu, cu *Theologhia moralicească sau blagoslovia* (o traducere după Vecenslau Schanza- 1796); Gheorghe Șincai cu *Catehismul cel mare*- 1783; Petru Maior, cu *Propovedanii* - 1809, *Didahii* - 1809; *Prediche* (3 vol.,1810-1811) – s-a făcut și prin intermediul cărților de înțelepciune. Căci „de-a lungul secolelor, aceste culegeri au transmis înțelepciunea acumulată de experiența umană și au constituit izvorul principal de la care mult încercații viețuitori din țările române, ca și din țările aflate sub dominație străină, și-au adăpat setea de cunoaștere, de înțelegere a fenomenelor unei vieți aspre. În aceste culegeri, cu o largă circulație, pot fi deci surprinse transformările intervenite în mentalitatea oamenilor; în cuprinsul lor sunt înregistrate răspunsurile majore date întrebărilor ridicate de circumstanțe, iar apariția unor noi norme și abandonarea unor principii de prestigiu, ca și modificarea conținutului unor concepte, oferă condiții optime analizei...”² și a modului cum s-au cristalizat normele și principiile care guvernează și astăzi *ethosul românesc*.

Una dintre acestea, care a circulat mult timp în spațiul culturii populare românești, deși nu era un produs autohton, ci o traducere din italiană este și *Floarea darurilor*³.

Într-adevăr aici găsim adunate, aproape ca într-un mic dicționar, informații și explicații despre unii termeni ce aparțin domeniului specific moralei, unele docte, sub forma citatelor, provenind de la gânditori și cărturari de renume din perioada antică și medievală, altele, sub forma unor istorioare cu iz de fabulă, avându-și rădăcina în oralitatea povestirilor despre întâmplări din viața oamenilor simpli, obișnuiți. Dar să dăm cuvântul Alexandrei Moraru, care, sub egida Institutului de Lingvistică al Academiei Române, la Editura Minerva, în 1996, a stabilit textul, a realizat un studiu filologic și lingvistic, a întocmit un glosar al acestei cărți *Floarea darurilor*, pentru o prezentare panoramică a ei: „Operă cu caracter de tranziție, situată între apocrife și romanele populare, *Floarea darurilor*, de origine italiană, ilustrează preferința pentru compozițiile alegorice și religioase cu caracter esențial moralizator și didactic ale umanismului renescentist.

Lucrarea prezintă o structură aparent elementară: 35 de capitole, tratând fiecare o virtute și viciul complementar, fiecare capitol fiind alcătuit la rândul său din patru secțiuni (definiție și clasificări; asemănare animalieră; sentințe după diverse autorități, clasice, teologice sau filosofice; un «exemplum» – o istorioară moralizatoare). În realitate

² Alexandru Duțu, *Cărțile de înțelepciune în cultura română*, Editura Academiei R.S.R., București, 1972, p.12

³ „La români, ea s-a impus, de asemenea, de o manieră singulară, fapt confirmat nu numai de numărul mare de texte scrise pe parcursul a patru secole (XVI-XIX), ci și de urmele evidente pe care le-a lăsat în folclor. Bunei primiri a cărții populare la noi îi stau mărturie cele 36 de manuscrise românești (unele bilingve, slavo-române), provenind din cele trei provincii, Moldova, Țara românească și Transilvania, cărora li se adaugă tirajele a nu mai puțin de 5 ediții, debutând cu cea pusă sub tipar de Antim Ivireanul, la Snagov, în 1700 (reeditată apoi în 1807 și 1808 la Brașov, în 1834 la Snagov și în 1864 la București)”, vezi Moraru-Velculescu, *Bibliografia II*, p. 265-306, Apud BRV I, poz. 119, p. 393-395, ar mai fi existat o ediție sibiană datând din 1814), în *Cărți populare I, Floarea darurilor. Sindipa*, Editura Minerva, București, 1996, p. 16.

avem a face însă cu o alcătuire complexă, ale cărei surse nu sunt întrutotul elucidate, dar al cărei conținut atractiv explică penetrarea și difuzarea largă, din Italia renașcentistă cartea străbătând progresiv frontierele Europei și depășindu-le”⁴. În aceeași direcție merg și considerațiile lui Alexandru Duțu, care o înfățișează ca pe „o carte de format mic, cu mai puțin de 100 de pagini,... care în 34 de capitole analizează viciile și virtuțile omenești, cu similitudini din lumea animalieră – partea de bestiar – și cu afirmațiile unor autorități recunoscute – partea de sentințe. Cartea are un aspect medieval, dar spiritul este înnoitor”⁵.

Din fragmentele citate deducem cu ușurință cadrul metodologic al abordării și tratării: după enunțarea și caracterizarea virtuții sau viciului avute în vedere, urmează întotdeauna analiza cauzelor care le determină și ilustrarea cu citate sau scurte fragmente din filosofi renumiți (Pitagora, Socrate, Platon, Aristotel, Seneca, Cicero, Epictet și mulți alții) sau din întemeietori de mari religii (Budha, Confucius, Iisus Hristos) sau din alte personalități celebre din istorie (Solomon, Alexandru cel Mare, Cezar etc.), după care urmează cu necesitate ilustrarea cu o istorioară plină de tâlc și de corespondentul în lumea animală (leu, sobol, vultur, castor, furnică, albină ș.a.) Deci: este vorba de *un tipic, un canon* care este respectat pe parcursul derulării întregii lucrări.

Fac cunoscut că, în prezentarea mea, nu am respectat acest canon, ci am ales doar acele „secțiuni” care mi-au întemeiat perspectiva și scopul abordării: reliefaarea acelor elemente de înțelepciune care, mai târziu, au făcut posibilă o gândire metodică și sistematică asupra comportării morale, cu degajarea de norme și principii de conduită a oamenilor în toate împrejurările vieții lor. De pildă, din multele citate din diverși autori (uneori 10-12) aduse pentru a susține diferite aspecte ale problemei analizate (virtutea sau viciul însoțitor) am ales doar pe acela sau acelea care mi s-au părut a fi cele mai reprezentative pentru ideea vizată (în cauză).

Pe scurt, scrisă în „ton parenetic”, *Floarea darurilor* aduce în prim-planul cunoașterii un ansamblu de reguli și norme de comportare care, culese din diverse texte (incluzând și unele sacre), dar și cu scop personal (destinate meditației), au un caracter preponderent și predominant laic, vizând fie „calea mântuirii” individuale, fie „calea îndeplinirii datoriilor obștești”.

Așadar, având în vedere că lucrarea are un evident „caracter didactic și moralizator”⁶ se impune să inventariem cam ce virtuți și ce vicii complementare opuse acestora a considerat autorul (traducătorul, copistul) că sunt de interes și merită să fie cunoscute în amănunt pentru a fi, fie promovate ca repere pentru o conduită morală pilduitoare (exemplară) – primele, fie pentru a fi evitate și înlăturate ca „stricătoare” de viață – secunde.

1. Iubirea cu credință față de „aproape” (umanitatea din noi) arătată cu sinceritate („inemă curată”) este de apreciat („un lucru mare”) de către toți oamenii. Iubirea este rădăcina și „temeiul mare întru toate darurile”. Iubirea față de semenii este o condiție preliminară necesară și, totodată, criteriul esențial al distingerii binelui de rău, și, în

⁴ Alexandra Moraru, *Floarea darurilor, text stabilit, studiu filologic și lingvistic, glosar*, în *Cărți populare, I, Floarea darurilor. Sindipa*, Editura Minerva, București, 1996, p. 15.

⁵ Alexandru Duțu, *op. cit.*, p. 24

⁶ Alexandra Moraru, *Floarea darurilor*, în vol. cit., p. 73.

subsidiar, al cunoașterii adevărului ce rezultă din aceasta. „Și dreptu aceea să vadzi înțelepții și să înțeleagă care e bunătatea și care e răul”⁷. Iubirea față de semenii nu are nimic de-a face cu răul, nu se asociază niciodată cu el, ba, dimpotrivă, îl respinge, punându-i în loc binele („bunătățile”). Binele, izvorât *din* și materializat *în* iubirea semenilor acoperă o sferă largă: iubirea lui Dumnezeu, iubirea de sine, iubirea de părinți și rude („toți ai lui”), iubirea muierilor, iubirea prietenilor și a anturajului însoțitor („priiatnicia și soția”) și iubirea „ce e de pohtă”⁸. Mai presus de toate există iubirea de (lui) Dumnezeu, care se întemeiază pe credință și speranță (nădejde, „razim”). Dumnezeu este absolutul, binele și răul sunt relative, căci cum spune Aristotel: „Gol am născut pre această lume. Și vădzuu și bine și rău și apoi vădzuu că nu-s nemică”⁹. Ceea ce este bine pentru unul, poate fi rău pentru altul, numai pentru Dumnezeu „pururi este bucurie și veselie”. În lume există și bine și rău, acestea condiționându-se reciproc, deși răul („realele lumii”) iese mai mult în evidență decât binele („bunătățile”). Ca urmare, criteriul axiologic al distincției bine-rău îl reprezintă complementaritatea și contrarietatea: mare-mic; cinstit-necinstit; bogat-sărac ș.a.m.d.

În perimetrul iubirii este inclusă, ca un lucru de seamă, prietenia și însoțirea cu semenii, considerate virtuți morale dezirabile pentru un comportament omenesc („un lucru destoinic și cinstit”). În viziunea autorului ele sunt determinate de trei cauze: interesul, binele făcut celor pe care vrei să-ți fie prieteni sau însoțitori, compasiunea și trăirea necazurilor alături de prietenul tău. Sunt apreciate, ca bune, doar ultimele două, prima, fiind blamată pe considerentul că ar fi o iubire neautentică („strâmbă”). Este invocată Frat Tomas cu câteva recomandări în vederea menținerii prieteniei: să-ți iubești prietenul cu „inimă curată” și să faci ceea ce și cum îi face plăcere și să te ferești să nu faci ce lui nu-i e voia”; să-l apreciezi când e de față, dar și atunci când nu e prezent; să-l ajuți la nevoie¹⁰. Același autor este citat și în legătură cu o clasificare a iubirii: iubire trupească („den trup”) și iubire sufletească („den minte”). Între acestea „pohta de minte” e mai mare decât a trupului, căci ipostaza simplă, elementară a iubirii trupești este „pohta muierescă”, similară celorlalte viețuitoare („ce iubește omul numai să-și împle jelania lui, cum se luptă vitele”¹¹), de aceea este considerată inferioară, neautentică și nespecifică ființei umane („de firea omului”). În completare sunt amintite opinii ale lui Aristotel, Socrate, Platon, Cicero, conform cerinței retorice de ordin teoretic-argumentativ: „Și să căutăm faptele și scripturile înțelepților cu învățături și cu mărturiile, să scriem pre măruntu cine grăiră bine și cine grăiră rău, cu adeverite răspunse”¹².

2. O atitudine ce vine în contradicție cu iubirea, ca virtute morală, este *invidia* (băsăul). Invidia (pizma) este un viciu care subzistă sub două ipostaze: atunci când te bucuri de răul altuia și atunci când îți pare rău de binele altuia. Este citat Seneca care spunea că invidia are puterea de a „scoate binele și face răul; și răul face bine”¹³. Unde

⁷ *Ibidem*, p. 119.

⁸ *Ibidem*, pp. 120-122.

⁹ *Ibidem*, p. 121.

¹⁰ *Ibidem*, p. 122.

¹¹ *Ibidem*, p. 123.

¹² *Ibidem*, p. 124.

¹³ *Ibidem*, p.127.

sălășluiește invidia nu există liniște, pace și iubire. Or autorul se pronunță, citându-l pe Sf. Grigorie că dacă nu există iubire, acesta este cel „mai mare păcat în lume”¹⁴.

3. *Bucuria* este însoțitoarea iubirii sub toate înfățișările ei. Bucuria este veselia sufletului. Ea cere însă să fie trăită cu măsură, altfel devine păcat (Iisus)

4. *Jalea*, ca anulare a bucuriei, își face simțită prezența fie când omul plânge după un lucru mai mult decât se cade, fie când nu are nimic de făcut: lipsindu-i activitatea îl apucă jalea. Căci se precizează în carte omul înțelept nu este cuprins de jale pentru că „neceodată nu stă fără lucru”.

5. *Pacea*, concepută ca bunătatea minții, izvorâtă din înțelepciunea inimii, răspuns sufletului și însoțitoare de suflet a omului. Omul rău nu este iubitor de pace; numai omul bun o dorește, pentru că traiul în pace este plin de bucurie, în timp ce răul este trai în vrajbă, spunea Platon. De aceea, pacea este considerată o valoare deasupra tuturor valorilor lumii acesteia.

6. *Mânia* este răul „inimei, sufletului”. Ea poate fi cauza răului, a pizmei (a „multor rele care se fac pre lume”). Mânia este departe de iubire, adică de altruism și umanism. În lucrare este raportată la două tipuri umane: nebunul, care își dă frâu mâniei și înțeleptul, care o ascunde. Cum spune Casiodor, mânia este muma tuturor relelor, urmările ei fiind dezastruoase pentru viața omului, pentru că îi scurtează viața, îl îmbătrânește înainte de vreme etc. De aceea, i se recomandă omului să nu se lase pradă mâniei.

7. *Mila* înseamnă iertarea celui care greșește și mângâierea lui. Ea conduce la altruism, la omenie, dar nu dezinteresat, ci, dimpotrivă, ca să existe un folos, o răsplată în sensul că „să dai săracului ca să afli milă sufletului tău”¹⁵. Dincolo de o astfel de abordare sunt selectate fragmente din autori care susțin că mila trebuie manifestată nu doar din interesul și satisfacția sufletească a celui care o practică, ci ea trebuie manifestată fără nicio condiționare, doar din omenie și dragoste de semeni.

8. *Nemilostenia* („nemilostea”) este opusul milei, care se manifestă în purtarea oamenilor sub mai multe fațete: „Întâiu easte cându nu-i pare omului rău când are altul pagubă. A doua, easte când amărăște săracul dacă meserește. A treia, easte când nu ierți nescui, ce țe-au greșit. A patra, easte când pedepsești omulu ce țe-au greșit mai mult decâtu-I greșala. A cincea, easte vătămarea sufletului, când greșește omului de voie, fără vină”¹⁶.

9. *Dărnicia* („efinia”) este răsplata ce se cuvine celor „credincioși și trebuitori”. De dărnicie se pot bucura doar cei buni și credincioși; pentru cei răi și nefolositori a fi darnic este o pierdere, ca atunci când „leapedzi apă în mare”. Dărnicia trebuie făcută cu măsură, pentru ca cel darnic, prin dăruii repetate și în exces, să nu ajungă sărac și astfel în imposibilitatea de a mai fi darnic. Chiar și cheltuirea câștigului trebuie făcută cu socoteală și nu „în deșert”, „fără chip și fără de ispravă”¹⁷. Este invocată în context spusa lui Aristotel că „Cine-ș cheltuiește avuția mai deasupra de măsură, curund cade în sărăcie”. Sunt arătate și consecințele dărnicii. Astfel, printr-o afirmație a lui Solomon se

¹⁴ *Ibidem*, p. 127.

¹⁵ *Ibidem*, p. 133.

¹⁶ *Ibidem*, p. 135.

¹⁷ *Ibidem*, p. 136.

acreditează ideea că dărnicia „te va izbăvi de tot răul” și chiar îți poate „stinge păcatele”¹⁸. Dărnicia este ilustrată prin instinctul vulturului de a nu mânca niciodată prada în întregime, ci totdeauna lăsând ceva din ea și pentru alte păsări. Este de reținut îndemnul: Fii darnic pe măsura puterii pe care ți-o dă statutul tău social. Când cineva îți cere ceva și tu îi poți da mai mult decât ți-a cerut, procedează ca Alexandru cel Mare care a spus: „Nu caut eu ce ți se cuvine tu să iai, ce caut eu ce mi se cuvine mie să dau”¹⁹.

10. Zgârcenia („scumpetea”) este viciul opus virtuții dărnicii. „Scumpetea easte răutatea eveniei”, spune Cicero. E zgârcit cel ce ține pentru sine, ceea ce ar putea da, fără să-i dăuneze. Animalul potrivit pentru ilustrarea acestei atitudini este sobolul (cârțița) care e pururea flămând, pentru că hrânindu-se cu pământ nu vrea să mănânce pământ, de teama să nu-l termine. Zgârcenia este condamnată ca fiind un mare păcat. Toate se trec pe lume, numai aceasta „pururea nevoiaște și lucrează”²⁰. În acest sens, Sf. Apostol Pavel postula că „Scumpetea easte rădăcină tuturor realelor”.

11. Îndreptarea („pedepsiia”), ca aspect complementar al iubirii este prezentată ca o virtute. În sfera ei sunt cuprinse toate faptele de bun simț, ce au măsură, moderație. Ceea ce nu e „socotit cu măsură”, temperat și nu este pedepsit se află în afara îndreptării. Pedepsirea este considerată o acțiune bună, care se face din iubire, deoarece are drept scop corijarea celui care a greșit săvârșind răul. Ea trebuie să aibă loc, pe cât posibil, în taină și cu discreție și nu în văzul lumii și nici dacă cel pedepsit este mânios (Platon).

12. Lingușirea este un viciu care aduce mari prejudicii și lingușitorului și celui lingușit, pentru că în locul adevărului este pusă minciuna, în locul realității este pusă aparența. E de preferat cuvântul dur, dar adevărat al dușmanului, decât cuvintele dulci și gingașe ale celui care, laudându-te, te lingușește (Vergiliu)

13. Prevederea este acea virtute care presupune anticiparea rezultatului faptei, acțiunii („easte când va omul să facă vreun lucru și va întâiu să prevadă cum va fi lucru până apoi, și de va să grăiască, să vadză unde-i razimă cuvântul și de bine e, au de rău e: și atunci să înceapă să facă și să grăiască”²¹). Prevederea este un proces complex care cere ca omul să cunoască bine scopul acțiunii; să aibă experiență („să ție omul minte”); să aibă capacitatea de a distinge între bine și rău, pentru a ști să-și aleagă mijloacele potrivite scopului acțiunii. Prevederea se îngemănează cu învățătura, aceasta din urmă asigurându-i caracterul lucrativ (eficient).

14. Nebunia este descrisă, atât ca stare patologică, cât și ca stare de spirit ce rezută din aceasta, cu urmări în conduită și comportament. Sunt detaliate chipurile sub care se înfățișează: „nebunia de fire”, „nebunia de lună nouă”, nebunia determinată de necazuri („ce vine de la inema ceaea rea”), nebunia care întunecă, parțial sau total, mintea (rațiunea). De asemenea, sunt arătate cauzele care duc la nebunie: pierderea rațiunii și purtarea după trăirile emoționale („face cumu-i va inema și nu socotește cu minte”²²); lipsa scopurilor precum și a anticipării rezultatelor acțiunii. De aici acțiune haotică și iresponsabilă; lipsa de răbdare, dublată de graba fără judecată de a trece la acțiune;

¹⁸ *Ibidem*, p. 137.

¹⁹ *Ibidem*, p. 138.

²⁰ *Ibidem*, p. 137.

²¹ *Ibidem*, pp. 144-145.

²² *Ibidem*, p. 146.

imposibilitatea de a stabili și a menține relații cu semenii. Este menționată atitudinea radicală a lui Aristotel, care consideră că cei băntuiți de nebunie nu sunt oameni.

15. Dreptatea („Darul justiției”) este o virtute pe care nu o posedă oricine, ci doar acela care cumulează trei calități: „să aibă putere”, „să știe bine giudecata”, să judece „pre dreptu, fără fățăriia”²³. Ca urmare și îndemnul explicit adresat acelor care sunt chemați să înfăptuiască dreptatea: „...iubiți dreptatea, cei ce giudecați, pământul”²⁴. Dreptatea se situează printre cele mai înalte virtuți, ea fiind apreciată ca etalon și factor de referință pentru celelalte: „Dreptatea este muma și împărăteasă tuturoră bunătăților și fără de aceea nice un lucru nu poate fi”²⁵.

16. Nedreptatea este reversul virtuții dreptate. Este identificată în momentul „când giudeci cineva rău pe nederept”²⁶. Nedreptatea se înfățișează sub mai multe feluri: vărsare de sânge („când junghe om pre alt om pântru puțin lucru”); rușinea („când faci un lucru ce nu se cuvine”); tâlhăria („când iai cu de sila omului ceva”); furtul („furtișagul: când iai omului ceva întrascunsu”); „când faci unuia silă cu ceva”; „când faci pagubă omului de ceva”²⁷. De asemenea, dintr-un citat al lui Seneca, au fost desprinse și incluse în rândul nedreptății: răul făcut omului bun, homosexualitatea („curviia ce face bărbat cu bărbat”), mărturia mincinoasă (a jura strâmb), neplata celui care muncește pentru tine – lucrătorul, robul.

17. Lealitatea (loialitatea, buna credință) presupune o „curată și destoinică credință”. Buna credință este în strânsă legătură cu adevărul, ceea ce face să fie slăvită de toată lumea.

18. Falsitatea („strâmbătatea”) este viciul „protivnic” dreptății. Ea are ca *propriu* discrepanța dintre vorbă și faptă („grăiaște omul de un lucru și face altul”). Falsitatea își are rădăcina în viclenie, când mintea omului „trage tot a face rău și pururi nevoiaște rău de sufletul lui...”²⁸. De asemenea, falsitatea se înrudește strâns cu invidia. Animalul ce reliefează atitudinea falsității este vulpea.

19. Adevărul este una dintre virtuțile de seamă ale comportării morale. Adevărul se opune minciunii. „...când va să grăiască ceva menciuni, el (omul-n. n.-C.S.) acoperă cu nește cuvinte și aduce întru adevăr. E deca se iveaște adevărul, piare minciuna”²⁹. Din povestioara prezentată în lucrare se vedește intenția autorului de a acredita ideea că adevărul este de preferat minciunii, întrucât frecventând adevărul scapi de rele și capeți stimă de sine. „Creade-mă, părinte svinte, că în lume am fostu om bogatu și mi se-au urât cu minciunile și cu realele lumii. Ș-am ieșit den minciuni ș-am venit la mănăstire ca să-mi spăsescu sufletul și să nu înșel cineva cu minciuni, că mi se-au urātu de acelea”³⁰.

20. Minciuna este viciul potrivnic virtuții adevărului. Căci așa cum și Aristotel a arătat „easte când ascunde oarecine adevărul și grăiaște minciuni ca să înșale pre

²³ *Ibidem*, p. 148.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p.150.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, p. 153.

²⁹ *Ibidem*, p. 155.

³⁰ *Ibidem*, p. 156-157.

oarecine”³¹. Minciuna poate lua forma glumei („când gice omul de pohtă...să facă pre alții să rădză”), a mitomaniei („năravul omului să grăiască minciuni și să nu poată grăi adevărit niciodată”), a jurământului strâmb prestat de cineva sau instigând pe altcineva la aceasta („cum se giură pre strâmbu sau pune pe altul de giură”³²). Minciuna este acoperită de o avalanșă de cuvinte, dar în momentul când iese deasupra acesteia, la lumină, ea nu rezistă, ci moare, dispare („...minciuna...o acopere cu nescare cuvinte; iar când veade lumina dreptăței, într-acel ceas moare...”).

21. Darul tăriei este acea virtute care vizează forța fizică, trupească cu care l-a înzestrat natura pe fiecare om („întâiu easte a trupului puteare; și aceasta easte de fire și nu e dar”³³), apoi tăria sufletească de a nu se teme de nimic, nici măcar de dușman, după care vine tăria (puterea) de a înfrunta și răbda toate vicisitudinile („năpăștile”-năpăștirile) vieții. Darul tăriei este probat de îndrăzneala cu bărbăție. În acest context sunt enumerate „cinci bărbății ...nebune și nedăstoinice” și remarcată doar una ca pozitivă, „a șasea easte destoinică-cuvântului și de bucurie, cându e omul îndrăznitor, ca să nu aibă rușine și pagubă în trupul lui, și în sufletul lui, și în avuția lui, și în părinții lui”³⁴.

22. Frica („ticăloșia”) este „răutatea tăriei”, deci opusul forței, a îndrăzelii și a curajului. Se prezintă sub trei aspecte: frica (teama) permanentă de a și se întâmpla ceva rău; micimea sufletului („mic întru suflet”) în sensul teamei de orice ar putea constitui o amenințare; slăbiciunea, adică neputința de a înfrunta și de a îndura „vro nevoie ce va veni de vreun rău”³⁵. De vrei să scapi de frică și să ai o viață senină trebuie să vorbești cu măsură („grăiaște puține”) și să te străduiești să faci întotdeauna binele („nevoiaște-te cu bine”).

23. Măreția („mare-sufleția”) este atitudinea omului de a aspira la valori înalte („când caută omul multe lucrure și slăvite și frumșetate”³⁶). Cum spunea Alexandru cel Mare: „mai bine cu boierie și cu cinste moarte, decât cu ocărăciune viața”³⁷.

24. Trufia („nălțimea”) este „răutatea mare-sufleției” care semnifică acea comportare prin care cineva vrea să *pară* și să *apară* mai mult și mai mare decât este în realitate. Trufia poate fi generată de laudele nemeritate ale altora, precum și de lăudăroșenia proprie, neîntemeiată pe fapte („când spune omul mai mult decât are”).

25. Constanța („tocmitura”) înseamnă preocuparea și străduința de a păstra trăsături caracteristice care definesc și individualizează o persoană („când nu se poate schimba omul de cumu e, ce va să fie pururi într-un chipu”³⁸). Un individ e considerat constant atunci când nu-și schimbă sentimentele, opiniile, ideile după cum bate vântul („nu-ș poate schimba mintea lui”³⁹). Din citatele prezente în lucrare constanța este văzută

³¹ *Ibidem*, p. 157.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, p. 158-159.

³⁴ *Ibidem*, p. 159.

³⁵ *Ibidem*, p. 161.

³⁶ *Ibidem*, p. 162.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, p. 164.

³⁹ *Ibidem*.

diferit de diverșii autori ai acestora: unii o apreciază ca pe o virtute, alții ca pe ceva ce nu e tocmai bine.

26. Inconstanța („viciul netocmelei”) semnifică instabilitatea și contingența în comportament. De aceea, este asemănată cu zborul rândunicii, care este, cu un termen de astăzi, extrem de „brownian” și cu o sintagmă de atunci „când cicea, când acolo”. O cauză și în același timp o formă a inconstanței este socotită nebunia (Salustius). Inconstanța în purtarea de toate zilele este calificată ca un rău ce trebuie evitat.

27. Socotița (temperanța) este virtutea care implică două calități: tăria și măsura. A fi „socotit” înseamnă să faci lucrurile cu judecată, astfel încât „să nu ieși afară den măsură și den dreptate”⁴⁰. Dovedești socotița dacă în faptele tale te lapezi de zgârcenie și devii darnic până la a-ți da și sufletul („să te scârbești de scumpete și să fii în chip evtin și să dai derep sufletu-ți. Aceasta e curată socotița”⁴¹). De asemenea, probezi socotița dacă te împotrivesți acelor tare morale, ce țin de firea lor, la cei zgârciți, curvari și hoți. O astfel de atitudine de respingere a faptelor de mai sus este considerată bună și benefică, pentru că ea te ferește de orice poticneală pe drumul presărat cu toate relele lumii. Oamenii ar trebui să ia aminte, așa cum cerea Socrate, și să urmeze exemplul înțeleptului, care prin moderația sa, prin judecata cu dreapta măsură a lucrurilor și a faptelor, își ține firea, și nu se mânie și nu se pune la mintea nebunilor sau a acelora care-l batjocoresc.

28. Nesocotița este viciul opus virtuții socotiței. Ea decurge din abandonarea motivelor raționale ale acțiunii, în favoarea motivelor ei emoționale. Cu alte cuvinte, în cazul manifestării nesocotiței, în primul plan al motivării faptei apar „nemintea” (absența rațiunii) și „toate voile câti-i vin de la inemă” (exagerarea factorilor emoționali). Citându-l pe Platon autorul lucrării consideră nesocotița ca fiind cauza tuturor relelor.

29. Smerenia („plecarea înțeleaptă”) consistă în puterea de a pune „frâu pohtelor când ești în înălțime”⁴². Smerenia ni se înfățișează sub mai multe chipuri: modestia (să te prezinți întotdeauna „mai mic ca alții”); cumsecădenia cu toți cei cu care vii în contact; să nu-ți folosești toată puterea pentru a te impune; cumpătarea, adică să nu trăiești cu impresia că ți se cuvine tot ceea ce este pe lume; respectul, în sensul unei atitudini binevoitoare față de toți cei care o merită. Ca recomandare, smerenia îți cere „să te închini celor mai mari de tine; să slujești celor ce-ți sântu mai mari; să fii recunoscător celor care te-au ajutat și sprijinit”⁴³.

30. Îngâmfarea („naltă-mândrie”) semnifică atitudinea aceluia care se crede deasupra tuturor. Infatuarea, vanitatea reprezintă o exacerbare a sentimentului de mândrie, care este determinată de mai mulți factori: credința neîntemeiată că se situează mai presus de ceilalți; credința că trebuie să i se supună toți ceilalți; credința că deține puteri mai mari decât ceilalți și că și le poate depăși oricând; dorința de a avea mai multă cinste și laudă decât i se cuvin; lipsa de respect și luarea în derâdere a tuturor celorlalți. Toate acestea sunt „rădăcina tuturor realelor”, care îl pândesc pe cel îngâmfat.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 167.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, p. 170.

⁴³ *Ibidem*, p. 171.

31. Postul („Darul abstenenței”) este acea virtute de a te putea abține de la abuzul alimentar pe perioade de timp determinate (tăria de a putea să-ți poți „frâna pohta pântecului”). Autorul cărții explică posibilitatea ca omul să-și poată ține în frâu apetitul exagerat și îngurgitarea masivă de alimente prin chiar constituția anatomică dăruită omului de către Dumnezeu: gura mică pentru a nu permite un aflux mare de alimente într-un stomac mult mai mare decât gura; sau cele trei componente ale aparatului buco-facial: fălcile, dinții, buzele, toate trei contribuind la temperarea limbii în pornirea ei spre abuz alimentar (ca un fel de „măsură întru limba”⁴⁴). „Cum pun frâu calului ca să-l ție, așjdere se cade și omului să puie frâu pohtelor lui, ale trupului, cu postul” (Solomon).

32. Lăcomia („mâncarea cu asupră”) este „răutatea văzdrăjaniei” (abstenenței), care multe rele provoacă: „ia mențile omului și meastecă mintea, fireasește înțelepciunea, frânge sângele, orbește ochii, slăbește tocmealele trupului, îmbată limba, sfârâmește trupulu, iscodește curvia și împuținează viața; și toate boalele vin dintru aceasta”⁴⁵. În această apocalipsă cauzată de lăcomie găsim efecte dezastruoase care țin de viața trupească a omului amestecate cu altele care aparțin vieții lui sufletești și spiritual-morale. Pe scurt, lăcomia are un spectru foarte larg de urmări, afectând nu doar trupul, prin dereglările provocate vieții biologice, ci și sufletul, prin degradingolada cauzată vieții spiritual-morale a omului. „Lăcomia easte boală trupului și risipă mintei” (Sf. Isidor) De aici concluzia autorului că „easte mare păcat pre lume lăcomia”⁴⁶.

33. Puritatea („famăn” =virginitate, castitate) este acea virtute prin care „pui frâu păcatelor de curvie”. Scriitura la care referim abundă în recomandări care te feresc de ispita curviei. În acest sens ți se cere să te ferești de: mese îmbelșugate însoțite de băutură; lene; tăvărășia femeilor; cei care te ademenesc la curvie; mediul promiscuu al curviei; cântece și jocuri și alte veselii care ar pute stârni pofta curviei. Recamandarea, care decurge în chip necesar din complexul de factori generatori de desfrâu curviei, este aceea că în permanență omul să aibă în vedere „curăția trupului ce e famăn”⁴⁷.

34. Desfrânarea („curvia”) „easte răutate curăției”, adică viciul opus purității. În viața reală ea apare în acele cazuri când: femeia și bărbatul nu sunt căsătoriți legal; femeia și bărbatul se dedau la perversiuni sexuale; relația femeie-bărbat este incestuoasă; relația bărbat-femeie este adulterină. „Creadeți-mă că curvia easte stricăciune trupului, scurtare viaței, mânie bunătăților”⁴⁸ (Aristotel).

35. Măsura este acea trăsătură de caracter prin care omul dă dovadă de moderație și echilibru în toate. De aceea, această virtute este inserată de autorul lucrării în aproape toate celelalte virtuți și nici nu i-a propus un viciu complementar însoțitor. „Să aibi măsură întru toate lucrurile tale și să fugi pururi de mult asuprit și de puținel mult”⁴⁹. În planul moralei, măsura este cumpăna între cinste și rușine. Căci cinstea își cere să faci lucruri drepte și frumoase, iar rușinea să te temi de toate lucrurile făcute strâmb, pe

⁴⁴ *Ibidem*, p. 174.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 175.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 176-177.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 178-179.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 180.

nedrept. Măsura este temeiul cinstei și al „năravure frumoase și bune, curate”⁵⁰. Lipsa măsurii strică armonia universului: „Mult foarte mult și puțin foarte puțin strică toate darurile („virtuțile” - n. n. - C. S.).

Din cele de mai sus rezultă că *Floarea darurilor* face parte din acele lucrări „care se individualizează, mai ales, prin conținut și destinație”. Cum precizează Alexandru Duțu: „Categorica aceasta de cărți își dezvăluie însă individualitatea mai ales atunci când investigația se concentrează asupra conținutului: în toate aspectele regăsim maxime, îndrumări și pilde, destinate să indice cititorilor norme și exemple de viață”⁵¹. În ceea ce privește destinația, același autor subliniază că „acestea se adresează unui cerc mai larg de cititori decât cărțile de cult (evangelicari, cazanii, învățători bisericești) și tratează, sub forma preceptelor și a exemplurilor, problema comportării umane în vederea parcurgerii corecte a «căii vieții omenești»”⁵². Și opinia mea este că ea nu are o menire specială, limitată de trebuința de pregătire a vreunei categorii de învățăcei, cum ar fi fost, de pildă, doar de către cei care urmau să devină slujbași în aparatul administrativ al statului sau să fie curteni, și deci, obligați să cunoască regulile comportării la curtea domnească (față de domn și ceilalți dregători), așa cum s-a înțeles uneori, ci este destinată însușirii de către toți tinerii care vor să mediteze asupra problemelor vieții.

Ca o concluzie finală se poate reține că lucrările de felul celei analizate „au fost considerate drept scrieri «sociologice» sau «etice», ori simplu didactice...”, „deși implicațiile lor ideologice”, le-au recomandat, în epoca respectivă, ca având „un rol mult mai important decât acela de a înlesni [*calificarea* și] clasificarea actelor umane în bune și rele”⁵³ (adăugirea și sublinierea mea - C. S.).

⁵⁰ *Ibidem*, p. 181.

⁵¹ Alexandru Duțu, *Cărțile de înțelepciune în cultura română*, ed. cit., p. 7.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

THE MEANING OF MYSTERY FOR RELIGIOUS PHENOMENON

IOAN DRĂGOI

The Meaning of Mystery for Religious Phenomenon. Starting with L. Blaga's 1942 definition of religion, this essay articulates an intelligible structure of three elements which I understand herein as intentional components of a question: (1) mystery as the object of inquiry, (2) consciousness, always stylistic-determined, as the subject who asks the question, and (3) the ideal correlation between the previous two as the act of inquiry, seen as well as self-totalization and self-exceeding of human condition. Following this structure, this essay aims to reconcile Blaga's perspective with phenomenology. The main difficulty that will arise here concerns the understanding of Christian Revelation within stylistic patterns.

Key words: Blaga, phenomenology, mystery, consciousness, ideal correlation, style, Revelation.

The articulation of question concerning religion

I am concerned here with a phenomenological interpretation of religious phenomenon, rather than with a strict definition of religion in a metaphysical manner. This choice has two specific, connected grounds: (1) one must be aware that each and every attempt to define something is possible only following a methodical abstraction. This abstraction is also present implicitly in the field of religion, in questions like what is the common essence for a large number of religions? or what is the common element of all experiences that make possible the perception of Divine?; (2) it is obvious that the plurality of aspects implied by religion cannot be separated from every personal religious experience. One of the ways to arrive to this is to investigate how this complex phenomenon deals with our consciousness. In other words, the question is how is it possible to say that an individual takes part in one of the expressions of the mystery of existence. Has it revealed once, as a miracle or is it a cultural object, grounded in a tradition as it determines the historical evolution of mankind?

This decisive alternative has to be sketched using the method of the phenomenological reduction. In respect to its etymology, phenomenology refers to every modality in which something appears to us. In a broad sense, everyone who describes the appearance of something thinks in a phenomenologic way. This difficulty shadowed phenomenological inquiry since its very beginning. However, one's religious experience is always the experience of a comprehensive tradition which has to be also understood as phenomenon. Therefore, it is not a mistake to take the metaphysical point of view as a material for a phenomenological inquiry.

Despite its alleged objectivity, the venerable metaphysical thinking, which is equivalent to natural attitude (pre-phenomenological rather than opposing to it) had always something to say in reference to the problem of religion and consequently it could not be ignored. Based on theological grounds, metaphysics proposed several definitions for religion. For example, the opinion widespread in Romanticism and expressed by Schleiermacher is that religion is the intuition and feeling of the infinity of the Universe, which is a “feeling of absolute dependence”. In his legacy, but somewhat in opposition, Tillich argued for religion as a tendency for unconditional, an ultimate concern which qualifies all other concerns. Other thinkers link religion with morals (in the formulation “religion is the recognition of all our duties as divine commands”, Kant proposes a rational religion based on morality); with our own conceptions and emotions (Feuerbach); even in analogy with neurosis (Freud); or as a protest or response against suffering (Marx or Dewey).

Each of these thinkers have been articulated a point of view starting from a prevalent element, every time different from consciousness: feeling, concern, morality, anthropomorphism, neurosis, suffering. Therefore, they could not be considered from a phenomenological approach, at least not from the orthodox one, sketched in Husserl’s non-hermeneutic ample considerations. However, there is something suitable for phenomenological ontology which is very valuable for all interpretations that could be brought to these contexts and which also guides my approach, as a technical proposal: *the tripartite formal structure of any interrogation*. As we have learned from the most famous phenomenological constructions, if we agree that Husserl’s philosophy has not this systematic aspect, each question¹ assumes three elements: (1) what it asks about, (2) what is interrogated and (3) the interrogation itself, grasped as a correlation between these two previous: an attitude adopted by the questioner in order to reach the object in question. This correlation is the meaning of every question, from the most common ones to those that articulate the entire gravity of existence.

Curiously, we have to recognize this structure of interrogation in the Romanian philosopher and poet Lucian Blaga’s 1942 paper on religion. Despite all his radical opposition against phenomenological method (certainly indebted to the philosophical pride of the one who reached an unseen conception, expressed in form of a metaphysical system), Blaga’s definition is suitable for us to apply the aforementioned phenomenological structure of every interrogation. His definition of religion states:

“in each of its forms, religion circumscribes the tendency of self-totalisation and self-exceeding of human being in correlation with all existence, but mostly in an *ideal correlation* to the ultimate elements of the *mystery of existence*, which the human being *reveals* or considers as been revealed through *stylistic creations*.”²

¹ M. Heidegger, *Being and Time*, transl. by J. Stambaugh, State University of New York Press, Albany, 1996, p. 4; J.-P. Sartre, *Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology*, transl. by H.E. Barnes, Routledge, 1969, pp. 4-5.

² L. Blaga, *Religie și spirit*, în *Opere 10. Trilogia valorilor*, Editura Minerva, București, p. 470 (my translation, my italics).

In spite of its aspect of classical, metaphysical definition which tries to gather different aspects that fit to every religion, from Hinduism to Christianity and from Tao to Kierkegaard's religious trembling and Goethe's daemonic, this determination of religion might be repositioned also in the manner of a phenomenological attempt. In this essay, I will limit myself to behold the three underlined elements of the question from this quotation (*ideal correlation*, *mystery* and *style*), by integrating them in a reversed phenomenologic reduction in order to illustrate from this perspective one of the most tantalizing and most likely unsolved contradiction of religion: is this a form of culture or it is a mysterious Revelation, the unique Jewish and Christian Revelation? Let us start with the meaning of the *ideal correlation*.

'Ideal correlation' and the phenomenon of faith

Everyone may easily find out what an ideality is by thinking at something which is not real, despite being experienced in an act of speech. The first model of understanding the ideality might be found in Plato's Idea of the goodness or Kant's Ideas of the Reason (God, liberty, immortality of soul). Traditional transcendent values, in the metaphysical perspective, are also idealities because they do not appear as phenomena, except only in a certain community. An ignorant person will see in an art masterpiece an object *inter alia*. In this first meaning, an ideality is something unreal, but which may be normative for one's behaviour. Obviously, this is not the meaning to be associated with Blaga's notion of 'ideal correlation' that is part of his definition of religion.

Moreover, an ideality might be something resulted from an act of abstraction (or formalization, as in logics), as an essence. Even a very large (or irrational) number, about which we could have no intuition may be understood as such an ideality. Given a class of objects, we have the ability to organize them with respect to one another based on the criteria that could be operated: we collect objects on the criteria 'books' or, if we prefer, on the criteria 'red'. Strictly speaking, even the second model of understanding an ideality, as something resulting from our abstractive capacity does not correspond completely to Blaga's meaning.

Hence it is not sufficient only to say that an ideality refers to something not real or an essence resulting from an abstractive process. Every conscious or unconscious act is, in a broader sens, an ideality, because one cannot ever reach the completeness of the object that one refers to. This enigma has always preoccupied philosophers, under several notions, from Pascal's 'infinitely small', going through Kant's 'thing in itself' and finally reaching Husserl's 'adumbrations' (or 'hyletic data'), which refers to the way to perceive a certain object under a certain aspect in a certain spatial perspective. Therefore, a perceptive act that has in its content the thing in its complete aspect (exhaustively perceived) is impossible to occur. Because the extensive experience of an object has no other domain of possibility except an infinite experience³, we are forced

³J.-Y. Lacoste, „Percepție, transcendență, cunoaștere a lui Dumnezeu” în *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, trad. I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2011, p. 36.

to admit that every sensation presents us with only fragments of reality. We ourselves, as *self-totalities* of our acts of knowledge, affectivity, volition, forebodies, intuition, imagination, hopes, desires or even premonitions are those who correspond to this last meaning of 'ideality'. If I feel myself as being familiar to myself is because I have an intentional consciousness of myself, even if incomplete, on the specific horizon. In Blaga's words, for myself, I am a mystery who follow the 'saturated horizon' of existential mysteries of transcendence. But the perception of the self or *self-totalisation* does not refer only to ourselves as unattainable wholes. It concerns even the intentional field of revealing the mystery: religion, grasped simply as an unification of all human faculties: knowledge, sensibility, volition, foreseeing, presentiment, hope. In this respect, *self-totalisation* designates the lower limit of religion.

Every conscious and even unconscious act targets a peculiar domain of this horizon. For example, the structured knowledge acts reveal the existential mystery through science; the concrete intuition reveals it through arts; our 'animate' representations reflect this disclosure through myths; finally, the abstract thinking reveals the existential mystery through metaphysics.

Unlike all these domains in which mystery reveals itself, only religion has the tendency for *self-totalisation* aiming to open this horizon of mysteries on a multiplicity of spiritual plans⁴. For Blaga, any existent religious conception follows this multiplicity of cultural fields. It is sufficient to look at the artistic value of sacred texts or ceremonies, the ethical value that articulate religious principles socially engaged, the mythical stories involved in every ritual, the metaphysical implications of Indian Buddhism or Chinese perspective on Tao, as well as the European Christian tradition to understand why religion means a dialogue between all kinds of cultural creations. Consequently, the guiding role of religion is to unify all these conscious and unconscious acts that guide both our daily and cultural experience. This unification is to be considered the first understanding of the terms linked by the 'ideal correlation' which in Blaga's definition, refers to the 'ultimate elements of the existence'. The other one is the *self-exceeding*.

If the unification of human faculties and also domains in which they manifest, *self-totalization* is the lower limit of religiosity, *self-exceeding* must correspond to its higher limit. Unfortunately, Blaga's considerations about the *self-exceeding* are quite restrained and somewhat vague to be taken into consideration for a phenomenological analysis. He describes *self-exceeding*⁵ as the encounter between spiritual powers and the obscure forces from the depths as a crossing over the human self in the sense of creating a spiritualized being.

In order to find a correspondence to this enigmatic transcendence of self in the area of the acts of consciousness and their correlates (and not something as complex like the structure of the existential project), one should limitate to a unique and specific phenomenological act. In this sense, we acquire an unexpected help for this direction yet in one of the strongest and most consistent critics which have been

⁴ L. Blaga, *Religie și spirit*, în *op. cit.*, p. 476.

⁵ *Ibidem*, p. 472.

brought to Blaga's position on religion: that of Father D. Stăniloae. When he comments this passage from Blaga's book, he noticed that faith is totally absent from the definition of religion. His theologic statement, that there is no religion without faith⁶ is not such as to disturb our phenomenological task: the necessity to find fundamentation of religion, *qua* consciousness act. If we identify the *self-exceeding* with faith, we have to find the way in which faith relies on consciousness. But as a kind of belief (an outwardly, transcendence-oriented belief), faith is not a simple act, as faculties mentioned above (knowledge, volition, affect etc.), but it defines the primal structure of consciousness.

We have to recall that consciousness is always intentional, that means that it is a consciousness of something. Regarding its noematic contents, consciousness keeps always its thetical, positional character of belief. In the first volume of the *Ideas* (1913), Husserl states that this fundamental character of consciousness posits the existence of the objects to which correspond intentionally and also to the world (grasped as totality of objects): "belief-certainty is belief simpliciter in the pregnant sense. It has, in fact, according to our analyses a highly remarkable special place in the multiplicity of acts which are comprehended under the title of belief"⁷. The 'highly remarkable place' of this kind of certainty lies in the judgment we apply when we 'take' something as existing (in the noematic plan) with all its 'doxical' modifications, given in perceptive acts. So everything that we consider as existent is a consequence of this primal structure of consciousness: certainty. What about religious faith, grasped according to Blaga's words as *self-exceeding* of human existence?

Naturally, there are different types and degrees of certainty. The most widespread is the perceptive certainty: I suppose that 'the sky turns dark and it started to rain' is one of them. Opposite to it is the perceptive illusion: what I have taken to be a possible man could be a tree in the darkness of the forest, as in Husserl's example. There are also mathematical certainties, those we call necessary, as 'in a circle all the radii are equal'. Even death, according to Heidegger's existential analysis has a character of certainty, even though 'everydayness' evades this certainty, avoiding it through language and covering it in the urgencies of preoccupation: "one says that death certainly comes, but not right away. With this «but...» the they denies that death is certain"⁸. Historians also confront different facts in order to establish which of them are certain and which pass only as opinions. We have to be aware that the ascertainability of a historical fact cannot transgress its content, which is a historic situation rooted in a succession of facts. That is to say that the certainty of a historical fact (i.e. the Fall of Bastille) and its expressible content ('French people took Bastille on July 14, 1789') belong together to the same level of things, which is equivalent to

⁶ D. Stăniloae, *Poziția domnului Blaga față de creștinism și ortodoxie*, Editura Paideia, București, 2010, p. 44.

⁷ E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First book. General Introduction to a Pure Phenomenology*, transl. by F. Kersten, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague/Boston/Lancaster, 1983, p. 252.

⁸ M. Heidegger, *Being and Time, op. cit.*, p. 239.

say that the historical fact does not exceed its expressible content, but the second it is only an explanation of the first (a tautology).

Hence, none of these refers to the certain character of religious faith, which expresses its tendency for *self-exceed*, and this happens because the phenomenality of faith is different from all of these. For a suitable explanation of the difference, we have to turn back a few years earlier prior to the publishing of *Ideas*, when, in the lecture *Idea of phenomenology* (1907), Husserl formulated one of the basic principles of apparition in the essential correlation between *appearing* [*Erscheinen*] and *that which appears* [*Erscheienden*]⁹. According to this relational *a priori*, every phenomenon in its manifestation might be highlighted by its originary appearance, showing itself from itself.

Although this correlation is fundamental for any phenomenological approach, reflecting the absolute simultaneity of the two sides (there is not first the fact of appearing and after it its modes of appearance), it is also destined to remain an ‘ideal’ one in all the situations of certainty and belief described above, with a single exception: the religious faith and its intentional noetic correlate, the horizon of Revelation, which is entirely neglected in Blaga’s analysis on religion, as it will be shown below.

The excedent mystery of Revelation

All mundane appearings (*Erscheinen*), their rank or topic – perceptive, mathematical, historical – have no significance in the logic of certainty, are conditioned by the fact of their apparition (*Erscheienden*). Solely the event of Revelation highlights the intimate unity between these two regions of phenomenality. But how can a historical fact (described in the New Testament) to dissolve this phenomenal duality? First, because only this event is able to abolish the exteriority between the phenomenon and the fact of its appearing, the ‘exterior’ relation in which all mundane phenomena are doubled by flow of time¹⁰. Thus, with the manifestation of Christ the correlation does not remain merely an ideal one, in the form of a tautology. Secondly, because only this event had the possibility to saturate the entire visibility horizon without letting one’s consciousness think and to conceptualize something about its occurrence. In this respect, Revelation is the maximum extent of *self-exceeding*, being the most complete expression of mystery - the *excess*.

Undoubtedly, the mystery (also including the Revelation) is not foreign to phenomenological thinking, even if it is grasped as absolute transcendence. The question ‘how can an experience of transcendence be constituted by human consciousness?’ remains a serious difficulty for any phenomenological approach. Husserl has spoken in his 1907 lecture about the ‘enigmatic’ character of transcendence, which “is in principle not experienceable”¹¹, even if the relation to it

⁹ E. Husserl, *The Idea of Phenomenology*, trans. Lee Hardy, Kluwer Academic Publishers, 1969, p. 69.

¹⁰ For more details, confront the first two chapters from M. Henry, *Eu sunt adevărul. Pentru o filozofie a creștinismului*, trad. I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2007.

¹¹ E. Husserl, *Idea of Phenomenology*, *op. cit.*, p. 59.

might be conceived as something distinguishable in the pure phenomenon. This difficulty is maintain a couple of years later, in the first volume of *Ideas*, where he suggested that we need to exclude God (grasped in a teleological manner) from any phenomenological inquiry, but not also the relationship of the consciousness with the Divine.

In order to see what this mystery consists of it is sufficient to briefly recall the four features of the J.-L. Marion's saturated phenomena¹² to argue that Revelation is something that paradoxically exceeds Husserl's duality in conceiving every form of phenomenality: (a) *unforseeable*: the arrival of Christ is both surprising even for Himself as for all human consciousness, since He comes intrinsically as the "he who must come"¹³. Also, His return, equivalent to the end of the time (and consequently the absolute end of the whole flow of all consciousnesses, grasped even as Hegelian road from sensible certitude to absolute knowledge) is something unforseeable for the Son, as He submits to the Father¹⁴, albeit His presence contradicts and transcends every possible human genealogy ("before Abraham was born I am born"¹⁵); (b) *unbearable*, the suspension of every possible perception and every touch, as in many miracles which Christ performed Himself as in the episode of Transfiguration for His disciples or the experience of Resurrection, lived contradictory with fear and joy by the women which left His tomb; (c) *absolute*, because the manifestation of Christ as the Embodiment of Logos in flesh and His unlimited acts revokes every worldly relation (as finite horizon), and even any exhaustive written record: "the absolute mark by the paradox of Christ's flesh can be deployed in the limited visibility of wordly horizon only by their indefinite temporal and spatial proliferation in so many fragmented and provisional approaches to the same bursting absolutely without compare, common measure or analogy"¹⁶; (d) *irregardable*, because every time He constitutes the other (as His faithful witness) and the constitution does not commence from a transcendental *ego*, as in Husserlian constitution of alterity.

The manifestation of Christ, recorded in the Scriptures not only unifies the experience of phenomenality, making real and personal the 'ideal correlation', but also establishes a sum of paradoxes impossible for us to exceed: His double nature (Divine and also human), the unbearable character of His presence, His plurality of names, none of them being able to express His essence. As we are acquainted with the unlimited character of Revelation, it is surprising why a philosophy built on paradoxes, as Blaga's metaphysics chooses to ignore the decisive importance of Revelation and does not treat it as an existential mystery. Father Stăniloae observes this absence in the philosophy of his contemporary publisher: "since the human existence, there is faith,

¹² J.-L. Marion, *Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness*, trans. by J.L. Kosky, Stanford University Press, Stanford, 2002, pp. 234-241.

¹³ John 1:15, 27.

¹⁴ Mark 13:33; Matthew 24:36.

¹⁵ John 8:58.

¹⁶ J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 240.

since human presence he has taken part in Revelation. Humanity without faith is not possible. And neither faith without Revelation¹⁷.

However, there are certain reasons why Romanian philosopher pushed aside the Christian Revelation, even by aligning to other religions analysed in his book. First, the exigence formulated in the ‘Introduction’ of *Religie și spirit* places the analysis under the philosophical viewpoint, by means of philosophical methods. However, Blaga is aware that, unlike philosophy, theology always starts from the thesis that only a certain religion is privileged as the unique and the true religion, mainly thanks to a special ‘divine revelation’¹⁸. Hence, Blaga’s assumption that there is indeed a conflict between philosophy and theology identifies without hesitation the latter with Revelation, by excluding it from any possible philosophical approach. In this order, the philosophical goals announced are trifold: (a) to show the variability of religious phenomena, under their stylistic features; (b) to sketch the aforementioned definition of religion and (c) also to prove that even strange and uncommon mystical phenomena are mere style-problems. Moreover, the design of Blaga’s metaphysical perspective interdicts us to conceive this privileged event of Revelation. If we agree that Christian Revelation is only a possible, relative expression (as manifestation of disclosure of the mystery existence among others and not the mystery as itself), what shall we call the mystery which corresponds to the phenomenologic order which has been proposed initially, the intentional correlate of the *ego* that addresses the question? Before asking this question, we are considering another aspect of *mystery*.

On a footnote of *Religie și spirit*

In addition to the reasons for which Blaga contested the event of Revelation present in his philosophy on behalf of *mystery* in an enigmatic and also intriguing footnote located in the chapter dedicated to the definition of religion. In this insignificant footprint, Blaga refers to his metaphysical perspective developed in other works and relates it to its climax: the mythical-daemonical concept through which he designates the *mystery* as the center of existence – the Great Anonymus, the one who has to be taken as the object of inquiry. It must be said, returning to the act of certainty discussed above, that even this metaphysical point of view seems to be the correlate of an act of belief¹⁹, indeed, not in the religious meaning of faith, but an act which exceeds itself in the direction of the transcendence.

“since, based on our point of view, all the care of the Great Anonymus is oriented precisely to prevent the human being (through transcendent censorship and transcendent breaks) to interpret in adequate and positive terms the mysteries of existence, we do not understand the role the revelation initiated by the same Great Anonymus might have. We

¹⁷ D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 104.

¹⁸ L. Blaga, *Religie și spirit*, în *op. cit.*, p. 342.

¹⁹ “The thesis about the existence of the Great Anonymus has the character of a metaphysical perspective, and we know that metaphysical perspectives are not the result of an absolute logical urgency, but of a leap. To the efficiency of this leap always contributes decisively an act of belief”, Idem, *Censura transcendentă*, în *Opere 8. Trilogia cunoașterii*, p. 450 (my translation).

can not imagine that the Great Anonymus gives with one hand and takes away with the other.”²⁰

In what way could the Revelation be the object of such an ‘useless offer’ or even its opposite, an ‘unuseful exchange’, if the cessation of the donation makes both acts identical? Let us presume that the Revelation is indeed the useless gift of the transcendence, in other words, only a simulacrum, as the exchange in the economic interpretation of the gift. As J.-L. Marion observed following Descartes (*Passions of the Soul*), the gifter always receives in exchange as much as he has given, in a narcissistic return to the self, manifested as the ‘self-contentment’ of generosity²¹. Even if the gifter is empirically absent, passing to the givee the responsibility of his gift – the one no longer alive who cannot even receive the gratitude for his inheritance or just prefers to remain anonymous²² – there is always a shadow of satisfaction in his act, which is not recognizable in the situation of Blaga’s Great Anonymus. The ‘egocentrism’ of the Great Anonymus, which could be described as both the one who offers something (the generation within divine differentials), and the one who takes the gift back because it periclitate its condition, ends any narcissistic act.

Why to portray Blaga’s ‘existential centre’ in such a mundane perspective? His intention to conceive the Great Anonymus not in a theologic manner (as the Christian concept of God), but simply as a suggestion. As same as God, the Great Anonymus could wear a lot of masks, have a lot of names, even a lot of ways to de-nominate itself. Blaga’s suggestion of the Great Anonymus is useful in taking advantage of all its metaphorical determinations. Therefore, the Great Anonymus might be interpreted in the light of human specific acts: it has not only the possibility to reproduce itself, but also the supreme possibility to create beings of the same complexity. The Great Anonymus’s only care must be that of preserving its existential centralism, by refraining itself from creating similar beings. However, one of the multiple features of the ‘existential mystery’ consists of the paradox of “the danger of its own nature that generates identities” and being “the only existence which saves all by its unmerciful will”²³. Subsequently, if the Great Anonymus thinks itself in the way in which the Greek and Jewish cosmology considered God the only being which can exclusively create by thinking – the examples of creation of world, or the Aristotelian Prime Mover as ‘thinking of thinking’ are often quoted by Blaga – it would find itself in the difficult and unsafe situation of a dangerous theo-anarchy: the possibility that its creations usurpate its position. Therefore, “the Great Anonymus should refuse the pleasure to think itself in the way a philosophical Narcissus «thinks himself»”²⁴.

Because the gift of the Great Anonymus for humanity is irreparably mutilated, it feels the need to compensate for this miscarried gift, in the way in which it instituted ‘transcendent brakes’ limit any human attempt to reach the complete dimension of this

²⁰ Idem, *Religie și spirit*, în *op. cit.*, p. 479, n. 1 (my translation).

²¹ J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 77.

²² *Ibidem*, pp. 95-96.

²³ L. Blaga, *Diferențialele divine*, în *Opere 11. Trilogia cosmologică*, p. 72.

²⁴ *Ibidem*, p. 78.

unpleasant gift. As the Revelation remains a promise destined never to be accomplished, a simulacrum which cannot bring satisfaction to the giver, the Great Anonymus has to compensate somewhat. The concession, grasped as the most valuable gift for the receiver, although it is painful, is history: “in a supreme perspective, «history» would appear as a *compensation* which the Great Anonymus gives to the world, as a pay-off for its guilt for the creation, the great mutilate”²⁵. Both human creation (even religious) and its censorship are possible only due to a historical context. This historical situation of mankind directly regards the event of Revelation. The meaning of Revelation is also controlled by the ‘transcendent censorship’, through which the Great Anonymus defends itself from the aspirations of every human individual knowledge to attain existential mysteries. Also, its decisive importance is concealed by the ‘transcendent brakes’ (the stylistic categories), through which every human being tends to interpret every experience given. In Blaga’s metaphysical construction, the Divine Revelation is degraded to be only a possible revelation of the existential mystery in stylistic patterns. Furthermore, any reiteration of the Divine Revelation, manifested as spiritual ecstasis also participates to historical stylistic constitution.

There is a decisive alternative that stems from this tragic perspective described by Blaga: either Divine Revelation in the person of Christ is the most important event of mankind, or this is only one of the possible revelations that has certain stylistic origins and a stylistic development. Is the truth of Revelation reducible to a historical truth, which can be stylistic apprehended? For an answer to this problem, we have to consider the *ego* from the point of view of the question initially formulated.

Revelation or/as style?

Let us recall the main steps of the approach described here. Once we have recognized this fundamental ‘ideal correlation’ in the *self-totalization* and *self-exceeding* the human condition in the direction of the mystery of existence, which was grasped in Blaga’s perspective as the Great Anonymus, one is able to find the two ‘correlates’ in the notions of *mystery* and *style*, in a reversed sense of phenomenological reduction. In the case of transcendence, the intentional correlate (*mystery*) is the one that directs the object of consciousness (cogito). In such experiences, between them, there is neither a vicious circularity, nor an exteriority as we have seen in reference to Husserl’s phenomenality scheme, but an intimate unity. The question is now about the one who asks, namely the consciousness, which is to be considered as always *stylistically* determined, according to Blaga’s point of view. Moreover, how does consciousness have the intentional access to the phenomenon of Revelation?

In Blaga’s entire works we could find an indication of the style-consciousness where he argues that the *ego* is a ‘complex of a mystery signs’. In a nutshell, it is specific to the consciousness that relates to human horizon of living constituted in the

²⁵*Ibidem*, p. 181.

abyssal-cathegorial patterns²⁶. The result of this constitution is the cultural creation. This perspective admits several similarities to Husserl's considerations on the concept of style. Style appears mainly in the last part of Husserl's philosophical work, in *Crisis* (1936), where this notion defines more than the way of a certain theoretical field, such as physics or geometry has constituted, but also the *a priori* structure of the world of our experiences, from which all our hypothesis, abstractizations, forecasts arise. For Husserl, all cultural structures emerge from the 'concrete-causal style of the world', which has been determined as an invariant form, the 'universal causal regulation' that puts together all things that belong to the world²⁷ and also the way how the life of the *ego* constitutes the relation with this world – its habits. As we observe, there is more than a thematic neighborhood between Blaga's and Husserl's perspectives. The only relevant difference is that Blaga conceives style as unintentional, although there is a paradox in this determination: if the style is non-intentional, how could we explain the tremendous religious conversions or ecstasis which express the *self-exceed* of human consciousness in the Romanian philosopher's perspective?

This is why phenomenological concept of *style* is in its turn indebted to the Husserlian concept of 'life-world' which corresponds both to the meaning of any culture and to the concrete world, as 'empirical-over-all style' which is taken for granted in all our experiences. The 'life-world' integrates all these ways of *style* manifestations. It is a realm of 'anonymus' subjective phenomena that articulates "a realm of something subjective which is completely closed off within itself, existing in its own way, functioning in all experiencing, all thinking, all life, thus everywhere inseparably involved, yet it has never been held in view, never been grasped or understood"²⁸. Hence the 'life-world' also concern even religious phenomena. It might be understood as the origin of spiritual features as the 'communities of hope', rituals, ceremonials, grasped as institutionalized religion.

One might agree that a certain access to the Revelation is to be found in the texts of the Scripture, which recounts the historical-documented existence of Christ. The dependence of the event of His manifestation on a social, economic, ideological or religious context comes doubtless from a stylistic perspective: religion historians such as Renan or Harnack investigated the life of Christ in an allegedly objective way, following clues in the Scriptures. Through *style* one can also reach the validation of mythological motifs, such the ancient mesyanic myth of the Saviour in the Hebrew monotheist tradition, which is mentioned by Blaga. Is the cultural determination of *style* the only able to reveal to us the event of Revelation?

Husserl's phenomenological meaning of the universal concept of *style* overcomes the cultural perspective in the sense of the analysis of the *ego* as a person in the unity of its acts, which might be named the 'style of life', motivated by circumstances which determine the behavior. Curiously, there is an indication of *style*

²⁶ L. Blaga, *Artă și valoare*, în *Opere 10. Trilogia valorilor*, p. 503, 507.

²⁷ E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An introduction to Phenomenological Philosophy*, transl. by D. Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970, p. 31.

²⁸ *Ibidem*, p. 112.

in Husserl's second volume of *Ideas* which may directly lead to *ego's* perspective of the phenomenon of Revelation. The *style* is also the 'intuitive flair', a term which for Husserl means "the *presentiment*, the pre-seeing without seeing, an obscure, specifically symbolic, often ungraspably empty, premonition"²⁹.

Why is the 'pre-seeing without seeing' or the premonition so important for a phenomenological approach to the event of Revelation? The answer lies in the phenomenality of anticipation which bounds together every factual certainty with the *self-exceeding* character of faith, impossible to repeat and also to explain: an experience that cannot enclose itself without losing its sense³⁰, obtaining its meaning following a final event – the end of history as the fulfillment of any logic of experience. This fulfilling event, named the *eschaton* is something that has no place in the world, corresponding to the extraordinary experience of disciples in the Gospel episode of Transfiguration. Any consciousness approach to this privileged event is only self-announced, as premonition that certifies every stylistic or historical understanding of the facts described in the New Testament. One could not obtain the ascertainability of those facts except in a corresponding attitude of anticipation of the fulfillment of the entire human consciousness, which, let us admit, is an experience that exceeds even the most documented stylistic approach.

Even when the approach of our initial tripartite question has reached an end, there is still a question which always persists. If more than a metaphysical hypothesis, how does the jealous anonymous 'center of the existence' (the intentional correlate of the *ego's* consciousness) permit this mysterious premonition to human beings? Is the act of creation the only possible explanation? Then any religious attempt to represent the Revelation would be nothing but a failure. A phenomenological encounter with Blaga's metaphysics might take into account this challenge. Or perhaps the extraordinary event which occurred two milenia ago remains indifferent to the *ideal correlation* between the intentional correlate of *mystery* and the *stylistic* determined consciousness.

References

- BLAGA, Lucian, *Artă și valoare*, în *Opere 10. Trilogia valorilor*, Editura Minerva, București, 1987.
- , *Censura transcendentă*, în *Opere 8. Trilogia cunoașterii*, Editura Minerva, București, 1983.
- , *Diferențialele divine*, în *Opere 11. Trilogia cosmologică*, Editura Minerva, București, 1988.
- , *Religie și spirit*, în *Opere 10. Trilogia valorilor*, Editura Minerva, București, 1987.
- HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, transl. by J. Stambaugh, State University of New York Press, Albany 1996.

²⁹ *Idem*, *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book. Studies in the Phenomenology of Constitution*, trans. by R. Rojcewicz and A. Schuwer, Kluwer's Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1990. p. 286.

³⁰ J.-Y. Lacoste, „Fenomenalitatea anticipării”, în *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, p. 181.

- HENRY, Michel, *Eu sunt Adevărul. Pentru o filozofie a creștinismului*, trad. I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2007.
- HUSSERL, Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First book. General Introduction to a Pure Phenomenology*, transl. by F. Kersten, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague/Boston/Lancaster, 1983.
- , *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book. Studies in the Phenomenology of Constitution*, trans. by R.Rojcewicz and A.Schuwer, Kluwer's Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1990.
- , *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An introduction to Phenomenological Philosophy*, transl. by D. Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970.
- , *The Idea of Phenomenology*, trans. Lee Hardy, Kluwer Academic Publishers, 1969.
- LACOSTE, Jean-Yves, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, trad. I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2011.
- MARION, Jean-Luc, *Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness*, trans. by J.L.Kosky, Stanford University Press, Stanford, 2002.
- SARTRE, Jean-Paul, *Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology*, transl. by H.E.Barnes, Routledge, 1969.
- STĂNILOAE, Dumitru, *Poziția domnului Blaga față de creștinism și ortodoxie*, Editura Paideia, București, 2010.

Ioan Drăgoi, PhD Fellow, SOP HRD/159/1.5/S/133675 Project, Romanian Academy Iasi Branch. Research for this paper was 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/159/1.5/S/13367.

DIAGNOSTICUL DIFERENȚIAL AL REACȚIEI ACUTE LA STRES – PREZENTARE DE CAZ CLINIC

ADELA MAGDALENA CIOBANU, CAMELIA POPA,
IRINA MIHAELA PANTAZI, CLAUDIA DAMIAN

Acute Stress Disorder – Clinical Features. Acute stress reaction occurs in people with psychiatric disorders who live extremely stressful situations, such as natural disasters or extreme crises in interpersonal relations. They suffer intensively, which disturbs the functioning of all spheres – cognitive, emotional, physiological, behavioural and relational. Acute stress reaction is known as acute stress disorder, psychological shock or mental shock. We present in this article a specific clinical case, with the differential diagnosis of acute reaction to stress.

Key words: stress, negativism, case study, diagnosis.

Reacția acută la stres (cunoscută și sub numele de tulburare de stres acut, șoc psihologic sau șoc mental) este o tulburare tranzitorie care apare la indivizii fără afecțiuni psihice, în urma trăirii unei situații extrem de stresante. Suferința lor este una foarte intensă.

Persoana cu reacție acută la stres dezvoltă o anxietate puternică și îi sunt afectate toate sferele de funcționare – cognitivă, afectivă, fiziologică, comportamentală, relațională. La nivel cognitiv apar următoarele simptome: percepția distorsionată a realității (uneori iluzii și halucinații), evitarea gândurilor asociate traumei, amnezie disociativă, manifestări însoțite de disfuncții de concentrare a atenției. La nivel afectiv, se constată iritabilitatea, labilitatea emoțională, ostilitatea, scăderea capacității de răspuns afectiv, stările de mânie, dispoziția depresivă, sentimentul de neajutorare și chiar groaza, amplificate de episoadele de flashback, care implică retrăirea traumelor. La nivel fiziologic au fost identificate: creșterea tensiunii arteriale, a frecvenței cardiace, hipervigilența și tresăririle. La nivel comportamental au fost descrise: impulsivitatea, agresivitatea neașteptată, scăderea interesului pentru activitățile obișnuite, evitarea fobică a situațiilor care amintesc de traumă, neliniștea motorie ș.a. La nivel relațional, sunt prezente: înstrăinarea, deteriorarea relațiilor, lipsa de încredere în ceilalți, izolarea¹.

¹ *DSM-IV. Manual pentru Diagnosticul și Statistica Tulburărilor Mintale*, Editat de Asociația Psihiatrilor Liberi din România, București, 2000; R.A. Bryant, et al., *A review of acute stress disorder in DSM-5*, în „Depress Anxiety”, 28, 2011, p. 802–817; R.A. Bryant, A.G. Harvey, *Acute Stress Disorder: A Handbook of Theory, Assessment, and Treatment*, Washington, DC, American Psychological Association, 2000.

Nancy, Palmieri, Rork et al.² au studiat simptomatologia reacțiilor acute de stres traumatic la copiii cu traume recente, evidențiind o serie de reacții comune – evitarea gândurilor, conversațiilor și a sentimentelor legate de traumă, experimentarea disocierii (modificarea simțului realității) și amintirile dureroase intruzive.

În general, în această tulburare, persoana reexperimentează în mod persistent evenimentul traumatic, prin amintiri dureroase, recurente și intruzive, are vise în legătură cu evenimentul și senzația de retrăire a evenimentului, poate dezvolta iluzii, halucinații și episoade disociative, numite flashback-uri³. Chiar și după dispariția pericolului reprezentat de evenimentul traumatic, se constată un eșec al persoanei în răspunsul adaptativ la traumă.

Evenimentele traumatizante care pot declanșa reacția acută la stres sunt problemele psihosociale și de mediu menționate în tratatele de psihiatrie: moartea unui membru al familiei, tulburările grave de sănătate, catastrofele naturale, pierderea locului de muncă, insatisfacția profesională, neînțelegerile cu colegii, problemele juridice, pauperitatea extremă etc.⁴

Jafurile din sistemul bancar reprezintă, potrivit unui studiu realizat de Hansen și Elklit în 2011⁵, un factor susceptibil să provoace reacție acută de stres funcționarilor bancari. Dintre cei 152 funcționari bancari evaluați, care s-au confruntat cu jafuri armate, 14,5% au suferit de această tulburare. Circa 66% din variația nivelului simptomatologiei a fost explicată prin trei factori: neajutorarea/nepuțința resimțită, percepția amenințării vieții și nivelul de siguranță perceput după jaf (variabilă post-traumă).

Alte studii au relevat structuri factoriale mai complexe ale reacției acute la stres. Edmondson, Mills și Park⁶ au găsit corelații între factorul de primejdie (implicând reexperimentarea traumei, excitare și evitarea retrăirii) și factorul de disociere (modificarea simțului realității), la persoanele cu tulburare de stres acut aflate într-un adăpost de urgență al Crucii Roșii din Austin, Texas, ca urmare a dezastrului provocat de uraganul Katrina.

În cazul reacției acute la stres sunt recomandate psihoterapiile care dau rezultate bune și în alte forme de anxietate, cum ar fi psihoterapia cognitiv comportamentală, biblioterapia sau terapia de expunere (preferabil cea virtuală)⁷.

² K.A. Nancy, P.A., Palmieri, K. Rork, et al., *Acute Stress Symptoms in Children: Results From an International Data Archive*, în „J. Am. Acad. Child Adolesc. Psychiatry”, 51, 8, 2012, p. 812-820.

³ *DSM-IV. Manual pentru Diagnosticul și Statistica Tulburărilor Mintale*, Editat de Asociația Psihiatrilor Liberi din România, București, 2000.

⁴ *Ibidem*, vezi și Adela Magdalena Ciobanu, Camelia Popa, *Boala psihică și eșecul social*, Editura Universitară București, 2013.

⁵ Maj Hansen, Ask Elklit, *Predictors of acute stress disorder in response to bank robbery*, în „Eur J Psychotraumatol”, 2, 10, 2011 (disponibil online).

⁶ D. Edmondson, M.A. Mills, C.L. Park, *Factor structure of the Acute Stress Disorder Scale in a Sample of Hurricane Katrina evacuees*, în „Psychol Assess.”, 22, 2, 2010, p. 269-278.

⁷ M.A. Katzman, P. Bleau, P. Blier, et al., *Canadian clinical practice guidelines for the management of anxiety, posttraumatic stress and obsessive-compulsive disorders*, în „BMC Psychiatry”, 14, 1, 2014, S1.

Prezentare de caz

Pacienta V.C., în vârstă de 38 de ani, este divorțată, are o fiică de 15 ani și locuiește cu concubinul ei de aproximativ 10 ani, într-un apartament cu 4 camere. A absolvit o facultate cu profil economic, a avut mai multe locuri de muncă în domeniul ei de activitate, deține actualul loc de muncă de 10 ani. Nu are un istoric psihiatric anterior, este o fostă fumătoare. Neagă consumul de alcool sau de alte substanțe psihoactive. Este copil unic; mama ei a decedat acum 10 ani și are o relație bună cu tatăl său.

Episodul actual

Pacienta este adusă la Spitalul Clinic de Psihiatrie „Prof. Dr. Al Obregia” de Ambulanță și Poliție, de la o biserică din apropierea casei. Este însoțită de partener. Este internată non-voluntar pentru: **negativism verbal, stare catatonică, comportament bizar** (la terminarea slujbei a luat crucea în brațe și nu s-a mai desprins de aceasta), **tulburări hipnice, anxietate, interpretativitate** și **apetit alimentar diminuat**. În urmă cu un an, pacienta a trecut printr-o perioadă depresivă pentru care nu a solicitat asistență medicală.

La camera de gardă nu se poate stabili contactul psiho-vizual cu V.C.. Aceasta nu răspunde la stimuli verbali și dureroși. Menține o postură rigidă, încordată, tensionată și opune rezistență la examenul fizic (care nu se poate efectua). Din relatările personalului medical al Ambulanței, reiese că pacienta a fost adusă cu dificultate de la o biserică locală. În momentul în care a fost anunțată de preot că slujba s-a terminat și că trebuie să părăsească incinta, aceasta a devenit neliniștită, apoi s-a agățat de cruce și a refuzat să se mai desprindă. Din momentul respectiv, V.C. nu a mai comunicat cu preotul sau cu vreo altă persoană. Pentru a fi adusă la spital, a fost nevoie de intervenția Poliției, care a reușit cu greu să o imobilizeze în Ambulanță. Pacienta păstrează poziția de prindere a crucii și starea de tensiune și la spital.

Ulterior, din discuțiile cu concubinul și cu tatăl pacientei, reies următoarele informații: în urmă cu aproximativ 2 săptămâni, V.C. a aflat că este implicată într-un proces de moștenire în locul mamei sale. Situația s-a complicat de la o zi la alta, fiind nevoită să plătească sume mari de bani și să se ocupe de evacuarea unor persoane implicate în procesul de moștenire. Familia afirmă că, din această cauză, pacienta a prezentat tulburări de somn, neliniște, interpretativitate și apetit alimentar scăzut.

Examenle clinic și paraclinic

Examenlele clinic și paraclinic au avut rezultate în limite normale. Examenul paraclinic a arătat, în ceea ce privește computer tomograful cerebral (CT), că densitatea și configurația parenchimului sub și supratentorial sunt normale. Electroencefalograma (EEG) nu a relevat descărcări patologice.

Examenul psihologic

Examenul psihologic a oferit următoarele rezultate: eficiență cognitivă globală de nivel superior; echilibru emoțional precar cu reacții emoționale intense; nevoie intensă de afectivitate și de suport moral (relevante de testul Szondi); conflict interior legat de controlul impulsurilor ostile; descărcarea liberă în comportament a furiei și a

ostilității; prezența capacității de atașament; absența capacității de insight și de conștientizare a propriilor nevoi și dorințe, slab interes pentru autoanaliză, pragmatism (la nivelul Eului).

Examenul statusului mental la 24 ore

Pacienta în ținută de spital, cu o igienă deficitară și aspect neîngrijit, era conștientă, dar necooperantă. Contactul psiho-vizual se realiza cu dificultate, însă pacienta se alimenta și se hidrata singură. Discursul spontan era absent. V.C. refuza să comunice cu personalul medical; singura persoană cu care comunica era tatăl ei. Funcția mnezică, prosexică, tulburările de percepție și gândire nu au putut fi evaluate.

Examenul statusului mental la 72 ore

Pacienta, în ținută de spital, avea un aspect neîngrijit, cu o mimică și o gestică reduse, dar era conștientă și cooperantă, orientată temporo-spațial, auto și allopsihic, cu discurs spontan. Contactul psiho-vizual era ușor de realizat și de menținut. Au fost detectate o hipoprosexie spontană și o hipomnezie de fixare. În momentul examinării, pacienta a negat tulburările calitative din sfera perceptuală (iluzii și halucinații). Ritmul și fluxul ideativ se situau în limite normale; flux ideativ era centrat pe situația legală pe care o avea de aproximativ 2 săptămâni. Examenul statusului mental la 72 de ore a mai relevat: tulburări hipnice severe, anxietate crescută, apetit alimentar diminuat și o scădere semnificativă a funcționalității socio-profesionale.

Diagnosticul stabilit a fost cel de reacție acută la stres. Criteriile de diagnostic ale reacției acute la stres, după DSM-IV, sunt:

a) Persoana a fost expusă unui eveniment traumatic (a avut o experiență, a fost confruntată cu un eveniment care a constituit o amenințare la adresa integrității sale, iar răspunsul ei a implicat frică intensă, neajutorare);

b) Fie în timpul evenimentului traumatic sau după trăirea lui, persoana prezintă trei (sau mai multe) dintre următoarele simptome disociative – o senzație subiectivă de amorțală, detașare sau absența responsivității emoționale, diminuarea conștientizării mediului înconjurător (se simte amețită), depersonalizare și amnezie disociativă;

c) Evenimentul este rețrăit persistent prin gânduri și visuri; manifestă suferință la expunerea de evenimente care amintesc de situația stresantă;

d) Evitarea persistentă a stimulilor care produc memorări ale traumei (gânduri, sentimente, conversații, activități, locuri, oameni);

e) Simptome marcate de anxietate sau de excitabilitate crescută (tulburări de somn, iritabilitate, dificultăți de concentrare, hipervigilență, tresărire, răspunsuri exagerate, neliniște motorie);

f) Tulburarea produce o suferință clinic semnificativă sau alterarea funcționării sociale, ocupaționale etc. sau diminuează capacitatea individului de a duce la îndeplinire sarcini importante cum ar fi obținerea asistenței necesare sau mobilizarea resurselor personale, prin relatarea evenimentului traumatizant membrilor familiei;

g) Tulburarea persistă minimum 2 zile și maximum 4 săptămâni și apare într-un interval de 4 săptămâni de la producerea evenimentului traumatic;

h) Tulburarea nu are legătură cu efectele directe, fiziologice, ale ingestiei vreunei substanțe (drog, abuz de medicație) sau cu o afecțiune medicală generală, nu este o exacerbare a unei tulburări preexistente și nu poate fi explicată mai bine de o tulburare psihotică scurtă.

Diagnosticul diferențial s-a făcut cu: episodul psihotic acut (pacienta nu prezenta fenomene perceptuale sau distorsiuni cognitive); stările confuzionale asociate unui traumatism cranio-cerebral sau unei intoxicații alcoolice acute (examele clinice și paraclinice nu au evidențiat nici o modificare specifică); tulburarea de stres post traumatic (simptomatologia s-a remis în mai puțin de 4 săptămâni), tulburările de tip disociativ și tulburările factice (din anamneza pacientei și a familiei nu s-a identificat niciun beneficiu primar sau secundar al simulării simptomelor). Pacientei i s-a recomandat un tratament medicamentos specific și psihoterapie cognitiv-comportamentală.

Evoluție și prognostic

Pacienta a prezentat o evoluție favorabilă. În cursul celei de-a doua zi de internare, ea a acceptat să comunice cu tatăl, ulterior și cu personalul medical. V.C. nu a prezentat tulburări de memorie legate de episodul care a precedat internarea; nu au fost evidențiate elemente psihotice pe parcursul internării. S-au mai constatat îmbunătățirea tulburărilor hipnice și refacerea apetitului alimentar.

Prognosticul tulburării este unul favorabil, datorită remiterii rapide a simptomelor. Particularitatea cazului rezidă în: intensitatea simptomatologiei, similitudinile cu un episod psihotic acut și remiterea rapidă a simptomelor.

Acest studiu a fost realizat în cadrul Acordului de Parteneriat încheiat între Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu Motru“ al Academiei Române și Spitalul Clinic de Psihiatrie „Prof. Dr. Al. Obregia” din București (Programul de cercetare nr. 2 „Sănătate mentală și stare de bine: implicații și modalități de intervenție moderne”, Departamentul de Psihologie).

COORDONATE PSIHOLOGICE ALE COMUNICĂRII EFICIENTE

LAURA ALEXANDRA VOICU

The Efficient Communication – Psychological Coordinates. Three types of signals are working together into the communication process: verbal, paraverbal and nonverbal. In every moment, these signals ensure the interaction with the world around us, helping us in self-evolution.

Key words: communication, language, verbal, paraverbal, nonverbal, empathy.

Din punct de vedere psihologic, comunicarea interumană este un proces care condiționează substanțial eficiența vieții de relație. Cuvintele fac posibilă conceptualizarea stărilor și a experiențelor pe care le trăim, pentru ca acestea să poate fi transmise, arătate, celorlalți. Ele permit, totodată, accesul rapid și eficient la noțiunile noi. Vom încerca să argumentăm, în acest articol, modul în care toate cele trei tipuri de semnale implicate în procesul comunicării (verbal, paraverbal și nonverbal) ne ajută în evoluția de sine, alături de atitudinile exprimate de interlocutori, de înțelegerea semnificațiilor mesajelor și de empatie.

În primul rând, se impune o clarificare a sensului verbului „a comunica”. Conform Dicționarului explicativ al limbii române¹, el are sensul următor: a face cunoscut, a da de știre; a informa, a înștiința, a spune. Substantivul comunicare înseamnă acțiunea de a comunica și rezultatul ei. Cuvântul își are rădăcina în limba latină: *communis*, care înseamnă a fi în relație. Deci sensul comunicării, încă de la origini, este acela de a pune în comun o informație, de a o împărtăși cu ceilalți sau de a partaja cu alții ceva din ceea ce pozezi tu ca individ.

În aceeași sferă a delimitărilor conceptuale, ne vom referi și la „uneltele” cu ajutorul cărora se inițiază comunicarea, mai precis la limbă și la limbaj. Etimologic, noțiunile de limbă și de limbaj au aproape același sens, dar din punct de vedere psihologic diferența dintre ele este evidentă.

Limba este aceeași pentru toți indivizii unei țări, dar limbajul este cel care îi diferențiază. Limbajul ar putea fi un element comun în măsura în care oamenii ar fi identici, dar cum unicitatea fiecărui individ a fost deja demonstrată, odată cu ea a prins contur și unicitatea limbajului. Omul prin limbaj își asumă limba vorbită, o face a lui. Limbajul este responsabil de formarea sensurilor, noțiunilor, conceptelor, judecăților și, în același timp, tot el răspunde de operarea cu

¹ *Dicționarul Explicativ al Limbii Române*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998.

informațiile dobândite. Din perspectivă psihologică, procesul de gândire și vorbirea sunt întotdeauna interdependente; pentru a comunica omul trebuie să gândească².

Sensul cuvântului limbaj nu se referă strict la cel verbal, deoarece limbajul este prezent chiar și atunci când mesajul nu este verbalizat. În procesul de comunicare conlucrează trei tipuri de limbaj: cel verbal, cel paraverbal și cel nonverbal. În fiecare clipă, aceste limbaje acționează pentru a ne asigura interacțiunea cu lumea din jurul nostru, pentru a ne ajuta la înfăptuirea procesului de comunicare.

Limbajul verbal presupune graiul, o alăturare a unor cuvinte pentru a transmite un sens. Cuvântul este unitatea de bază a vocabularului, care reprezintă asocierea unui sens (sau a unui complex de sensuri) și a unui complex sonor; vorbă. Substantivul cuvânt își are originile în latină: *conventus* (adunare, întâlnire), *conventum* (înțelegere). Noi folosim cuvintele pentru a crea o punte de legătură, pentru a ne înțelege cu ceilalți, pentru a transmite o idee, un gând, o emoție, un sentiment trăit, o stare. Dar toate aceste trăiri puse în cuvinte sunt, practic, o generalizare a experienței noastre, care face posibilă recunoașterea și înțelegerea ei de către cel cărui ne adresăm.

Putem spune despre cuvânt că are putere de creație; prin aceasta, cuvântul, ca materializare a gândului, dobândește pluridimensionalitate. Cuvintele rostite declanșează, prin sensul și prin energia pe care le poartă, diverse reacții, dau substrat comunicării, alimentează viața de relație³.

Limbajul paraverbal constă în mesajul de dincolo de cuvinte. Este vorba despre semnalele transmise de tonul sau inflexiunile vocii, de volumul pe care îl folosim, de ritmul vorbirii, de pauzele folosite, de onomatopee, de oftat, de sunetele (aparent lipsite de sens), pe care le folosim în timpul vorbirii. Cuvântul, în sine, are un sens general, care poate fi susținut sau schimbat de modul în care acel cuvânt este rostit.

Limbajul nonverbal este reprezentat de mesajul transmis de gesturile noastre, de mimică, de postura corpului. Cercetările au demonstrat că oamenii comunică nonverbal între 54% și 90%, în funcție de contextul în care are loc discuția, iar limbajul nonverbal (denumit și „corporal”) este cel care confirmă sau infirmă, după caz, ceea ce spunem⁴.

Limbajul nonverbal, la fel ca și cel paraverbal, se modifică în funcție de ceea ce gândim în legătură cu mesajul pe care vrem să-l transmitem. Aceste tipuri de limbaj sunt cele care ne trădează atunci când vrem să ascundem ceva⁵. Chiar dacă cel din fața noastră nu este expert în decodificarea limbajului nonverbal, va simți inautenticitatea comunicării, falsitatea ei, cu atât mai pregnant cu cât el posedă

² Ruxandra Rășcanu, *Psihologie și comunicare*, Editura Universității din București, București, 2002.

³ Vasile Tran, Irina Stanciugelu, *Teoria comunicării*, Editura Comunicare.ro, București, 2003, și Ruxandra Rășcanu, *op. cit.*

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

anumite aptitudini pentru metacomunicare, o aptitudine care presupune stăpânirea aspectelor nespecific lingvistice ale comunicării⁶.

Limbajul a apărut în urma unor experiențe ce se cereau a fi explicate, transmise de la un om la altul, într-o primă fază pentru a-i avertiza pe ceilalți cu privire la pericole și mai apoi pentru a împărtăși experiențe cu aceștia, pentru a comunica. Cunoaștem, de pildă, care este sensul verbului “a arde” nu doar din experiența proprie, ci și din informațiile pe care le avem de la ceilalți. Pentru a ști ce înseamnă acest verb, trebuie măcar să fi asistat la o ardere sau să ți se fi împărtășit experiența altor persoane cu privire la ardere, dacă nu ai văzut în mod direct cum flacăra produce neplăcere sau chiar distruge, mutilează, generează mari suferințe.

Dacă limbajul vorbit a luat ființă în urma experiențelor trăite sau transmise, înseamnă că omul a născut limbajul spre a-i servi în evoluția sa. Dacă omul a creat limbajul, înseamnă că el a dat naștere la ceva asemănător lui, la ceva care îl reprezintă. Astfel, limbajul folosit de el a devenit o parte a lui, care îi conturează o identitate de sine și îi reflectă personalitatea. Îmbogățirea limbajului său oglindește, cu alte cuvinte, devenirea personalității sale, evoluția sa ca individ – este concluzia la care ajung autorii anterior citați.

Calitatea comunicării depinde nu numai de bogăția limbajului, de semnificațiile transmise (un comportament verbal coerent, adaptat contextului, poate rezolva diversele crize de comunicare⁷), ci și de atitudinile exprimate în cadrul comunicării, de înțelegerea comună a semnificațiilor mesajelor și, nu în ultimul rând, de empatie.

Atitudinile dezvoltate de fiecare din actorii comunicării contribuie la eficientizarea acestui proces⁸. Astfel, autoritarismul față de interlocutor blochează comunicarea, la fel și atitudinea ezitantă a sursei față de ea însăși și în fața situației de interacțiune⁹.

În plus, persoana care comunică trebuie să dezvolte o atitudine de deschidere față de interlocutor, pentru a înțelege sistemul de semnificații al acestuia, astfel încât să nu să atribuie în mod artificial cauze pentru un anumit comportament. Este o adaptare performantă la partener și la situație, însă pentru eficiența comunicării este necesar ca toți participanții care interacționează să dovedească aceeași receptivitate¹⁰. Atitudinile interlocutorilor sunt, în fapt, esențiale atât pentru reprezentarea situației de comunicare, cât și pentru relațiile care se stabilesc între

⁶ Roland Doron, R. Françoise Parot, *Dicționar de Psihologie*, Editura Humanitas, București, 1999.

⁷ Mihai Dinu, *Comunicarea*, Editura Științifică, București, 1999.

⁸ Camelia Popa, *Jurnalistul – personalitate și profesie*, Editura Universitară, București, 2011, vezi și Prutianu, *Antrenamentul abilităților de comunicare*, Editura Polirom, Iași, 2005.

⁹ Jean Lohisse, *Comunicarea. De la transmitere mecanică la interacțiune*, Editura Polirom, Iași, 2002.

¹⁰ Camelia Popa, *op. cit.*

ei. Perceperea unei comuniuni de atitudini reprezintă, de altfel, un puternic element al atracției interpersonale¹¹.

În cadrul comunicării interindividuale, o persoană poate dezvolta cinci tipuri de atitudini: *atitudinea de interpretare* (interpretul verbalizează pentru celălalt ceea ce acesta nu știe); *atitudinea de evaluare* (concretizată în formularea unor judecăți pozitive sau negative în raport cu ceea ce spune sau ceea ce face celălalt); *atitudinea de ajutor sau de consiliere* (inițiativa în căutarea soluțiilor aparține consilierului, nu celui consilat); *atitudinea de chestionare sau de anchetă* (accentuează diferențele de statut și poate determina blocarea comunicării); *atitudinea de comprehensiune*. Ultimul tip de atitudine este singurul care îl privilegiază pe interlocutor¹².

Interacțiunea inteligentă/capacitate de adaptare – empatie în procesul de comunicare este reliefată de Duck¹³. Potrivit acestuia, relațiile cu interlocutorii sunt experiențe variabile, care presupun un continuu proces de adaptare bazat pe înțelegerea semnificațiilor comune ale partenerilor și pe identificarea unei legături între aceștia, cu care să se poată lucra (procedeu folosit în cadrul negocierilor).

În procesul comunicării sunt necesare, pe lângă atitudini potrivite de genul celor menționate anterior, și câteva aptitudini-cheie, cum ar fi cele pentru codarea și decodarea mesajelor (abilitățile comunicaționale ale interlocutorilor), fluența verbală, flexibilitatea asocierilor de imagini și simboluri, inteligența (o aptitudine generală implicată în codarea și decodarea mesajului, în analiza rațională a situației – uneltele comunicării, cuvintele, înlănțuite într-un anume fel creează imagini iar noi avem nevoie de un proces cognitiv care să transforme ceea ce gândim în cuvinte) și empatia.

Empatia (care presupune scufundarea individului în lumea subiectivă a celuilalt, pentru a-l înțelege din interior) se definește nu numai prin receptivitatea la sentimentele trăite de celălalt, ci și prin capacitatea verbală de a comunica această comprehensiune. Pentru a ajuta în comunicare, empatia trebuie să fie activă, exprimată, transmisă celuilalt. O empatie care nu se exprimă are un efect slab asupra calității comunicării¹⁴.

Pe lângă funcția sa strict socială, comunicarea are un rol vital, acela de cunoaștere a realității înconjurătoare, cu finalitatea ei, adaptarea la mediu. Pe de altă parte, prin comunicare, omul își modifică mediul, ceea ce-l ajută în evoluția sa personală. Privită din această perspectivă, o comunicare performantă ar contribui la o mai bună devenire a omului. Câteva dintre coordonatele psihologice ale comunicării eficiente au fost punctate în articol.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Jean-Claude Abric, *Psihologia comunicării*, Editura Polirom, Iași, 2002.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, vezi și C. Popa, *Jurnalitul – personalitate și profesie*, Editura Universitară, București, 2011 și I. Popescu, *Doctrina lui Freud*, Editura Semne, București, 2007.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

SIMPOZIONUL NAȚIONAL CONSTANTIN NOICA

EDIȚIA A VII-A

TREPTELE REALITĂȚII

(Târgu Mureș, 10–11 iunie 2014)

VICTOR EMANUEL GICA

Ajuns la a VII-a ediție, Simpozionul Național Constantin Noica a avut ca gazdă Municipiul Târgu Mureș. De această dată colaboratorii Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Rămâne în organizarea simpozionului au fost Primăria Municipiului Târgu-Mureș, Universitatea „Petru Maior”, Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” și Societatea Scriitorilor Mureșeni – Editura Ardealul.

Lucrările simpozionului s-au desfășurat în zilele de 10-11 iunie, iar tema ediției – „Treptele realității” – temă cu o semnificație deosebită în cadrul operei lui Constantin Noica, a atras un număr mare de participanți.

Deschiderea oficială a avut loc în Aula Universității „Petru Maior”. Au fost rostite mesaje și alocuțiuni ale organizatorilor și oficialităților Municipiului Târgu-Mureș: dl prof. univ. dr Călin Enăchescu, rectorul Universității „Petru Maior”, dl prof. univ. dr. Iulian Boldea, decanul Facultății de Științe și Litere. Mesajul de bun venit din partea Primăriei Municipiului Târgu-Mureș a fost transmis de dl viceprimar Peti András. Dl lector univ. dr Eugeniu Nistor de la Universitatea „Petru Maior” și director al Editurii Ardealul, a subliniat importanța manifestării atât din perspectiva perspectivelor culturale deschise de opera și personalitatea și lui Constantin Noica.

Domnul academician Alexandru Surdu, Vicepreședinte al Academiei Române, a transmis participanților salutul Președintelui Academiei Române, domnul academician Ionel Valentin Vlad. În cuvântul său, dl acad. Alexandru Surdu a evocat manifestările deosebite organizate de Academia Română cu ocazia Centenarului Constantin Noica, printre care și prima ediție a Simpozionului dedicat filosofului român. A fost amintit faptul că Centenarul ar fi fost cel mai potrivit

moment pentru publicarea operei integrale a lui Constantin Noica, însă, ca și în cazul operei lui Lucian Blaga, din considerente legate de drepturile de autor, Academia Română nu a avut posibilitatea împlinirii acestui omagiu datorat celor doi filosofi români. Inexistența unor ediții complete a acestor opere se dovedește însă și un impediment în domeniul cercetării, existând uneori riscul de a face referiri la termeni consacrați fără ca aceștia să poată fi regăsiți cu precizie în diferitele ediții. În plus, indexarea operelor respective ar fi ușurat în mod semnificativ cercetarea. Cu referire directă la tema celei de-a VII-a ediții a Simpozionului, dl acad. Alexandru Surdu a subliniat importanța perspectivei sistematice a operei celor doi filosofi români, precum și actualitatea problematicii spre care cele două sisteme filosofice deschid.

În deschidere au mai luat cuvântul domnul academician Alexandru Boboc și domnul prof. univ. dr Mircea Lăzărescu. Având ca moderatori pe domnii academicieni Alexandru Surdu și Alexandru Boboc, lucrările simpozionului au continuat cu prezentarea comunicărilor științifice urmate de discuții pe marginea acestora. Redăm în continuare autorii și titlurile comunicărilor științifice cuprinse în programul Simpozionului.

Programul zilei I (10 iunie): acad. Alexandru Surdu, *Noica și teoria categoriilor*; prof. univ. dr Ionel Bușe, *Constantin Noica și naivitatea secundă a spiritului*; prof. univ. dr Florea Lucaci, „*Scara lui Noica*”, *o modelare categorială a lumii*; prof. univ. dr Nicolae Georgescu, *Treptele luminii în poezia lui Eminescu*; prof. univ. dr Gheorghe Clitan, *Presupoziții de existență în discursul ontologic al lui Constantin Noica*; dr Marin Diaconu, *Era să fie. Însemnări în marginea Eseurilor de duminică*; prof. dr Ion Filipciuc, *Nebunia poezilor, în aur curat*, CS III dr Mona Mamulea, *Ideea de realitate construită și problema măsurătorii în fizică*; CS I dr Ion Militaru, *27 trepte ale realului. Care real?*; CS I dr Viorel Vizureanu, *Noica despre Descartes: elemente pentru o înțelegere a modernității gândirii carteziene*; CS II dr Claudiu Baci, „*Universalialia sunt realia*”: *mărturia lui Noica*; conf. univ. dr Ion Hirghiduș, *Toposul ființei în interpretarea lui Constantin Noica*; CS III dr Mihai Popa, *Devenirea în limitele realului la Noica*; CS II dr Dragoș Popescu, *Realitate și element în ontologia lui Noica*; CS dr Ștefan-Dominic Georgescu, *Noica despre disociația fundamentală*; drd Doina Rizea-Georgescu, *Treptele devenirii prin relație, unitate, identitate și pluralitate*; CS III dr Marius Dobre, dr Adrian Mircea Dobre, *Despre noțiunile generale și abstracte*; CS Victor Emanuel Gica, *Categoriile lui Aristotel în interpretarea lui Constantin Noica*.

Programul zilei a II-a (11 iunie): acad. Alexandru Boboc, *Realul în cuprindere categorială la C. Noica și N. Hartmann*; prof. univ. dr Mircea Lăzărescu, *Treptele cunoașterii în viziunea lui Noica și dialogul Parmenide al lui Platon*; prof. univ. dr Ioan Biriș, *Categoria de totalitate în viziunea lui Constantin Noica*; prof. univ. dr Ion Dur, *Între „invazia adolescenților” și tragicul revoltat Julien Benda*; CS I dr Mihai D. Vasile, *Tradiția raționalistă în creaționismul patristic al primelor secole reștine*; conf. univ. dr Niculae Sârbu-Ionescu, *Sfântul Ioan Damaschin: Despre cele patru metode dialectice*; lector univ. dr Cătălin Stănciulescu, *Aspecte metafizice în Douăzeci și șapte trepte ale realului*; prof.

Dan Drăghici, *Școala lui Constantin Noica – eterna nădejde*; CS III dr Anișoara Șerban, *Ființa umană, totalitatea deschisă*; CS III dr Titus Lates, *Logica lui Hermes – logică a realului*; CS III dr Marius Augustin Drăghici, *Considerații despre conceptul de „undă” la Noica*; dr Horia Dulvac, *Realitate și expresie. Performanțe stilistice la Constantin Noica*; CS asoc. drd Cezar Roșu, *27 de trepte ale realului: un tablou deschis al categoriilor*; CS drd Șerban Nicolau, *Realul lui Constantin Noica și treptele lui*; lector univ. dr Alexandrina Dragomir, *Ființa frumoasă în concepția lui Constantin Noica*; CS drd Ovidiu G. Grama, *Din fals nu decurge chiar orice. Despre lumile fictive*; master Cristian Teleucă, *Noica și arta românească*; masterand Dorin Grama, *Gândirea religioasă rusă reflectată în scrierile lui Constantin Noica*; prof. univ. dr Constantin Grecu, *Cu privire la natura și realitatea entităților abstracte*; prof. univ. dr Vasile Macoviciuc, *Maladiile spiritului în interpretarea lui C. Noica*; lector univ. dr Delia-Anamaria Răchișan, *Luceafărul eminescian și modelul ființei*; dr Livia Baciuc, *Reprivire asupra studiului Douăzeci și șapte trepte ale realului*; CS III dr Sergiu Bălan, *Malinowski, Polanyi și începuturile antropologiei economice*; CS asoc. dr Marian Nencescu, *Gândirea științifică vs. gândirea filosofică*.

Partenerul media al celei de-a VII-a ediții a Simpozionului Național Constantin Noica a fost și de această dată, prin intermediul doamnei redactor Margareta Pușcaș, Radio România Târgu-Mureș.

NOTE DE LECTURĂ

Loredana Cornelia Boșca, Lucia Ovidia Vreja (coord.), *Filosofie și Economie. Teme și realități contemporane*, Editura ASE, București, 2015, 438 p.

Ca urmare a colaborării durabile dintre membrii Departamentului de Filosofie și Științe Socioumane din Academia de Studii Economice, al cărui director este prof. univ. dr. Vasile Macoviciuc și cei ai Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române, condus de acad. Alexandru Surdu, vicepreședinte al Academiei Române, și cu aportul unui număr semnificativ de cadre didactice universitare din Academia de Studii Economice, a fost editat volumul colectiv *Filosofie și Economie. Teme și realități contemporane*. Apărut la Editura Academiei de Studii Economice din București, sub coordonarea Loredanei Cornelia Boșca și a Luciei Ovidia Vreja, volumul a izbutit într-adevăr, în acord cu profilul cercetării și cu preocupările autorilor, „să stimuleze inițiative de colaborare pe teme diverse și liber alese, astfel încât să se obțină – fără planuri inițiale rigide – un relief coerent, mozaicat, neînhibat, al zonelor de confluență și complementaritate ce pot constitui direcții încurajatoare pentru viitoare proiecte teoretice inter-, pluri- și transdisciplinare”¹.

Volumul este structurat în trei grupaje de text. Primul, intitulat *Homo oeconomicus: ipostaze teoretico-metodologice*, conține texte care au reușit, într-o abordare speculativă, să expliciteze paradigma *homo oeconomicus* și a filosofiei sale de viață în afara discursului specializat al științelor economice. Alexandru Surdu, în articolul *De la economia politică la politica economică*, pune, cu o ironie dublată de o reală îngrijorare, un diagnostic „filosofic” bolilor de care suferă discursul despre economia actuală și care afectează în mod direct realitățile trăite: „asistăm, fără a face noi înșine experimente pe oameni, la existența simultană a societăților neorganizate încă economic, a teoriilor economiologice, adesea futuriste (*horribile dictu*), a practicilor economico-politice, normale, agrare, industriale și comerciale, dar și a politicilor economice favorabile unor grupuri și dezastruoase pentru altele, ca și la evenimente economice cu implicații evident apocaliptice”². La rândul său, Alexandru Boboc, în articolul *Homo oeconomicus ca tip uman și formă de viață*, ne propune o

¹ L. C. Boșca și L. O. Vreja (coord.) , *Filosofie și Economie. Teme și realități contemporane*, București, Editura Academiei de Studii Economice, 2015, p. 9.

² *Ibidem*, p. 18.

analiză a „tipurilor fundamentale (*Grundtypen*) ideale ale individualității” (omul teoretic, omul economic, omul estetic, omul social, omul *ca* putere și omul religios), concepute ca «procedee ideal-tipice» (*ideal-typische Verfahren*) de către Eduard Spranger, pe fondul teoretico-metodologic mai larg al „problemei individualității spirituale”. Valentin Cojanu, în *Interesul propriu și modernitatea lui „homo oeconomicus”* analizează „teoria interesului propriu”, punând la îndoială realismul ipotezei de adoptare a propriului interes ca principiu de organizare a activității economice, în lumina criticilor pe care disciplina economică însăși le-a generat, dar mai ales din punctul de vedere al interpretărilor filosofice curente ale persoanei raționale de tip economic. Într-un registru diferit și în condițiile inexistenței unei cercetări aplicate a temei, Nicolae Georgescu lansează, în *Argumentul economic la Eminescu*, o serie de interogații cu privire la așa-zisa „nepricepere absolută” a lui Eminescu în materie de economie politică, ignoranță reclamată de contemporanii săi. Volumul continuă cu articolul lui Sergiu Bălan, *Omul economic – agent rațional și ființă culturală*, în care autorul ne prezintă două modele explicative ale comportamentului economic uman și ale fenomenelor legate de alegerile și deciziile economice care pot fi identificate în antropologia economică: ideea individului motivat de interesul propriu egoist și ideea individului ca ființă morală, culturală. Tot în cheie culturală, articolul Loredanei Cornelia Boșca, *Critica economiei convenționale și a paradigmei homo oeconomicus în filosofia economiei islamice* analizează și infirmă pretenția economiștilor islamici de a fi oferit o paradigmă alternativă celei occidentale (*homo islamicus*), concluzionând că proiectul utilizării surselor ontologice și epistemologice islamice în determinarea cadrului sistemului de valori economice, a dimensiunii operaționale a economiei și a normelor comportamentale ale musulmanilor nu s-a concretizat deocamdată. Grupajul este completat de traducerea realizată de Niculae Sârbu-Ionescu, *Sfântul Ioan Damaschin. Capitole filosofice. Capitolul III. Despre filosofie*, prilejuindu-ne un parcurs inedit în semnificațiile termenului „filosofie” la Damaschin: filosofia, în dimensiunea sa practică, trebuie să includă și economia. La rândul său, Claudiu Baciș, în *Aspecte ale libertății ca exteriorizare de sine a persoanei la Hegel* ne familiarizează cu tematica proprietății ca expresie a libertății în viziunea gânditorului german: „Libertatea autentică a omului este libertatea de care omul este conștient, iar omul este conștient de această libertate atunci când omul se are pe sine, când este propriul stăpân din toate punctele de vedere. A atinge o asemenea condiție este un rezultat al unei evoluții îndelungate, evoluție pe care Hegel a expus-o în *Fenomenologia spiritului*”³. Mai departe, Viorella Manolache și Henrieta Anișoara Șerban, în *Filosofie politică și economie. Trei perspective: Foucault – Žižek – Lyotard*, lansează o incitantă „triplă ecuație cu rol de ipoteză”: „reglarea puterii și guvernamentalitatea politicilor sunt dependente de grila controlată de instrumentele de lucru ale lui *homo oeconomicus* (M. Foucault); ordinea lumii recurge la un tip de subiectivitate caracterizată prin coeficientul de moralitate și de temporalitate specifice (S. Žižek); schimbarea ordinii globale reclamă un efect libidinal (Jean Fr. Lyotard)”⁴.

³ L.C. Boșca și L.O. Vreja (coord.), *Filosofie și Economie. Teme și realități contemporane*, București, Editura Academiei de Studii Economice, 2015, p. 105.

⁴ *Ibidem*, p. 119.

În altă ordine de idei, Titus Lateș analizează *Relevanța lui Charles Sanders Peirce în economie*, considerând că viziunea acestuia asupra procesului evoluționist tripartit (*tychasm, anacasm și agapasm*), aplicată economiei, a dat naștere economiei evoluționiste, teoria semnelor și pragmatismul acestuia continuând să aibă ecou în cele mai neașteptate ramuri și aplicații ale economiei. Ion Tănăsescu, în *Intenționalitățile la Brentano*, identifică și dezvoltă două aspecte esențiale ale intenționalității brentaniene în care acesta se detașează în mod clar de tradiție, iar Mihai D. Vasile, în *Sigmund Freud și consistența filosofică a psihanalizei* ne reamintește faptul că opera lui Freud stă la originea unor noi dezvoltări în știința despre suflet, cea mai tare confirmare a consistenței construcțiilor freudiene venind din partea neuroștiințelor actuale. Reorientându-ne spre nucleul tare al disciplinelor economice, Răzvan Zaharia abordează „filosofia marketingului” din mai multe puncte de vedere: ca teorie a marketingului, echivalentă cu *marketing concept*, ca paradigmă dominantă la un anumit moment, ca filosofie a afacerilor sau a managementului, familiarizându-ne cu fundamentele filosofice ale teoriei generale a marketingului, iar regretatul profesor Dorel Ailenei, analizând problema predictibilității în știința economică, se anunța încrezător că „ceea ce nu se poate rezolva acum datorită limitelor noastre de cunoaștere, se va rezolva în viitor, predictibilitatea fiind un deziderat al unor cercetători lucizi care împărtășesc avertismentul lui Ian Stewart: „E mai bine să fim conștienți de limitările noastre decât să trăim într-un paradis al nebunilor”⁵. Ultimul text al grupajului îi aparține lui Ionuț Anastasiu care urmărește implicațiile „paradigmei interacționismului simbolic în științele sociale” constituită ca replică la adresa acelor orientări sociologice interesate cu preponderență de analiza sistemelor sociale.

Al doilea grupaj de texte al volumului, intitulat *Multiculturalism și globalizare economică*, se axează pe analiza acelor realități socio-economice cu care specialistul în filosofie și economie se confruntă astăzi: „globalizarea economică și implicațiile sale în plan cultural și uman; perspectiva postmodernă asupra valorilor tradiționale și moderne; tensiunile dintre pluralitatea culturilor și recente strategii de dezvoltare durabilă; specificitatea experiențelor istorice locale și, evident, a spațiului românesc etc”⁶. Acesta debutează cu analiza logicii societale dominante a Uniunii Europene întreprinsă de Dumitru Miron, care identifică o multitudine de disfuncționalități și asimetrii în mecanismele de guvernare și funcționale ale UE, propunând și o serie de măsuri necesare pentru remedierea situației la nivelul percepției și acțiunii. Dinspre filosofia culturii, Grigore Georgiu ne propune o analiză a problematicii culturale a globalizării, punând accent pe interogații esențiale despre schimbările declanșate în universul cultural de noile tehnologii și practici economice, de criza identității culturale și de apariția „pieței globale a bunurilor simbolice”. În *Abordări teoretice despre mecanismele subdezvoltării*, Andrei Josan expune detaliat cele trei tendințe intelectuale distincte ale teoriei dependenței care au pus sub semnul întrebării validitatea teoriilor dominante printr-o critică atât a gândirii neoclasice, cât și a celei marxiste clasice. În articolul *Schiță sumară, cu digresiuni, pentru o istorie tipologică a spațiului*, Viorel

⁵ *Ibidem*, p. 150.

⁶ L.C. Boșca și L.O. Vreja (coord.), *Filosofie și Economie. Teme și realități contemporane*, București, Editura Academiei de Studii Economice, 2015, p. 9-10.

Vizureanu prezintă o „schiță sumară, cu digresiuni, pentru o istorie tipologică a spațiului”, plecând de la concepția lui Timothy W. Luke și Zygmunt Bauman care identifică trei mari „figuri” ale spațiului în istoria umanității: spațiul „arhaic”, spațiul „modern” și spațiul „postmodern”, pentru a circumscrie ceea ce autorul numește „noua spațialitate” a globalizării. Articolul Luciei Ovidia Vreja, *Dezvoltarea durabilă ca problemă strategică*, ne introduce într-o altă tematică, actuală, a „triplei linii de bază” a dezvoltării durabile: economică, socială și de mediu, identificându-i trăsăturile și punctându-i relevanța ca problemă strategică. Articolul lui Ștefan-Dominic Georgescu, *Cultura română în contextual european actual*, analizează statutul și specificitatea culturii române în Europa de astăzi, considerând că manifestarea acesteia la nivel internațional trebuie să depășească un dublu impas: lipsa de organizare a culturii în forme specifice unei culturi mature și modalitatea învechită de a înțelege relația dintre tradiție și modernitate. La rândul său, în aceeași cheie tematică, articolul lui Mihai Popa, *Spațiul cultural românesc și globalizarea* consideră că „spațiul” cultural românesc poate fi explorat și valorificat în contextul modernității și al tendinței de globalizare (informațională, economică), concluzionând că diversitatea și sinteza creatoare nu pot fi ignorate în cadrul general al teoriilor social-istorice. Analiza raportului dintre modernitate și tradiționalism, de data aceasta în societatea românească, este adâncită de articolul Mariei Mureșan și completată de studiul lui Mihail Oprețescu despre rolul instituțiilor economice în procesul de modernizare în România, în perioada 1859-1914. În alt registru, Carmen Nadia Ciocoiu și Claudiu Cicea urmăresc „impactul economiei digitale asupra mediului și nivelului de trai”, prin analiza principalelor cercetări în domeniu, introducându-ne în problematica „economiei digitale” specifică societății informaționale, evidențiind lacunele studiilor elaborate pe acest subiect până în prezent. Marius Dobre, în *Considerații filosofico-psihologice asupra naționalismului rusesc*, aduce în atenție câteva stereotipuri occidentale cu privire la Rusia: *calea rusă*, Rusia cu o misiune universală, cu valori naționale și specificități unice, cu geniul propriu fondat pe viziunea sa religioasă asupra lumii, cu originalitatea organizării sale sociale. Grupajul se încheie cu un incitant articol, semnat de Octavian-Dragomir Jora, *Premiile Nobel pentru economie, într-o hermeneutică libertară (2007-2014): despre civilizația dialogului epistemic în cultura economică recentă*, ce abordează modele și modelele din „economics” Premiilor Nobel.

Cel de-al treilea grupaj, *Etică și economie* reunește, din perspectiva coordonatoarelor volumului, „acele texte care studiază, dincolo de dimensiunea eticii filosofice și a meta-eticii, modalitățile prin care cugetarea filosofică oferă deschideri necesare pentru abordarea practicilor economice – fie acestea de marketing, management, publicitate etc. – din perspectiva consecințelor asupra ființei umane în integralitatea sa. Fondul interogativ latent al acestor texte, cu o dimensiune empirică mult mai accentuată, îndeamnă la reconsiderarea structurilor conceptuale cu generalitate filosofică: deși par speculații fără utilitate imediată, arhitecturile ideatice care au marcat istoria gândirii umane reușesc să întemeieze strategii și discursuri prin care ființa umană își gestionează efectiv viața cotidiană – individuală și colectivă – în

toate dimensiunile sale”⁷. În acest sens, Ion Popa și Cristina Vlăsceanu radiografiază întreaga paletă de „tendințe actuale în practicile de succes ale managementului resurselor umane”, subliniind importanța managementului resurselor umane. În continuare, Vasile Deac și Cosmin Dobrin, în articolul *Sistemul de norme și valori al managerilor – element fundamental în managementul strategic al organizației*, își centrează analiza pe două aspecte esențiale: conținutul managementului strategic al organizației și Codul de guvernanta corporatistă, iar Dan Crăciun elucidează dificultățile legate de înțelegerea conceptului de CSR în cadrul eticii afacerilor, punând accent și pe contestarea acestuia în contextul mai larg al discuției despre responsabilitatea morală a corporațiilor. Tot din perspectiva eticii afacerilor, Dragoș Bîgu ne prezintă „o perspectivă etică asupra relațiilor personale” centrată pe analiza locului imparțialității în cadrul teoriilor etice fundamentale și a rolului relațiilor personale în contextul unei teorii deontologice, scopul fiind acela de a identifica și delimita categoriile de relații personale care generează obligații morale și de a examina în detaliu natura acestor obligații. La rândul său, Minodora Ursăcescu prezintă rezultatele studiului său empiric, realizat în patru companii cu capital privat din România, asupra cadrului conceptual și normativ și asupra reglementărilor internaționale în domeniul RSC și Green IT, studiu care analizează nivelul de maturitate atins în utilizarea practicilor economice responsabile din domeniul informatic. Un alt concept aflat în atenția specialiștilor români este cel de *leadership*. În acest sens, Mariana Nicolae ne familiarizează cu terminologia, cadrul conceptual și realitățile *leadership*-ului, realizând și o interesantă analiză asupra terminologiei referitoare la universități și asupra influenței începuturilor Universității din Paris asupra culturii organizaționale academice de azi. Același concept este analizat de Alexandrina Deaconu dintr-o perspectivă diferită, mai precis în funcție de *stereotipul* de gen ca și construct social în dinamică, conchizând că aptitudinile de leadership cerute în viitor vor apărea prin dezvoltarea unei combinații a trăsăturilor masculine și feminine, implicând gândire strategică, aptitudini de comunicare și pricepera de relaționare cu cei din jur. Interesant este și studiul lui Octavian Rujoiu despre utilizarea celebrităților în publicitate, evidențiind aspectele pozitive și negative cu privire la acest fenomen și la impactul asupra consumatorului. Grupajul se încheie articole ce au ca temă analizei spațiului economic românesc. În *Idealul panromânesc și dezvoltarea economică a țării*, articol intitulat astfel după lucrarea cu același nume a economistului Paul Sterian, Dragoș Popescu prezintă o sinteză a viziunii primei generații a unității politice a tuturor românilor privind viitorul economic al României Mari. La rândul său, Ion Vorovenci, reflectând asupra actualității gândirii economice a lui Mihai Eminescu, consideră că acesta a înțeles mai bine decât mulți alții realitățile mediului economic și transformările suferite de spațiul românesc tradițional, în cea de-a doua parte a secolului al XIX-lea. În prelungirea preocupărilor care vizează gândirea lui Eminescu se află și ineditul articol care încheie volumul, *Eminescu despre „nestabilitate” la români și patologia moravurilor publice*, în care Vasile Macoviciuc

⁷ L.C. Boșca și L.O. Vreja (coord.), *Filosofie și Economie. Teme și realități contemporane*, București, Editura Academiei de Studii Economice, 2015, p. 10.

lămurește semnificațiile acestui concept: „Nestabilitatea este un nume generic folosit pentru a identifica agregarea negativă a efectelor care modifică straturile profunde ale societății (...) legitimat de evidențe psiho-sociale (...), un veritabil construct ipotetic antrenat în/de structuri explicative (...). Nestabilitatea este, deci, atributul global, cumulat, al unui tip de societate dominată de principiul dezordinii și dezagregării”⁸, Eminescu articulând cuplul „stabilitate”-„nestabilitate” de „pivoți problematici” precum independența politică și puterea economică.

În concluzie, volumul și-a propus și a reușit să acorde atenție provocărilor și implicațiilor cu caracter filosofic ale realităților economice ale lumii contemporane, să pună în discuție dialectica și sensurile vieții sociale, scontând și izbutind să cuprindă în paginile sale și sugestii cu privire la liniile directoare ale strategiilor dezvoltării actuale. Se poate spune că arhitectura sa ideatică și-a atins cu prisosință scopul principal, mai precis acela de a acoperi largi câmpuri tematice, susținând abordările plurale ale cercetării științifice multidisciplinare sau de frontieră.

Ștefan-Dominic Georgescu

Adela Magdalena Ciobanu, Camelia Popa, *Boala psihică și eșecul social*, Editura Universitară, București, 2013, 141 p.

Cartea *Boala psihică și eșecul social*, realizată de către medicul psihiatru Adela Magdalena Ciobanu de la Spitalul Clinic de Psihiatrie „Prof. Univ. Dr. Al. Obregia” din București și de psihologul clinician Camelia Popa, cercetător la Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu Motru”, Academia Română, este structurată în șase capitole corelate.

Primul capitol al lucrării, intitulat „Noțiunea de boală psihică” prezintă, în rezumat, o serie de noțiuni de etiopatogenie (cauzalitatea tulburărilor psihice) și analizează rolul exercitat de unii factori psihosociale și de mediu în deteriorarea sănătății mintale.

Cel de-al doilea capitol, „Tulburările de personalitate și corelatele sociale disfuncționale ale acestora” ajută la înțelegerea implicațiilor sociale ale tulburărilor respective, decisivă atât pentru tratamentul acestora, cât și pentru rezolvarea problemelor pe care indivizii astfel diagnosticați le generează în planul relațiilor interpersonale și în funcționarea grupurilor sau a comunităților din care fac parte.

Cel de-al treilea capitol, „Factori sociali în depresie”, este consacrat analizei stresorilor care acționează în cazul pacientului depresiv. Această analiză poate oferi specialiștilor noi direcții psihoterapeutice și de asistență socială, în vederea

⁸ *Ibidem*, p. 416.

reducerii amplitudinii simptomelor depresive și a reintegrării pacienților în comunitate.

Cel de-al patrulea capitol, „Factori sociali în schizofrenie”, explică modul în care pacienții cu acest diagnostic pot eșua din punct de vedere social și profesional. Astfel, sărăcirea progresivă a vieții psihice, recăderile și acutizările periodice ale bolii antrenează stigmatizarea și marginalizarea persoanei bolnave de schizofrenie de către semenii și conduce, în cele din urmă, la eșecul social al acesteia.

Cel de-al cincilea capitol, „Reabilitarea socială a pacienților psihiatrici” examinează: reintegrarea persoanelor respective în rețelele familiale și sociale, stimularea factorilor de reziliență ai îmbolnăvirilor, dezvoltarea rețelelor comunitare de suport și, nu în ultimul rând, misiunea socială a medicului.

Cel de-al șaselea capitol al cărții, intitulat „Un studiu privind factorii psihosociale implicați în etiologia tulburărilor psihice” prezintă rezultatele cercetării efectuate pe un eșantion de 100 de pacienți internați în Spitalul de Psihiatrie „Prof. dr. Al. Obregia” din București. Stresorii psihosociale relevați în cercetare au fost interpretați din punct de vedere al frecvenței acestora, al corelației cu apariția anumitor boli psihice și cu diferite comorbidități (dependența de alcool, de cafea, de tutun sau de substanțe interzise/droguri).

Lucrarea *Boala psihică și eșecul social* reprezintă o invitație deschisă la o abordare interdisciplinară, complexă, a bolilor psihice. Relațiile interpersonale și grupale ale pacientului psihiatric, accentuarea trăsăturilor adaptative disfuncționale ale acestuia, sub influența factorilor adversivi psihosociale, precum și teza resocializării persoanelor cu probleme de sănătate mintală au devenit, mai nou, obiective ale unei ramuri noi a psihiatriei, așa numita „psihiatrie socială”, în care sunt invitați să-și investească propriile competențe nu doar medicii, ci și psihologii, sociologii și asistenții sociali.

Bogdan Ionescu

Camelia Popa, Adela Magdalena Ciobanu (coord.), *Psychiatry and Psychopathology – Practical Applications*, Lambert Academic Publishing, Saarbrücken, Germany, 2015, 216 p.

Lucrarea este destinată profesioniștilor din domeniul sănătății mintale, care doresc să asimileze informații de specialitate în limba engleză și să-și verifice, totodată, cunoștințele dobândite. Rezultat al colaborării dintre psihologi și medici psihiatri, lucrarea răspunde nevoii specialiștilor români de a obține locuri de muncă sau burse în străinătate. Este structurată în 26 de capitole corelate, care prezintă date științifice noi despre tulburările psihice ca entități nosografice, precum și

informații cu privire la unele problematice de actualitate ale psihopatologiei, respectiv adicțiile și disfuncțiile vârstei a treia.

Capitolul 1 cuprinde o analiză generală a dependenței de droguri. Sunt prezentate: tipurile de dependență, posibilele efecte ale alcoolismului, dependența de opioide și dependența de cocaină. Capitolul 2 înfățișează tulburările pervazive de dezvoltare, care afectează la nivel global toate sferile funcționării umane (autismul, sindromul Rett, tulburările copilăriei și sindromul Asperger). Capitolul 3 se referă la gerontopsihologie, subliniind faptul că evaluarea psihologică a persoanei în vârstă necesită o pregătire serioasă a psihologului clinician, care trebuie să posede cunoștințe multidisciplinare (psihologie, neurologie, gerontologie, psihiatrie). Capitolul 4 prezintă câteva modalități concrete de evaluare neuropsihologică a persoanelor în vârstă, în vederea stabilirii corecte a măsurilor terapeutice de recuperare și readaptare iar capitolul 5 înfățișează principiile psihoterapiei de grup pentru persoanele în vârstă. Capitolul 6 fixează cadrul conceptual al tulburărilor anxioase (tulburarea de panică cu agorafobie, tulburare de panică fără agorafobie, agorafobia fără istoric de panică, fobia specifică, fobia socială, tulburarea obsesiv-compulsivă, tulburarea de stres posttraumatic, tulburarea de stres acut, tulburările de anxietate generalizată, anxietatea survenită din cauza stării medicale generale, tulburarea de anxietate determinată de abuzul de substanțe și tulburarea de anxietate fără nicio altă specificație). Capitolul 7 descrie tulburările de conștiință și parametrii lor (detașarea de realitate, tulburările de memorie și dezorientarea). Capitolul 8 detaliază problematica tulburărilor de memorie, numite dismnezii, care includ hiperamneziile, amneziile și hipomneziile. Capitolul 9 analizează relația dintre tulburările psihice și patologia somatică. Astfel, în scopul diagnosticării legăturii dintre o tulburare mintală și o condiție somatică trebuie luat în considerare criteriul lipsei consumului de substanțe psihoactive; în plus, tulburarea mintală trebuie să fie consecința unei tulburări somatice diagnosticate și nu a unei demențe sau a unei alte afecțiuni psihiatrice. Capitolul 10 examinează tulburările senzoriale (hiperestezia, hipoestezia și agnozia), în timp ce capitolul 11 prezintă particularitățile tulburării bipolare (o afecțiune episodică, manifestată pe termen lung, cu un risc crescut de suicid). Capitolul 12 explorează caracteristicile tulburării delirante. În dezordinea psihică delirantă, în prim planul simptomatologic se impun iluziile nonbizare care persistă timp de cel puțin o lună. Dacă halucinațiile auditive sau vizuale nu sunt proeminente, în schimb, halucinațiile tactile sau olfactive legate de subiectul delirului pot fi prezente și proeminente. Capitolul 13 definește procesele afective ca manifestări atitudinale ale omului față de situațiile de viață și examinează psihopatologia afectivității. Capitolul 14 este destinat examinării tulburării depresive, în timp ce capitolul 15 se referă la tulburările disociative. În capitolul 16 al cărții sunt prezentate tulburările factice (afișarea voită de simptome psihologice și somatice), iar capitolul 17 continuă analiza tulburărilor somatice. Capitolul 18 oferă o imagine cuprinzătoare a tulburărilor de personalitate. Modelele de personalitate dezadaptative se construiesc în timp, în copilărie ele fiind numite tulburări de comportament. Următoarele

patru capitole ale cărții prezintă, în detaliu, cele mai întâlnite tulburări de personalitate (paranoidă, histrionică, narcisică și antisocială). Capitolul 24 este dedicat analizei disfuncțiilor sexuale, care implică un complex de factori (factorii hormonalii interacționează cu factorii psihosociali și cu cei neurobiologici), în timp ce capitolul 25 vizează evaluarea în clinică a disfuncțiilor sexuale. Ultimul capitol al cărții punctează principalele tulburări somatice și psihice asociate cu depresia.

Bogdan Ionescu